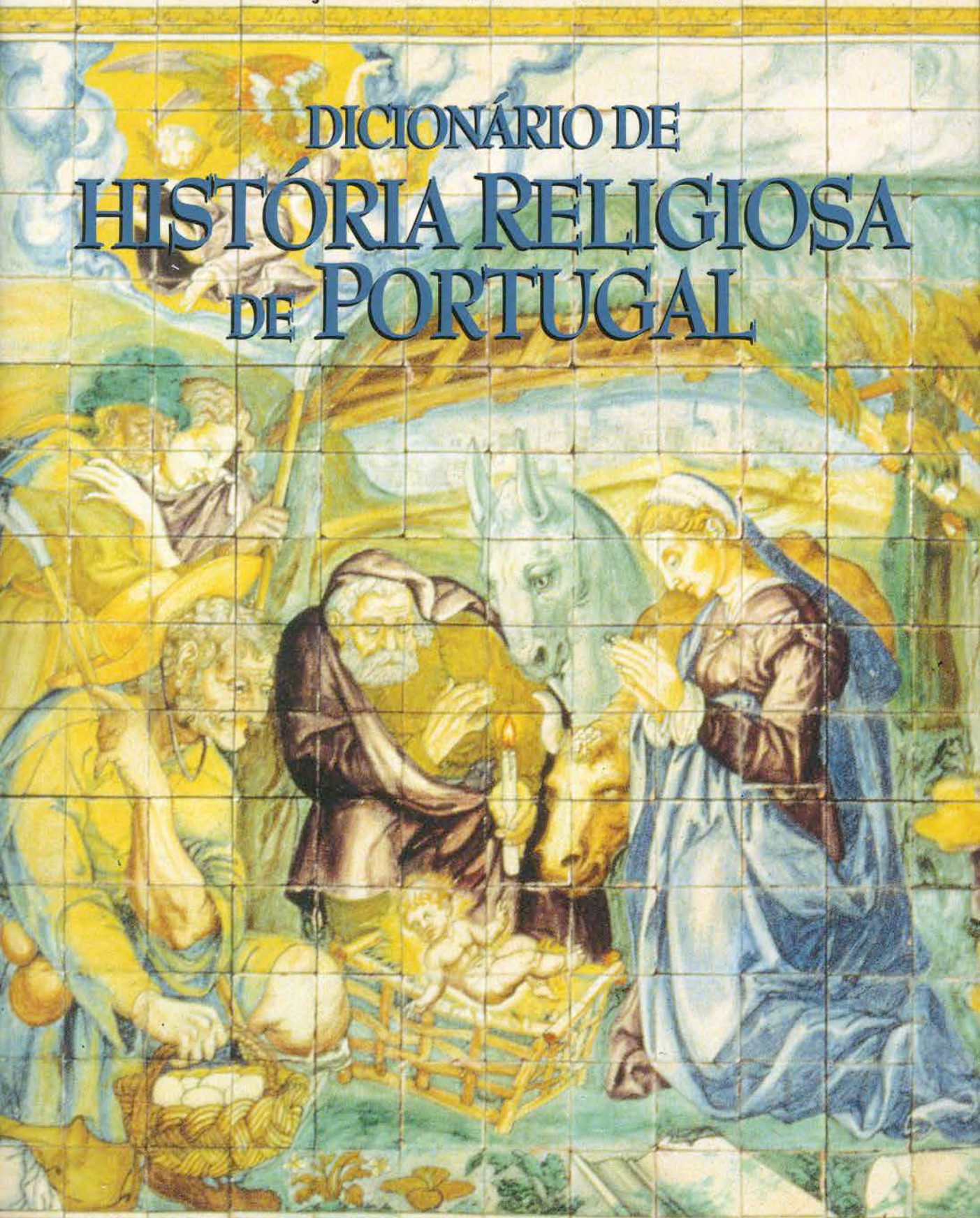


DIRECÇÃO DE CARLOS MOREIRA AZEVEDO

DICIONÁRIO DE HISTÓRIA RELIGIOSA DE PORTUGAL



Círculo de Leitores

HISTÓRIA RELIGIOSA DE PORTUGAL

DICIONÁRIO DE HISTÓRIA RELIGIOSA DE PORTUGAL

CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA
DA UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

DIRECÇÃO DE
CARLOS MOREIRA AZEVEDO

A-C

COORDENAÇÃO DE:

Ana Maria Jorge

Ana Maria Rodrigues

António Camões Gouveia

António Matos Ferreira

David Sampaio Barbosa

José da Silva Lima

Luís Filipe Thomaz

Paulo F. Oliveira Fontes

Samuel Rodrigues

SECRETARIADO:

Jacinto Salvador Guerreiro

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

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

Primeira edição para a língua portuguesa
Impresso e encadernado em Agosto de 2000
por Printer Portuguesa, Ind. Gráfica, Lda.
Casais de Mem Martins, Rio de Mouro
Edição n.º 4194
Depósito legal n.º 153 274/00
ISBN 972-42-2313-2

INTRODUÇÃO

Ninguém que se dedique a determinado campo do saber tem dúvidas da necessidade de instrumentos de trabalho como este.

A história religiosa em Portugal também carecia desta ferramenta, já que o contributo, iniciado em 1980 pelo malogrado António Alberto Banha de Andrade, o *Dicionário de história da Igreja em Portugal*, e continuado, até 1983, por Fernando Jasmins Pereira, também falecido, limitado à Igreja Católica, se ficou a meio do terceiro volume (fascículo 30, correspondente ao artigo *Brito, Bernardo de*).

Era um projecto de dicionário tradicional, com entradas biográficas conjugadas com lugares e temas. Chegámos a pensar continuá-lo, mas a dispersão e perda do material preparatório, motivada pelo desaparecimento da Editorial Resistência, inviabilizaram um prosseguimento de uma obra que ainda permanece por realizar. As dificuldades em levar a cabo imediatamente tal intento apontavam para uma solução de diferente teor. O figurino a adoptar encaminhava-se para um dicionário temático.

Foi em Junho de 1994 que se deram os primeiros passos para a efectivação deste projecto, ainda então independente do Círculo de Leitores.

A Direcção do Centro de Estudos de História Religiosa, em reunião posterior, reflectiu sobre a proposta de um grupo de trabalho, constituído por Ana Maria Rodrigues, António Camões Gouveia, António Matos Ferreira e Carlos A. Moreira Azevedo. Em resumo, datado de 19 de Setembro de 1994, confirmou a opção por um dicionário temático e não biográfico. Define-se, então, a estrutura directiva com um coordenador-geral e dez responsáveis científicos por áreas próprias. Os artigos teriam a sua dimensão demarcada por uma aproximação a quatro formatos, correspondentes à importância do assunto e sem fragmentar demasiado as entradas. Previam-se quatro volumes. Para pesar e calcular a viabilidade económica pediram-se orçamentos. Em reunião de Novembro foi dado conhecimento deste projecto a todos os membros do Centro.

A primeira reunião de trabalho entre o Círculo de Leitores e o Centro de Estudos de História Religiosa realizou-se a 14 de Março de 1995. A harmonização dos textos, em função de critérios científicos e editoriais, será assegurada pelo coordenador de secção. Foram nove as secções delineadas.

Para a recolha das ilustrações, a coordenação contou com a colaboração inicial de Luís Afonso e Filipe Figueiredo, que fizeram um primeiro levantamento geral de gravuras e fotografias passíveis de utilização quer no *Dicionário* quer na *História Religiosa de Portugal*.

Como já referimos na *História religiosa de Portugal* a que esta obra permanece ligada, pretende-se ter uma perspectiva alargada do fenómeno religioso, independente de qualquer confissão religiosa particular.

A bibliografia actualizada, no final de cada artigo, segue a ordem alfabética dos autores mencionados ou, nalguns casos, cronológica e usa os critérios expressos no livro de *Metodologia científica* que aplica a regra portuguesa das referências bibliográficas¹. Para completar referências bibliográficas anteriores (1961-1989) poderá recorrer-se à *Bibliografia para a história da Igreja em Portugal*².

Para o caso de instituições com breves informações dispersas, como o das congregações religiosas femininas, seguimos um critério de implantação em Portugal para determinar se teria entrada própria ou apenas recolheria alguma informação no artigo de carácter geral referente às congregações religiosas. As indicações remissivas indicam onde se poderá encontrar a informação pretendida pelo leitor.

Um índice final da obra, a publicar no último volume, permitirá guiar melhor o investigador, se tiver dificuldade em encontrar o assunto sob o qual se acolhe a informação que pretenda.

Todas as palavras acompanhadas de asterisco têm entrada vocabular autónoma que o leitor pode consultar, caso deseje obter informação complementar ao tema em causa.

A obra é constituída por mais de quatrocentas entradas elaboradas por cento e setenta e cinco autores, seleccionados por áreas de especialidade entre investigadores das diversas escolas portuguesas, a quem exprimimos a viva gratidão pela preciosa colaboração, pelas sugestões e inter-relacionamento proporcionado.

A precisão da linguagem e o rigor das informações vão contribuir para tornar mais rápida e acessível a exactidão de termos a quem deve trabalhar com a temática religiosa, seja nos meios de comunicação, seja na investigação histórica, seja no ensino, seja por cultura pessoal. O campo das ciências religiosas ou da cultura religiosa deixou de ser terreno destinado a crentes, com prática religiosa, ou assunto vedado a não iniciados. Sendo uma área da cultura pouco desenvolvida entre nós, há ignorâncias a colmatar e erros de terminologia a evitar, que a partir de agora, no campo historiográfico, são menos perdoáveis. De facto, quer a resposta a possíveis dúvidas acerca do evoluir dos factos ou do pensamento religioso, quer a base para novos questionamentos têm um instrumento acessível a todos, graças à ampla divulgação proporcionada pelo Círculo de Leitores.

Sabemos como se analisa a mentalidade de uma época pelas presenças ou lacunas de assuntos em obras deste cariz. Se isso nos vier a acontecer esteja claro que só a incapacidade não nos deixou ir mais longe e apenas os olhares próprios do tempo não rasgaram horizontes de mais futuro.

Carlos A. Moreira Azevedo

¹ AZEVEDO, Carlos A. Moreira; AZEVEDO, Ana Gonçalves de – *Metodologia científica*. 5.^a ed. Porto: C. Azevedo, 2000.

² AZEVEDO, Carlos A. Moreira – Bibliografia para a história da Igreja em Portugal. *Humanística e Teologia*. 2 (1981) 91-112, 203-238; 3 (1982) 99-115, 195-232; 5 (1984) 109-113, 235-278; 6 (1985) 230-248, 337-387; 8 (1987) 217-258, 335-388; 10 (1989) 235-256, 369-402.

A

ACADEMIAS ECLESIASTICAS. Segundo o *Vocabulário* de Bluteau, academia foi o nome atribuído ao local cedido por Academo para o ensino da filosofia. Platão terá sido o primeiro filósofo a usufruir desse espaço para as suas lições, e ao longo dos séculos a designação foi atribuída a diversas assembleias promotoras do estudo das doutrinas platónicas. Em França, foram chamadas academias as instituições de carácter cultural criadas por Richelieu e Luís XIV, e a partir daí generalizou-se o uso do termo. Em Portugal o nome academia é utilizado na acepção de estudos universitários ainda no século XVI, como no caso da «nova academia bracarense» instituída por Frei Bartolomeu dos Mártires e entregue à orientação dos padres da Companhia de Jesus. Foi sobretudo após a Restauração que o cultivo da actividade literária motivou a associação de poetas e outros literatos com o objectivo concreto de aí apresentarem as suas criações e ouvirem as críticas dos outros académicos. A Academia dos Generosos surgiu entre 1647-1668, quando D. António Álvares da Cunha decidiu reunir em sua casa alguns eruditos. Nos anos de 1685-1686 D. Luís da Cunha retomou a iniciativa paterna, conservando a assembleia o mesmo nome. Depois de um período de interregno, a actividade da academia foi prosseguida de forma intermitente entre 1696-1720 pelas Conferências Eruditas, promovidas pela iniciativa do 4.º conde da Ericeira, D. Xavier de Meneses, que disponibilizou a sua livraria para a realização das sessões. Bluteau, que nelas participou e aí expôs algumas das dificuldades com que se confrontou na elaboração do seu *Vocabulário*, também as designa de Discretas e Academia Portuguesa, elucidando-nos que «a mais ilustre e erudita nobreza do reyno se ajuntava a examinar e resolver questões Físicas e Morais; e para maior elegância da sua prosa e poesia nacional, decidia as dificuldades que se propunham sobre a própria significação dos vocabulos da sua língua». A partir de 1717 surgem transformações profundas talvez já iniciadas pela mudança de horário: os encontros deixam de ser na noite de domingo, hora de lazer de um dia santo, e começam a realizar-se nas tardes de quarta-feira, dia de trabalho mas dia de folga nos meios escolares. Efectivamente os seus membros tendem a relegar para segundo plano as preocupações literárias barrocas características das academias seiscentistas, privi-

legiando temas de carácter filosófico, histórico e científico. Entre os mestres nomeados para proferir lições citem-se por exemplo o padre António Oliveira de Azevedo sobre a ética dos modernos, o padre D. Manuel Caetano de Sousa sobre a filosofia moral, o padre D. José Barbosa sobre a dendrologia e o padre D. Jerónimo Contador Argote sobre as fábulas da história. A listagem das academias literárias particulares dos séculos XVII-XVIII é extensa, razão pela qual apenas aqui serão referidas as que se constituíram com o fim específico de abordar temas religiosos ou aquelas em que a colaboração dos seus membros eclesiásticos se revelou decisiva na concretização de investigações de elevado mérito. A Academia dos Sagrados Concílios teve a sua primeira sessão em 24 de Agosto de 1715 e em 28 de Junho de 1716 a sexta e última, devido à partida do seu fundador e principal entusiasta monsenhor Firrão, núncio extraordinário de Sua Santidade. Todas as reuniões foram noticiadas pela *Gazeta de Lisboa* que revelava os respectivos temas: na primeira foram abordados a história, cânones e dogmas do concílio niceno, na segunda do concílio sardiquense, na terceira o primeiro concílio constantinopolitano, na quarta foi analisado o Concílio de Éfeso, na quinta o concílio calcedonense e na sexta o II Concílio de Constantinopla. O uso da palavra na primeira sessão foi sorteado e coube ao cônego João da Mota, ao padre João Tavares e a Frei José da Purificação. Inspirando-se porventura na política cultural de Luís XIV, como fizera aliás noutras áreas da governação, D. João V criou em Lisboa a 8 de Dezembro de 1720 a primeira academia oficial portuguesa chamada Academia Real da História. Tendo como principal dinamizador e primeiro presidente D. Manuel Caetano de Sousa e como secretário o marquês de Alegrete, dela se esperava que «escrevesse a história eclesiástica destes Reynos, e depois tudo o que pertencesse à história deles e de suas conquistas». A tarefa era grandiosa e por isso lhe foram concedidos privilégios especiais, entre eles a concessão de rendimentos e imprensa próprios, isenção de censura e liberdade de utilização de todos os serviços burocráticos considerados indispensáveis. Além da investigação e redacção das histórias foi-lhe também atribuída a função de seleccionar os monumentos a conservar e o poder de actuar em conformidade. Os primeiros

sócios foram recrutados entre os membros das conferências eruditas e, de um total de cinquenta sócios do número, no ano de 1729 eram vinte e um eclesiásticos. Os restantes elementos ou pertenciam à mais alta nobreza ou eram doutores em leis, conforme consta na lista publicada por Fernão Teles de Meneses, marquês de Alegrete, na *Colecção dos documentos e memórias da Academia Real de História* (1721-1736). Entre os trinta e dois sócios supranumerários os clérigos perfaziam o número de onze. Além dos quinze volumes da citada obra, também a *História da Academia de História* (1727) atesta a extensão e profundidade das pesquisas realizadas, ainda que numa perspectiva apologetica* da história sacra e dinástica. Embora não tenha sobrevivido documentação comprovativa do trabalho realizado em sessões regulares a partir de 1736, a verdade é que foram publicadas obras que nos dão conta da actividade da academia pelo menos até 1750. Destaquem-se algumas das relevantes produções académicas: *Notícias cronológicas da Universidade de Coimbra* (1729) de Francisco Leitão Ferreira, *Memórias para a história eclesiástica do bispado da Guarda* (1729) de Silva Leal, *Memórias para a história eclesiástica do bispado de Braga*, em 4 volumes (1732-1747) de Contador de Argote, *Memória Histórica da Ordem Militar de S. João de Malta* (1734) de Frei Lucas de Santa Catarina, *História genealógica da Casa Real Portuguesa e provas*, em 19 volumes (1735-1748) de António Caetano de Sousa, *Memórias para a história de Portugal que compreendem o governo de D. Sebastião*, em 4 volumes (1736-1751) e *Biblioteca lusitana*, em 4 volumes (1741-1759), de Diogo Barbosa Machado e a *História da Santa Inquisição do reino de Portugal e suas conquistas*, em 2 volumes (1749-1750) de Pedro Monteiro. A Academia Mariana reuniu-se pela primeira vez em 1 de Agosto de 1756, onze anos após a proclamação de Nossa Senhora da Imaculada Conceição como padroeira e defensora da nação portuguesa pelas Cortes de Lisboa de 1645. Propunham-se os académicos prosseguir a tarefa, iniciada pelas confrarias* ou sociedades marianas, de instrução e divulgação da doutrina da Imaculada Conceição tendo em vista a instituição do dogma que, cerca de um século depois (8 de Dezembro de 1854), o papa Pio IX proclamaria. Na primeira sessão da academia intitulada Sociedade de Maria foi anunciada a admissão de todos os devotos que compusessem obras tanto em prosa como em verso em honra da Virgem, mas coube ao presidente Doutor Frei Manuel do Cenáculo discursar sobre o assunto da oração, a saber: «O inefável mistério da Conceição de Maria Santíssima». Na exposição afirma-se convicto do sucesso do empreendimento em que se envolveu porque não tem dúvidas sobre a missão que a providência destinou à nação: «Nós, Senhores, somos Portugueses, escolhidos por uma particular benção da Providência para sustentar o partido glorioso e necessário a empreender-se a Conceição pura. Deve-nos encher de fervor o grande zelo com que, entre muitos Reinos, se distinguiu sempre a Nação Portuguesa, para com o Mistério e sua última definição infalível, pela incomparável devoção de seus Augustísimos e Fidelíssimos Reis, pela

piedade dos vassallos.» A Barraca do Doutor António Wever era o local de encontro dos académicos, sendo nove eclesiásticos num total de dezassete do número. D. Miguel da Anunciação, bispo de Coimbra*, obteve autorização de Bento XIV, através da bula *Gloria Domini* (22 de Junho de 1747), para estabelecer uma academia litúrgica que promovesse o estudo da história eclesiástica e do direito canónico. Data de 1747 o primeiro volume organizado e anotado pelo padre Manuel de Azevedo para uso dos académicos e intitulado *Liturgicae Academiae Conimbricensis auditoribus*, mas só a partir de 1758 a academia elabora os seus estatutos, fundamentados na bula pontifícia e assinados por D. Miguel, iniciando o seu funcionamento com o nome de Academia Litúrgica Pontifícia dos Sagrados Ritos e História Eclesiástica. Dos cinquenta sócios do número, treze pertenciam à Academia Real da História e catorze eram leigos. Os discursos proferidos pelos académicos entre 1758 e 1762 encontram-se coligidos nos cinco volumes da *Collecti Institutionem Academiae Liturgicae Pontificiae*. Em 1767, pretextando a ausência de beneplácito régio*, a bula foi cassada. A Academia Real das Ciências, hoje Academia das Ciências de Lisboa, foi a segunda das academias oficiais portuguesas e obteve, por iniciativa de Domingos Vandelli e do 2.º duque de Lafões, a aprovação régia dos seus estatutos em 24 de Dezembro de 1779. Pautavam-se os académicos pelos novos valores e por objectivos científicos que, se não renegavam o estudo da história e língua portuguesas, se afastavam da produção literária privilegiada pelas academias seiscentistas. Pretendia-se que a divisão em três áreas – ciências naturais, ciências exactas e belas-artes – promovesse o «adiantamento da instrução nacional, perfeição das ciências e das artes e aumento da indústria popular». Foi nesse sentido que no período de mais fecunda actividade (1779-1839) além da organização de um museu e de uma biblioteca, que conserva ainda hoje um valioso espólio, a academia teve uma participação activa na estruturação de reformas de carácter económico e cultural. Entre os sócios mais notáveis encontram-se alguns eclesiásticos, nomeadamente o Abade Correia da Serra, Frei Manuel do Cenáculo, Frei Joaquim de Santa Rosa Viterbo, Frei Fortunato de São Boaventura e Frei Francisco de São Luís. Na renovação da pesquisa histórica destaque-se a acção de Frei Joaquim de Santo Agostinho, especialista em numismática e paleografia, contribuindo para a generalização do recurso às chamadas ciências auxiliares da história. Também Luís António Verney, um dos primeiros agentes difusores das ideias iluministas, foi eleito sócio correspondente em 1780. Fruto dessa fase de mais intenso trabalho foram publicadas entre outras obras: *Memórias económicas*, em 5 volumes (1789-1815), *Memórias de literatura portuguesa*, em 9 volumes (1792-1814), *História e memórias*, em 20 volumes (1797-1839) e o primeiro volume do *Dicionário* (1793). Depois de 1839, após o ingresso de Alexandre Herculano na academia, são publicados os *Portugaliae Monumenta Historica* e ainda outras colecções e novas séries de *História e memória*. A Academia Eclesiástica foi estabelecida em

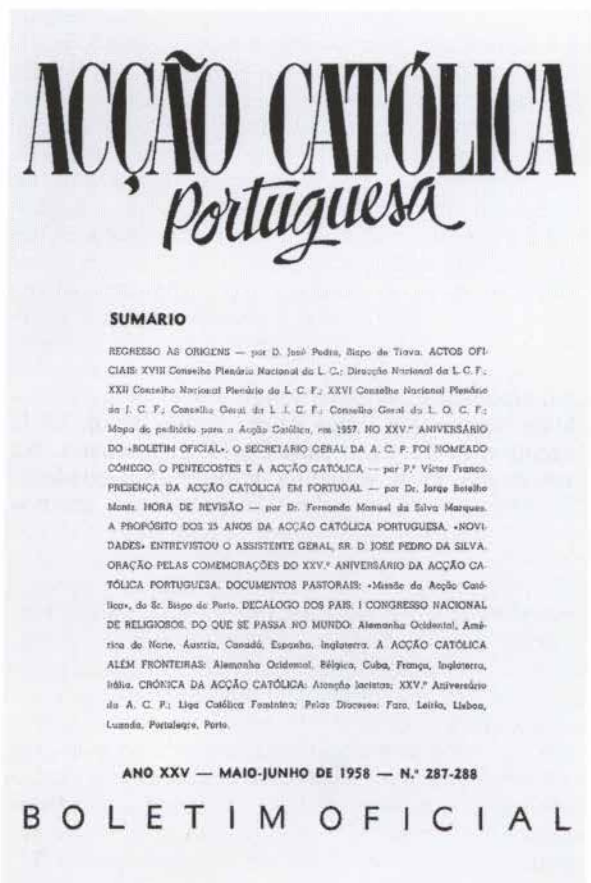
Beja por iniciativa do bispo da cidade, D. Manuel do Cenáculo Vilas Boas. O objectivo dos sócios que reuniram pela primeira vez em 13 de Maio de 1793 era «ter a seu cuidado a pureza da religião, fazendo exame da sua observância, e tendo a seu cargo receber as consultas e dúvidas de todas as paróquias, para serem respondidas nas sessões ordinárias». Tendo em vista o apoio indispensável à redacção da história eclesiástica da diocese de Beja* que se pretendia iniciar, foi desde logo constituído um núcleo bibliotecário. As actividades académicas desenvolveram-se até 27 de Maio de 1793, cessando juntamente com o episcopado de D. Manuel do Cenáculo em Beja.

MARIA FILOMENA VALENTE BELO

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto: Civilização, 1967-1971. BLUTEAU, Rafael – *Vocabulário português e latino*. Lisboa, 1712. *DICIONÁRIO de história de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Porto: Figueirinhas, 1979. *DICIONÁRIO de literatura*. Dir. de Jacinto do Prado Coelho. Porto: Figueirinhas, 1994. MATIAS, Elze Maria Vonk – *As academias literárias portuguesas dos séculos XVII e XVIII*. Dissertação de doutoramento apresentada em Lisboa em 1988. Texto policopiado.

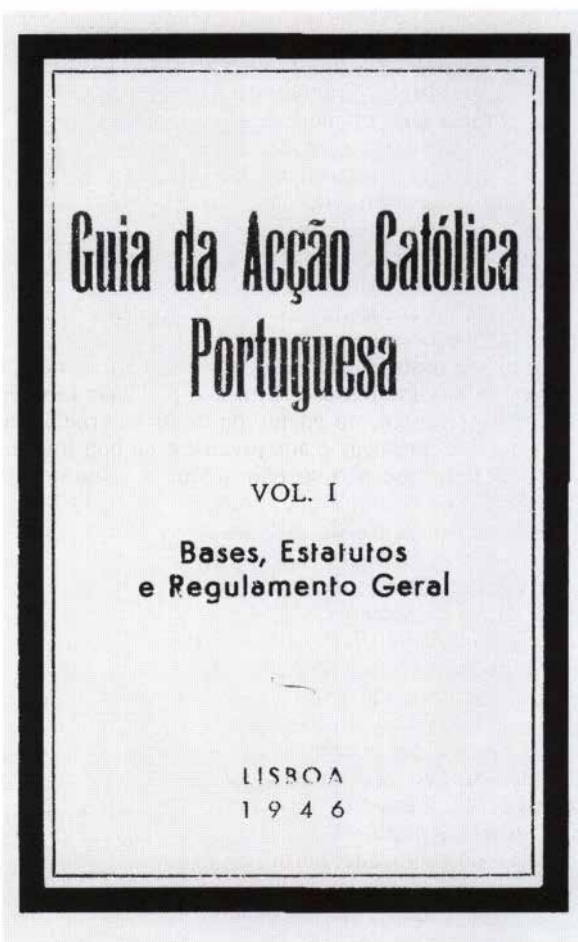
ACÇÃO CATÓLICA PORTUGUESA. A Acção Católica Portuguesa (ACP) constituiu uma das principais formas de presença da Igreja Católica na sociedade portuguesa e de renovação da própria noção de apostolado católico no século XX, com significativo impacto em vários campos da vida cívica, social e cultural. Instituída em 1933 pelo episcopado português, a ACP funcionou como estrutura orgânica, a nível nacional, até Dezembro de 1974. De então em diante, os principais organismos que a integravam continuaram a sua existência como movimentos autónomos, em que a maior parte já se tinha transformado, vindo posteriormente a ser estatutariamente reconhecidos ou não pelo episcopado enquanto «movimentos de acção católica». Se a ideia de acção católica sobreviveu à organização, ela também é anterior à institucionalização da ACP. Nesta perspectiva, e em sentido lato, considera-se *acção católica* como o esforço organizativo dos católicos para intervir no seio da sociedade contemporânea, marcada por uma progressiva autonomia da realidade sociopolítica, cultural e mental relativamente ao enquadramento eclesial, nomeadamente clerical. Em face das mutações provocadas pelos processos de secularização e laicização em curso desde o século XIX, a Igreja Católica procurou patentear o valor da sua utilidade social, reivindicando e protagonizando uma actuação garante da sua influência na sociedade, através de um processo de *restauração católica*, correspondente a uma recomposição doutrinal e de prática religiosa. Inserida concretamente no quadro do chamado catolicismo social*, a dinâmica da acção católica correspondeu assim, desde os primórdios, à emergência e ao protagonismo do laicado*, entendido este como o reconhecimento da intervenção qualificada dos fiéis comuns nos campos social, cultural e político, progressivamente autonomizados da esfera religiosa e da autoridade eclesiástica, e esteve na origem da ideia e teologia do apostolado dos leigos (cf. PHILIPS – *A Missão*; PEREIRA – *A questão*). *I. Primórdios:* Em Portugal, aquando da pacificação concordatária oitocentista (1848), certos sectores católicos procuraram compatibilizar o catolicismo com o regime liberal,

com o objectivo de suscitar a renovação religiosa do país. O aparecimento da Sociedade Católica (Promotora da Moral Evangélica na Monarquia Portuguesa) em 1843 foi expressão desse esforço (cf. CLEMENTE – *Nas origens*). Apesar da limitação temporal e prática de tal iniciativa, esta recomposição católica no seio da sociedade liberal prosseguiu na década de 70, com o jornal *A Palavra* e a constituição da Associação Católica, no seguimento da Assembleia dos Oradores e Escritores Católicos, realizada no Porto, de 27 de Dezembro de 1871 a 5 de Janeiro de 1872, tornando-se referência para a progressiva organização de católicos, leigos e clérigos. Através de diversas formas associativas, de propaganda jornalística e da realização de inúmeros congressos (cf. GOMES – *Os Congressos*), com destaque para o período posterior à publicação da encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII (1891) até à revolução de 1910 (POLICARPO – *O pensamento*; VOLOVITCH – *Le Catholicisme*), esta actividade englobou diversos níveis de realização: desde a intervenção política, como foram as tentativas do Centro Católico Parlamentar (1894) e, mais tarde, a partir de 1901, de um partido católico (o Partido Nacionalista), à intervenção predominantemente social, de que foram expressão a realização anual dos Congressos das Agremiações Populares, de 1906 a 1910 (cf. CRUZ – *As origens*); passando pela criação de Círculos Católi-



Capa do n.º 1 do boletim da Acção Católica Portuguesa, Ano I, n.º 1, Janeiro de 1916.

cos de Operários, o primeiro dos quais criado no Porto em 1898; ou, ainda, pela constituição de diversas associações orientadas para a juventude ou para a questão feminina, como foram, entre outras, o CADC – Centro Académico de Democracia Cristã* (1901), a Associação Promotora da Instrução Pública (1902) que se transformou na Liga da Acção Social Cristã em 1907, ou a Juventude Católica Lisboense (1908). Muitas destas iniciativas católicas desenvolveram-se na perspectiva de um reformismo interclassista, com uma concepção orgânica da sociedade, num movimento social que, pretendendo-se popular, tinha na religião católica o seu referente de legitimidade para uma nova ordem social. Este activismo cruzava-se com outro tipo de iniciativas, algumas de longa tradição como as ordens terceiras, outras mais recentes, como as Conferências de São Vicente de Paulo (1859) (v. CONFERÊNCIAS VICENTINAS) ou o Apostolado da Oração* (1864). Nas vésperas da revolução de 1910 e, depois, com o estabelecimento do regime de separação entre o Estado e a Igreja (1911), esta rede de personagens e associações proporcionou um novo tipo de protagonismo no seio da Igreja Católica e uma nova forma de esta estar presente na sociedade, expressa em termos de militância e de activismo, em articulação com a vida de piedade, especialmente de leigos. Gerou-se, assim, uma nova dinâmica, comumente designada por *movimento católico* ou *movimento social católico*. As divisões políticas entre católicos e a avalanche anticatólica dos primeiros anos da República evidenciaram fragilidades nestas experiências, até pelo facto de terem sido tardias no seu arranque e débeis no seu desenvolvimento, quando comparadas com as de outros países, apesar de terem fornecido meios de resistência à acção laicizadora republicana e de terem proporcionado a afirmação de elites católicas, com iniciativas como o Centro Católico Português (1917), órgão político da União Católica. É a partir desta trajectória de experiências e de protagonismo que se pode compreender a própria ideia de acção católica, como forma de resposta a um mundo que se autonomizava em relação à Igreja e à própria religião católica, exigindo daquela uma resposta também autonomizada relativamente às opções políticas particulares; resposta militante, necessariamente menos clericalizada, mais repartida pelo conjunto dos crentes e com crescente protagonismo dos leigos. 2. *Constituição*: Factores internos e externos favoreceram o aparecimento e instituição da ACP em 1933, no quadro de recomposição do catolicismo português, de que a realização do Concílio Plenário Português (1926) constituiu marco significativo. O confronto com o radicalismo republicano reforçara a problemática da união dos católicos como conteúdo político e, sobretudo, religioso, conferindo aos bispos uma centralidade eclesial e social, enquanto expressão da verdadeira autoridade católica na sociedade (cf. FERREIRA – A Acção). As perspectivas resultantes da conjuntura interna conjugavam-se com as orientações e a actuação de Pio XI, que, desde o início do seu pontificado (1921), definira com redobrado vigor o projecto de restauração da ordem social cristã, fazendo da ideia de acção católi-



Capa do Guia da Acção Católica Portuguesa, vol. I, 1946.

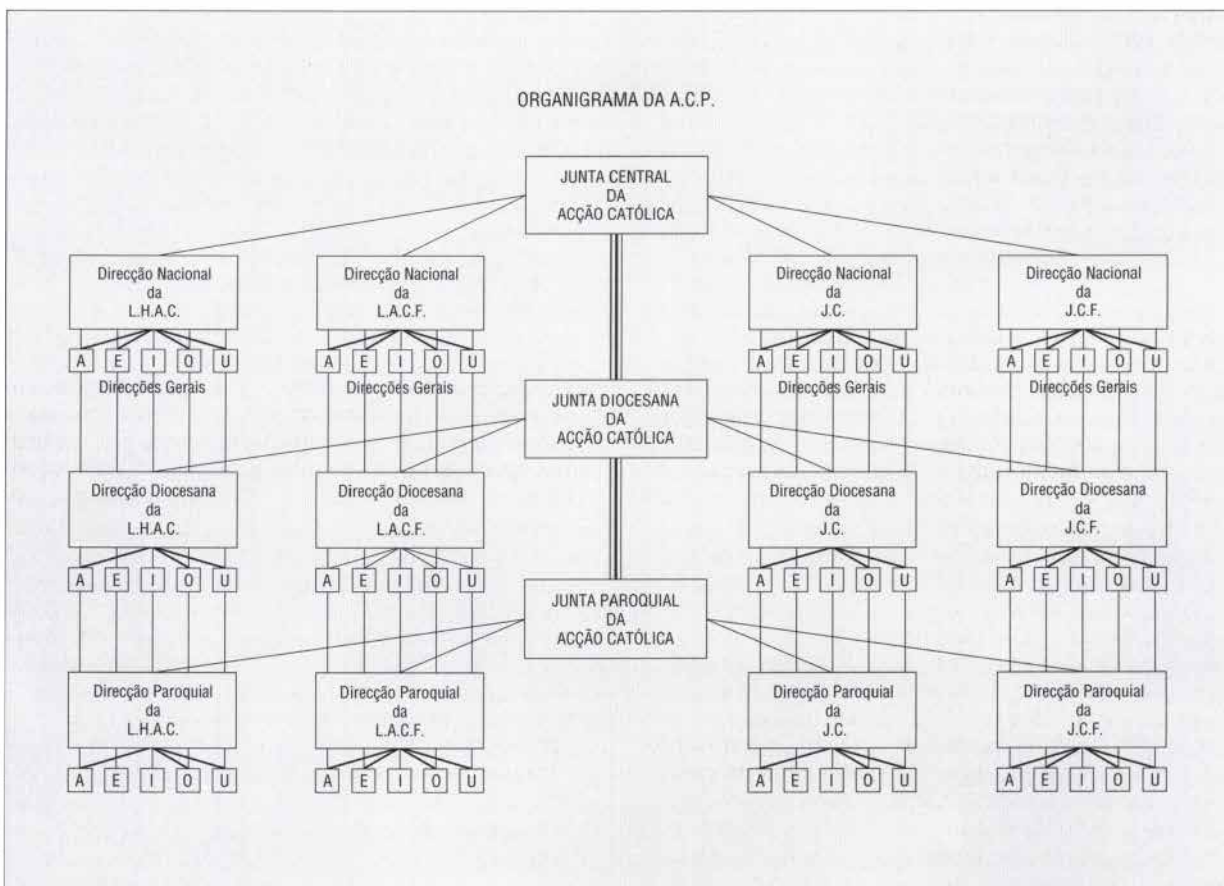
ca uma nova proposta de apostolado, que progressivamente se institucionalizara nos países de tradição católica: em 1923, na Itália; em 1925, na Polónia; em 1926, na Espanha; em 1927, na Jugoslávia e Checoslováquia; e em 1928, na Áustria (cf. AUBERT – Pastorale). A criação da ACP, enquanto instituição ou movimento específico, surge assim no contexto da restauração católica e do reforço da autoridade episcopal, como resposta ao que se considerava ser o perigo da *desunião dos católicos* e a *descristianização* da sociedade (cf. PINHO – Carta, p. 125). Ao promulgar as Bases Orgânicas da Acção Católica, a 16 de Novembro de 1933, o episcopado português afirmava uma estratégia de presença na sociedade, assente num grande projecto de mobilização dos católicos no terreno social e religioso «para a nova cruzada de reconquista cristã de Portugal», procurando superar divisões e sensibilidades contraditórias existentes no meio católico. Esta perspectiva foi reforçada pela carta de Pio XI ao cardeal-patriarca de Lisboa, de 10 de Novembro de 1933, considerada a «carta magna» da ACP. Nela se recusava a privatização da fé num mundo que pretendia organizar-se sem o reconhecimento da religião, ao mesmo tempo que a Acção Católica era apresentada como o instrumento adequado para impregnar cristãmente a socie-

dade, como «o apostolado dos fiéis que, sob a direcção dos seus bispos, dão o seu concurso à Igreja de Deus e completam, de uma certa maneira, o seu ministério pastoral». Entendia-se que da sua organização unitária e da eficácia do seu comando unificado dependia, em larga medida, a autonomia e a capacidade de a Igreja intervir na sociedade e em face do Estado, particularmente nas suas manifestações hegemónicas e anti-religiosas. O lema da ACP – *cor unum, anima una* – exprimia bem essa preocupação com a unidade. Ainda segundo o entendimento papal, grande atenção deveria ser dada àquelas que seriam algumas «necessidades mais importantes e comuns»: «a assistência aos operários, não só no que se refere aos interesses espirituais [...] mas também da vida presente»; «o ensino da doutrina cristã», em particular às crianças e aos jovens; e «a boa imprensa», «aquela que não só não ataque a religião e os bons costumes, mas a que, como arauto, proclama e ilustra os princípios da fé e as regras da moral» (PINHO – *Carta*, p. 11-20); em síntese, as prioridades do movimento católico desde finais de Oitocentos. Mas, a institucionalização em Portugal desta nova forma de apostolado verificou-se no contexto sociopolítico de afirmação do Estado Novo, em que a intervenção católica é remetida para o campo estritamente religioso e social. Em síntese: com a fundação da ACP pretendeu-se dar coerência e continuidade ao movimento católico existente, de forma orgânica e mais consistente, formando um «escol» e intervindo junto das «massas populares», enquanto meios de cristianização da sociedade, participando assim socialmente no projecto de *restauração nacional* do Estado Novo. No entanto, houve hesitações quanto ao momento e oportunidade da sua criação, quer ao nível das relações entre a Igreja e o Governo, quer ao nível dos vários sectores e sensibilidades católicas, particularmente com a desactivação do Centro Católico a partir de 1934 (cf. CRUZ – *As elites*). Na sua própria constituição convergiram várias perspectivas: da cristianização da sociedade – «levar Jesus às almas e trazer as almas a Jesus» – à questão social e operária, articulada com a construção do «Reino Social de Cristo» – «A acção social católica distingue-se da piedade, porque além do levantamento moral e da formação religiosa, procura também a defesa económica das classes actualmente oprimidas» (BOLETIM, 1934). Mais do que fracturas de natureza política, tais perspectivas evidenciavam modos de encarar a Igreja e a sua missão, as quais se mantiveram e, em grande medida, se reavivaram passada a primeira fase de lançamento da ACP. Por outro lado, desde o início que ficara em aberto a possibilidade de a ACP agregar a si organizações já existentes ou a de criar novas, quanto mais não fosse como «obras auxiliares» ou serviços de apoio à ACP, em nome da necessária «união de forças». Foi o que sucedeu, por exemplo, com a Liga da Acção Social Cristã, donde surgiram parte dos sectores femininos da Acção Católica. Nascendo assim como um projecto unificador e, em certa medida, homogeneizante em relação ao conjunto do movimento católico existente, cedo se manifestaram resistências, como ocorreu, no início dos anos 40, com as Congregações Marianas*, asso-

ciações juvenis de formação e de espiritualidade, e o Apostolado de Oração*, ambas as organizações ligadas à Companhia de Jesus (v. JESUITAS). Efectivamente, apesar de muitas vezes ser apreciada e estudada na sua vertente de movimento social, com maior ou menor incidência no universo político, a ACP pretendeu antes de mais assumir-se como movimento religioso, nomeadamente a partir da teologia do Corpo Místico de Cristo, que a encíclica papal de Pio XII (*Mysticis Corporis Christi*, de 1943) veio consagrar. A sua existência não figurou na Concordata (1940), apesar de ter sido ponderada a sua referência num protocolo adicional, que nunca chegou a concretizar-se (cf. CRUZ – *O Estado*, p. 69-78). E, se as questões suscitadas em torno da sua inclusão na Concordata revelaram melindres e precauções por parte do Estado em relação à eventualidade dos católicos, enquanto tal, se organizarem politicamente, a omissão concordatária sobre a liberdade de organização pública dos católicos forneceu posterior pretexto para fricções entre vários sectores católicos, a hierarquia e o governo. Não possuindo personalidade jurídica própria, a ACP encontrou a necessária legitimidade para a sua actuação na articulação directa com a hierarquia católica, quer através dos seus mais altos dirigentes (um bispo presidia à junta central), quer através da presença dos assistentes eclesiásticos a todos os níveis organizativos (do nacional ao local). Este peso de clérigos, numa organização que se dizia de leigos, significou o controlo directo da acção dos católicos por parte da hierarquia e a demarcação de uma fronteira entre o «político» e o «religioso», de modo a evitar-se nova questão religiosa. Neste capítulo, aquela que foi considerada a «regra de ouro» da ACP ficou expressa nas suas bases orgânicas de modo lapidar: «A Acção Católica Portuguesa actuará fora e acima de todas as correntes políticas, sem deixar de reivindicar e defender as liberdades da Igreja.» Assim sendo, o entendimento do que se define por política e da relação da Igreja com esta justificaria posicionamentos diversos por parte dos principais protagonistas da sua história, constituindo um dos elementos de diferenciação no interior do catolicismo português, ao longo das décadas de 30 a 70 (cf. FONTES – *A Acção*, 1994, p. 73 ss.). 3. *Organização: modelo e estruturas*: O modelo organizativo da ACP enraizava numa concepção de movimento total, considerado como um corpo orgânico e hierarquicamente estruturado nos planos nacional, diocesano e paroquial ou local. Num primeiro momento estruturou-se a partir do modelo italiano de acção católica geral, em que os seus núcleos se agrupavam por idade e sexo em quatro grandes *organizações*, com estatuto próprio: a Liga dos Homens da Acção Católica (LHAC), rebaptizada nos anos 50 simplesmente como Liga Católica (LC); a Liga da Acção Católica Feminina (LACF), inicialmente também designada como Liga das Mulheres da Acção Católica e depois simplesmente Liga Católica Feminina (LCF); a Juventude Católica (JC) e a Juventude Católica Feminina (JCF). Progressivamente, dentro de cada uma destas organizações foi-se desenvolvendo um outro grau de especialização, segundo o «meio social» e profissional,

tipologicamente assim definidos: o agrário ou rural (A); o escolar (E); o independente (I); o operário (O); e o universitário (U). Surgiram assim vinte *organismos* especializados: a Liga Agrária Católica (LAC); a Liga Agrária Católica Feminina (LACF); a Juventude Agrária Católica (JAC); a Juventude Agrária Católica Feminina (JACF); e assim sucessivamente. Nas Ligas filiavam-se os adultos (depois dos 30 anos), nas Juventudes os jovens (entre 14 e 30 anos), enquanto se previa igualmente organizações para crianças, associadas às várias organizações ou organismos: os Pequenos, até aos 7 anos; os Benjamins e Benjaminas, entre os 7 e os 10; e as Prés, até aos 14 anos, fase preparatória dos organismos juvenis, com a Pré-JAC e a Pré-JACF, a Pré-JEC e a Pré-JECF, a Pré-JIC e a Pré-JICF, a Pré-JOC e Pré-JOCF. A direcção da ACP no seu todo, assim como a nível de cada organização e organismo, era garantida nos planos nacional, diocesano e local através de órgãos próprios, formando uma teia complexa e centralizada em cada escalão: a junta central e as juntas diocesanas e paroquiais, para o conjunto da ACP; as direcções nacionais, diocesanas e paroquiais de cada uma das quatro organizações em que se organizava; e as direcções-gerais, diocesanas ou de secção de cada um dos vinte organismos especializados que a integravam (veja-se organograma anexo). Os associados dividiam-se em diferentes categorias: os *aspirantes*, os *efectivos* e os *militantes*,

sendo a progressão realizada pelas provas dadas do que seria uma «vida cristã irrepreensível». A direcção executiva dos vários organismos e organizações estava a cargo dos dirigentes leigos, actuando os assistentes eclesiásticos como representantes da hierarquia e garantes da direcção normativa. Até 1965, a junta central, órgão de cúpula, foi presidida por um bispo, tendo como secretário-geral também um eclesiástico. Foram eles: D. Ernesto Sena de Oliveira (de 1933 a 1941), D. Manuel Trindade Salgueiro (de 1941 a 1955) e D. José Pedro da Silva (de 1956 a 1965). Enquanto existiu, o cargo de director-geral da ACP foi exercido pelo cardeal Cerejeira, por inerência das suas funções de presidência do episcopado português. Substancialmente, esta concepção, integrada e totalizante, e esta forma organizativa, centralizada e fortemente hierarquizada, marcaram as três primeiras décadas da nova forma de apostolado. Assistiu-se, no entanto, à introdução de sucessivas alterações nas bases gerais e estatutos, simplificando a orgânica e regulamentando pormenores de funcionamento, ao mesmo tempo que se definiam os contornos da especialização por meio social, fruto da necessidade de adaptação devida a motivações de carácter interno e externo. Concretamente, ao longo dos anos 50 e no início dos anos 60 verificou-se uma efectiva aproximação entre vários organismos especializados, em ordem à realização de iniciativas comuns: sejam os congressos conjuntos de organismos



Fonte: Lusitania Sacra, 6 (1994).

masculinos e femininos, a nível de um mesmo sector social – JUC-JUCF (1953), JOC-JOCF (1955); sejam as semanas de estudo de organismos de um único meio social, como aconteceu com a realização das Semanas de Estudos Rurais (1957 e 1962) ou dos Meios Independentes (1962), por exemplo. Por outro lado, a partir da segunda metade dos anos 60, começou a verificar-se a junção de organismos masculinos e femininos, inicialmente entre os sectores juvenis, dando origem, não sem tensões, a movimentos mistos. O desenvolvimento e diversificação do apostolado dos leigos, que a dinâmica de renovação eclesial sustentada pelo II Concílio* do Vaticano (1962-1965) contribuiu para reforçar, assim como as tensões verificadas entre «a indispensável unidade da ACP e a legítima autonomia dos Movimentos Apostólicos que a integram», levaram o episcopado, em 1965, a considerar necessário «estudar a oportunidade e os processos de actualização da Acção Católica Portuguesa» (cf. *RENOVAÇÃO*, p. 3 e 5), ao mesmo tempo que a sua direcção, através do cargo de secretário-geral, era entregue a um leigo. Este processo definido como de «renovação» culminou com a aprovação de novos princípios básicos, aprovados pelo episcopado, a título experimental e por um período de cinco anos, em 24 de Junho de 1971. Em 1976, a Conferência Episcopal Portuguesa* suspendia a Acção Católica como estrutura unitária. 4. *Dinâmica e etapas*: Sendo difícil definir com rigor etapas, devido à complexidade da história da ACP, é possível, no entanto, identificar momentos marcantes na sua evolução. Do ponto de vista mais formal, distinguem-se três períodos: de 1933 a 1965, período em que se apresenta como uma estrutura piramidal, sendo a junta central presidida por um bispo e tendo como secretário-geral um eclesiástico; de 1966 a 1974, quando passa a ter um leigo a presidir à junta central, mantendo-se uma perspectiva unitária, embora com progressivo reconhecimento da autonomia dos movimentos que a constituíam; e, depois de Dezembro de 1974, com o desaparecimento desta estrutura central, inaugura-se novo período, com a efectiva autonomia dos diversos movimentos especializados que a integravam, os quais passariam a integrar o Conselho Nacional de Movimentos e Obras do Apostolado de Leigos, posteriormente criado. Outro tipo de abordagem seria considerar os diferentes momentos comemorativos da história da Acção Católica, isto é, as celebrações da primeira decenal (1944), do vigésimo quinto aniversário (1958) ou do cinquentenário (1983). Para se avaliar da complexidade da dinâmica, suas diferentes fases e evolução é necessário, no entanto, recorrer a outras dimensões da história da ACP, que nos permitem identificar cinco grandes etapas: a primeira, de 1933 a 1945, é marcada pelo signo da implantação e crescimento; a segunda, de 1945 a 1959, é caracterizada pelo seu desenvolvimento enquanto movimento de renovação religiosa e activo protagonismo, no marco do catolicismo social; a terceira etapa, de 1959 a 1971, é vivida em função da dinâmica de mutação sociocultural e religiosa de que a realização do II Concílio do Vaticano foi expressão, lida segundo o binómio crise/renovação da Igreja Católica em Portugal; a quarta



Peregrinação nacional do JOC/JOCF a Fátima (1955) com a presença de Joseph Cardijn.

etapa, de 1971 a 1988, data da realização do I Congresso Nacional dos Leigos, caracteriza-se pela progressiva secundarização da Acção Católica enquanto corpo orgânico e pela afirmação autónoma de alguns dos movimentos que a integravam, em concorrência com novas e diversificadas formas de apostolado dos leigos; e, por último, pode considerar-se uma nova etapa, marcada pelo debate em torno da validade do *paradigma de militância cristã* que esteve na origem da própria ideia de acção católica, no quadro das mutações religiosas e culturais em curso na sociedade portuguesa. 4.1. *Implantação*: Num primeiro momento – o do arranque, até cerca de 1939, final do pontificado de Pio XI e início da guerra mundial –, o esforço organizativo, com grande intervenção dos assistentes eclesiásticos, foi marcado por duas preocupações: o não envolvimento directo na política partidária e a questão operária. Em 1936, a nomeação de Irene do Carmo, jovem empregada, como presidente nacional da JOCF iniciava uma nova representatividade nos corpos directivos. Foi também uma época em que se sentiu a influência da concepção do movimento católico belga, através da influência do padre Joseph Cardijn (1882-1967), considerado o fundador da JOC e que repetidas vezes visitaria Portugal (em 1932, 1934, 1935 e, depois, em 1950, 1953, 1955 e duas vezes em 1964) e de contactos directos com o movimento nesse país. O período da Segunda Guerra Mundial tem contornos mais indefinidos. O movimento católico em Portugal não conheceu a experiência da *resistência*, nem a da colaboração com os socialistas e comunistas como, na altura, se verificou noutros países. Prevaleceu um forte espírito nacionalista, marcado pelo facto de «Portugal ter sido preservado da catástrofe». Assim, a realização da 1.ª Decenal da ACP (1944) marcou o final de uma etapa, correspondente à fase de organização e implantação do novo movimento, que nesta

altura contava já com 70 000 associados. Os organismos operários já então se destacavam dos restantes pelo tipo de intervenção tida sobre as questões sociais. Porém, as direcções nacionais e a junta central manifestavam o desejo de uma Acção Católica menos empenhada publicamente e mais voltada para a formação religiosa dos seus filiados. 4.2. *Unidade e especialização*: Uma outra etapa ganhou corpo com a publicação da nova redacção das bases orgânicas (em Maio de 1945), acompanhadas por novo e único Estatuto das Organizações e Organismos Especializados da Acção Católica Portuguesa (promulgado a 1 de Julho de 1945) e pelo Regulamento Geral da Acção Católica Portuguesa (Maio de 1946). Estes documentos pretenderam traçar um novo quadro orgânico, valorizando a especialização (segundo a idade, sexo, meio social e profissão) e mantendo a unidade (pelo reforço dos órgãos de coordenação e direcção), desenvolvendo as suas estruturas no plano nacional, diocesano e paroquial. Em cada um destes planos, a direcção era assegurada por juntas, cabendo à junta central dirigir toda a actividade, traçar directrizes e fornecer normas práticas de acção a todas as organizações. Estabelece-se um enquadramento jurídico que procura integrar outras formas de apostolado no seio da ACP, como no caso do CADC de Coimbra relativamente à JUC nacional. Paralelamente, clarifica-se o papel dos secretariados especializados: Secretariado Económico-Social; Secretariado de Cultura, Propaganda e Imprensa; Secretariado do Cinema e da Rádio; Secretariado de Coordenação das Obras Auxiliares. Simultaneamente, no contexto do final da guerra, e sobretudo a partir dos movimentos juvenis, surge uma nova geração de militantes católicos que, recebendo um forte apoio por parte de certos assistentes diocesanos ou nacionais, marcava esta nova fase. Foi a época dos grandes congressos, que arrancou em 1948, com o I Congresso Nacional dos Professores Primários Católicos, realizado em Fátima de 31 de Julho a 3 de Agosto. No Ano Santo de 1950, seguiram-se-lhe dois outros: o I Congresso da Juventude Independente Católica Feminina, realizado de 3 a 7 de Maio, em Lisboa, subordinado ao tema «Um Mundo Novo»; e o I Congresso dos Homens Católicos, realizado de 7 a 10 de Dezembro, reunindo 5500 participantes em Fátima, sob o lema «Firmeza na Fé. Energia na Acção». Em 1953 foi a vez da JUC e da JUCF realizarem o seu congresso nacional, que reuniu, em Lisboa, 2000 participantes dos três centros universitários do país, para reflectirem sobre o tema «O Pensamento Católico e a Universidade». Em 1955, o I Congresso Nacional da Juventude Operária Católica, iniciativa da JOC e da JOCF, com a reunião de 1000 congressistas em Lisboa e uma concentração nacional de 40 000 jovens em Fátima, representando todas as dioceses da metrópole e províncias ultramarinas, encerrava este ciclo. Os congressos mobilizaram milhares de participantes que, atidos à problemática social e religiosa, não deixaram de levantar dificuldades ao regime político. Não foram só encontros que proporcionaram a emergência de uma nova mentalidade entre os católicos, a par de outras iniciativas como as Semanas Sociais* (realizadas qua-

tro, a última das quais em 1952), mas constituíram espaços importantes de formação de dirigentes e de divulgação de ideais, agitando problemas e preconizando reformas, marcando indiscutivelmente uma geração – em particular a nível dos jovens universitários e operários (cf. RODRIGUES – A JOC; FONTES – As organizações) – e uma época da Igreja Católica em Portugal. Não formulando exigências de natureza política ou de alteração do regime, a intencionalidade inicial de «formar chefes» dava os seus frutos. Muitos colaboravam directamente com o regime, passando das organizações católicas para a vida política activa nas estruturas do Estado; outros, privilegiando o seu empenhamento nas organizações católicas, procuravam fazer delas verdadeiras forças sociais. Neste contexto, o impacte exterior do mundo católico fez-se também sentir, pela participação de dirigentes nos congressos mundiais de leigos realizados em Roma (em 1951, o primeiro, e em 1957 o segundo), pelos contactos com as organizações internacionais, como no caso da JUC/JUCF com a Pax Romana, ou da JOC/JOCF com a JOC Internacional (cf. FONTES – A Acção, 1994, p. 90-91). Foi uma época de grande valorização da vida internacional com o aparecimento das Organizações Internacionais Católicas (OIC), inscritas na relação do movimento católico e da Santa Sé com o sistema das Nações Unidas. A revisão das bases da ACP de 1953 procurara encarar estas mutações, mantendo a união como característica fundamental. Todavia, este dinamismo inquietava o poder político, patenteado em intervenções, discretas ou ostensivas, como aconteceu no I Congresso Jocista (cf. RODRIGUES – A JOC; SANTOS – Retrospectiva). O período compreendido entre 1955 e o 25.º aniversário foi um período hesitante, com abertura ao exterior, nomeadamente no que se refere à problemática missionária (cf. FONTES – A Acção, 1993), e centrado na problemática social e cultural, visível em várias iniciativas como as semanas de estudo (a mais conhecida das quais foi a I Semana de Estudos Rurais, em 1957). A vários níveis começava a sentir-se uma evolução no seio da Igreja, com impacte nas suas organizações, mas o catolicismo em Portugal não vivia questões que marcaram os ambientes católicos de outros países: as democracias cristãs no poder, os debates em torno dos padres-operários ou do pensamento teológico, prenunciadores da renovação conciliar. Este período encerrava, assim, de modo contraditório, com os sectores mais intervenientes a suscitarem questões de carácter político a partir da problemática social e da liberdade da actuação da Igreja, ainda que persistisse, maioritariamente no país, um catolicismo assente numa forte religiosidade popular, receoso de qualquer tipo de conflito com o Estado. O «caso do bispo do Porto» ilustra bem esta situação (cf. FONTES – D. António). Nos finais dos anos 50, estando bloqueada a participação política, começaram a manifestar-se sintomas de fractura. A partir da campanha eleitoral de 1958, os leigos e o clero envolvidos na ACP foram de novo confrontados com a questão da intervenção política, sendo a participação na oposição considerada uma transgressão, geradora de brechas na unidade do movimento católico, e fa-

zendo o regime político recair sobre a ACP a acusação de ruptura de uma suposta «frente nacional» (veja-se a este propósito a posição tomada por um grupo de 43 católicos, em Fevereiro de 1959, in ALVES – *Católicos*, p. 65-88). Ainda que maioritariamente os membros da ACP não pusessem em causa a legitimidade do regime, aumentava o desencanto e a crítica, e uma minoria intervinha no campo da oposição (cf. CRUZ – *O Estado*, p. 112 ss.). O projecto de união dos católicos começava a desfazer-se. A partir deste momento, o *paradigma de crise* passava a funcionar como grelha de interpretação da situação vivida no interior da ACP. E, apesar dos esforços de mobilização, verifica-se que, em 1959, os seus 94 885 associados não representavam mais de 1 % da população declarada católica no recenseamento de 1960 (REZOLA – *Breve panorama*, p. 238). Foi neste ambiente que se realizaram as celebrações do 25.º aniversário, com constantes apelos à necessidade de unidade e revitalização da organização, aspectos que marcariam decisivamente a etapa seguinte, até à aprovação dos novos princípios básicos de 1971.

5. *Fractura: leigos e clero*: A implantação da ACP não foi uniforme, nem homogénea, variando segundo os meios e a natureza dos organismos (cf. FALCÃO – *Expansão*). Contudo, desde a sua constituição, deram-se a formação de uma elite de leigos e, pela importância dos assistentes eclesiásticos, de clero. A dimensão holística, pressuposta na vivência pessoal, na acção de cada um dos organismos especializados e subjacente ao projecto comum de recristianização, expressava-se também na vertente sacramental. Esta dimensão era valorizada pelas campanhas de comunhão pascal ou de celebração do matrimónio, no sentido de acabar com as uniões ilegítimas e de dar corpo à doutrina e à disciplina do casamento católico, objectivos explicitamente assumidos por alguns organismos e objecto de campanhas da família, por exemplo. A catequese e a mobilização para a defesa da religião e da Igreja constituíram também desideratos de primeira linha, visíveis por exemplo na classificação e recomendação sobre as «boas» leituras e os «bons» filmes, ou ainda, no debate sobre a «confessionalidade do Estado» em 1959. A ACP correspondeu assim a uma das vertentes mais importantes da recomposição do catolicismo em face da modernidade, dentro do paradigma da «restauração católica», procurando a hegemonização cristã da vivência em sociedade. A própria preocupação com a formação de elites visava atingir todo o tecido social. Durante bastante tempo, o peso do clero no seio dos diferentes organismos conteve conflitos, impedindo nomeadamente um confronto directo entre os movimentos católicos e o regime político, sobretudo a partir do fim da Segunda Guerra Mundial. Contudo, não impediu o aparecimento de tensões, muitas delas protagonizadas por alguns desses assistentes, como, por exemplo, no caso do jornal *O Trabalhador*, que levou ao seu encerramento e ao afastamento do padre Abel Varzim da ACP (cf. RODRIGUES – *Abel Varzim*). O Grande Encontro da Juventude, realizado em 1963, em Lisboa, foi o último grande evento da união dos católicos promovido pela ACP, já numa conjuntura de grandes mudanças políticas e eclesiais.

Com o início do II Concílio do Vaticano, a ACP torna-se num importante elo de difusão do espírito conciliar no país, embora este mesmo espírito colocasse problemas a nível de alguns dos pressupostos nos quais se tinha fundamentado a razão de ser da própria Acção Católica. Em 1965 o episcopado entregava assim «nas mãos dos leigos os destinos da ACP», passando a junta central a ser constituída e dirigida por estes, integrando-a apenas um assistente eclesiástico. A emigração e a guerra colonial (implorando nos seus últimos anos um serviço militar alargado a 4 anos, por vezes com mais de uma comissão de serviço, mesmo para os milicianos) foram factores que contribuíram para introduzir, nesta década, fortes limitações e até alguma desorganização nas hostes da ACP, particularmente nos organismos masculinos. A politização de alguns responsáveis – desde o caso do envolvimento de alguns católicos na «revolta da sé», em 1959 – arrastou consigo o problema da actividade política dos seus membros no questionamento da ordem estabelecida. Por outro lado, no ambiente sociocultural e eclesial do pós-concílio, verificou-se na ACP uma certa experiência de «participação democrática» (apesar da tutela eclesiástica, no seu seio, os católicos faziam experiências de gestão do poder através de eleições e de assembleias deliberativas), reforçada depois pelo estímulo da «primavera marcelista», de certo modo enquadrada pela vitalidade decorrente da renovação no seio do catolicismo. Outros aspectos aceleraram este processo de fractura, especialmente em certos organismos, como foi o problema dos assistentes eclesiásticos (a «crise dos assistentes»), envolvendo questões específicas: as condições financeiras da sua sustentação, particularmente nos órgãos de coordenação; as novas correntes teológicas, problematizando a identidade e a função do padre; a relativização do princípio da autoridade pelo qual se legitimava a sua intervenção, pondo em causa a natureza do *mandato* – a valorização da obediência como motivação de acção; o desgaste provocado pelo facto de na sua função convergirem expectativas diferenciadas, quando não antagónicas, entre os leigos, os seus dirigentes e a hierarquia católica (desde o pároco aos bispos diocesanos e à conferência episcopal). Porém, estas dificuldades expressam também a importância ganha pela ACP, decorrente do facto de os seus diversos organismos terem sido factores de dinamização e de transformação de comportamentos e de mentalidades, potenciados pela existência dos contactos internacionais que proporcionavam. Nesta fase, ela foi uma determinante «escola de elites» em vários campos da sociedade, com um alcance mais vasto do que as suas organizações, as formas de enquadramento que proporcionou ou as sucessivas gerações que formou. A metodologia e a dinâmica de reflexão desenvolvidas no seu âmbito foram de grande significado para a Igreja Católica, traduzido na evolução das suas concepções pastorais, e para a sociedade, pela análise da realidade e pela formação cultural e espiritual que proporcionou. A valorização dada à descristianização, sobretudo em certos meios sociais (operário e universitário), motivou a realização de inquéritos e análises que estiveram nas ori-

gens de estudos de sociologia, nomeadamente religiosa (v. SOCIOLOGIA RELIGIOSA), que incentivaram os primeiros passos dessa ciência no país. Esta preocupação pela realidade e suas mutações constituiu inspiração para uma «nova» pastoral* que a teologia conciliar «dos sinais dos tempos» afirmaria como constituinte do *aggiornamento* da Igreja Católica em face da modernidade. Outro aspecto diz respeito ao processo pedagógico da transmissão da experiência religiosa (cf. CANASTRA – *As origens*), corporizado no método de «revisão de vida», o *ver-julgar-agir*, que os seus movimentos especializados desenvolveram como metodologia e como atitude espiritual, como dinâmica de grupos e percurso analítico. Todos estes referenciais permitiram a emergência de uma cultura católica mais indutiva, mais participativa e um modo de formular a experiência cristã valorativa do quotidiano, integradora das vivências sociais e pessoais. Neste contexto, pode considerar-se que a ACP permitiu uma deslocação da experiência cristã dependente ou vinculada a uma cultura clerical para uma mais laical, valorizando a inserção nas «realidades terrestres» (sociais, familiares, afectivas, culturais, económicas, políticas). 6. *Impacte conciliar e secundarização da ACP*: No período pós-conciliar, com a estruturação da Conferência Episcopal Portuguesa da Metrópole (1967), a junta central da ACP, agora coordenada por um leigo como secretário-geral, passou a ser tutelada, enquanto estrutura autónoma, pela Comissão Episcopal do Apostolado dos Leigos (de que foi seu primeiro presidente D. José Pedro da Silva, anterior bispo que presidira à própria ACP). Até à sua extinção, a função de secretário-geral foi desempenhada por: Sidónio Paes (engenheiro), de 1966 a 1970; António Sousa Franco (professor universitário), de 1970 a 1972; e Jorge Jardim (engenheiro), de 1972 a 1974. A 24 de Junho de 1971 o episcopado aprovava os novos princípios básicos da ACP, nos quais se reforçava a especialização por meios sociais e se sublinhava a autonomia laical, perdendo a organização o seu carácter unitário e centralizador, dando lugar a uma concepção federativa de movimentos. Estas modificações não terão traduzido a revitalização desejada, mas balizaram nova etapa na vida da organização. Efectivamente, na década de 70 verificou-se uma alteração profunda na existência e na consistência da ACP, que resultou não só de uma transformação interna, mas da evolução das formas associativas dos católicos nas áreas da espiritualidade e no âmbito sociocaritativo, cuja pluralidade emergente desde a década de 50 encontrara na eclesiologia conciliar uma legitimação, conduzindo a uma percepção mais ampla e diversificada do apostolado laical na sua identidade e na sua organicidade (cf. ANTUNES – Notas; PEREIRA – *A questão*). Já em 1957, na sequência do II Congresso Mundial do Apostolado dos Leigos e seguindo o pensamento pontifício, o próprio bispo do Porto reflectia sobre uma suposta «crise de crescimento» da organização e criticava o que se considerava já ser uma concepção estreita e redutora do apostolado dos leigos às estruturas da ACP (cf. PAES – *O bispo*, p. 282-292). Por seu lado, a conjuntura sociopolítica do marcelismo, com a conflituosidade política e o processo

de transformação social que se lhe seguiu, favoreceu a afirmação de uma diversidade de experiências, quebrando o unitarismo e o tipo de vinculação hierárquica que os movimentos da acção católica implicavam, diluindo-os numa dinâmica mais vasta, centrada agora numa presença social e política concebida em termos de pluralidade. Também o desenvolvimento urbano, novos horizontes de realização económica e novos estilos de vida – tendo a emigração contribuído para acelerar esta evolução – foram factores que alteraram progressivamente a base de recrutamento, mobilização e sustentação dos vários organismos da ACP. A memória institucional e alguma historiografia sobre a ACP tendem a assinalar a existência de uma crise a partir de meados dos anos 60, o que corresponde afinal a uma interpretação das mudanças então ocorridas na sociedade e na Igreja Católica. Historicamente, em termos de longa duração, esta fase correspondeu, sobretudo, a um *desajustamento* e à *superação* do modelo da ACP enquanto movimento católico. A crítica e o abandono da noção de «mandato», no quadro de uma renovada teologia do laicado, a valorização da Igreja como «comunidade» e «povo de Deus», a partir da nova eclesiologia conciliar, conduzira a uma reformulação da identidade dos movimentos da ACP, enquanto expressão «oficial» do apostolado dos leigos (cf. FONTES – *A Acção*, 1994, p. 67-69), recentrando a sua concepção militante em termos da ideia evangélica de «fermento na massa» e articulando-a com uma dinâmica minoritária de «influência» ou «vanguarda» na sociedade. Verificara-se assim um progressivo desajustamento de novas gerações, resultante desta dupla mutação: eclesial e sociopolítica. Acentuaram-se as dificuldades em torno de certas iniciativas, como aconteceu com o Centro de Cultura Operária, no caso dos movimentos operários, ou com projectos mais autónomos no campo cultural, como a revista *O Tempo e o Modo* (cf. FERREIRA – *O Tempo*) ou a cooperativa PRAGMA. Casos emblemáticos ocorreram também com os próprios organismos da ACP. A realização do II Congresso dos Diplomados Católicos, realizado em Lisboa, em 1963, é bem ilustrativo deste processo de desajustamento: a desautorização episcopal das posições assumidas nesse encontro sobre a realidade portuguesa, dada a suspeita de tais posições favorecerem um embrião de democracia cristã e causar mal-estar nas relações da Igreja com o poder político (cf. PAES – *Recordações*, p. 159), constituiu factor de desmobilização para alguns sectores do movimento católico. A demissão de dirigentes nacionais da LIC/F (1971) e respectiva inflexão do conteúdo da revista *Alleluia* evidenciaram também a existência de sensibilidades eclesiais em confronto. Sintomas idênticos manifestaram-se nos movimentos estudantis: na JUC em torno das sucessivas crises académicas (1962, 1965 e na conjuntura de 1968-1969) ou do debate sobre a moral sexual (o ambiente suscitado pela publicação da *Humana Vitae* de Paulo VI, em 1968), levando a fortes tensões internas e à suspensão de publicações como o *Encontro* ou os *Estudos Sociais*; e na JEC, no contexto da progressiva politização dos estudantes liceais, associada à afirmação de uma cultura juvenil que se

impunha a partir do exterior (o movimento *hippy* e *pop-rock*), secundarizando a cultura religiosa. Na década de 70, os problemas apresentavam-se assim mais amplos do que a questão social e a questão religiosa, formulações com que tinham sido tradicionalmente equacionados pelo movimento católico: «a insuficiência ou falta de compreensão e vivência mais correcta e evangélica da Igreja, tanto em si como na sua missão»; «o regime político [...] não só com defeitos estruturais mas também cada vez mais desajustado às mudanças que se iam verificando pelo mundo e aos nossos problemas entre os quais é de sublinhar a questão ultramarina»; e «a deficiência da formação cristã em extensão e qualidade» (MAFRA – Anos 30). O impasse político do período marcelista e a persistência da guerra colonial, se, por um lado, contribuiu para apertar a censura às publicações católicas – a que não escapou o próprio *Boletim Oficial da ACP*, a partir de Setembro de 1969 – e para acentuar a repressão a alguns dirigentes e assistentes da ACP, envolvidos nomeadamente nas questões da paz, não pôde impedir no entanto a penetração de novos modelos de vida, divulgados de forma persistente pela televisão, pelos discos, pelo cinema ou pelo mimetismo provocado pela experiência da emigração. Criada para restaurar cristãmente a sociedade, a ACP afrontava assim um processo de secularização, já não provocado por políticas laicizadoras, mas por uma realidade mais vasta e exterior, incontornável. Expressão ainda deste desajustamento foram as sucessivas tentativas de revisão das bases da ACP, procurando compatibilizar esse modelo de movimento católico com as mudanças mentais, sociais e eclesiais em curso, o que implicava a superação de um determinado paradigma, assente na ideia de *união dos católicos*. As fracturas existiam, muitas delas insuperáveis, em torno dos vários problemas políticos, sociais, culturais e morais. A progressiva secundarização da ACP, verificada a nível do recrutamento e do empenhamento nos seus movimentos, traduzia também o facto de os católicos «mais activos» ou «mais espirituais» começarem a privilegiar outros envolvimentos sociopolíticos, culturais e eclesiais. Esta evolução foi acompanhada ainda pela rarefacção da presença de assistentes eclesiásticos, não só devido à escassez de clero, mas também à desvalorização pastoral da ACP no interior das prioridades diocesanas. O que fora criado para unir os católicos e realizar a cristianização da sociedade, era agora encarado como factor de divisão, quando não de des cristianização dos seus próprios membros. A tese sobre «a crise», referindo a disfunção dos seus diversos organismos, foi muitas vezes acompanhada pela constatação nostálgica do fim ou da mutação de uma determinada eclesiologia e de uma certa forma de mobilização católica. 7. *Desmembramento da ACP*: Similar ao que ocorreu em muitos outros países, esta fase da ACP correspondeu antes de mais a uma recomposição da organicidade católica pós-conciliar, onde convergiram novos protagonismos dos leigos, novas formulações da identidade do clero e da própria Igreja na sua relação com a sociedade e nas suas prioridades pastorais. Em Portugal este processo coincidiu, entre outros aspectos,

com a questão da reivindicação da liberdade e da participação democrática, assim como com o prolongado impacte da guerra colonial, problemas em torno dos quais se desencadeou a ruptura do 25 de Abril. A desactivação da junta central da ACP em 1974 e o posterior aparecimento do Conselho Nacional de Movimentos e Obras do Apostolado dos Leigos, nos anos 80, dava expressão à afirmação de uma concepção de movimento católico pluralista, com a consequente secundarização funcional da ACP, resultante simultaneamente da sua própria evolução e da afirmação de novas sensibilidades religiosas, num processo de diferenciação interna ao próprio catolicismo (cf. ANTUNES – Um contributo; IDEM – Algumas notas). Com o desmembramento da ACP, assiste-se progressivamente a uma reformulação dos movimentos nascidos no seu seio: os organismos masculinos e femininos do meio operário deram origem a movimentos mistos, mantendo os nomes LOC e JOC; os organismos adultos dos meios rurais formaram a Acção Católica Rural (ACR) e os de jovens deram origem à Juventude Agrária e Rural Católica (JARC); os dos meios independentes constituíram a Acção Católica Independente (ACI); e os de estudantes, já então mistos (a JEC e a JUC), iniciaram um processo de aproximação, fundindo-se, em 1982, no novo Movimento Católico de Estudantes (MCE). O reconhecimento de cada uma destas organizações enquanto «movimentos de Acção Católica» não foi automático nem imediato, mas exigiu a aprovação interna de novos estatutos e o seu reconhecimento pelo episcopado, num processo de diálogo mas também de forte conflituosidade interna, iniciado em 1976. Em Novembro de 1977, eram «submetidos à apreciação dos Bispos os estatutos e a situação dos organismos que integravam a Acção Católica Portuguesa», que decidiram então «reconhecer como movimentos de Acção Católica, a Acção Católica Rural de Adultos e a Acção Católica dos Meios Independentes», ficando em aberto a situação dos restantes movimentos (CONFERÊNCIA – *Documentos*, vol. 1, p. 326). Em Abril de 1978, três outros movimentos foram oficialmente reconhecidos como acção católica – a JUC, a LUC e o novo Movimento de Educadores Católicos (MEC), antiga LEC; enquanto o episcopado declarava que o movimento JOC «não pode ser considerado Acção Católica»; relativamente a outros três movimentos – a nova JARC, a JEC e a LOC – considerava-se necessário prosseguir o diálogo, na medida em que «os estatutos e a prática destes Movimentos ainda não correspondem integralmente aos requisitos fixados pela Conferência Episcopal» (*Ibidem*, vol. 2, p. 240). Este processo prolongar-se-ia por vários anos, levando ao ulterior reconhecimento de outros movimentos: em 1984, do recém-fundado MCE e da LOC; em 1985, da JARC; e por último, em 1988, da JOC, já no quadro de uma cisão internacional do movimento jocista (cf. *Ibidem*, vol. 3, p. 290, 293, 297; FONTES – JOC). O esforço de relançamento dos diversos movimentos de acção católica foi balizado pelas celebrações quinquenárias de 1983, que deram origem a algumas iniciativas conjuntas, a nível nacional e de algumas dioceses (cf. *A Acção*; JORNADAS) e ofereceram ocasião para

recorrentes apelos à «revitalização» da Acção Católica (cf. CONFERÊNCIA – *Documentos*, vol. 3, p. 283 e 313). Tais apelos são simultaneamente expressão da idealização de um modelo pastoral, já desfasado da realidade, e manifestação de uma vontade em manter viva e actuante certas intuições pastorais a que a Acção Católica deu origem, nomeadamente: a presença e atenção à realidade de um determinado meio sociológico; a valorização da dimensão incarnacional do cristianismo como vector de uma espiritualidade da vida; a reformulação da militância cristã em termos da ideia de protagonismo e de valorização da cidadania; ou ainda, o prolongamento do método da revisão de vida no desenvolvimento de uma pedagogia activa e de uma formação indutiva. No entanto, com esta herança e apesar dos esforços realizados, o trabalho desenvolvido não impediu que muitos dos movimentos se tornassem em experiências minoritárias, senão mesmo, nalguns casos, grupculares. As profundas transformações do mundo rural (v. g. *JOVENS*), a democratização do ensino, com as respectivas implicações a nível da juventude, assim como os diferentes aspectos do processo de mutação cultural que a sociedade portuguesa então atravessa, conduziram à pulverização de muitos esforços e iniciativas. No quadro de recomposição do catolicismo português inscrevem-se muitas outras iniciativas e «a dinamização do apostolado dos leigos» é considerada, em 1984, «como uma das principais prioridades pastorais da Igreja em Portugal» (*Ibidem*, vol. 3, p. 34-36). Nesta perspectiva, a realização de um Congresso Nacional dos Leigos, em 1988, reunindo 2000 participantes em Fátima, oferecia ocasião ao episcopado para assinalar o processo de mutação sociocultural por que passava a sociedade portuguesa, reconhecendo «o facto de estarem a surgir novas realidades culturais que têm dado lugar a processos de mudança, os quais, a par de muitos aspectos positivos, geram tensões, risco de agravamento de desigualdades e injustiças e grande insegurança nos valores e modelos de vida» (*Ibidem*, vol. 3, p. 200). A participação do país nos processos de integração e construção europeia, o crescimento de novos fluxos migratórios (em particular, a imigração de origem africana), o desenvolvimento económico e a modernização do país, associado a novas e profundas mudanças nos padrões e modos de vida, a par de uma progressiva diversificação religiosa do tecido social, são alguns dos factores que contribuíram para moldar a realidade portuguesa no final do século xx. Algumas destas questões ocuparam os movimentos de acção católica existentes, contribuindo para definir novas fronteiras de mudança, em particular ao nível da reflexão ética e da moral social e individual. Expressão deste processo foi o que aconteceu «a propósito de algumas afirmações do MCE» sobre moral sexual, que provocaram uma nota da conferência episcopal em Novembro de 1993 (cf. *Ibidem*, vol. 4, p. 199-200) e geraram debate público, suscitando também novas tensões eclesiais, precisamente em função do seu particular estatuto de movimento de acção católica. Actualmente, se é possível ainda constatar, mesmo que episodicamente, o apelo a «novas formas de Acção Católica» (*Ibidem*, p. 313) e o

recurso a uma certa mitologia da ideia da mesma como resposta às dificuldades sentidas, os novos desafios colocados pela liberdade e pluralidade religiosas, a par da concorrência de novos movimentos religiosos, levam paulatinamente a Igreja Católica a valorizar o paradigma da laicidade* como referência para sua presença na sociedade.

ANTÓNIO MATOS FERREIRA e PAULO F. DE OLIVEIRA FONTES

BIBLIOGRAFIA: 1. Publicações sobre AC em geral: ARCHAMBAULT, J.-P. – *L'Action Catholique d'après les directions pontificales*. Montréal: École Sociale Populaire, 1938. CARDIEN, Joseph – *Laïcs en premières lignes*. Paris; Bruxelles: Éditions Universitaires; Vie Ouvrière, 1963. CIVARDI, Luigi – *Manual de Acção Católica: 1: A teoria; 2: A Prática*. Lisboa: União Gráfica, 1934; Porto, 1936. Trad. de original italiano. LELOTTE, Fernand, SJ – *Para realizar a Acção Católica: Princípios e métodos*. Lisboa: SET, 1949. Trad. de original francês de 1937. MARÉCHAL, Albert – *A revisão de vida: Toda a nossa vida no Evangelho*. Lisboa: Logos, 1965. PHILIPS, G. – *A missão dos leigos na Igreja*. Lisboa: Logos, 1957. **2. Estudos sobre a ACP e o movimento católico:** *A Acção Católica do presente e do futuro*. Lisboa: Rei dos Livros, [1985]. Documentos das comemorações do cinquentenário publicados pela Junta Diocesana da Acção Católica de Lisboa. ALPIARÇA, Manuel – Os organismos operários da Acção Católica no início dos anos 60. *Reflexão Cristã*, 53 (1987) 65-72. ALVES, José da Felicidade, apresent. e ed. – *Católicos e política: De Humberto Delgado a Marcello Caetano*. 2.ª ed. [Lisboa: imp. Tipografia Leandro, s.d.]. BIDARRA, Manuel – D. António Ferreira Gomes, bispo e profeta. In UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA. CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA – *D. António Ferreira Gomes nos 40 anos da carta do bispo do Porto a Salazar*. Lisboa: Multinova, 1998, p. 93-109. *BOLETIM Oficial da Acção Católica Portuguesa*. Lisboa: Junta Central da ACP, 1934-1974. BORGES, Porfírio Henrique Campos – *Liga Católica Operária: LOC Porto: Apontamentos para a sua história: 50.ª aniversário: 1937-1987*. Porto: EDOC, 1998. CALDAS, João Castro – *A Igreja na política agrária: 35 anos de imprensa da JAC (1939-1974)*. Lisboa: Cooperativa de Estudos Rurais, 1985. CANASTRA, Fernando – *As origens das aulas de Religião e Moral nas escolas públicas em Portugal*. Tese de licenciatura apresentada em 1994 em Lisboa à Faculdade de Teologia da UCP. Texto mimeografado. CRUZ, Manuel Braga da – *As origens da democracia cristã e o salazarismo*. Lisboa: Presença, imp. 1980. IDEM – As elites católicas nos primórdios do salazarismo. *Análise Social*, 116-117 (1992) 547-574. IDEM – As relações entre o Estado e Igreja. In *Nova História de Portugal: 12: O Estado Novo (1930-1960)*. Coord. Fernando Rosas. Lisboa: Presença, 1992, p. 201-221. IDEM – *O Estado Novo e a Igreja Católica*. Lisboa: Bizâncio, 1998. DUARTE, Arnaldo – *Posição actual da Acção Católica Portuguesa*. Lisboa: ACP, [195?]. DURÃO, Paulo – Bases da Acção Católica Portuguesa. *Brotéria*, 17 (1933) 325-332. FALCÃO, M. F. – Expansão da Acção Católica Portuguesa nas diversas dioceses e sectores sociais. *Boletim de Informação Pastoral*, 5 (1959) 16-22. IDEM – A Acção Católica Portuguesa: Origem, orgânica, vida, resultados. *Boletim de Informação Pastoral*, 14 (1961) 26-34. FELIX, José Maria – *A Acção Católica Portuguesa: Nascimento e primeiros passos*. Vila Nova de Famalicão: Grandes Ateliers Gráficos «Minerva», 1937. FERREIRA, António Matos – A Acção Católica: Questões em torno da organização e da autonomia da acção da Igreja Católica (1933-1958). In COLÓQUIO SOBRE O ESTADO NOVO: DAS ORIGENS AO FIM DA AUTARQUIA (1926-1959). Lisboa, 1986 – *Actas*. Lisboa: Fragmentos, 1987, vol. 2, p. 281-302. IDEM – Acção Católica. In *DICIONÁRIO de História de Portugal: Suplemento*. Coord. António Barreto e Maria Filomena Mónica. Porto: Figueirinhas, 1999, vol. 7, p. 25-31. FERREIRA, Nuno Estevão Figueiredo M. – O Tempo e o Modo. *Revista de Pensamento e Acção (1963-1967): Repercussões eclesiológicas de uma cultura de diálogo. Lusitania Sacra*, 2: 6 (1994) 129-294. FONTES, Paulo F. Oliveira – As organizações estudantis católicas e a crise académica de 1956-1957. In CONGRESSO HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE, Coimbra, 1990 – *Universidade (s). História. Memória. Perspectivas*. Coimbra: Comissão Organizadora do CHU, 1991, vol. 5, p. 457-480. IDEM – A Acção Católica Portuguesa e a problemática missionária (1940-1974). In CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA «MISSIONAÇÃO PORTUGUESA E ENCONTRO DE CULTURAS» – *Actas*. Braga: UCP, 1993, vol. 1, p. 411-451. IDEM – A Acção Católica Portuguesa (1933-1974) e a presença da Igreja na sociedade. *Lusitania Sacra*, 2: 6 (1994) 61-100. IDEM – As organizações de juventude e o movimento católico no século xx em Portugal. *História*. Nova série: 31 (1997) 16-28. IDEM – D. António Ferreira Gomes e o movimento católico do pós-guerra: Da questão social à questão política. In SIMPÓSIO PROFECIA E LIBERDADE EM D. ANTÓNIO FERREIRA GOMES, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 30 de Setembro a 2 de Outubro de 1998 – *Actas*. [S.l.]: Ajuda à Igreja Que Sofre, 2000, p. 79-117. IDEM – JEC/F; JOC/F; JUC/F. In *DICIONÁRIO de História de Portugal: Suplemento*. Coord. António Barreto e Maria Filomena Mónica. Porto: Figueirinhas. No prelo. GOMES, J. Pinharanda – Acção Católica. In *DICIONÁRIO de História da Igreja em Portugal*. Dir. A. A. Banha de Andrade. Lisboa: Editorial Resistência, 1980, vol. 1, p. 34-40. IDEM –

Os Congressos Católicos em Portugal: Subsídios para a história da cultura católica portuguesa contemporânea, 1870-1980. Lisboa: Secretariado Nacional para o Apostolado dos Leigos, 1984. IDEM – *As duas cidades: Estudos sobre o movimento social cristão em Portugal.* Lisboa: Multinova, 1990. IDEM – *A cidade nova: Reflexões sobre religião e sociedade.* Lisboa: Fundação Lusíada, 1999. GONÇALVES, Avelino – *Dez anos de Acção Católica.* Lisboa: [s.n.], 1945. *Guia para o estudo das organizações católicas em Portugal no século XX.* Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa – UCP. No prelo. JORNADAS DIOCESANAS DA ACÇÃO CATÓLICA, Porto, 2-3 de Fevereiro de 1980 – *Jornadas de estudo sobre a Acção Católica.* [Porto: Imp. Cooperativa Metanoia, s.d.]. JOVENS na agricultura: *Que futuro?.* [S.l.: JARC, imp. 1977]. NOGUEIRA, Eurico – Apontamentos para a história da Acção Católica na diocese de Coimbra. *Estudos.* 381-382 (1959) 559-592. PAES, Sidónio de Freitas Branco – Recordações de uma carta indiscreta. In UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA, CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA – D. António Ferreira Gomes nos 40 anos da carta do bispo do Porto a Salazar. Lisboa: Multinova, 1998, p. 133-171. IDEM – O bispo do Porto e a Acção Católica que conheci. In SIMPÓSIO PROFECIA E LIBERDADE EM D. ANTÓNIO FERREIRA GOMES, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 30 de Setembro a 2 de Outubro de 1998 – *Actas.* [S.l.]: Ajuda à Igreja Que Sofre, 2000, p. 281-344. PINHO, Mariano – *Carta magna da Acção Católica Portuguesa: Comentário à carta de S. S. Pio XII ao Em.º Cardeal Patriarca de Lisboa sobre a ACP.* Braga: AO, 1939. POLICARPO, João Francisco de Almeida – *O pensamento social do grupo católico «A Palavra» (1872-1913).* Coimbra: Centro de História da Universidade de Coimbra, 1977; Lisboa: Centro de História da Cultura da UNL; INIC, 1992. 2 vol. *RENOVAÇÃO (A) da Acção Católica Portuguesa: Carta pastoral do episcopado da metrópole e princípios básicos.* Lisboa: Logos, 1971. REZOLA, Maria Inácia – Breve panorama da situação da Igreja e da religião católica em Portugal (1930-1960). In *NOVA História de Portugal: 12: O Estado Novo (1930-1960).* Coord. Fernando Rosas. Lisboa: Presença, 1992, p. 222-255. IDEM – Católicos, operários e sindicatos. *Lusitania Sacra.* 2: 6 (1994) 101-127. IDEM – O movimento operário católico sob o signo da guerra: A questão do salário familiar. *Vértice.* 69 (1995) 93-101. IDEM – Movimento operário católico nos anos 40: Desactivação ou ruptura? *História.* Nova série: 31 (1997) 30-45. IDEM – *O sindicalismo católico no Estado Novo: 1931-1948.* Lisboa: Estampa, 1999. RODRIGUES, Domingues – *Abel Varzim: Apóstolo português da justiça social.* Lisboa: Rei dos Livros, 1990. RODRIGUES, Narciso – A JOC na década de 50. *Reflexão Cristã.* 53 (1987) 51-64. SANTOS, António dos – Retrospectiva da Acção Católica Portuguesa. In JORNADAS DIOCESANAS DA ACÇÃO CATÓLICA – *Jornadas de estudo da Acção Católica.* Porto, 1980, p. 7-32. IDEM – Revisão histórica da Acção Católica Portuguesa. *Laikos.* 4: 10 (1980) 13-46. VOLOVITCH, Marie-Christine – *Le catholicisme social au Portugal: De l'encyclique «Rerum Novarum» aux débuts de la République (1891-1913).* Tese de doutoramento apresentada em Paris à Université de la Sorbonne Nouvelle (Paris III) em 1982. 3. **Estudos sobre o apostolado dos leigos:** ANTUNES, Manuel Luís Marinho – Um contributo para um melhor conhecimento da situação actual dos movimentos de apostolado dos leigos em Portugal. *Laikos.* 3: 12 (1979) 20-45. IDEM – Algumas notas sobre a situação actual dos movimentos e obras de apostolado dos leigos em Portugal. *Laikos.* 4: 8/9 (1980) 21-73. IDEM – Notas sobre a organização e os meios de intervenção da Igreja Católica em Portugal: 1950-80. *Análise Social.* 72-73-74 (1982) 1141-1155. AUBERT, Roger – Pastoral et Action Catholique. In *NOUVELLE Histoire de l'Eglise: 5: L'Eglise dans le monde moderne (1848 à nos jours).* Paris: Seuil, 1975, p. 141-155. CLEMENTE, Manuel José Macário do Nascimento – *Nas origens do apostolado contemporâneo em Portugal: A Sociedade Católica (1843-1853).* Braga: 1993. CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA – *Documentos pastorais: 1: 1967-1977.* Lisboa: Of. da União Gráfica, 1978; 2: 1978-1982. Lisboa: Secretariado-Geral do Episcopado, 1984; 3: 1983-1990. Lisboa: Secretariado-Geral do Episcopado; Rei dos Livros, [1991]; 4: 1991-1995. Lisboa: Secretariado-Geral do Episcopado; Rei dos Livros, 1996. CONGRESSO NACIONAL DE LEIGOS, Fátima, 1988 – *Leigos em congresso.* Lisboa: Rei dos Livros, 1988. GOUVEIA, Maurílio de – *Os leigos na Igreja e no mundo.* Lisboa: Secretariado Nacional para o Apostolado dos Leigos, 1981. MAFRA, Luís – Anos 30 a anos 80: O apostolado dos leigos no patriarcado. *Boletim Diocesano de Pastoral.* 2: 9 (1987) 5-9. PEREIRA, Teresa M. L. de A. Martinho – *A questão da identidade laical à luz da «Lumen Gentium» e dos desenvolvimentos pós-conciliares.* Lisboa: Rei dos Livros, 1990. Coleção Nova Spes. SECRETARIADO NACIONAL DO APOSTOLADO DOS LEIGOS – *Perfil dos movimentos e obras do apostolado dos leigos em Portugal.* Cascais: Tip. Cardim, [s.d.]. Separatas Laikos; 1.

ACORDO MISSIONÁRIO. 1.: A Grande Guerra europeia de 1914-1917 provocou em muitos países grandes transformações políticas e sociais. Bento XV (1914-1922) manifestou o desejo que se regulassem as relações entre a Igreja e a sociedade civil nos países em que essas mudanças mais poderiam ter afectado essas relações. Assim, no consistório de 21 de

Novembro de 1921, fez um apelo a todos estes países nesse sentido. A disponibilidade de Bento XV iria encontrar resposta sobretudo no pontificado do seu sucessor, Pio XI (1922-1939), durante o qual, só até 1934, foram celebradas 16 convenções em diversos países. A Concordata* de Portugal com a Santa Sé só se viria a efectuar no pontificado de Pio XII, após três anos de conversações entre o Estado português e a Santa Sé. A oportunidade histórica deste acontecimento foram as comemorações do oitavo centenário da fundação da nacionalidade portuguesa e o terceiro da sua restauração, celebrados em 1940. Como complemento a esta concordata, assinou-se o Acordo Missionário, destinado a regular mais em pormenor as relações entre a Igreja e o Estado no que dizia respeito à vida religiosa no ultramar português, nomeadamente os artigos 26.º e 28.º da Concordata. 2.: O regime político estabelecido em Portugal pela implantação da República em 1910 viera alterar profundamente as relações entre Portugal e a Santa Sé, quer na metrópole quer nas colónias. O governo da República de 1910-1911, mantendo embora os direitos do Estado português em relação ao Padroado do Oriente, suprimia o padroado nas colónias de África* e de Timor*. Os acordos internacionais, como a Conferência de Berlim (1885), a de Bruxelas (1890) e o Tratado Luso-Britânico (1891) tinham estabelecido os princípios de liberdade e protecção para a propaganda de todas as religiões. Como, nessa altura, os países católicos estavam em decadência e as potências protestantes viviam um momento de grande expansão colonial, a religião que mais se difundiu nas colónias foi o protestantismo, com manifesta desvantagem para o catolicismo. Por outro lado, o decreto de 21 de Novembro de 1913, que separava a Igreja do Estado em África e em Timor, provocara também a substituição de missionários portugueses por missionários estrangeiros. Esta situação desfavorável ao domínio português no ultramar levou pouco a pouco a uma evolução das mentalidades, no sentido de voltar a privilegiar a acção e a esperança dos missionários católicos no ultramar. Começam a aparecer, embora timidamente, vários decretos que apontam para uma nova política ultramarina de protecção jurídica às missões católicas. Em 1917 tinha sido criado o Instituto das Missões Coloniais para o pessoal leigo das missões chamadas civilizadoras. Igual regime é depois instituído para as missões religiosas pelo Decreto n.º 5778. A impraticabilidade destes novos modelos de missões levou à promulgação do Decreto n.º 6322 de 24 de Agosto de 1919 e do Decreto n.º 8351 de 26 de Agosto de 1922 de Rodrigues Gaspar, que declara nacionais as missões subsidiadas pelo Estado e cria subsídios para assegurar o vencimento dos missionários. O passo decisivo viria a ser dado pelo Decreto n.º 12 485, de 13 de Outubro de 1926, do ministro João Belo, chamado Estatuto Orgânico das Missões Católicas Portuguesas de África e Timor. Por este decreto é conferida personalidade jurídica às missões católicas, com direito aos respectivos subsídios, tanto no que respeita ao apostolado directo como no que concerne à formação dos respectivos missionários; trata-se de um desenvolvimento do decreto de Rodrigues Gaspar.

O Acto Colonial (Decreto n.º 16 570, de 8 de Julho de 1930) confirmou esta orientação. A sua integração na Constituição de 1933 confirmaria os direitos e a protecção das missões católicas. Mas esta protecção do Estado às missões católicas exercia-se independentemente de qualquer acordo com a Igreja, embora na confecção do decreto tivessem colaborado alguns dos membros da hierarquia. Havia certos problemas que ao Estado interessava resolver e que só por si o não podia fazer, como, por exemplo, a divisão eclesiástica das províncias ultramarinas. Impunha-se, pois, um acordo com a Santa Sé. 3.: Foi assim que, a 7 de Maio de 1940, foi assinado na Cidade do Vaticano um acordo missionário, anexo à Concordata que nesse mesmo dia se celebrou. Quase um ano depois de assinado o Acordo Missionário, era publicado um extenso diploma chamado Estatuto Missionário (Decreto n.º 31 207 de 5 de Abril de 1941), com o fim de dar execução às disposições daquele e actualizar o Estatuto Orgânico de 1926. Estes dois documentos – Acordo Missionário* e Estatuto Missionário fazem um todo e é à luz dos dois que se deve equacionar a situação jurídica das missões nas colónias portuguesas. Eis as suas principais linhas de força: Antes de mais, há que distinguir entre Padroado* do Oriente, que perdura nos mesmos moldes das anteriores concordatas, e os acordos na sua forma actual nas missões e dioceses do ultramar em que não há padroado, mas passa a existir um regime especial; em segundo lugar, há que destacar o reconhecimento por parte do Estado da personalidade jurídica de dioceses e outras circunscrições missionárias, aos institutos religiosos no ultramar, assim como aos institutos missionários estabelecidos na metrópole (art. 8.º); as missões católicas são consideradas instituições de utilidade imperial e sentido eminentemente civilizador (art. 2.º), podendo expandir-se livremente para exercer as formas de actividade que lhe são próprias (art. 15.º); reconhece-se à Igreja o direito de propriedade, concedendo-lhe facilidades na sua utilização: os bens e objectos eclesiásticos são isentos de impostos e direitos alfandegários em larga medida (Estatuto Missionário, n.º 53 e 65); a divisão eclesiástica das colónias portuguesas é feita por dioceses e circunscrições missionárias (vicariatos e prefeituras apostólicas), umas e outras criadas pela Santa Sé* de acordo com o governo (art. 1.º); são criadas duas novas províncias eclesiásticas: uma em Angola* e outra em Moçambique*. A primeira ficou constituída pela arquidiocese de Luanda, com as dioceses sufragâneas de Nova Lisboa, Silva Porto e São Tomé*; a segunda pela arquidiocese de Lourenço Marques e as dioceses da Beira e Nampula. Timor* desagregou-se de Macau*, constituindo uma diocese autónoma, sufragânea de Goa*. E a Guiné*, separada de Cabo Verde*, foi erecta em missão *sui generis* (art. 6.º); em princípio, todo o pessoal missionário deve ser de nacionalidade portuguesa (art. 15.º), não se excluindo, no entanto, os estrangeiros se não houver portugueses em número suficiente, sendo para isso necessário o assentimento do governo; os bispos e vigários apostólicos devem ser todos de nacionalidade portuguesa (art. 3.º), devendo a sua nomeação ser precedida de uma pré-notificação ofi-

cial do governo; a Igreja tem a faculdade de fundar e dirigir escolas para os indígenas e europeus, colégios, institutos de ensino nos diversos graus, seminários, etc. (art. n.º 15). O ensino da língua portuguesa é obrigatório nas escolas missionárias, ficando plenamente livre, em harmonia com os princípios da Igreja, o uso das línguas indígenas no ensino da religião católica (art. n.º 16). 4.: O Acordo Missionário contribuiu antes de mais nada para a criação de novas dioceses e para o desenvolvimento dos seus quadros. Em segundo lugar, o acordo provocou um grande desenvolvimento dos institutos missionários que se vão estabelecendo cada vez mais tanto na metrópole como no ultramar. O ensino foi outro dos grandes investimentos da Igreja que o Acordo Missionário facilitou. Outro sector que beneficiou muito com a nova legislação foi o dos seminários diocesanos: à medida que iam sendo criadas novas dioceses, os bispos tinham a peito estabelecer seminários onde os não havia, conforme prescrevia a bula da erecção da diocese. Outros aspectos houve que não foram tão positivos para a Igreja: a ligação da Igreja ao Estado e o bom entendimento que em geral se procurou manter entre os dois não favoreceu os caminhos da independência das colónias nem tão pouco facilitou a caminhada da Igreja na linha da sua própria identidade e originalidade.

ADÉLIO TORRES NEIVA

BIBLIOGRAFIA: SANTOS, Eduardo – *O Estado português e o problema missionário*. Lisboa, 1964. CUNHA, Alves da, Mons. – *A concordata e o Acordo Missionário*. Luanda, 1940.



Pormenor de uma imagem de Nossa Senhora no mosteiro de Kokubu, no Benim (Boa Nova, Ano LXIII, n.º 733, Fevereiro de 1987, pág. 26).

AÇORES. V. ANGRA DO HEROÍSMO.

ÁFRICA. A missão em África foi, desde cedo, enquadrada por um ordenamento jurídico-institucional da Igreja ultramarina. Na realidade, porém, essa vocação missionária é concretizada prioritariamente pela acção das ordens religiosas com maior ou menor apoio da hierarquia secular eclesiástica. Durante o século xv e primeira metade do séc. xvi estabelecem-se normas que vão suportar ideologicamente a Expansão e a actividade evangelizadora através da Ordem de Cristo, cuja administração é apanágio da família real, desde 1420, na pessoa do infante D. Henrique. As questões eclesiásticas dos territórios ultramarinos descobertos e a descobrir, como áreas não integradas em nenhuma diocese metropolitana, ficaram sob a jurisdição eclesiástica da ordem com sede em Tomar (Madeira e Açores, 1433). A bula *Romanus Pontifex* (4 de Janeiro de 1455), confirmando os direitos exclusivos de navegação, comércio e conquista, confere ao rei a atribuição de evangelizar e cristianizar os territórios através do envio de sacerdotes e missionários. A bula *Inter coeterna* (13 de Março de 1455) concede perpetuamente a jurisdição espiritual à Ordem de Cristo sobre todas as terras conquistadas e a conquistar desde o Bojador até aos Índios. Na prática, o prior-mor de Tomar passaria a exercer os mesmos poderes jurisdicionais que os bispos detinham nas outras dioceses. Em 1460 já estavam sob sua alçada espiritual as ilhas da Madeira, Açores, Cabo Verde e a costa da Guiné. A política de colocar à frente das ordens militares membros da família real atingiria o seu expoente máximo com a subida ao trono de D. Manuel, governador do mestrado da Ordem de Cristo. Os governos do temporal e do espiritual das terras ultramarinas convergiam numa mesma pessoa: o rei de Portugal que tem agora à disposição duas categorias de instrumentos de poder para intervir, conforme a conveniência do momento. O povoamento do Atlântico e a intensidade dos contactos com a costa de África justificam a criação da diocese do Funchal (1514), que faz a cobertura de todos os territórios, antes considerados como *nullius dioecesis*. A apresentação deste bispo pertencia ao rei, enquanto a do cabido, dignidades e curas competia ao grão-mestre da Ordem de Cristo. A acumulação de poderes rei/governador da Ordem de Cristo irá continuar no reinado de D. João III (1523) e será concedido perpetuamente à Coroa portuguesa em 1550. O alargamento do espaço de presença portuguesa em África e na Ásia implicou a criação de novas dioceses que permitissem uma administração eclesiástica próxima das realidades. Assim, D. João III solicita ao papa em 1532 a criação de novas dioceses ultramarinas na ilha Terceira dos Açores, ilha de Santiago em Cabo Verde, ilha de São Tomé e Goa. Entre 1533 e 1534 todas as dioceses estão elevadas e providas das respectivas hierarquias. A jurisdição das terras ultramarinas distribuía-se pelo rei e pelos bispos, cuja apresentação era um direito régio. Em meados do século xvi estava reconhecida pela Santa Sé a situação político-religiosa designada por Padroado Português, que viria a ter o seu órgão executivo na Mesa de Consciência

e Ordens. A monarquia portuguesa detinha direitos e deveres espirituais que conduziam o rei e os organismos do aparelho de Estado a intervirem não apenas na administração eclesiástica, mas na fundação de igrejas, conventos, colégios e novas missões em áreas cada vez mais vastas. A África e a sua missão ficariam dependentes de três dioceses: Santiago de Cabo Verde, que se ocuparia dos territórios a partir do rio Gâmbia (limite sul da diocese do Funchal) até ao cabo das Palmas na costa do Marfim (limite norte da diocese de São Tomé); São Tomé, que detinha a jurisdição sobre a área a sul do cabo das Três Palmas, abrangendo o Congo e Angola; e Goa, que tinha sob sua alçada a costa oriental do continente. Quer a diocese de Cabo Verde quer a de São Tomé foram erigidas em pequenas ilhas povoadas por portugueses e seus escravos, mas tinham como objectivo a cobertura eclesiástica de vastíssimas áreas não submetidas à soberania portuguesa e cujos limites no sentido da penetração terrestre eram completamente desconhecidos. Os espaços diocesanos correspondiam a uma política expansionista global, cuja escala ultrapassava as capacidades administrativas e pastorais do bispado e do seu corpo eclesiástico. A vasta faixa do continente africano, ainda que limitando-se a zonas próximas do litoral, é de tal modo heterogénea do ponto de vista físico, climático, demográfico, étnico, político e religioso que, à partida, a gestão destas dioceses pode considerar-se uma tarefa ingrata de resultados muito desiguais dependente de factores não controláveis pelas sedes eclesiásticas excêntricas relativamente às sociedades que pretendem atingir, isto é, evangelizar. A diocese do Congo só viria a ser erigida em 1596 pela bula *Super specula militantis Ecclesiae* que, desmembrando-a da diocese de São Tomé, a sedeu em São Salvador do Congo. No entanto, a cristianização do reino do Congo foi uma empresa quase pessoal dos reis de Portugal. Os laços de amizade entre os monarcas e as aristocracias portuguesas e conguesas, as visitas e a convivência, as missões culturais, evangelizadoras e técnicas, o ensino elementar, especializado e religioso, as missões de estudo, a nobilitação, os laços de cumplicidade política e de cooperação não podem integrar-se numa visão geral que queira ter em conta os objectos perseguidos e os condicionamentos encontrados nas restantes áreas de que precisamos ocupar-nos. A missão do Congo é um paradigma nunca recriado e sempre sustentado sob a ameaça de traição das duas entidades cuja interacção o tornou possível. A missão iria entretanto precisar de encontrar soluções complementares, ou mesmo alternativas à acção diocesana. Soluções essas que podemos *grossa modo* resumir em duas grandes linhas: formação, ordenação e promoção de clérigos africanos; participação de ordens religiosas coadjuvando o corpo eclesiástico insuficiente, em muitos casos substituindo-o com vantagem. Por razões de vária ordem, desde a distância à incomodidade e à incerteza dos resultados da actuação pastoral, os bispos, uma vez apresentados pelo rei e confirmados pelo Papa, tardavam em seguir para as suas dioceses. As chamadas vagâncias, ou ausências dos bispos, foram muito frequentes e algumas

de grande duração. O que se verifica, no entanto, é que a administração episcopal, o governo da diocese e o funcionamento das estruturas materiais mantinham-se a cargo dos dignitários e em especial do cabido da sé vacante. Em Cabo Verde, mais de 20 anos passados sobre a fundação da diocese, era o cabido que assegurava o funcionamento do bispado. Entre 1588 e 1606, por uma série de impasses e conflitos a sé esteve «viúva», mas activa, graças à permanência das dignidades diocesanas locais. No Congo, entre 1642 e 1672 teve lugar uma vagância de 30 anos, durante os quais cinco cônegos africanos se mantiveram detentores da jurisdição eclesiástica. Na verdade o funcionamento das dioceses africanas de uma forma continuada e eficaz só foi possível graças à acção do clero africano. E podemos dizer que, durante as vagâncias, longe de se verificar a estagnação, encontramos indícios de aculturação não clandestina e por isso mesmo «positiva». O clero local foi a via mais directa para a cristianização dos Africanos e também a intromissão mais legítima para africanizar o cristianismo. É notória a convicção por parte da Coroa, repetidamente retomada, sobre a possibilidade de ordenar sacerdotes não-europeus destinados a officiar nos seus territórios de origem, ultrapassando, mais facilmente que os missionários europeus, os obstáculos da língua e do clima das regiões africanas. Obtida a aprovação papal para a sagração de D. Henrique, filho do rei do Congo, como bispo (3 de Maio de 1518), D. Manuel solicita a emissão de um breve que autorizasse a concessão de ordens sacras a etíopes, índios e africanos em geral. O assunto parece não ter oferecido dúvidas na cúria papal, embora se tratasse de qualquer coisa de inteiramente novo e talvez por isso inquestionado. Na época as novidades chegavam em catadupas à Europa, o efeito da surpresa facilitava a sua aceitação em áreas habitualmente pouco acessíveis como as instituições Igreja e família. Na verdade, entre o pedido do rei de Portugal e a assinatura do breve pelo papa Leão X (12 de Junho de 1518) passaria cerca de um mês, o que para a época representa uma rapidez excepcional. A evolução deste processo não foi linear, mas ele ficou legitimado pela Igreja desde 1518. A formação do clero africano e a sua promoção dentro da carreira eclesiástica foi uma preocupação da Coroa e dos bispos ultramarinos que se intensificou ao longo do século XVI. É assim que, ao serem criadas as dioceses ultramarinas, em 1533, 1534, os seus bispos ficaram detentores de legitimidade para ordenarem padres autóctones, sem que tivesse sido necessário sequer retomar o assunto junto da Santa Sé. Em 1570 determinava-se que na sé e igrejas de Cabo Verde o provimento dos benefícios eclesiásticos, sem obrigação de pregar, fosse feito localmente, dando oportunidade aos naturais de se habilitarem e serem providos. No sentido de promover localmente o ensino dos naturais e de acordo com as disposições do Concílio de Trento o rei ordena a criação de um seminário destinado a toda a costa ocidental africana, «partes de Angola, Cabo Verde, São Tomé, Mina e outras da Costa de África». É claramente adoptada a opinião de que o clero nativo africano, solidamente formado, deveria assegurar a missão junto dos seus ir-

mãos. Em 1585 chega mesmo a reconhecer-se ao clero africano a aptidão de pregar, antes reservada ao clero reinol. A composição do clero nas partes de África vai reflectir um processo de mestiçagem e criouliização das sociedades, sem oposição das instâncias centrais. D. Afonso do Congo, que muito se ocupou na criação de um clero indígena, não pôde controlar uma aculturação e a consequente africanização das práticas religiosas. Com a criação da diocese do Congo (1596) desmembrada da diocese de São Tomé e com sede em São Salvador do Congo, o clero autóctone passou a ser formado e ordenado localmente como já se verificava em Cabo Verde e São Tomé. O primeiro bispo da nova diocese (1596-1602) nomeou cônegos de entre o clero local sendo alguns «filhos da terra». A ordenação e acesso do clero africano, em África, para além de constituir um meio de ascensão social por excelência para os «filhos da terra» negros e mestiços, era também uma solução prática para dioceses cujos clérigos reinóis escasseavam. Criam-se inclusivamente mecanismos legais para tornar mais rápida e autónoma a renovação do corpo eclesiástico. A capacidade de accionar todo o circuito localmente, desde as candidaturas, à carta de apresentação passando pelo exame e respectiva certidão, contribuiu para o alargamento da clientela eclesiástica africana. O verdadeiro trunfo que dá vantagem aos clérigos africanos é o conhecimento da língua e a dispensa de intérpretes que sempre deturpam a doutrina do missionário e a cultura do neófito. Substituindo os padres europeus pelo clero local, a Igreja estava a integrar, legitimamente, ministros cuja cultura básica era comum à dos neófitos. Era a aculturação do cristianismo, espontânea, informal, não teorizada nem legislada. A formação espiritual e intelectual deste clero, carecendo de meios formais de ensino, era naturalmente precária, e deixava de pé todo um conjunto de categorias mentais que não entravam em conflito com a doutrina da Igreja Católica. Daí as frequentes alusões, sobretudo dos Jesuítas, à ignorância e «costumes largos» dos «padres da terra». Em finais do século XVII encontramos no Congo um movimento religioso chamado antonionismo ou Kimpa Vita, ilustrativo desta aculturação do cristianismo que viria a evoluir até à inculturação dos nossos dias. Uma breve análise da acção missionária em África, desde o século XV até à actualidade, conduz-nos facilmente à conclusão de que ela foi acima de tudo obra do clero regular. As ordens religiosas foram o seio protector dos missionários lançados em territórios e sociedades desconhecidas e como tal adversas àqueles que lhes eram estranhos e nelas queriam intervir. Missionários lóios, dominicanos, franciscanos, capuchinhos, carmelitas, jesuítas aventuraram-se em pequenos grupos em zonas nunca contactadas ou onde a acção pastoral se limitava a visitas esporádicas. A diocese de Cabo Verde não dispunha de estruturas que lhe permitissem ser mais que uma base operacional e de apoio para missões com destino à costa da Guiné. O desinteresse do clero secular da Ribeira Grande mal assegurava as visitas anuais aos frágeis núcleos de «lançados» e outros comerciantes portugueses da costa. Foi preciso esperar pelo final do

século XVI para que, após longas negociações, se viesse a organizar uma missão de jesuítas (1604) destinada ao gentio da Guiné e Serra Leoa. Tratava-se efectivamente de sustentar o avanço da frente islâmica que atingia o rio Gâmbia, para norte do qual as populações se consideravam irrecuperáveis, porque islamizadas, e também de acompanhar a colonização que se pretendia desenvolver na área. O principal objectivo desta missão vai ser a Serra Leoa, onde foram colhidos os melhores frutos da acção evangelizadora, mas de curta duração. Tal como sucedeu em todas as outras áreas politicamente centralizadas, usaram um método descendente de conversão. Começando pela família real e a sua corte, atingiam a aristocracia e daí resultava a propagação ao restante tecido social. Baltazar Barreira, chefe da missão, e Manuel Álvares, o seu cronista, usaram este método. Na corte da Serra Leoa não se limitaram a baptizar, mas ministravam previamente uma demorada catequização aos vários membros da família real. Porém, os Jesuítas acabaram por verificar que a doutrinação cristã conduzia a uma débil conversão, traduzida em práticas católicas que coexistiam com outras tradicionais em que os cultos e rituais atingiam uma vivência religiosa profunda. Após 15 anos de apostolado, a missão dos Jesuítas nos rios de Guiné e Serra Leoa, falecidos os seus impulsionadores (1612 e 1619) viu crescer atrás de si a «mata brava» das crenças gentílicas que nunca reconheceu como religiões. Em 1630 a missão está inactiva e em 1642 abandona definitivamente a Ribeira Grande de Santiago. Sucederam-lhe os franciscanos portugueses da chamada Província da Piedade (1660) primeiro, e Província da Soledade, a partir de 1673, até ao começo do século XIX. Figura marcante desta acção é o bispo franciscano D. Frei Vitoriano Portuense, que efectuou duas visitas demoradas ao actual território da Guiné-Bissau na década de 1690. No arquipélago de Cabo Verde a interacção das religiões africanas e católica que ali tinham confluído fez-se ao nível dos leigos pela conciliação, sem que uma eliminasse as outras. A aproximação verificou-se na esfera do privado, senão secreto e envolveu católicos e «gentios». Como missionários da costa da Guiné e da Serra Leoa, os Jesuítas conheciam os rituais animistas. Foram eles que, muito mais rigorosos do que o clero secular da diocese, denunciaram a presença das religiões africanas em Cabo Verde. Pela mesma época os Jesuítas usavam na Etiópia o mesmo método da conversão experimentado na Serra Leoa e, uma vez atraído o *negus* e a corte (1612) para o catolicismo, abriram escolas e construíram igrejas. A resistência do clero monofisita e a irredutibilidade dos Jesuítas deu lugar a uma revolta generalizada que terminaria com a expulsão dos segundos em 1634. O projecto português da conversão da Etiópia encerrava-se aqui enquanto aquele reino se fechava às relações com o Ocidente durante séculos. Na diocese do Congo e Angola e na vigararia de Moçambique (a partir de 1612), jesuítas, capuchinhos e dominicanos, entre outras ordens, tiveram uma acção determinante. Os primeiros, dentro da sua vocação pedagógica criaram instituições de ensino (Colégio de São Salvador, 1619), tal como o fizeram

na Ribeira Grande, onde prepararam leigos, e em especial formaram o clero local, à falta de seminários. Os Jesuítas não se limitaram ao ensino, mas estudaram as línguas africanas, e usaram-nas para catequizar. Aliás, o catecismo, em quimbundo e quicongo, servia duas finalidades: ensinar a catequese, a leitura e a escrita. Em regiões onde o ensino não dispunha de estruturas autónomas, a aprendizagem da doutrina e das primeiras letras fazia-se ao mesmo tempo. A cartilha servia indistintamente as duas finalidades. Em Moçambique, no reino do Monomotape a catequese era ensinada em chisena e foi elaborado um catecismo e uma gramática nessa língua. Os Dominicanos usaram o mesmo método compondo dois catecismos em língua local do reino Mocaranga, a sul de Tete. Durante o século XVII a sua acção alargou-se a Sofala, Sena, Tete, ilhas Quirimbas e ilha de São Lourenço. Através das feiras do *hinterland* e pelo vale do Zambeze penetraram no reino do Monomotape. Em 1631 dispunham de 13 núcleos missionários com 25 missionários. Frei Francisco da Trindade (1699) compôs dois catecismos e um método de confissão em língua local. Na primeira metade do século XVIII a missão atingiu o Zumbo, o ponto mais ocidental da Zambézia. O ensino dos padres da companhia colmatava, com grande benefício, as faltas do ensino do clero secular. Apetrechados de material pedagógico, biblioteca e botica, instalavam-se na área mais densa do tecido urbano e ocupavam-se do ensino dos jovens através do método de perguntas e respostas em sabatinas que criava a emulação e o entusiasmo entre os alunos e se reflectia na comunidade. O esforço destes pedagogos pode avaliar-se ao constatar que eles aprendiam primeiro a língua local (crioulo, quimbundo, quicongo, chisena, etc.), ensinavam depois o português aos alunos e finalmente ministravam a gramática e o latim. O seu colégio de Luanda, verdadeiro seminário da diocese, ministrou ensino médio e superior, como se pode constatar pelo currículo e pelo conteúdo da sua valiosa biblioteca. Daí saiu o corpo eclesiástico da diocese e se ordenaram sob a orientação do bispo Francisco do Soveral (1627-1642) três nobres da família real conguesa tendo um ingressado nos Capuchinhos e servido como capelão do rei do Congo, e os outros dois, elevados à dignidade de cônegos da sé, foram pessoas influentes na política local. Em 1680 Cadornega afirma que daquele colégio saiu toda a clerezia de Angola. Em Moçambique, durante a primeira metade do século XVII, fundaram três colégios: na Ilha de Moçambique, em Sena e em Tete, que se tornaram pólos de irradiação missionária. As sociedades urbanas coloniais mostravam frequentemente desagrado perante o poder laico exercido pelos Jesuítas, mas quando por iniciativa própria ou pressão política eles abandonavam a cidade, as instituições do poder local, câmara e misericórdia denunciavam a falta do ministério da Companhia. Quando em 1760 os Jesuítas foram expulsos, no cumprimento de ordens do governo central, a sociedade de Luanda sentiu a sua falta nas funções de formação eclesiástica, assistência social, ensino especializado e até na medicina e farmacopeia. Os capuchinhos italianos (a partir de 1640) foram os grandes missionários, que,

internando-se no *hinterland* de Luanda, catequizaram, ensinaram, pregaram, ocuparam-se de obras pias e de misericórdia e estabeleceram-se no Congo e na Matamba, atingindo zonas tão afastadas como o Cassange e Pungo-Andongo. A catequização da rainha Jinga Mbandi da Matamba é obra sua. Os Carmelitas Descalços*, pela mesma época, fundam o hospício de Mpango-a-Kitamba de onde irradiou a evangelização e o ensino da escrita para Ambaca e os Dembos. Em 1678, depois de uma longa vagância (1642-1671) é nomeado bispo de Angola e Congo um prior da Ordem dos Carmelitas Descalços, tendo-lhe sucedido um franciscano. No Sul de Angola existiam apenas as paróquias de Benguela e Caconda que, em tempo de D. Inocêncio de Sousa Coutinho (1764-1772) fundaram igrejas no *hinterland*. Entre meados do século XVIII, com a expulsão dos Jesuítas pelo marquês de Pombal em 1759, e meados do século XIX, com a supressão das ordens religiosas pelo governo liberal em 1834, as missões ultramarinas sofreram dois rudes golpes de que só começariam a recompor-se durante a década de 1850. Assiste-se a um período de laicização dos estudos, a nível nacional, e à secularização da acção missionária, nas colónias. Os instrumentos didácticos impressos ou manuscritos dos Jesuítas foram apreendidos (1772) sem que se cuidasse de os substituir devidamente. Para além da expulsão dos Jesuítas criaram-se grandes dificuldades às outras ordens, substituídas por padres seculares que se adaptavam mal ao isolamento nas paróquias do interior. Em Angola, das 33 paróquias existentes em 1799, 25 encontravam-se sem pastor. Em Moçambique o bispo Frei Bartolomeu dos Mártires (1825) dispunha apenas de um corpo eclesiástico constituído por 12 padres, sendo 9 deles goeses. Os efeitos do anticlericalismo, embora contrariados na década de 1850 pela renovação e criação de seminários, promoção de sociedades missionárias, provimento de paróquias ultramarinas, só viriam a ser eliminados pela chegada dos missionários da Congregação do Espírito Santo (1873) e dos missionários preparados pelo Colégio das Missões Ultramarinas de Cernache de Bonjardim (1875). Após um período inicial de desconfiança pelo facto de os missionários espiritanos serem na sua maioria franceses, a Congregação do Espírito Santo vai atrair a Comissão Africana da Sociedade de Geografia de Lisboa para a sua proposta de reformular a organização das missões. Estas podiam ser factores de «civilização» de África através dos africanos convertidos equivalendo, sob o ponto de vista da política colonial, às «estações civilizadoras». Os padres Duparquet, José Maria Antunes e Esterman são, entre outros, os grandes obreiros da rede de missões espiritanas que partindo de Benguela se estenderam até ao Cubango. Por seu lado os missionários baptistas avançaram até ao Huambo, Bailundo e Bié, apoiados por sociedades missionárias americanas e inglesas. A Comissão Africana da Sociedade de Geografia, assemblesia mais bem informada que o próprio ministério, considera as missões como um dos elementos mais «nobres, económicos e eficazes para a civilização da África»; através do trabalho coordenado da trilogia padre/irmão/irmã retoma-se e

desenvolve-se a ligação entre Igreja/escola/trabalho agrícola e operário. As traduções de catecismo, gramáticas e cartilhas em línguas africanas voltam a ocupar padres e professores. A legislação ocupa-se em fixar os estatutos das missões e a sua subsistência. Entre 1887 e 1890 fundam-se novas paróquias, e na década de 90 sucedem-se as missões e aldeias a elas ligadas. Na viragem do século, existiam em Angola 41 «estações missionárias», sendo 25 católicas e as restantes protestantes de várias congregações. Em Moçambique a acção dos missionários saídos do Colégio das Missões Ultramarinas e o regresso dos Jesuítas fez avançar para o interior a acção missionária. O bispo D. António Barroso (1891-1897) deu um impulso decisivo ao serviço paroquial, ao ensino e às missões em particular. As Irmãs de São José de Cluny e as Irmãs Franciscanas Missionárias de Maria, para além da evangelização, contribuíram para a assistência social e a educação profissional das populações. As missões aliam acção paroquial, ensino escolar, centro industrial e agrícola, posto médico e assistencial e, em alguns casos, a função de cidadela. O ensino primário pertence-lhes em quase exclusividade, e quanto, ao secundário, só os seminários o ministravam. Os primeiros catequistas e professores africanos, assim como os «filhos da missão», constituem o núcleo que cresceu em rede, primeiro de uma forma protegida, depois em interacção com as sociedades africanas, aculturando-se nos dois sentidos. Em 1909, a prelazia contava com 71 padres: 36 do Colégio das Missões e seis seculares voluntários, 15 jesuítas, 9 franciscanos, 3 salesianos e 2 trapistas. Entre a década de 1870 e a implantação da República, em 1910, as missões ultramarinas, em que participam missionários saídos do Colégio das Missões, padres seculares, espiritanos, franciscanos, jesuítas, irmãos franciscanos, pastores protestantes e outros, consolidam as suas estratégias no terreno e não podem evitar envolver-se lateralmente na chamada «pacificação colonial». Com a Lei da Separação da Igreja e do Estado (1911) várias congregações religiosas retiraram das colónias portuguesas. Em Moçambique ficaram apenas franciscanos e padres seculares. O padroado de África e Timor foi suprimido. Em 1913 criam-se as missões laicas, embora se confirme a existência legal às missões religiosas, cuja importância nas zonas ainda não «pacificadas» se revelava um factor a não ignorar. Tanto mais que as missões protestantes, não dependendo da «metrópole» portuguesa, progrediam visivelmente. Logo após o fim da primeira grande guerra, ganha forma um movimento favorável à «nacionalização» da acção missionária. Em 1919 e 1926 legisla-se nesse sentido: declaram-se nacionais as missões subsidiadas pelo Estado e criam-se dotações para assegurar os vencimentos dos missionários. A «nacionalização» das missões católicas confere-lhes facilidades relativamente às missões protestantes. O Estatuto Orgânico das Missões Católicas de África e Timor, aprovado em 1926, fecha o ciclo do anticlericalismo extinguindo as missões laicas. Na década seguinte chegam às colónias africanas, destinados ao serviço das missões, padres e irmãos em número e extracção impressionante. A título de exemplo os Espiritanos

atingiam em Angola os 86 membros e na mesma colônia as Irmãs de São José de Cluny os 102 membros. Em Moçambique entram congregações novas, masculinas e femininas: os padres e as irmãs da Consolata chegaram respectivamente em 1926 e 1928, entre outros. O sistema colonial vai utilizar os serviços prestados pelas missões no ensino, na assistência social e sanitária, e também como factor de aculturação. Em 1940 o governo português e a Santa Sé assinaram a Concordata e o Acordo Missionário, iniciando-se uma estreita colaboração entre o Estado e Igreja; as missões portuguesas não dependiam da Congregação de Propaganda Fide. A bula *Sollemnius Conventionibus* remodelou profundamente as circunscrições eclesiásticas do ultramar português. Angola passa a província integrando a arquidiocese de Luanda e dioceses, entre estas a de São Tomé, enquanto em Moçambique se cria a arquidiocese de Lourenço Marques e duas dioceses. A estrutura administrativa eclesiástica seria depois de 1955 bastante aumentada e complexificada. Fundam-se congregações diocesanas locais e em 1969 funda-se o Centro de Investigação Pastoral de Moçambique para responder às exigências sentidas de uma maior inculturação. Fundam-se escolas para formação de catequistas. O ensino dos «indígenas» foi inteiramente confiado ao pessoal missionário e auxiliares. Em 1974 o ensino primário ministrado em Angola pelas missões católicas atingia 150 000 alunos, ou seja, perto de 30 % do total. Pode dizer-se que, de uma maneira geral, se cumpriu o disposto no Estatuto Missionário (1940) sobre o apoio das autoridades civis ao desenvolvimento da acção missionária. As relações viriam a alterar-se a partir de 1961. Sacerdotes africanos, missões católicas e protestantes eram acusados de favorecerem as lutas pela independência e perseguidos. A Conferência Episcopal de Angola reunida em Outubro de 1975, um mês antes da independência, enriquecida com três novos prelados africanos, afirma que «A Igreja que tanto contribui para a hora histórica que se aproxima através do fermento de libertação evangélica e com o sacrifício, tantas vezes sangrento, de tantos dos seus filhos – sacerdotes, catequistas e simples fiéis – pode encarar com alegria e confiança o Dia da Independência de Angola?» Depois de 1970 muitos bispos moçambicanos tomaram posições pela justiça e pela paz e em 1972 a Assembleia Pastoral manifesta-se pela independência como um dos maiores valores. A história das relações da Igreja com os principais nacionalistas e da sua evolução depois de 1975 é um tema a exigir tratamento que não cabe aqui, mas que não poderia deixar de ser enunciado.

MARIA EMÍLIA MADEIRA SANTOS

BIBLIOGRAFIA: F. ANGOLA; CABO VERDE; ETIÓPIA; GUINÉ-BISSAU; MARROCOS; MOÇAMBIQUE; SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE.

AGNOSTICISMO. 1. *Noção:* Pode definir-se, globalmente, como a atitude sistémica de suspensão da crença na possibilidade do conhecimento; e, de forma mais específica, quando tal atitude diga respeito a realidades transcendentais (verdades metafísicas, rea-

lidades divinas...), ou, pelo menos, a um modo transcendente de conhecimento, de tal modo denegado pelo agnosticismo. O agnosticismo pode, assim, vir referido à julgada impossibilidade de conhecer *de facto*, ou simplesmente *de jure*, neste último caso aproximando-se muito da perspectiva crítica em geral, ou até do criticismo (a partir de Kant) em particular. 2. *Origens:* Embora este termo seja neologismo recente (usado pela primeira vez, em 1869, por Th. H. Huxley, como epíteto da sua particular atitude na «Metaphysical Society» em oposição aos «gnósticos» – cf. *Collected Papers*, [1898] V, p. 239 –, já a sua origem e etimologia grega (de *agnôtos*, ou *ágnostos*..., «não conhecido», «ignorado», «incognoscível», «obscuro»...) remete para um tema crítico desenvolvido desde a filosofia clássica e um âmbito persistente ainda no diálogo entre a fé e a confiança na razão, bem assim, na capacidade da ciência face à natureza metafísica, aos conteúdos metaempíricos, ou às próprias experiências do religioso e do Transcendente. Desde o célebre tema da *docta ignorantia* de Sócrates, isto é, da sua afirmação consciente de que «só sabia que nada sabia», que a via negativa, dita apofática, do conhecimento se há-de constituir como método de uma superação dialéctica de presumidos saberes e dogmatismos acrícticos. Prévio a uma questão, o desenvolvimento desta atitude crítica do que «não se conhece», correspondendo a uma estratégia ulteriormente maiêutica e que visa dar espaço a essa nova concepção, constitui, por outro lado, a consciência de que o suposto e autêntico saber não será nunca alcançado por via aquisitiva de um natural conhecimento. Os Antigos marcaram bem esta irreduzibilidade dos mais altos píncaros da Sabedoria em relação à *pretensão gnóstica*, já de si redutora de um outro acesso (iluminativo ou até revelacional...), justamente melhor dito, pelo desconhecimento, pelo ignoto, qual «nuvem do não saber» (parafraçando o conhecido título do anónimo espiritual do século XVI inglês...). Ainda, desde o paradigma dionísiano da *Theologia Mystica*, ficou para a *sapientia christiana* (cf. Santo Agostinho, *de mag.* II, 16, 44) esta aportação da teologia negativa ou apofática, que salientava a incongruência entre a Verdade transcendente de Deus (mais tarde analogável ao que para H. Spencer era o Incognoscível, o Deus Oculto...; ainda ao que para K. Barth e outros era a radical inacessibilidade da Revelação em si mesma...) e a forma finita do seu conhecimento. Mas, se esta tensão entre a Verdade revelada e a aquisição racional do conhecimento não se extremava no fideísmo, nem num racionalismo, redutores daquele mesmo dinamismo dialéctico da *intelligentia fidei*, mais tarde, com os tempos modernos, as consequências da Reforma, das concepções renascentistas e do humanismo científico posterior, a preocupação pela questão dos limites críticos do cognoscível adquire essa dogmatização sistémica, esse quadro ideológico em que, então, se legitimam as atitudes do agnóstico ou do agnosticismo. 3. *Contexto problemático:* Pode-se ser agnóstico em relação a realidades metafísicas ou outras incognoscíveis, dando-se como suposto que existem mas não sejam racionalmente compreensíveis, ou, então, supondo que não tem sequer sentido inteligível hipos-

tasiar tal plano de realidades transcendentais, pelo que tanto num sentido como no outro se pode reconhecer o agnosticismo como implicando uma alternativa de compreensão afectiva, expressão emocional (Max Scheller...), experiência de fé (W. James, H. Bergson...), etc., perante tais limites racionais. O agnosticismo não equivale, pois, a um sistema de mera suspensão da afirmação, a um regime de dúvida sistemática ou de *cepticismo*, nem a uma atitude de denegação da existência do Transcendente, num ateísmo* ou no seu equivalente ainda em termos de consequências ético-políticas (anomia, anarquia, etc.). O agnosticismo mantém-se numa pretensa atitude crítica de provisória ignorância, como que de estóico equilíbrio, posto que logo, paradoxalmente, contraditada pelo «-ismo» do agnosticismo. Esquecendo-se o que poderia ser a fecundidade prática de uma atitude em aberto (paralela à da «moral provisória» de Descartes), com o fechamento dogmático em relação a dado âmbito do conhecimento, sobretudo referido a valores de crença, de autoridade... que se pretende desse modo afrontar (por oposição à fecundidade da atitude kantiana). 4. *Contexto histórico*: Afinal, o agnosticismo é bem mais revelador das crenças humanas, nem que seja no conhecimento (no «assentimento», no que se «julga» tal, assim se «opina», «se diz conhecer», no que se «aposta», etc. (cf. ENGEL, Pascal – *Les croyances*. In KAMBOUCHNER, D. – *Notions de philosophie*. Paris: Gallimard, 1995, vol. 2, p. 45 ss.), do que uma atitude crítica e epistemologicamente isenta (o agnosticismo não é o da «dúvida metódica» cartesiana...). Pelo que no agnóstico haverá sempre uma certa latência ou de receio e indolência («preguiça da consciência moral» – como formula o Catecismo, § 2128 –, pecado de estultícia por não se fazer pleno uso das capacidades mentais e dom natural da inteligência) em relação à busca e afirmação racional que transcenda o julgado cognoscível, ou de desvalorização, antecipadamente relativista, certo despeito aplicado, que, por exemplo, no âmbito específico do religioso se traduz num ateísmo prático (cf. *Ibidem* § 2128). Mas é no âmbito específico do *conhecimento do religioso* (ou da metafísica do mesmo), e a partir das correntes do empirismo e do positivismo dogmático, que o agnosticismo se desenvolve como atitude afinal denegadora da confiança na razoabilidade de uma realidade transcendente. Dogmatizam-se os limites do conhecimento experimental da ciência e denega-se tudo o que pudesse constituir uma ultrapassagem de tal esfera empírica, muito especialmente o conhecimento de Deus, o homem *capax Dei*... E, ao proceder-se deste modo, está-se também a comprometer o valor empírico de um ulterior desenvolvimento científico, já que se estabiliza em ignorância o que haveria de ser o *ignoramus et ignorabimus* (E. du Bois-Reymond), de uma consciência epistemológica crítica e da própria provisoriade dos conhecimentos alcançados. 5. *Contexto religioso e cultural*: No quadro do pensamento científico e religioso em que, desde o século XIX, tem particular legitimidade teórica o debate da cognoscibilidade racional de Deus (o valor das provas racionais da existência de Deus, etc.; cf. magistério eclesial DENZINGER, § 1785, 1806...), não é ao nível mais

vivencial e praxiológico (de um combate também mais generoso...) do materialismo dialéctico, do ateísmo marxista, etc., que se estabelece o agnosticismo outrossim de preferência ligado com o calculismo racionalista do positivismo (cf. influência ainda de David Hume e de Kant...) e até de formas idealistas (afinal gnósticas) de conceber a pura razão. Aparente tolerância, *relativismo* e até *indiferença* em relação ao que fica em suspenso pela atitude do agnosticismo faz dela uma cumplicidade, quer do valor estrito (e, de facto, estreito) do racionalismo (agnosticismo científico), quer do fideísmo e de todas as suas derivações (afectivas, intuicionistas, irracionalistas, pragmatistas, modernistas...). Todo este enquadramento teórico se deixa, entretanto, contextualizar historicamente, por um lado como reacção contra o dogmatismo especulativo e acríptico da tradição metafísica e escolástica, por outro como uma reserva da moderna consciência europeia, da ideologia crítica e moral do próprio positivismo, em grande parte ligado com o livre-pensamento e as correntes maçónicas, policiando de forma não menos dogmática tal cientismo. E é neste âmbito do debate entre a capacidade racional de inteligência da fé e denegação da mesma (agnosticismo teológico) que irá dar ao agnosticismo, particularmente no que respeita à cultura portuguesa, o afrontamento: por um lado da defesa antiagnóstica, sobretudo por parte dos tomistas e continuadores do pensamento eclesiástico de matriz escolástica e metafísica («Congresso Internacional Católico» Lisboa, 1895; cf. VIEIRA, Pedro de Amorim *Escritos Filosóficos*, p. 195 ss.; ainda José Maria Rodrigues, P. Sena Freitas); por outro, dos positivistas, nomeadamente maçons e anticlericais, que se sentem compelidos a essa postura de agnosticismo (embora, note-se, criticando o conhecimento especulativo, mas chegando a defender um alternativo e metafísico conhecimento positivista, qual «ciência do espiritual», como no «positivismo metafísico» de Sampaio Bruno, no dizer de Amorim de Carvalho...). Mais do que um pensamento laicista de confronto violento, assinala-se como tal estilo de agnosticismo nalguns dos mais significativos autores (Antero de Quental, Teófilo Braga, Guerra Junqueiro, Pedro de Amorim Viana, Raul Brandão...) explicita ainda um timbre de alguma candura em relação ao lado menos racional da vida, seja de ordem lírica e afectiva, seja de heterodoxa sensibilidade, por vezes fideísta (como se poderia encontrar ainda em Unamuno, Kierkegaard...) e até messianista (a pôr em paralelo com a filosofia russa de Chestov, Berdiaeff...), seja ainda de «gnóstica» e encoberta utopia num mais além da razão (o monismo organicista; cf. *Traços Gerais de Filosofia Positivista* de Teófilo Braga; a *Religião da Humanidade*, etc.; ainda em Sampaio Bruno...). O agnosticismo terá, pois, a partir desse contexto positivista, e mesmo além dele, um sentido de reserva mental (veja-se o positivismo lógico de Vieira de Almeida, etc.), de demarcação em relação sobretudo à fé dominante do catolicismo, mas também já no geral de toda e qualquer convicção religiosa, caracterizando até uma pretensa espécie de ascese mental que é bem melhor uma variedade, crítica ou não, de indiferentismo, hoje ainda

muito divulgada no que é antes certo *relativismo religioso* (em especial do pós-modernismo).

CARLOS H. DO C. SILVA

BIBLIOGRAFIA: ALSTON, W. P. – *Perceiving God*. Ithaca: Cornell Univ. Pr., 1991. ARMSTRONG, L. – *Agnosticism and Theism in the 19th Century*. London, 1905. *ATHEISME et Agnosticisme*. Bruxelas, 1986. Actas de colóquio. CARVALHO, Amorim de – *Deus e o homem na poesia e na filosofia*. Porto, 1958. IDEM – *O positivismo metafísico de Sampaio Bruno*. Lisboa, 1960. CARVALHO, Joaquim de – *Estudos sobre a cultura portuguesa no séc. XIX*. Coimbra, 1955. DORE, C. – *Agnosticism. Religion Studies*. 18: 4 (1982) 503-507. FERREIRA, Vergílio – *Espaço do invisível*. Lisboa: Bertrand, 1976, vol. 2, p. 171-225. GOMES, J. Pinharanda – *Formas de pensamento filosófico em Portugal (1850-1950)*. Lisboa, 1986. MCLEOD, M. – *Rationality and Theistic Belief: an Essay on Reformed Epistemology*. Ithaca: Cornell Univ. Pr., 1993. MICHELET, Georges – *Dieu et l'agnosticisme contemporain*. Paris, 1908. REED, 1920. RIBEIRO, Álvaro – *Os positivistas: Subsídios para a história da filosofia em Portugal*. Lisboa, 1951. SCHLETTE, H. R., ed. – *Der moderne Agnosticismus*. Dusseldorf, 1979. SCIACCA, M. F. – *Agnosticismo*. In *ENCICLOPEDIA filosofica*. Firenze, 1962, vol. 1, col. 98-103. SEIDEL, Ch. – *Agnosticismus*. In *HISTORISCHES Wörterbuch der Philosophie*. Basel; Stuttgart: Schwabe, 1971, col. 110-111. SOARES, Mário – *As ideias políticas e sociais de Teófilo Braga*. Lisboa, 1950. SPLETT, J. – *Agnosticismo*. In RAHNER, K., ed. – *Sacramentum mundi*. Vol. 1, p. 66-69. TEIXEIRA, A. Braz – *O pensamento filosófico-jurídico português*. Lisboa, 1983. VAN STEENBERGHEN, F. – *Saint Thomas contre l'agnosticisme*. *Sapientia*. 29 (1974) 177-184. WOLTERSTORFF, N. – *Divine Discourse*. Cambridge: Camb. Univ. Pr., 1995.

AGOSTINHAS. Em Portugal os Agostinhos* podem agrupar-se sob as designações de Eremitas de Santo Agostinho, Cónegos Regrantes de Santo Agostinho* e Agostinhos Recolectos ou Descalços, tomando os ramos femininos os nomes de Eremitas da Observância Ordinária, Cónegas Regrantes de Santo Agostinho e Agostinhas Descalças. Cedo se divulgou em Portugal o Instituto dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho, cujo mosteiro* mais importante foi o de Santa Cruz em Coimbra, que era dúplice: tinha junto um de mulheres – Mosteiro de São João das Donas, com religiosas desde 1136. Outro mosteiro feminino foi o de São Félix de Chelas, fundado em Lisboa antes do fim do século XII, cujas religiosas fundaram outros conventos, entre os quais o das Donas de Santarém* e o das Donas de Abrantes. Donas, do latim *dominas*, significava religiosas que viviam em perpétua clausura, termo que designava as cónegas regrantes. Professaram a Regra de Santo Agostinho assim como os Eremitas de Santo Agostinho de fundação mais antiga. Há notícia da existência de um convento em Lisboa em 1291, que primeiro se chamou São Gens, depois Mosteiro de Santo Agostinho e, por fim, Nossa Senhora da Graça, sendo o pólo de irradiação da ordem em Portugal. Há poucas informações sobre as monjas Eremitas da Observância Ordinária. Sabe-se que em 1790 atravessavam uma crise por falta de vocações devida, em parte, à situação política pouco favorável. A lei de 1834 condenou-as à morte lenta. Tiveram apenas quatro conventos em Portugal: Santa Mónica ou Menino Jesus em Évora*, cujo início remonta a 1380 quando começaram a seguir a regra, mas só em 1421 professaram as primeiras religiosas; Santa Cruz em Vila Viçosa (1529), formado com religiosas transferidas de Santa Mónica de Évora; Santa Mónica em Lisboa (1586); Sant'Ana em Coimbra, cujo início remonta ao século XII. Construído junto ao Mondego, foi transferido mais tarde para os terrenos onde está hoje o Jardim Botânico (1612). As Agostinhas Descalças constituíram-se a partir das regras

das Agostinhas Descalças de Espanha, sob os auspícios da rainha D. Luísa de Gusmão que quis introduzir este instituto no país. Em 1664 nascia o convento de Xabregas, no sítio do Grilo, cujas primeiras religiosas vieram do Convento de Santa Mónica de Lisboa. Foi esta a sua única casa. Próximo ao convento feminino foi construído um mosteiro masculino da mesma ordem cujos religiosos ficaram conhecidos como os «Grilos». Em 1763 havia quatro conventos de agostinhas calçadas, um de descalças e um de cónegas regrantes.

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto: Portucalense Editora, 1967, vol. 2, p. 141-142. *DICIONÁRIO de história da Igreja em Portugal*. Dir. A. A. Banha de Andrade. Lisboa: Resistência, 1983, vol. 1, p. 76-77. *DIZIONARIO degli Istituti di Perfezione*. Roma: Paoline, 1974, vol. 1, p. 155-192.

AGOSTINHOS. A Ordem de Santo Agostinho, que na Idade Média se chamava Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho e nos séculos seguintes mais vulgarmente «Agostinhos», é uma das ordens mendicantes surgidas na Igreja durante o século XIII. A Ordem de Santo Agostinho teve a sua origem na união de algumas congregações de eremitas que em diversas partes da Itália, a partir do século XII, observam a Regra de Santo Agostinho. A primeira união deu-se entre os eremitas da Toscana em 1244, seguindo-se nova união em 1256 com a agregação de outras congregações à da Toscana. À segunda união chamou-se na história dos Agostinhos «a grande união». Da ordem central foram nascendo, a partir do século XIV, diversas congregações de observância tanto na Itália como na Alemanha, Áustria, Dalmácia, França, Espanha e Portugal. Todas elas desapareceram, excepto a dos «Descalços» italianos e a dos «Recolectos» espanhóis. Para a história de Portugal, apenas interessa o ramo central ou Ordem de Santo Agostinho com a sua província de Portugal (1243-1834) e a Congregação dos Descalços portugueses (1664-1834). 1. *O convento de Lisboa, berço da província*: A província portuguesa identifica-se nos seus primeiros tempos com o convento de Lisboa, fundado por frades agostinhos italianos em 1234, não sendo de aceitar as datas anteriores que são por vezes propostas. Teve duas sedes no começo: uma no monte de São Gens, fora das portas de Lisboa, e outra a partir de 1271, no Bairro de Almasala, dentro dos muros da cidade. Durante os primeiros decénios a fundação esteve dedicada a Santo Agostinho. Em 1362, porém, mudou-se a devoção para Nossa Senhora da Graça, ao ser colocada na sua igreja uma linda imagem de Nossa Senhora, que uns pescadores tinham recolhido nas suas redes ao largo de Cascais. Pelos numerosos milagres ou graças recebidas da imagem, o povo começou a chamar-lhe Nossa Senhora da Graça. Este título aplicou-se depois a muitos conventos da província, tanto na metrópole como na Índia Oriental. Os Agostinhos viriam a ser popularmente conhecidos como os Frades Gracianos. Não são muitas as notícias deste primeiro período, dado o silêncio das fontes contemporâneas; não faltaram contudo alguns homens de valor. 2. *Primeira difusão (1243-1387)*: A casa de Lisboa fez parte até 1387 das casas da



Túmulo de Diogo de Azambuja, igreja do Convento de Nossa Senhora dos Anjos (Montemor-o-Velho), dos padres agostinhos.

provincia de Espanha. Nessa data, como resultado das vitórias das tropas portuguesas sobre as de Castela, o convento de Lisboa e outros que entretanto tinham sido fundados foram organizados em forma de vicariato, sob as ordens directas do prior-geral de Roma. Aproximadamente um século mais tarde, seria fundada a provincia portuguesa com inteira autonomia. Os primeiros conventos fundados neste período foram os de Penafirme, Torres Vedras, Vila Viçosa e Santarém. As datas propostas para a fundação do primeiro revelam-se lendárias, mas já existia de certeza antes de 1387 e durou até à expulsão das ordens religiosas no século XIX. O de Torres Vedras não parece ter sido fundado nem em 1266 nem em 1274, como foi escrito, mas bastante mais tarde, no século XIV, em data que não conseguimos precisar. O de Vila Viçosa estava em construção em 1295, segundo documento fidedigno. Esta casa conheceu o seu maior esplendor quando o condestável D. Nuno Álvares Pereira a favoreceu em 1366. A mesma casa estava destinada a gozar de um destaque especial graças à protecção dos duques de Bragança, que dela foram patronos durante toda a sua história. Por seu lado, o convento de Santarém foi fundado em 1376 por mercê do mecenato dos condes de Ourém, D. João Afonso de Meneses e sua mulher Dona Guiomar de Vilalobos. Os membros desta casa nobre foram durante séculos os seus patronos e benfeitores. Todos estes conventos se mantiveram até à expulsão das ordens religiosas em 1834. 3. *Durante o vicariato (1387-1478)*: Como já foi dito, em 1387 o prior-geral dos Agostinhos assumiu sob sua directa dependência o vicariato dos conventos de Portugal,

em virtude da nova situação política originada pela Batalha de Aljubarrota e também pelo Cisma do Ocidente* que então se iniciava. A partir deste altura os contactos com a cúria agostinha tornam-se mais frequentes e a história está mais documentada. Homens de valor ilustram a ordem em Portugal neste período, destacando-se os professores universitários Álvaro de Lisboa e João de São Tomás, assim como o Beato Gonçalo de Lagos († 1422), apóstolo popular em Torres Vedras. Os Agostinhos deram igualmente o seu contributo à vida universitária de Lisboa; duas funções oficiais eram efectuadas no Convento* da Graça: o acto chamado *Augustiniana* e o rito do *Préstito*. Na Igreja da Graça em Lisboa realizava-se todos os anos, até 1581, a 14 de Agosto, uma peregrinação patriótica em memória da Batalha de Aljubarrota. Neste mesmo período se fundou também, em data não bem definida, o convento de Évora, o qual teve depois, sob o patronato dos condes de Vimioso, grande importância como casa de estudos. Teve igualmente origem nesta altura o Mosteiro de Santa Mónica de Évora*, que foi por sua vez berço de outras duas casas de monjas agostinhas em Portugal: o Mosteiro* de Santa Cruz de Vila Viçosa (1527) e o de Santa Mónica de Lisboa (1586).

4. *Desde a fundação da provincia até à sua restauração (1476-1535)*: Neste período a provincia adquire visibilidade histórica. Goza de excelentes provinciais, quase todos professores universitários, como João de Madalena, João de Santa Cruz, Bento de Lisboa, etc. Um deles, Ambrósio Brandão, é eleito bispo, o primeiro de toda uma série de prelados no século XVI. Projectam-se algumas novas fundações em Tasgão (segundo outros Tagaste, a pátria de Santo Agostinho), Salvaterra e Monte Santa Maria; são construídos os conventos de Montemor-o-Velho (1494) e de Castelo Branco (1526). O convento de Vila Viçosa, sob a protecção dos influentes duques de Bragança, atinge grande esplendor e um regime quase autónomo sob as ordens dos mesmos duques. Esta casa foi alfobre de vocações; mais importantes ainda foram, no período seguinte, os conventos de Lisboa e de Évora, onde entraram para a vida religiosa dos Agostinhos centenas de jovens, vários deles vindos de famílias de alta nobreza. Deste período, distinguiu-se em santidade João de Estremoz, cujos traços biográficos bem relatou o arcebispo Aleixo de Meneses. 5. *Os reformadores castelhanos (1535-1569)*: As tentativas de reforma efectuadas entre o final do século XV e os primeiros decénios do seguinte não deram resultados satisfatórios. Por petição do rei D. João III, o prior-geral mandou em 1535 os padres Francisco de Vilafranca e Luís de Montoya, que fizeram no seu longo período de actuação uma obra bastante meritória de reforma, revigorando a provincia, com o apoio do rei e dos priores-gerais do seu tempo. Ambos grandes pregadores, um pouco ríspido o primeiro e com fama de santidade o segundo, incrementaram a observância, aumentaram as vocações, fomentaram os estudos e a ordem ganhou prestígio a todos os níveis. A partir de 1543 edificou-lhes o rei o colégio de Coimbra, de capital importância para a futura história dos Agostinhos. Nele estudou a maior parte dos jovens, como nele e na

Universidade de Coimbra* ensinaram os seus melhores mestres: João Soares († 1572), Gaspar do Casal († 1584) e Egídio da Apresentação († 1626). Vários agostinhos foram elevados ao episcopado, como os citados João Soares, bispo de Coimbra, e Gaspar do Casal, arcebispo do Funchal e bispo de Leiria e Coimbra, além de Gaspar Cão († 1574), bispo de São Tomé, e Francisco da Cruz, bispo de Cabo Verde. Além do colégio de Coimbra, é fundada nos meados do século a casa de Tavira, como continuação da de Azamor (África) que tivera existência efêmera. Na mesma altura teve igualmente lugar a primeira trasladação do convento de Torres Vedras do local insalubre onde fora inicialmente fundado para o Hospital de Santo André. A mudança definitiva para o sítio da praça central, onde hoje se encontra, aconteceria mais tarde, em 1578. Vários homens célebres pela sua santidade ilustraram a província neste período, como Álvaro Monteiro, o francês Ubertino Enne e Cipriano Perestrelo. Um bispo agostinho irlandês desterrado, Bernardo O'Higgins, viveu santamente os seus últimos anos no convento de Vila Viçosa. 6. *Sessenta anos de esplendor*: O período que vai desde a morte do reformador Montoya (1569) até 1630 é a época de maior esplendor da província agostinha portuguesa. Não só aumentaram as casas, mas sobretudo uma plêiade de homens eminentes ilustrou a ordem, as cátedras universitárias e a hierarquia nacional, sob a orientação de uma série de ilustres provinciais. Entre os prelados não podemos omitir o nome dos dois arcebispos de Braga, Agostinho de Castro (1589-1609) e Aleixo de Meneses (1612-1617); outros foram António de Santa Maria

ou de Lencastre, Francisco Pereira e João de Valadares. Alguns foram prelados em São Tomé ou Cabo Verde e outros foram bispos auxiliares. Entre os escritores é universalmente conhecido Frei Tomé de Jesus, o místico autor de *Os Trabalhos de Jesus*, a obra mais editada em português depois da Bíblia e das obras de Camões. Frei Sebastião Toscano foi também um verdadeiro humanista. Entre os professores universitários, alguns dos quais em universidades estrangeiras, salientam-se Francisco de Cristo, Agostinho da Trindade, Luís de Beja Perestrelo, Agostinho de Garcia, António Galvão. Gregório Nunes Coronel foi secretário da Congregação De Auxiliis em Roma e Egídio da Apresentação é reconhecido como um dos mariólogos mais conhecidos do seu tempo. Alguns homens ilustres em santidade acrescentam esta lista, necessariamente incompleta, de agostinhos dignos de especial memória neste período. Um caso trágico da história nacional e dos Agostinhos em Portugal foi a do antigo provincial Miguel dos Santos, implicado na fraude do falso D. Sebastião, conhecida como o *affaire* do Pasteleiro de Madrigal. O padre Miguel dos Santos morreu enforcado numa praça pública de Madrid em 1594. Fundaram-se nestas seis décadas os conventos de Arronches (1574), Loulé (1574), Leiria (1576), Angra (1584), Porto (1592), o Colégio de Santo António ou de Santo Agostinho em Lisboa para estudantes (1593), o colégio de Braga (1596), destinado à educação teológica de párocos daquela importante diocese, e o convento lisboeta de Nossa Senhora da Penha de França, nos arrabaldes da cidade (1603). De especial importância para o futuro foram o convento do Porto



Convento da Graça, em Lisboa, dos padres agostinhos.

e os colégios de Braga e de Lisboa. Algumas casas conheceram neste período importantes melhoramentos, como o convento central da Graça de Lisboa, o de Vila Viçosa e o de Torres Vedras que adquiriu nessa altura a fisionomia que apresenta ainda hoje. Nesta vila foram trasladadas por três vezes de um lugar para outro as relíquias do beato Gonçalo de Lagos, até ficarem no local que hoje ocupam. Gonçalo de Lagos foi beatificado em 1778. A este esplendor não foi alheia a acção de vigilância e de reforma que três priores-gerais da ordem efectuaram com as suas visitas à província portuguesa durante o século XVI. Dois deles foram mais tarde cardeais (Jerónimo Seripando e Gregório Petrocchini) e o outro foi um excelente comentador bíblico (Tadeu Perusino). A visita de Petrocchini coincidiu com a agitação provocada em Lisboa pelos rumores da chegada do pretendente D. António, prior do Crato, com os seus partidários para ocupar o trono de Portugal.

7. *A actividade missionária*: Os Agostinhos, que não tiveram fundações no Brasil*, trabalharam empenhadamente em duas regiões missionárias: o golfo da Guiné* e a Índia Oriental*. A sua presença no golfo da Guiné remonta a 1565 com o bispo agostinho Gaspar Cão que também trabalhou, embora por pouco tempo, nas regiões do interior do continente africano. A partir de 1572, vários grupos de missionários reforçaram a obra. Alguns morreram prematuramente por causa do clima, enquanto os restantes se retiraram dali pouco depois de 1584. Muito mais gloriosa pela sua extensão e duração foi a obra missionária que realizaram no Oriente português. Para lá foram mandados em 1572, por petição do rei D. Sebastião, para tomarem cargo da assistência espiritual de Ormuz. Com este fim fundaram nesse mesmo ano um convento na referida ilha e outro em Goa*, o que seria a casa-mãe de uma «Congregação da Índia Oriental», que rapidamente se estendeu por todas as regiões do império português. Foi vastíssimo o cenário geográfico onde se estabeleceram e trabalharam os missionários agostinhos, desde a costa suaíli na África Oriental (Quênia e Tanzânia) até às costas da China*. Foi numeroso o pessoal a trabalhar naquelas regiões num período de mais de dois séculos, até à extinção das ordens religiosas em Portugal e suas colónias (1834). Por volta de 1638 a congregação tinha cerca de 250 religiosos. Na costa suaíli mantiveram-se um século (1598-1698) e o seu trabalho viu-se coroado com o martírio de três religiosos e 150 cristãos em 1631. Vários outros foram mortos em diversas datas e lugares. Criaram-se várias fundações menores no golfo Pérsico, cujo centro director foi o convento de Ispahan na Pérsia* (1602-1747). Tiveram igualmente casas em Baçorá (Iraque) e Gori (Geórgia*). Mais a oriente são de mencionar as fundações em Tatá (Paquistão) e outras na costa ocidental da Índia (Diu, Bassein, Chaul, etc.). Mas maior importância que todas estas tiveram o convento central e a casa de estudantes religiosos de Goa, cidade onde em 1606 foi fundado o mosteiro de agostinhas de Santa Mónica. Com as suas imponentes estruturas, que ainda subsistem, ocupado habitualmente por mais de cem religiosas, foi uma glória da ordem e da diocese de Goa. Os Agostinhos

estiveram igualmente em Cochim, Mailapur (Madrastra) e noutras cidades da costa ocidental da Índia. A ilha de Ceilão* foi missionada pelas quatro ordens mais importantes presentes na Índia*, que repartiram entre si a ilha: aos Agostinhos coube-lhes a chamada zona das «Quatro Corlas», assistida a partir do seu convento central em Colombo e de 11 residências missionárias. Mas a glória mais pura da actividade missionária dos Agostinhos no Oriente foram as missões de Bengala que, desde 1599 até à supressão, estiveram sob o cuidado exclusivo dos Agostinhos e Jesuítas*. A partir do convento central de Ugulim, na margem do Ganges, uma vastíssima rede de residências missionárias tornava presentes os Agostinhos em toda aquela extensa região. As comunidades cristãs de cidades tão importantes como Calcutá, Dacca, etc. remontam ao labor missionário dos Agostinhos. Estiveram também presentes, ainda que em menor escala, nalgumas regiões da actual Birmânia* e Tailândia. Os dois conventos mais orientais foram os de Malaca* e Macau* nas costas da China, fundados pelos agostinhos espanhóis em 1584 e pouco depois entregues aos portugueses por ordem de Filipe II. Toda uma série de bispos agostinhos contribuiu para a constituição da hierarquia portuguesa no Oriente. Houve um bispo agostinho em Malaca e outro em Macau. O segundo bispo de Pequim foi o agostinho Francisco da Purificação. Mas nalgumas cidades houve vários: três em Cochim, cinco arcebispos em Goa e nada menos de nove bispos em Mailapur. No Brasil estiveram três e na ilha de São Tomé um. De entre eles algumas figuras tiveram grande relevo no seu tempo, como Sebastião de São Pedro, arcebispo de Goa, ou António de Gouveia, visitador apostólico dos cristãos da Pérsia. Mas sobre todos se avanta Aleixo de Meneses, que, enviado directamente de Portugal sem nunca ter sido missionário antes, de tal forma favoreceu a actividade missionária no Oriente que bem merece figurar como o melhor de todos eles. Foi ele quem trouxe ao redil da Igreja Católica, mediante a celebração do sínodo de Diamper, os «Cristãos de São Tomé», só aparentemente convertidos poucas dezenas de anos antes, mas na realidade nestorianos ainda, quer pelos seus livros litúrgicos, quer pela *praxis* eclesial e pela sua hierarquia nestoriana.

8. *Os dois últimos séculos da província (1630-1834)*: Neste período nota-se uma certa saturação: fundam-se poucos conventos novos (Ponta Delgada e Praia nos Açores, Lamego), perdem-se alguns (poucos na Península, vários nas missões do Oriente), nota-se uma certa frieza na atenção às missões, regista-se um pequeno cisma no governo no final do século XVII e uma certa tensão entre os conventos do Norte (Porto) e os do Centro e Sul (Lisboa). Dentro do tom pardo deste período, acontece uma certa restauração nos primeiros decénios do século XVIII. Melhoram-se algumas casas: as de Lisboa* e de Penafirme por causa do fatal terramoto de 1755 e a do Porto* graças ao mecenato de dois bispos agostinhos da dita cidade. Não faltam homens ilustres como provinciais, professores, bispos. É difícil citá-los a todos, mas merecem ser lembrados os dois irmãos Miguel e António de Távora, de ilustre família, tratados com rigor pela implicação

da sua família, entre outras, no atentado contra o rei D. José I em 1758. Miguel foi arcebispo de Évora durante o período de 1740-1759 e o seu irmão António foi bispo do Porto durante os anos de 1755-1766. Vários outros ocuparam sedes em Portugal, no Brasil e no Oriente. Entre os personagens mais importantes dos últimos tempos da província há que mencionar os seguintes. José de Santa Rita Durão foi um conhecido autor épico com o seu poema *Caramoani*, sobre a conquista da Baía, e foi também pregador de fama e professor universitário. Também ele pagou com o exílio em Espanha e Itália os seus conhecimentos sobre o atentado ao rei, mas depois da morte deste pôde regressar a Portugal e ocupar de novo a sua cátedra. José de Santo Agostinho Macedo foi o homem mais inteligente de quantos passaram pela ordem durante os decénios imediatamente anteriores à extinção. Genial, mas de carácter turbulento, castigado e processado pelos seus superiores, acabou por ser expulso da ordem. Como sacerdote secular manteve-se numa posição de relevo a todos os níveis, escrevendo inúmeros livros e opúsculos (o seu catálogo regista mais de 326 títulos), e intervindo na política e em todo o tipo de polémicas. Morreu arrependido da sua conduta anterior. O terceiro vulto digno de menção é o cardeal Patricio da Silva, o único purpurado agostinho em toda a história de Portugal. De origem modestíssima, mas inteligente, foi mestre de Teologia, gozou de grande prestígio entre o clero até que ascendeu ao episcopado de Castelo Branco (1818), do qual não chegou a tomar posse, e depois ao arcebispado de Évora* (1820-1825) e ao de Lisboa (1825-1840). Cardeal desde 1824, ocupou importantíssimos lugares, inclusive na política; foi no seu tempo que se deu a extinção das ordens religiosas (1834).

9. *A supressão dos Agostinhos em Portugal (1834)*: A existência destas figuras demonstra que a província agostinha de Portugal não morreu por falta de vitalidade, mas sim devido a um acto arbitrário e despótico. Segundo uma estatística de 1763, possuíam nessa altura 18 conventos de frades e três de monjas, enquanto os Agostinhos Descalços tinham 11 conventos de frades e um de monjas. Tudo isto desapareceu com a extinção das ordens religiosas em 1834. O primeiro golpe deu-se em 1822 com a supressão do que a ordem possuía nas ilhas dos Açores, ou seja, os conventos de Angra* e da Praia na ilha Terceira e o de Ponta Delgada em São Miguel. Em 1834, depois do triunfo dos liberais com o rei D. Pedro IV, foi ordenada a supressão de todas as ordens religiosas através de um decreto do ministro Joaquim António de Aguiar. Os Agostinhos, como os restantes religiosos, foram reduzidos a clero secular e incorporados nas diversas dioceses, enquanto aos não sacerdotes era atribuída uma pensão, que aliás nunca receberam. Os mosteiros femininos não podiam receber noviças, segundo uma lei de 1833, para que se fossem extinguindo. Com o tempo os conventos de agostinhas desapareceram. A maior parte dos antigos edifícios dos Agostinhos continua ainda de pé, mais ou menos conservados e dedicados a outros usos, alguns como quartéis e outros como seminário diocesano ou sedes de municípios e museus*.

10. *A restauração*: Passa-

ram 140 anos até ao regresso dos Agostinhos a Portugal. Foi o que fizeram os agostinhos das províncias espanholas, que em 1974 se estabeleceram na cidade da Guarda*, onde trabalharam na pastoral diocesana, na paróquia de São Vicente, esforçando-se por conseguir vocações* para o hábito agostinho. Mas os tempos, depois do Concílio Vaticano II*, tinham mudado bastante e o êxito não coroou os seus esforços. Desejando experimentar outros métodos, os agostinhos da província de Espanha aceitaram em 1975 o trabalho paroquial na freguesia de Arruda dos Vinhos e, em 1976, na de Sobral de Monte Agraço, limítrofe da anterior. Nas duas paróquias, pertencentes ao patriarcado de Lisboa, trabalharam com grande empenho e conseguiram algumas vocações para o ramo feminino agustiniano. Finalmente, procurando evitar a dispersão que as seis paróquias e 28 capelanias exigiam, foram aquelas confiadas a uma equipa diocesana, deslocando-se os Agostinhos, em 1991, para Sacavém, às portas de Lisboa, onde trabalham actualmente na paróquia de Santa Iria de Azóia, privilegiando o trabalho com a juventude local.

11. *Agostinhos Descalços em Portugal*: Foi em 1664 que nasceram como congregação de observância da Ordem dos Agostinhos, com o apoio da rainha D. Luísa de Gusmão, a qual, desejando retirar-se para um convento, fundou um de freiras agostinhas em Xabregas, nos arredores de Lisboa (1664), onde veio a falecer em 1666. Era confessor da rainha o padre Manuel da Conceição, pregador de fama, o qual pôs de pé a Congregação dos Agostinhos Descalços, uma vez que a rainha queria que os capelães do seu convento fossem também agostinhos descalços. A iniciativa propagou-se rapidamente, com a aprovação dos dois priores-gerais da ordem nesses anos. Em 1683 já tinham 11 conventos e três hospícios ou conventos menores. Vivia neles um total de 152 religiosos, 60 dos quais sacerdotes, 40 noviços, 37 irmãos leigos e 15 clérigos estudantes. Devido à localização do primeiro convento ficaram conhecidos em Portugal com o popular nome de «Grilos». As casas que foram fundando situavam-se no Monte Olivete (Lisboa, 1664), Santarém (1668), Caparica (1668), Montemor-o-Novo (1671), Estremoz (1671), Portalegre (1673), Boa Hora (Lisboa, 1674), Arruda (1675) e Monsaraz (1679), todos antes da morte do fundador (1682). Seguiram-se-lhes os de São Tomé (1691), Baía (Brasil), Loulé (1695?), Setúbal (1695), Moura (1716), Coimbra (colégio, século XVIII), Grândola (1727), Porto (1745) e Lisboa (Colégio de Santa Rita, 1748). Os Agostinhos Descalços desenvolveram importante actividade missionária no Brasil (1691-1746) e em São Tomé. Nesta última ilha tiveram toda uma série de bispos, nada menos que sete entre 1699 e 1812. Esta reforma dos Agostinhos, que dependeu sempre da ordem central embora com larga margem de independência, dividiu-se em 1675 em duas províncias, às quais se acrescentou mais tarde (1745) a da Beira. Viveram sempre em grande pobreza, como se vê pelos quadros estatísticos das suas rendas nas vésperas da sua supressão. Com as restantes famílias religiosas, terminaram a sua história em 1834.

BIBLIOGRAFIA: Até 1422: PURIFICAÇÃO, António da – *Crónica da anti-quíssima Província de Portugal da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho*. Lisboa, 1642-1656. 2 vol. **Geral, até 1646:** GUTIERREZ, David – *Historia de la Orden de San Agustín*. Roma, 1971-1980. Vol. 1 e 2. 3 vol. **Época dos reformadores:** ARCHIVO Agustiniiano. Valladolid. 64 (1980) 11-47; 65 (1981) 3-40; 66 (1982) 3-40. **Para o período 1566-1599:** ARCHIVO Agustiniiano. 67 (1983) 3-52; (1994) 3-34. **Para os Agostinhos Descalços:** ARCHIVO Agustiniiano. 55 (1961) 229-253; 56 (1962) 95-131, 247-268. **Para a actividade missionária:** REGO, António da Silva – *Documentação para a história das missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa, 1955-1958, vol. 11-13. **Para os escritores:** SANTIAGO VELA, Gregório de – *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*. Madrid; El Escorial, 1913; 1931, vol. 1-8. O quarto não foi publicado. **Para os bispos:** *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*. Münster; Pádua, 1913. 8 vol. **Para os bispos e para a extinção:** ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. 2.ª ed. Porto: 1970. 4 vol.

ALCOBAÇA. O Mosteiro* de Santa Maria de Alcobaca, localizado na cidade de Alcobaca, no distrito de Leiria, foi fundado na sequência de uma doação do rei D. Afonso Henriques e de sua mulher, Dona Mafalda, ao abade D. Bernardo do Mosteiro de Claraval, da Ordem de Cister*. De acordo com a carta de doação, datada de 8 de Abril de 1153, o monarca e a esposa faziam em «testamento e em couto» ao abade claravalense uma extensa herdade régia, situada entre Leiria e Óbidos, banhada a oeste pelo mar e limitada a este pelas «cimalhas de Aljubarrota». O território coutado, conquistado aos mouros, era desmembrado do senhorio régio, a começar pela parte sudoeste, anteriormente incluída no termo de Leiria, e era cedido com tudo o que nele pertencia «ao direito real». O documento pressupunha a instalação de um mosteiro cisterciense no lugar de Alcobaca, a partir do qual deveria ser assegurado o repovoamento, cultivo e valorização económica do novo domínio, aspecto essencial para fortalecer a presença cristã numa área de fraca densidade populacional e de fronteira com o inimigo sarraceno. É ainda de admitir que, com esta dádiva, D. Afonso Henriques pretendesse facilitar o seu reconhecimento como rei, pelo papado, através da intercessão de Bernardo de Claraval. A doação em referência ocorreu numa conjuntura de implantação de abadias da Ordem de Cister nos reinos cristãos da Península Ibérica, a partir da década de 1140, em cujas fundações havia sempre o patrocínio de uma casa-mãe. No caso do Mosteiro de Alcobaca, que não foi o primeiro da sua ordem a ser implantado em Portugal (v. CISTERCIENSES), a sua fundação ficou a dever-se ao interesse directo e à intervenção da abadia cisterciense de Claraval. Durante séculos, e sobretudo devido aos escritos dos cronistas alcobacenses da Época Moderna, como Frei Bernardo de Brito, acreditou-se que este mosteiro tinha sido instituído em 1147. Ao recuar o ano de criação, os monges pretendiam realçar a importância da abadia, que então era cabeça de uma congregação independente, sublinhando a antiguidade da sua instalação no reino. Ao mesmo tempo, os cronistas procuravam estabelecer uma relação directa entre a doação e a tomada de Santarém aos mouros, fazendo crer que esta tinha sido conseguida na sequência de um voto de D. Afonso Henriques para garantir a intervenção milagrosa de São Bernardo na conquista daquela cidade. É esta versão hagiográfica das origens, hoje totalmente desacreditada, cuja base remonta ao século XIII (COCHERIL – *Études*, p. 322), que se en-

contra registada nos azulejos setecentistas da Sala dos Reis do mosteiro. Não existem dados sobre os primeiros religiosos que partiram de Claraval para Alcobaca. Nos mosteiros da Ordem de Cister, quando se procedia a novas fundações, eram geralmente enviados 12 monges acompanhados por um abade. Segundo a tradição alcobacense, o primeiro abade foi D. Randol ou Ranulfo, mas esta versão dificilmente pode ser confirmada. Se considerarmos que à data da sua vinda «já deveriam existir algumas das principais “casas” (oratório, refeitório, dormitório, etc.), é possível que a construção dessas primeiras (e precárias) instalações tenha sido iniciada em 1152» por uma equipa encarregue dos trabalhos preparatórios (BARBOSA – *Povoamento*, vol. 1, p. 217). Faltam informações seguras sobre os primeiros 25 anos da instalação dos Monges Brancos no local. Alguns autores defendem que, durante este período, se estabeleceram em Santa Maria-a-Velha, onde actualmente se encontra a Igreja de Nossa Senhora da Conceição, enquanto outros referem Chaqueda como o local da primitiva instalação. O certo é que, desde logo, os monges brancos de Alcobaca foram obtendo sucessivas doações e privilégios, como a carta de isenção do pagamento de portagens no reino, de 1157, as quais lhes permitiram sair do cenário modesto em que viviam. Assim, só em 1178, quando o poderio do mosteiro se encontrava mais consolidado, se deu início à construção do primitivo cenóbio no local onde se encontra actualmente, uma das áreas mais férteis da região, de extensos recursos hídricos. Os trabalhos prolongaram-se por mais de sete décadas, o que pode ser explicado por vários factores, entre os quais a grandiosidade do edifício monástico, a insuficiência de meios humanos e materiais que permitissem a sua rápida conclusão, e a instabilidade da situação militar do reino. Com efeito, é provável que a comunidade cisterciense tenha sido vítima de ataques muçulmanos durante as incursões almóadas para norte, no final do século XII, pois os cronistas referem-se a um massacre de monges em 1195, sendo ainda de admitir que o castelo sobranceiro tivesse sido atacado por volta de 1191 (GOMES – *Sobre a fundação*, p. 210). Não é seguro que o massacre de 1195 tenha ocorrido efectivamente, mas são diversos os autores que o aceitam sem reservas para justificarem uma segunda fase dos trabalhos, bem como alterações do traçado da planta que se verificaram após esta data, naquilo que os historiadores de arte designam por Alcobaca II. É também duvidoso que tenha sido necessário vir novo grupo de monges de Claraval para retomar a construção, como alguns autores defendem (MAURÍCIO – *Alcobaca*, p. 951). Para se compreender o prolongamento das obras é preciso ter em conta as dificuldades suscitadas pela crise que assolou o país até 1210, traduzidas em pilhagens nos chamados «coutos de Alcobaca» e na necessidade de o mosteiro defender as suas prerrogativas e direitos senhoriais, com o apoio da Coroa, contra os abusos das populações e das autoridades vizinhas. Não é, pois, ao acaso que este período é considerado um dos de menor expansão do património monástico alcobacense. É provável que só a partir da primeira década do século XIII a situação se tenha alterado. O número



Fachada sul do transepto da igreja do Mosteiro de Alcobaça.

de aquisições fundiárias cresceu. A quantidade de doações particulares e de favores régios tornou-se mais significativa, ao mesmo tempo que a comunidade monástica era frequentemente escolhida para garantir a realização de sufrágios pela salvação da alma dos doadores e o seu templo se transformava paulatinamente em panteão de grandes nobres e monarcas do reino, sobretudo a partir de D. Afonso II. As explorações agrícolas ou granjas que os Monges Brancos tinham instalado nas melhores terras do senhorio, e que cultivavam directamente com o auxílio dos irmãos leigos ou conversos, multiplicaram-se, atingindo quase as três dezenas em 1227 (BARBOSA – *Ibidem*, vol. 1, p. 289). O nível da sua rentabilidade era elevado, baseado na escolha dos terrenos mais férteis, no desenvolvimento de técnicas agrícolas de grande produtividade e no trabalho dos conversos, que permitia, inclusivamente, a colocação de excedentes nos mercados nacionais e internacionais. Todos estes aspectos possibilitaram um acréscimo extraordinário de rendimentos monásticos, decisivo para o avanço das obras. O novo templo viria a ser dedicado em 1252, ainda incompleto, embora os monges se tenham mudado do seu primitivo local, já

em 1223, ano em que deveriam estar concluídos o dormitório, o refeitório, a cozinha e restantes edifícios fundamentais para o funcionamento do cenóbio (PEREIRA – *A arquitectura*, p. 348). A igreja do Mosteiro de Alcobaça, em cruz latina, seguiu de perto o esquema da planta da abadia-mãe (Claraval), embora invertendo-o, sendo provável que tenham vindo de França os seus principais mestres-construtores. É a terceira abadia cisterciense em dimensão. Entre as obras que se desenvolveram depois de meados do século XIII, com o objectivo de aumentar o conjunto monástico existente, encontra-se o claustro dionisino (1308-1311). O arrastamento da construção permitiu que, para além do românico original, tivessem sido introduzidos no edifício traços de um novo estilo arquitectónico, o gótico, bem como elementos estéticos distantes da pureza, da simplicidade e do rigor preconizados por São Bernardo, mais condizentes com o poderio que o mosteiro ia conquistando. Com efeito, o poder abacial foi-se reforçando com tentativas sucessivas de alargamento da sua área de jurisdição, processo em que o mosteiro se valeu da existência de delimitações imprecisas no documento fundacional de 1153. O progressivo acréscimo de território foi feito à custa de ocupações indevidas de terrenos, bem como de doações e aquisições, sobretudo nas áreas fronteiriças dos coutos. Foi assim que os lugares de Pederneira, Cós, Aljubarrota e Alvorninha, que não faziam parte da primitiva doação, estavam já na posse dos Cistercienses no primeiro quartel do século XIV. No exterior dos coutos multiplicavam-se as propriedades. Entre outros, o mosteiro recebeu o reguengo de Beringel, por troca com Aramenha, cedida a Afonso III, território que se vinha juntar ao paúl de Ota, que tinha sido cedido em 1189 por D. Sancho I (monarca que também doara o mosteiro de Seiça a Alcobaça, em 1195). Este processo de expansão senhorial conjugou-se, desde meados da centúria de Duzentos, com uma tendência para a valorização do primitivo domínio, através da passagem de cartas de povoação que visavam estimular o aumento controlado de colonos em determinadas localidades dos coutos, bem como estabelecer as bases das suas relações com a abadia. Algumas delas eram apenas aforamentos colectivos para valorizar uma herdade monástica, sem qualquer referência à criação de povoados, como sucedeu em São Martinho (1290). À medida que se acentuava o interesse pela exploração dos direitos dominiais, constatava-se a «tendência para encurtar cada vez mais o espaço da reserva senhorial», com a passagem de algumas das antigas granjas para as mãos de foreiros e rendeiros, opção justificada também pela diminuição de conversos, sobretudo a partir de meados do século XIV. Neste contexto, o mosteiro secundarizava o cultivo directo das terras, preferindo «colher as rendas que eram pagas pelos colonos» (BARBOSA – *Ibidem*, vol. 1, p. 306). Ao reforço da vertente senhorial da abadia e, sobretudo, aos seus excessos, opôs-se Afonso IV, que os procurou cercear através da introdução de oficiais régios nos coutos e de contestações ao território indevidamente ocupado pelos frades, situação que deu origem a um importante litígio com o mosteiro, entre 1329 e 1337, na fase em que este era já a

casa cisterciense do reino com maiores rendimentos. As relações com a Coroa só se restabeleceram no reinado de D. Pedro I, que confirmou o espaço domínial dos monges de Alcobaça e lhes restituiu os antigos privilégios e direitos contestados por seu pai. Neste contexto, o seu corpo e o de Inês de Castro foram acolhidos no mosteiro, sepultados nas proximidades da capela-mor, em arcas tumulares cujo programa iconográfico reabilitava a imagem daquela como rainha e esposa. Para que as disposições testamentárias do monarca pudessem ser mais facilmente cumpridas, seu filho, D. Fernando, em 1368, cedeu a vila de Paredes à abadia alcobacense. O seu poder foi alargado com a doação de Pataias, efectuada em 1374, que estendeu para norte o território coutado, numa extensão de 44 000 km², onde pontuavam três importantes vilas portuárias: Alfeizerão, Pederneira e Paredes (GONÇALVES – *O temporal*, p. 497). Os limites dos coutos de Alcobaça ficaram então praticamente definidos, restando apenas pequenos acertos que seriam feitos, mais tarde, junto à foz do rio de Salir e na fronteira da serra dos Candeeiros. Neste imenso espaço, os representantes abaciais recebiam as rendas estabelecidas nas cartas de povoação, exerciam a justiça senhorial, arrecadavam as portagens sobre a actividade comercial, cobravam os pagamentos pela utilização dos meios de produção (moinhos, azenhas, pisões, lagares, etc.), que eram monopólio do mosteiro, e exploravam os mais importantes recursos minerais, florestais e agrícolas. O mosteiro recebia ainda os dízimos das igrejas dos coutos, consideradas suas sufragâneas. Com o território consolidado e retirando dele o máximo de rendimentos possível, a abadia alcançou ainda outros privilégios significativos, que tornaram mais apetecível o abaciato. Desde 1319, o seu titular passou a exercer a jurisdição espiritual sobre a recém-criada Ordem de Cristo*, que recebera a Regra de Calatrava* (COCHERIL – *Routier*, p. 433). E no tempo de D. João I o D. Abade passou a juntar aos seus títulos o de fronteiro-mor nas terras dos coutos, oferecido pelo monarca, como compensação pela intervenção militar do abade D. João d'Ornelas, no conflito que o opôs aos reis de Castela. Foi a conquista gradual de todo este poderio que permitiu ao Mosteiro de Alcobaça assumir o seu papel assistencial e caritativo nos coutos, tornar-se um dos maiores centros de cultura monástica portuguesa medieval e desenvolver uma importante acção educativa. Provam-no as intervenções dos abades D. Estêvão Martins, com a criação de uma escola conventual extensiva a leigos, que ministrava um curso de Artes (1269), e D. Martinho II, com a petição ao Papa para a fundação de Estudos Gerais em Lisboa e a disponibilização de verbas para o efeito (1288). A relação entre a prosperidade económica e a acção cultural dos monges de Alcobaça ficou demonstrada na produção do seu *scriptorium*. No final do século xv, das cerca de três centenas e meia de códices que existiam na sua rica livreria, mais de metade tinham ali sido produzidos antes do século xiv. A maior parte deles fora-o na centúria de Duzentos, no contexto da expansão patrimonial alcobacense (NASCIMENTO – *A experiência*, p. 128, 134). Eram sobretudo cópias de obras destinadas ao ensino, muito baseado no comentário

dos textos, à leitura espiritual dos monges no silêncio dos claustros, essencial à sua vida contemplativa, e ainda à liturgia do mosteiro. Alguns dos livros existentes em Alcobaça foram elaborados a partir de modelos vindos de Claraval e de outras casas cistercienses. Outros vieram com os monges brancos que estudaram no estrangeiro ou foram comprados no país. Apenas a partir de finais do século xiv em diante se constata a acção laboriosa dos monges no campo da tradução de códices, reveladora de uma secundarização do latim na formação monástica. Foram traduzidas, entre muitas outras obras, a *Regra de São Bento*, os *Usos de Cister*, os *Diálogos de São Gregório Magno* e diversas hagiografias. Foram também ali produzidos vários originais em português, a exemplo do *Horto do esposo*. Desta livreria, que na sua época já era uma das mais conceituadas, chegaram a ser emprestados vários livros, contribuindo para a formação das elites culturais do reino, a exemplo do infante D. Fernando e da rainha Dona Leonor. A importância crescente dos principais mosteiros, como o de Alcobaça, desencadeou o aumento do interesse do papado, dos monarcas e dos grandes senhores pelo controlo da cadeira abacial, cuja nomeação reivindicavam, ou em cuja eleição e mandato procuravam interferir, retirando-lhes autonomia. O primeiro pontífice a chamar a si a escolha do abade alcobacense foi o papa Urbano V (1362-1370), que nomeou D. Vicente Geraldês, e, pouco depois, Gregório IX (1370-1378) viria a reivindicar para o papado a autoridade suprema das nomeações de abadias masculinas. São também vários os casos de interferência régia. Entre eles, salientamos a pressão exercida por D. Fernando para os monges elegerem D. João d'Ornelas e para o papa o confirmar na dignidade abacial; assim como a indicação de D. Estêvão de Aguiar ao sumo pontífice por D. João I e a influência do monarca português, em 1426, na deposição do abade D. Fernando do Quental, por Roma. Foi também neste enquadramento que, por solicitação de D. Afonso V, o papa permitiu que, desde 1459, o abade de Alcobaça deixasse de ser obrigado a deslocar-se aos capítulos gerais franceses e passasse a poder efectuar visitas em todos os mosteiros cistercienses do país. Esta decisão, que ia ao encontro da «política congregacionista» do Capítulo Geral de Cister, tinha já permitido a criação da congregação cisterciense de Castela, em 1425, numa tentativa de superação da crise que afectava a ordem e os seus mosteiros por toda a Europa, a maior parte administrados por comendatários absentistas, que apenas procuravam extrair deles os maiores proventos. Foi precisamente em 1475, o ano em que a Ordem de Cister conseguia uma bula papal reconhecendo as consequências desastrosas da comenda e tomava medidas para a impedir, que Alcobaça, a mais importante casa cisterciense portuguesa em termos económicos e culturais, passou para as mãos de um abade comendatário. Frei Nicolau Vieira, o 28.º abade regular do mosteiro, vendia a cadeira abacial por uma renda anual de 150 mil réis ao arcebispo de Lisboa, D. Jorge da Costa, futuro cardeal de Alpedrinha. Com a presença quase constante do cardeal em Roma, a administração monástica ficou entregue aos seus procuradores, que procuravam ar-

recadar o máximo de benefícios com o mínimo de investimentos na comunidade monástica. De acordo com Frei Manuel dos Santos, Álvaro Vaz, sobrinho de D. Jorge da Costa, «emprazava as fazendas, dava os officios, & Igrejas, punha e confirmava justiça; e os pobres monges a verem arder o seu sem lhe poderem valer» (SANTOS – *Alcobaça*, p. 297), constangidos a acatarem as suas decisões e a aceitarem os bens que tinham sido destinados ao seu sustento. Ao mesmo tempo, tinham de aceitar os representantes do comendatário no espiritual da casa, bem como a sua intenção de controlar e restringir as entradas de noviços. No início do século XVI, a comunidade monástica reduzia-se a 33 monges, 5 noviços e 7 conversos* (GONÇALVES – *O património*, p. 511). Mais do que tentar anular este sistema depredatório, a Coroa procurou criar condições para obter, através dele, uma maior intervenção nos destinos da abadia. A primeira tentativa foi efectuada por D. João II, que pro-

curou apoiar os monges na eleição de um abade regular, após o falecimento do segundo comendatário, o padre Isidoro de Portalegre, mas o cardeal de Alpedrinha, bastante influente junto do papa Alexandre VI, conseguiu anulá-la, continuando à frente do mosteiro até 1500, altura em que o doou a D. Jorge de Melo. Os desígnios régios só foram alcançados na fase final do reinado de D. Manuel quando, em 1519, o monarca constrangeu este comendatário a ceder o seu lugar ao cardeal-infante D. Afonso. Com efeito, devido à menoridade de D. Afonso, foi o rei, através do seu administrador Vasco de Pina, quem tomou conta dos assuntos da abadia. Durante este período, iniciou-se a reforma do conjunto monástico existente, com as campanhas de obras de João de Castilho, ao gosto régio, nas quais se erigiram, entre outras, a sacristia «manuelina», a livraria quinhentista, a enfermaria e o segundo piso do claustro de D. Dinis, tendo-se ainda efectuado várias reparações mais urgentes em alguns dos meios de produção dos coutos, manifestamente insuficientes face ao estado de ruína em que muitos deles se encontravam. Ao mesmo tempo, constatou-se uma preocupação de reforma dos aspectos espirituais, tendo sido chamados para o efeito o bispo de Titopole, a quem foram concedidos poderes de prior, e, depois de 1528, Frei António de Sá, monge beneditino. Quando D. Afonso chamou a si directamente os negócios do mosteiro, em 1531, deu-se conta do estado de degradação a que tinha chegado uma boa parte dos edifícios conventuais, bem como a manifesta falta de recursos dos monges. Segundo Vieira Natividade, foi então que os frades viram alargar-se as verbas para a sua alimentação, vestuário e despesas comunitárias, tendo este comendatário mandado entregar-lhes diversas propriedades para o seu cultivo. Neste período, aumentou a população do domínio, que passou para uma média de 4 pessoas por fogo em 1537, contra uma média de 2,3 no início do século. Como consequência, cresceu o número de igrejas matrizes, estreitou-se a malha do controlo paroquial e iniciaram-se obras significativas nos principais templos dos coutos, a exemplo de Alcobaça. Recuperam-se terrenos às antigas lagoas da Pederneira e de Alfeizerão, assoreadas, emprazadas depois a grandes famílias, oficiais e apaniguados dos comendatários. Cresceram os rendimentos abaciais, a maior parte deles provindo de direitos domaniais, e alargou-se o esforço para a sua correcta administração, com a passagem de antigas escrituras para Leitura Nova (através dos Livros Dourados de Alcobaça), a criação de novos tombos e outras iniciativas que visavam não perder o controlo dos direitos da abadia. No domínio espiritual, levaram-se mais longe os esforços para superar a situação detectada pelo abade de Claraval, D. Edme de Salieu, quando em 1532 visitou Alcobaça, por especial comissão do comendatário. Encontrou na abadia 17 noviços e 11 professores, que ignoravam os antigos ritos cistercienses, desconheciam o latim e não cantavam os ofícios divinos. Segundo o seu secretário Bronseval, os noviços eram jovens, ignorantes, grosseiros, não conheciam a doutrina cristã e não sabiam ler. Por indicação do abade claravalense, D. Afonso incumbiu os monges aragoneses de Piedra de ensinar os noviços



Grupo escultórico da Morte de São Bernardo, igreja do Mosteiro de Alcobaça.

alcobacenses e de reformar a vida monástica, de acordo com os usos da Ordem de Cister. Para reforçar estas medidas, o cardeal-infante mandou ainda alargar o número de monges e construir a noviciaria, tendo sido efectuadas ainda outras obras, no seu tempo, que permitiram duplicar a área do mosteiro, a exemplo de «um novo claustro da portaria e oficinas, [... e] dormitórios» (MOREIRA – *A encomenda*, p. 7). D. Afonso morreu em 1540 mas só dois anos depois o seu sucessor, o cardeal D. Henrique, foi provido em Roma com o título de administrador perpétuo do mosteiro. D. Henrique continuou as reformas religiosas iniciadas pelo seu irmão e um conjunto vasto de trabalhos que contribuíram para a modernização do edifício, a partir de 1542. Algumas destas edificações viriam posteriormente a ser refeitas, como o palácio onde D. Sebastião chegou a estar instalado, e que após a morte do cardeal foi transformado em hospedaria. Mas o período do comendatário D. Henrique foi sobretudo caracterizado pela introdução dos abades trienais em Alcobaca, a partir de 1564; pela constituição da Congregação de Santa Maria de Alcobaca da Ordem de São Bernardo, em 1567; e pelas sucessivas tentativas de divisão da abadia e das suas rendas, garantindo uma parcela considerável para sustento dos monges, situação apenas concretizada em 1579. A referida congregação, instituída como solução para a reforma dos mosteiros cistercienses do país, seguia de perto a designação adoptada pela sua congénere castelhana. Encontrava-se sedeada em Alcobaca, e foi confirmada em 1574 pelo papa Gregório XIII, que reconheceu também D. Henrique como seu abade-geral. Agrupava 14 mosteiros, incluindo alguns sobre os quais Alcobaca já exercia jurisdição. A sua independência face à Ordem de Cister, sempre contestada pelo respectivo capítulo geral, ficou patente no facto de esta nunca ter enviado delegados a França (LEKAI – *Los cistercienses*, p. 527, 529). O falecimento do cardeal-rei não significou o fim da comenda, que viria ainda a ficar sucessivamente na posse de D. Jorge de Almeida (1579), D. Jorge de Ataíde (1581) e do infante D. Fernando de Áustria (1611), até à sua extinção em 1642. O período dos comendatários foi ainda caracterizado pelo ataque a diversos direitos e privilégios que a abadia alcobacense detinha, a exemplo do que foi lançado pelo arcebispado de Lisboa* às igrejas dos coutos, no final do século XVI, ou pela Coroa ao Santuário de Nossa Senhora de Nazaré, principalmente depois de 1608. Só após a Restauração, em 1642, por carta patente de 5 de Fevereiro, D. João IV aboliu a comenda e confirmou a doação de 1153, restituindo todos os direitos pertencentes à abadia de Alcobaca. O documento, que partia dos pressupostos instituídos pelo imaginário histórico alcobacense, onde pontuavam os historiógrafos de Alcobaca, como Frei Bernardo de Brito, recolocava o mosteiro na posse e jurisdição dos coutos, confirmava as suas fronteiras, restabelecia a união das suas rendas e legitimava o padroado das igrejas que estavam sob a sua alçada. Alguns meses mais tarde, o monarca cedia ainda o cargo de esmoler-mor do reino ao abade de Alcobaca. E na segunda metade do século este viria ainda a readquirir os títulos de capitão-mor e

de fronteiro-mor dos coutos. O domínio possuía então 12 concelhos, com áreas compreendidas entre 13 km² (Cós e Maiorga) e 63 km² (Pederneira), predominando os de pequena extensão, com vereadores escolhidos localmente, a partir de processos eleitorais em que, por vezes, o mosteiro procurava interferir, para escolher os seus apaniguados e reduzir assim a margem de autonomia das populações, com quem tinha conflitos frequentes. Os coutos dispunham ainda de um conjunto de oficiais de apresentação abacial, de que o mais importante era o ouvidor, que representava o abade no exercício da justiça cível e crime de âmbito senhorial (HESPANHA – *As vésperas*, vol. 1, p. 572). Mas o Mosteiro de Santa Maria de Alcobaca não conseguiria recuperar todos os direitos perdidos após 1475. Quando procurou fazê-lo na Igreja de Nossa Senhora de Nazaré, que já era um dos mais importantes centros de peregrinação do país, teve de enfrentar a oposição da Coroa, através dos seus tribunais e dos seus agentes. Várias vezes, até ao final do século XVIII, estes lhe negaram a pretensão de tomar posse dos destinos daquele santuário de protecção régia, legitimando o domínio da Confraria da Senhora de Nazaré sobre o Sítio e o pinhal, cuja doação régia retirou uma extensa fatia do litoral noroeste dos coutos, a partir de 1628 (PENTEADO – *Peregrinos*, p. 324-326). De qualquer modo, a abadia viu crescer os seus rendimentos, de forma substancial, após 1645, tendo estes, inclusive, triplicado (PEREIRA – *Bens*, p. 630). Foram estes acréscimos que permitiram prestar diversos auxílios financeiros à Coroa para a defesa do país durante as guerras da Restauração e, principalmente, o aumento do número de monges em Alcobaca que, em 1692, já eram 110. O acréscimo de rendimentos foi ainda importante para a criação do Colégio de Nossa Senhora da Conceição, em 1648, vocacionado para a formação dos jovens monges da congregação. Teve regulamento próprio em 1654. O edifício onde se situava foi destruído durante o terramoto de 1755, desaparecendo assim boa parte da documentação que nos poderia ajudar a conhecer o seu funcionamento (LE-ROUX – *O Mosteiro*, 11.º artigo, p. 12). Teve novo regulamento, publicado, em 1776. A melhoria da situação económica da abadia foi ainda decisiva para efectuar beneficiações no domínio, através da valagem dos campos férteis da Maiorga e de Alfeizerão, da abertura do rio da abadia (1654), da construção de várias pontes, das melhorias nos meios de produção e nos armazéns, dos concertos em todas as quintas monásticas, da aquisição de algumas das antigas granjas alcobacenses, da plantação do grande olival de Vale de Ventos (1657), etc. Por outro lado, a essa melhoria deveu-se também a possibilidade da instituição do *laus perennis* no mosteiro, em 1672, entre outras acções que permitiram dar mais esplendor ao culto monástico; a realização de obras nas igrejas dos coutos e o fornecimento de alfaias para as suas celebrações; e o auxílio aos pobres, nomeadamente em períodos de seca, fome e crise económica, como sucedeu em 1695 ou 1712, ou as dádivas aos monges do convento dos Capuchos (Évora de Alcobaca), instalado nos coutos por D. Henrique, em 1566. No campo cultural, os no-

vos rendimentos foram fundamentais para a publicação das obras historiográficas dos seus monges, entre as quais pontuou a *Monarquia lusitana*. Recordar-se que seis dos abades trienais de Alcobaça foram cronistas-mores do reino ou da sua congregação, destacando-se nomes como Frei Bernardo de Brito, já referido, Frei António Brandão, Frei Manuel da Rocha, Frei Manuel dos Santos e, num período mais tardio, Frei Manuel de Figueiredo e Frei Fortunato de São Boaventura. Estes rendimentos foram também imprescindíveis para o reforço e valorização da nova livraria alcobacense, que em 1819 possuía mais de quinze mil volumes, bem como para encetar um conjunto significativo de obras, símbolo do vigor e da renovação que se operava no Mosteiro de Alcobaça, e onde se procurou implementar um programa iconográfico apologético e justificativo da sua importante posição senhorial. Estas obras desenvolveram-se na hospedaria, na noviciaria, na Sala das Conclusões, que abrigou as estátuas dos reis portugueses até 1765-1769 e onde se reunia o capítulo geral dos monges bernardos portugueses, na livraria (1654), na enfermaria dos criados, no claustro de D. Afonso VI (1656-1667), na portaria, e na Capela do Desterro, construída no final de Seiscentos, no jardim, próximo da cabeceira da igreja do mosteiro, por ordem de Frei João Paim, a partir do projecto de Frei João Turriano. Trata-se de um conjunto de intervenções que Rafael Moreira considerou terem operado «uma mudança na escala e na concepção espacial» da abadia e que serviram de «palco ao florescimento da estatuária e à plena eclosão do Barroco» alcobacense (MOREIRA – *A encomenda*, p. 9). Destacam-se, neste contexto, o relicário mandado erguer por Frei Constantino de Sampaio na nova sacristia, o retábulo da Morte de São Bernardo e o conjunto escultórico da capela-mor, terminado em 1678, no abaciato de Frei Sebastião de Sotomaior, obra atribuída aos chamados «barristas de Alcobaça». Mas a configuração do mosteiro, descrita por Frei Manuel da Rocha no início do século XVIII, não incluía ainda a Capela do Senhor dos Passos, a sala dos túmulos, construída por ordem de Frei Manuel de Mendonça, para onde as arcas tumulares foram trasladadas entre 1782 e 1786, nem a ala sul, edificada no último quartel do século. As intervenções realizadas até ao início de Setecentos provocaram uma acentuada tendência despesista, que agravou o volume das dívidas do Mosteiro de Alcobaça e da sua congregação. Por este motivo, foi necessário reduzir o seu montante, obtendo-se resultados favoráveis em 1702-1711 e 1726-1738. Uma das consequências desta política foi a intenção de proceder a uma diminuição das admissões de religiosos à congregação de Alcobaça. Os problemas financeiros da administração abacial foram agravados com o terramoto, que contribuiu para a queda e ruína de várias das dependências e edifícios erguidos durante a Época Moderna, como a sacristia manuelina e o primitivo Colégio da Conceição, reconstruído depois, na ala norte. Para fazer face a estes contratempos, e para dar continuidade às construções necessárias e ao enxugo dos campos de Valado e Alfeizerão, o abade Frei Manuel de Mendonça, sobrinho do marquês de Pombal, mais

tarde deposto por uma gestão controversa, teve de recorrer a empréstimos de particulares e da Coroa, bem como ao auxílio dos mosteiros da ordem. As consequências desastrosas da inundação de 1772, em Alcobaça, viriam a acentuar este quadro de endividamento, agravado com os efeitos devastadores das Invasões Francesas de 1811, que se reflectiram não só no mosteiro, mas de forma mais geral, nos seus coutos. É bem provável que a lei de 17 de Julho de 1790, que afectou as jurisdições senhoriais do país, tenha tido também repercussões no Mosteiro de Alcobaça, em cujos domínios tinha sido instalado um tribunal de comarca, desde 1775. No final de Setecentos, acentuaram-se as primeiras contestações aos fundamentos do regime senhorial na região, com propostas de reforma e de supressão de determinados direitos, como o da cobrança da dízima eclesiástica, preconizado por Bancelar Chichorro, em 1793, na sua memória à Academia das Ciências, como uma das medidas para o desenvolvimento económico e para o progresso das populações estremenhas. Na realidade, entre 1801 e 1815, a comarca de Alcobaça perdeu um quinto dos fogos existentes, facto a que não deveria ser alheia a manutenção de uma forte carga de tributos a pagar ao mosteiro, agravada pelos efeitos das invasões napoleónicas e da carestia de vida que marcou este período. Como notou Nuno Monteiro, nas terras da comarca que pagavam dízimo e quarto, que eram a maior parte, o donatário recebia «efectivamente entre um quinto e um terço da produção cerealífera bruta», percentagem impressionante, superior ao que se praticava em França em 1789» (MONTEIRO – *Lavradores*, p. 68). Números que não estimulavam acréscimos de produção nem a introdução de melhorias significativas nos cultivos e que nos ajudam a perceber por que motivo, no final do Antigo Regime, os monges brancos de Alcobaça tinham deixado de ser encarados como fomentadores do progresso agrícola e passado a ser vistos como opressores dos povos. Na sequência da revolução liberal de 1820, surgiram várias petições dos representantes das vilas da comarca alcobacense no sentido de se diminuir o excessivo peso dos direitos senhoriais, consagrados nos forais quinhentistas, e de evitar os abusos e usurpações levados a cabo pelos cobradores e oficiais ao serviço dos frades. A aprovação da lei dos forais, de 3 de Junho de 1822, provocou a recusa do pagamento deste tipo de direitos em muitas localidades da comarca, com a conseqüente afectação de mais de 80 % dos rendimentos monásticos e a abertura de conflitos com as populações, tendo a maior parte dos párocos tomado o partido da abadia, de quem dependiam. A legislação restabeecedora dos direitos senhoriais, em 1824, foi de difícil implantação, havendo lugares em que a actuação dos quarteiros avaliadores das produções e a aplicação da lei só foi possível com a ajuda da tropa, como por exemplo em Aljubarrota, onde se duvidava que o povoado fizesse parte da doação inicial dos coutos. Para legitimar a sua posição, em 1828 o mosteiro mandava implantar em Aljubarrota e em Alvorninha os Arcos da Memória, que pretensamente sinalizavam os limites do território domínial oferecido por D. Afonso Henriques aos Cister-

cienses. Em 1827-1828, o mosteiro alcobacense, então o mais povoado da sua ordem, era a terceira casa religiosa do país em importância de rendimentos, logo a seguir a São Vicente de Fora de Lisboa e Santa Cruz de Coimbra. Os seus dízimos ascendiam a 12 801 réis, tornando-a o segundo mosteiro onde este tipo de receitas era mais relevante (SOUSA – *O rendimento*, p. 13, 16). Por isso, a extinção dos dízimos, pelo decreto de 30 de Julho de 1832, provocou certamente novo abalo na robustez da vida abacial. A esta situação, o mosteiro juntava ainda alguma contestação no interior da sua congregação. A comunidade de São Bento de Castris, em 1830, requeria a D. Miguel a sua desvinculação da Ordem de São Bernardo e a independência face ao jugo de Alcobaça (LAVAJO – *S. Bento*, p. 318). A animosidade contra os frades ajudou ao levantamento popular de 16 de Outubro de 1833, em Alcobaça, que pôs termo à vida monástica nesse local, tendo a abadia sido saqueada durante onze dias. O que escapou do seu cartório e livraria, após a extinção das ordens religiosas, em 1834, deu entrada na Torre do Tombo e na Biblioteca Nacional. O edifício do mosteiro, por seu turno, foi utilizado pelo Estado para diversos fins, servindo sucessivamente para a instalação de repartições públicas, quartéis, tribunais, sede de associações, e para actividades assistenciais e de culto, por parte da Igreja. Remetido sobretudo à sua faceta patrimonial e simbólica, desde 1907 que o Mosteiro de Alcobaça está classificado como Monumento Nacional, tendo actualmente uma Zona Especial de Protecção, com outros imóveis classificados, como a Capela da Senhora do Desterro, a Igreja da Senhora da Conceição e as ruínas do Castelo de Alcobaça. É considerado Património Mundial da Humanidade pela UNESCO.

PEDRO PENTEADO

BIBLIOGRAFIA: A maior parte das fontes manuscritas e impressas, bem como a bibliografia tradicional sobre o Mosteiro de Alcobaça foram condensadas no artigo de COCHERIL, Maur – Alcobaça: Santa Maria de. In *Dicionário de história da Igreja em Portugal*. Dir. A. A. Banha de Andrade. Lisboa, 1980, vol. 1, p. 96-107, que apresenta também uma lista de todos os abades alcobacenses. Por este motivo, optámos por referenciar sobretudo os trabalhos citados no presente artigo, bem como a bibliografia mais recente que utilizámos. AZEVEDO, Rui de – *Documentos medievais portugueses: Documentos particulares: A. D. 1101-1115*. Lisboa: APH, 1940, vol. 3. BARBOSA, Pedro Gomes – *Povoamento e estrutura agrícola na Estremadura Central (séc. XII a 1325)*. Lisboa, 1988. 2 vol. Dissertação de doutoramento; publicada com o mesmo título em Lisboa pelo INIC em 1992. IDEM – *Documentos, lugares e homens: Estudos de história medieval*. Lisboa: Cosmos, 1991. CHICHORRO, José de Abreu Bacelar – *Memória económico-política da provincia da Estremadura*. [S.l.: s.n.], 1943. COCHERIL, Maur – *Études sur le monachisme en Espagne et au Portugal*. Paris: Les Belles Lettres, 1966. IDEM – *Peregrinatio Hispanica*. Paris: CCP; FCG, 1970. 2 vol. IDEM – *Routier des abbayes cisterciennes du Portugal*. Paris: CCP; FCG, 1978. DUBY, Georges – *São Bernardo e a arte cisterciense*. Porto: Asa, 1997. FARINHA, A. Dias – *Feitos de Vasco de Pina em Marrocos e a sua acção na abadia de Alcobaça*. Paris: CCP; FCG, 1969. Separata. FERREIRA, Maria Augusta Trindade – *Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça: Roteiro*. Lisboa: Elo, 1987. FRAGA, Maria Teresa – *Para a história de Cister em Portugal*. Dissertação de licenciatura apresentada em Coimbra em 1974. GOMES, Saul A. – *Introdução à história do Castelo de Leiria*. Leiria: Câmara Municipal, 1995. IDEM – *Sobre a fundação undecentista de Leiria*. In *Colóquio sobre História de Leiria e da Sua Região*, 2 – *Actas*. Leiria: Câmara Municipal, 1995, vol. 1, p. 205-251. IDEM – *Visitações a mosteiros cistercienses em Portugal*. Lisboa: IPPAR, 1998. GONÇALVES, Iria – *Notas de demografia regional: a comarca de Leiria em 1537*. *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, 4: 1 (1976-1977) 405-454. IDEM – *O temporal do Mosteiro de Alcobaça nos séculos XIV e XV*. 2 vol. Dissertação de doutoramento apresentada em Lisboa em 1984; publicada sob o título de *O património do Mosteiro de Alcobaça nos séculos XIV e XV*. Lisboa: UNL, 1990. HESPAÑA, António M. – *As*

vésperas do Leviathan: Instituições e poder político. Lisboa: AMH, 1986. 2 vol. *INVENTÁRIO do Património Cultural Móvel: – Inventário dos códices iluminados até 1500: 1: Distrito de Lisboa*. Lisboa, 1994. LAVAJO, J. Chorão – *S. Bento de Castris e Alcobaça*. Da afiliação à ruptura. In *IX CENTENÁRIO DO NASCIMENTO DE S. BERNARDO: ENCONTROS DE ALCOBAÇA E SIMPÓSIO DE LISBOA – Actas*. Braga: UCP, 1991, p. 305-325. LEKAL, Louis J. – *Los cistercienses. Ideales y realidad*. Barcelona: Herder, 1987. LEROUX, Gérard – *O Mosteiro de Alcobaça não era o que alguns dizem*. *O Alcoa*. Série de 21 artigos publicados em 1996-1997. MARQUES, José – *Os mosteiros cistercienses nos finais do século XVIII*. In *IX CENTENÁRIO DO NASCIMENTO DE S. BERNARDO: ENCONTROS DE ALCOBAÇA E SIMPÓSIO DE LISBOA – Actas*. Braga: UCP, 1991, p. 351-380. MARQUES, M. Alegria Fernandes – *Estudos sobre a Ordem de Cister em Portugal*. Lisboa: Colibri, 1998. MATTOSO, José – *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: INCM, 1982. IDEM – *Identificação de um país: Ensaio sobre as origens de Portugal: 1096-1325*. Lisboa: Estampa, 1985. 2 vol. IDEM – *Dois séculos de vicissitudes políticas*. In MATTOSO, José, dir. – *História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1992, vol. 2, p. 23-163. MAURÍCIO, Domingos – *Alcobaça (Abadia de)*. In *VERBO: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*. Lisboa: Verbo, [s.d.], vol. 1, p. 950-958. MIRANDA, M. Adelaide, coord. – *A iluminura em Portugal: Identidade e influências: Catálogo da exposição*. Lisboa: BNL, 1999. MONTEIRO, Nuno G. – *Lavradores, frades e forais: Revolução liberal e regime senhorial na comarca de Alcobaça (1820-1824)*. *Ler História*, 4 (1985) 31-87. MOREIRA, Rafael – *A encomenda artística em Alcobaça no século XVI*. In *Arte sacra nos antigos coutos de Alcobaça*. Lisboa: IPPAR, 1995, p. 43-63. NASCIMENTO, Aires A. do – *A experiência do livro no primitivo meio alcobacense*. In *IX CENTENÁRIO DO NASCIMENTO DE S. BERNARDO – Actas*. Braga: UCP, 1991, p. 122-146. IDEM – *Livro e leituras em ambiente alcobacense*. In *IX CENTENÁRIO DO NASCIMENTO DE S. BERNARDO – Actas*. Braga: UCP, 1991, p. 147-165. NATIVIDADE, José M. – *Obras várias*. Alcobaça: [s.n., 1976], vol. 2. NATIVIDADE, Manuel Vieira – *Mosteiro e coutos de Alcobaça*. Alcobaça, 1960. PORTUGAL. Biblioteca Nacional de Lisboa – *Índices dos códices alcobacenses*. Lisboa: BNL, 1930-1978. 6 vol. PEREIRA, Fernando Jasmins – *Bens cistercienses*. In *Dicionário de História da Igreja em Portugal*. Lisboa: Resistência, 1980, vol. 2, p. 622-642. PEREIRA, Paulo – *A arquitectura (1250-1450)*. In *História da arte portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995, vol. 1, p. 335-433. PENTEADO, Pedro – *O imaginário histórico alcobacense dos sécs. XVII/XVIII visto a partir da sua iconografia*. In *A CONSTRUÇÃO SOCIAL DO PASSADO – Actas*. Lisboa: APH, 1991, p. 125-135. IDEM – *Obras monásticas do século XVIII. O Alcoa (30.4.1992; 14.5.1992; 11.11.1993)*. IDEM – *A vida religiosa nos coutos de Alcobaça nos séculos XVI a XVIII: Arte sacra nos antigos coutos de Alcobaça*. P. 169-199. IDEM – *A antiga igreja paroquial de Alcobaça: Novos dados históricos a partir de uma visita inédita (1590)*. *O Alcoa*. (29.3.1998; 9.4.1998; 12.4.1998; 7.5.1998; 21.5.1998). IDEM – *Peregrinos da memória: O santuário de Nossa Senhora de Nazaré (1600-1785)*. Lisboa: CEHR, 1998. RASQUILHO, Rui – *A Livraria de Alcobaça e suas andanças*. *História*, 65 (1984) 79-83. *REGULAMENTO das escolas do Colégio de Alcobaça*. Lisboa, 1776. ROCHA, Manuel da – *Descrição do Real Mosteiro de Alcobaça*. Alcobaça: ADEPA, [s.d.]. SANTOS, Manuel – *Alcobaça ilustrada*. Coimbra, 1710. SÃO BAAVENTURA, Fortunato de – *História chronológica e critica da Real Abadia de Alcobaça*. Lisboa, 1827. SILVA, Carlos da [et al.] – *A região a oeste da serra dos Candeeiros*. Lisboa: FCG, 1961. SOUSA, Fernando de – *O rendimento das ordens religiosas nos finais do Antigo Regime*. *Revista de História Económica e Social*, 7 (1981) 1-27. VILLA NOVA, Bernardo [et al.] – *Breve história de Alcobaça*. Alcobaça: Tip. Alcobacense, 1995. YAÑES NEIRA, M. Damián – *Cultura, santidad y crisis en los monasterios cistercienses portugueses*. *Ora & Labora*, 3/4 (1980) 236-246.

ALFAIAS LITÚRGICAS (glossário). Introdução:

Chamam-se alfaias litúrgicas todos os objectos que servem ao exercício da liturgia*. Referem-se aos lugares litúrgicos (igrejas, altares, etc.), aos ministros da celebração e às celebrações propriamente ditas (CUVA – *Alfaias*, p. 14). São objectos destinados ao culto, «verdadeiros sinais e símbolos do sobrenatural» que orientam o espírito humano para o louvor e glória de Deus, aos quais a Igreja tem dedicado particular atenção à sua dignidade, decoro e beleza, «aceitando no decorrer do tempo, na matéria, na forma e na ornamentação, as mudanças que o progresso técnico foi introduzindo» (SC 122). A liturgia, na Igreja, abrange dois aspectos distintos; por um lado, os objectos, as palavras, as acções e os cânticos; por outro lado, as regras que determinam onde, como e quando os objectos, as palavras, etc., devem usar-se ou omitir-se. Em Portugal, por um lado, encontra-

mos tentativas de sistematização de glossários desde o final do século XIX, e, por outro lado, uma preocupação de acompanhar todo o movimento litúrgico internacional desde o surgimento do Movimento da Reforma Litúrgica, primeiro quartel do século XX até aos anos 60. A resposta, em termos de sistematização dos diferentes elementos que envolvem os actos litúrgicos, ao nível nacional, surgiu através dos trabalhos de que são expressão, entre outros, os estudos publicados por João Crisóstomo de Freitas Barros, Manuel de Aguiar Barreiros, António Coelho e a rede de difusão empreendida pela revista de liturgia *Opus Dei*, editada pelos monges beneditinos. De um modo particular pela sua identificação sobre o estado das atitudes litúrgicas, investigação, estudo e indicações práticas, contribuíram para uma consciência de renovação litúrgica. A nível internacional, esse movimento renovador veio a manifestar-se de extrema importância na definição e orientação dos documentos conciliares, nomeadamente, pela constituição *Sacro-sanctum Concilium*: (SC), em 1963, depois adaptada pelo renovado Missal Romano. Este glossário de alfaias litúrgicas pretende elencar os vários objectos, utensílios, peças ou instrumentos que têm, ou tiveram, no espaço sagrado* a sua fruição em vista à edificação, piedade e instrução religiosa dos fiéis. Na identificação das principais partes de que se poderá compor uma igreja: altar-mor, altar, cadeirais, coro, transepto, nave (central, laterais), abside, cripta, átrio, pórtico, baptistério, e sacristia, encontramos um percurso para descrever os objectos dedicados ou não ao culto, enunciando a sua *área de referência funcional* dentro da igreja, e à qual particularmente estão ligados: 1. *Altar*. 1.1. *Cruz*: Era condição obrigatória a existência de uma cruz sobre o altar. Colocava-se ao meio, de forma a que fosse vista pelo povo e pelos assistentes do presidente. Este, depois de se paramentar, ia para o altar levando a cruz nas mãos e só a retirava no fim da missa; se houvesse exposição do Santíssimo podia ser retirada ou não conforme o costume da localidade. Era dispensada a cruz no altar se no retábulo existisse esculpida ou pintada uma grande imagem do crucifixo. 1.2. *Castiçais*: Até à reforma litúrgica era condição ter pelo menos dois castiçais com velas acesas aos lados da cruz. Este uso de ter luzes nos actos litúrgicos remonta aos primeiros tempos cristãos. A eucaristia celebrava-se ordinariamente à noite, daí a necessidade de ter iluminação. Também nos tempos de perseguição os cristãos, nas catacumbas, para celebrarem os actos de culto precisavam de acender velas ou lâmpadas. Mais tarde, com as celebrações à luz do dia, a Igreja não perdeu esse costume e deu-lhe uma significação espiritual: simbolizam a luz da doutrina revelada por Jesus, que ilumina com o seu esplendor. Estas luzes não se colocavam sobre o altar até ao século XI. O uso de se colocarem os castiçais sobre o altar começou a introduzir-se a partir do século XII. As rubricas dos missais indicavam que não podiam ser velas colocadas sobre serpentinas, nem candelabros de muitos braços. No mínimo exigiam-se dois castiçais sobre o altar, mas podia haver quatro ou seis. No altar do Santíssimo devia haver seis castiçais. Os castiçais de altar não deviam exceder em al-

tura o pé da cruz que estivesse sobre o altar. Entre os castiçais podiam colocar-se relicários com relíquias* da paixão ou de santos, pequenas imagens de santos ou *jarras* de flores; por vezes utilizavam-se ramos de altar, em prata. 2. *Utensílios do altar*. 2.1.: Entre os diversos utensílios do altar (que são necessários para os actos do culto), os mais importantes são os vasos sagrados: 2.1.1. *Cálice «calix»*: É o primeiro entre os utensílios litúrgicos e é benzido pelo bispo ou pelo presbítero. Normalmente é composto por uma copa, sustentada por uma haste munida de um nó, que se apoia num pé largo (base), e é utilizado durante a missa na consagração do vinho; gravava-se uma cruz no pé para o celebrante saber o lado por onde tomara o sangue de Cristo. O seu uso na liturgia remonta à instituição da Eucaristia* (Mc. 14, 22-24). Até ao século V eram usados cálices de diferentes materiais (metais preciosos, vidro e madeira); daí em diante começaram a aparecer os cálices de ouro, mais tarde ornados de pedras preciosas que se vão impor, pois nos séculos VIII e IX alguns concílios proibem o uso de cálices de madeira e de marfim (por exemplo, no Concílio de Tibur, no ano de 895). Existiram três tipos de cálices: *sagrados* (ou do celebrante), *ministeriais* e os *ofertórios*. O cálice do celebrante é o utilizado pelo padre no sacrifício da missa; o ministerial (*scyphus*) era um cálice grande, por vezes com duas asas, que desapareceu cerca do século XIII quando se proibiu aos fiéis a comunhão sob a espécie do vinho. Nos ofertórios os diáconos recolhiam o vinho oferecido pelos fiéis. Associada ao cálice ministerial estava uma *caninha* (*fistula*) pela qual os fiéis sorviam o «precioso sangue»; a caninha, ainda recentemente era empregue na comunhão do Papa e dos ministros. Nos cálices de estilo gótico surgiram as aplicações de *tintinábulo*, ou seja, campainhas suspensas no bojo dos cálices. O seu toque e em termos simbólicos correspondia o momento da Ressurreição de Cristo. Em meados do terceiro quartel do século XVI desenvolveu-se o cálice-custódia através do engaste do hostiário na copa do cálice. 2.1.2. *Patena «patere»*: Pequeno prato que acompanha (faz conjunto) com o cálice; deve o seu nome à forma achatada/rasa que apresenta; serve de suporte à hóstia para a consagração e para recolha das partículas durante a comunhão. O seu uso aparece já no século II. Tal como o cálice, é benzida pelo bispo ou presbítero. 2.1.3. *Pixide «pyxis», «ciborium»*: É o vaso em que se guarda a reserva eucarística para a comunhão dos fiéis. Há notícias de uma espécie de píxides, as *arculae*, onde os primeiros cristãos guardariam, em suas casas, a eucaristia. Contudo, a mais antiga referência ao uso litúrgico da pixide data do século III. Daí até ao século XIII sofreu algumas alterações quanto à sua tipologia. Tinha a forma de pomba (pomba eucarística), que simbolizava o amor de Deus para com a humanidade; de torre, para mostrar o estado de cativo a que o Redentor se reduziu por amor; ou de simples caixa, normalmente cilíndrica, e estava suspensa do baldaquino ou *ciborium* sobre o altar, ou fechada num armário próximo do mesmo. A partir do século XIII foi-se introduzindo o uso de fixar a píxide sobre um pé e uma base tal como o cálice. Surgia assim o *cibório* (com



Caldeirinha de água benta e hissope, século xvii, Igreja Matriz do Santo Condestável, Bragança (esquerda). Porta-paz, em prata dourada, com a figura da Pietá, Nossa Senhora da Piedade, Sé de Portalegre.

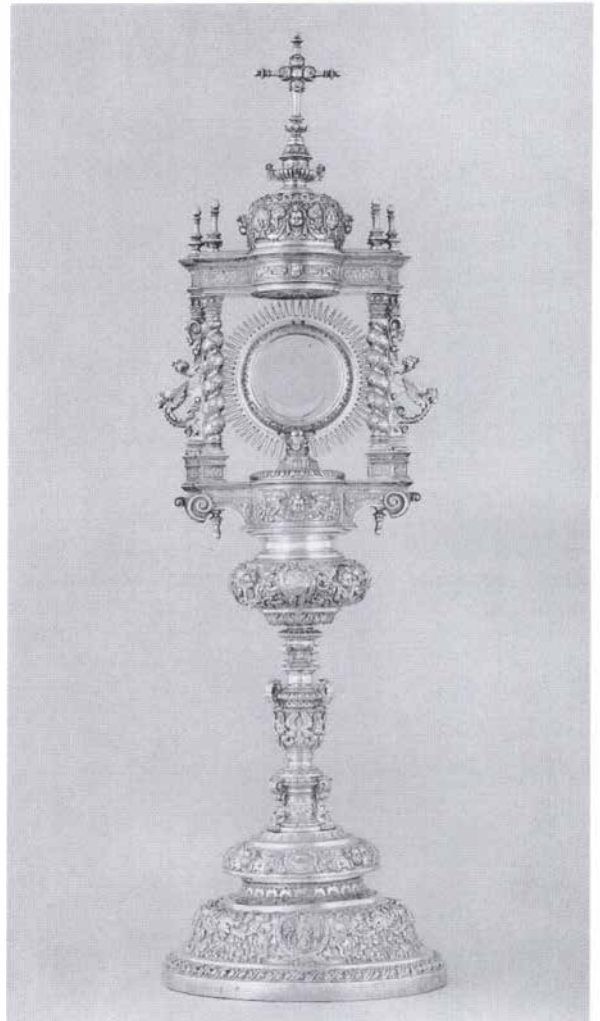


o formato de um cálice) coberto com uma tampa, mas mantendo a tipologia da pixide. No seu fabrico, era recomendado o uso de ouro e/ou prata dourada; admitia-se o cobre e o estanho; e não se recomendava o uso da madeira, do vidro e do cristal. Era obrigatório que a pixide quando guardasse a reserva eucarística estivesse coberta com um véu branco adornado e inclusa no sacrário. Existem dois tipos de pixide: uma maior, que fica no sacrário e serve para a comunhão dos fiéis no templo; outra, menor, que se chama *âmbula* e serve para levar a comunhão aos doentes. 2.1.4. *Custódia «monstratia», «remonstratia», «ostensorium»*: Esta alfaia litúrgica serve para mostrar aos fiéis a hóstia consagrada, quando se expõe à adoração. É um utensílio que surgiu depois do século XIII; até aí a hóstia era exposta apenas em dois momentos: na missa, no momento da elevação e quando o povo comungava; fora disso era colocada e conservada na pixide. A partir de 1264, com a oficialização da festa do Santíssimo Corpo e Sangue de Cristo (*Corpus Christi*) – tradicionalmente designada entre nós como a Festa do Corpo de Deus – sentiu-se a necessidade de criar uma nova alfaia devido à conveniência de apresentar solenemente o Corpo de Deus: à adoração dos fiéis e nas procissões através das ruas. No século xv já estava generalizado o seu uso apresentando formas bastante variadas. A forma em sol, que chegou até à actualidade, começou a introduzir-se no século xvi. Unanimemente aceite, em Portugal, como sendo a mais representativa é a Custódia de Belém. Contudo, poderemos apontar ao longo do país alguns exemplos de rara beleza, e de estilos variados, entre outras, as custódias da Colegiada de Guimarães, da Sé de Braga*,

da Igreja Matriz de Ponte de Lima, de Coimbra*, da Sé de Lisboa*, e, mais a sul, a de Santiago do Cacém e a da Basílica Real de Castro Verde. O termo *ostensório*, de origem francesa, como sinónimo de custódia, generalizou-se entre nós a partir do século xvii. 2.1.5. *Lúnula*: Trata-se do suporte onde se mete a hóstia consagrada. É parte integrante da custódia e apresenta, normalmente, a tipologia de um crescente, que se coloca dentro de um *viril*. O viril é uma moldura dupla com dois vidros, o qual tem duas funções fundamentais: facilitar uma melhor visão e proteger a hóstia consagrada quando está exposta à adoração dos fiéis. 2.2.: Além dos vasos sagrados, existem outros utensílios, igualmente indispensáveis para o uso do altar: 2.2.1. *Missal*: colocado sobre o altar. O missal é o livro litúrgico que contém as fórmulas, as orações, os cânticos e hinos a executar, e as rubricas para as acções litúrgicas (ou seja, as indicações que regulam o modo como fazer os actos: gestos, posição do corpo, etc.) e, perante todo o povo cristão, é um instrumento de unidade litúrgica. O missal tem geralmente umas fitas de diferentes cores para permitir ao celebrante marcar previamente os lugares onde estão as fórmulas que deve recitar. O Missal Romano, na estrutura semelhante à que hoje conhecemos, teve a sua primeira publicação por ordem do papa Pio V, na bula *Quo primum tempore*, de 14 de Julho de 1570. Recebeu modificações nos pontificados de Clemente VIII, em 1604; de Urbano VIII, em 1634; de Pio X, em 1913; de Bento XV, em 1920; e, mais tarde, no seguimento do processo de reforma litúrgica, de acordo com as prescrições do II Concílio do Vaticano*, surgiu em 1970 o actual Missal Romano, promulgado pelo papa Paulo VI. 2.2.2. *Estante*

de missal e/ou almofada: No altar, o missal devia colocar-se sobre uma almofada, mas também era permitida uma estante, que podia ser de metal ou de madeira. Era recomendado que a estante ou a almofada fossem recomendados por um véu de seda, da cor dos paramentos. 2.2.3. *Galhetas e prato «ampullae»; «bacile»:* As galhetas são dois vasos pequenos – um para o vinho, outro para a água – que servem na missa; deviam ser de vidro ou de cristal. No caso de serem de outros materiais (por exemplo: ouro ou prata) exige-se que tenham sinais exteriores que as distingam uma da outra. As galhetas devem ter tampa, caso contrário deverão ser cobertas pelo *manutergio*, e assentam num prato que lhes faz conjunto. Geralmente junta-se ao conjunto uma *colher* para deitar a água no cálice, no momento da apresentação dos dons. 2.2.4. *Vaso das abluções ou purificador:* Trata-se de um pequeno vaso que existia junto do altar, no lado da Epístola, e servia para o sacerdote lavar os dedos quando ministrava a comunhão fora da missa. Era obrigatório o seu uso nas 1.^a e 2.^a Missas do Natal, na Missa dos Pré-santificados em Sexta-Feira Santa e, em Portugal, era ainda necessário no dia 2 de Novembro nas 1.^a e 2.^a Missas de Defuntos. Podiam ser de prata, estanho, vidro, cristal. Associado a este tipo de utensílios existia ainda um conjunto de outros vasos que eram usados pelos fiéis quando comungavam. O seu uso levou ao aparecimento de grandes «cálices» de prata, estanho ou vidro e que continham água simples, para dar antes da comunhão devido ao muito tempo de jejum exigido. 2.2.5. *Campainha «parva campanula»:* Substituiu o sino ou sineta que existiu suspenso na parede, no interior das igrejas. O toque era utilizado para chamar a atenção ao momento do *Sanctus*, à dupla elevação e à comunhão, em todas as missas. Devia ser tocada também nas capelas e oratórios particulares, mesmo que ninguém assistisse à missa; no momento *Domine num sum dignus*; quando o Senhor era levado aos doentes; na bênção do Santíssimo Sacramento (antes e depois). Não se podia tocar a campainha enquanto se recitavam no coro as horas canónicas; quando se celebrava missa durante a exposição do Santíssimo Sacramento (noutro altar); quando ao mesmo tempo se fazia dentro da igreja uma procissão; e, desde o *Gloria in excelsis* da Quinta-Feira Santa até ao *Gloria* do Sábado Santo. Depois do II Concílio do Vaticano, a sua utilização foi aligeirada, manteve-se o toque durante o *Gloria in excelsis* na Quinta-Feira Santa, no Sábado Santo e na vigília do Pentecostes, e, segundo os costumes de certas igrejas, no Natal, na Missa do Galo (V. INSTRUMENTOS MÚSICAIS). 2.2.6. *Turíbulo «thuribulum», «incensorium»:* É um vaso de metal suspenso com três correntes, unidas em cima por um disco. Os antigos turíbulos eram simples caçoulas sem correntes, algumas vezes adornadas de pedrarias onde se queimava o incenso*. No século XII adicionaram-se-lhes as correntes aproximando-os da tipologia actual. A sua origem na liturgia cristã tem duas leituras: por um lado, veio da liturgia judaica; e, por outro, tem origem nas caçoulas com brasas acesas que davam apoio ao acto de acender os círios com que se abria o cortejo do imperador romano. O turíbulo apareceu, então, no cortejo do Papa,

do Evangelho, nas incensações ao redor do altar, do clero e dos fiéis. O seu significado espiritual, querendo incenso (fumo aromático), é a imagem dos corações dos fiéis. O fogo simboliza o amor de Deus que os inflama, e o fumo do incenso as preces que se elevam aos céus. São João descreve, no Apocalipse, os anciãos prostrados perante o trono do Cordeiro, tendo nas mãos turíbulos de ouro, que simbolizavam as orações dos santos (Ap. 5, 8). 2.2.7. *Naveta «navicula»:* O turíbulo é inseparável da naveta, a qual deve o seu nome à forma de pequeno barco (nave) que se mantém constante desde o século XIII, em que se guarda o incenso e é acompanhada de uma *colher* para o lançar no turíbulo. A colher poderá aparecer presa à naveta com uma corrente. 2.2.8. *Caldeirinha:* É um vaso de metal, depósito móvel de água benta, geralmente com pé e argola, que serve para as aspersões em determinados actos litúrgicos. A sua origem na Igreja remonta aos depósitos fixos que existiam, cheios de água, à porta das igrejas. São os restos memoriais das fontes ou *cantharus* que havia no *atrium* das antigas basílicas, onde os fiéis lavavam as mãos antes de entrarem no templo; signifi-



Custódia da Basílica Real de Castro Verde, inícios do século XVIII, em prata dourada e vidro.

cava a pureza da alma e as disposições santas, que deviam trazer ao entrar na casa de Deus. Mais tarde, a fonte desapareceu, e foi substituída por vasos cheios de *água benta*, colocados à entrada, do lado de fora, para os cristãos se purificarem antes de pisarem o pavimento sagrado. Depois, para evitar as profanações, passaram esses vasos para o lado de dentro da porta e assim se sedimentou o costume de colocar as *pias de água benta* junto de cada uma das portas da igreja e à porta da sacristia. 2.2.9. *Hissope*: É um instrumento de madeira ou de metal com que se fazem as *aspersões de água benta*. Costuma fazer conjunto com a caldeirinha e pode apresentar-se com várias tipologias, geralmente uma pequena haste que tem na extremidade cabelos ou sedas; ou, além da haste, apresenta na extremidade uma esfera oca e furada. Deve o seu nome às aspersões que se faziam com ramos de hissope. «Tomareis um ramo de hissope e embê-lo-eis no sangue que estiver numa bacia e aspergireis com esse sangue a travessa da porta e as duas ombreiras» (Êx. 12, 22). 2.2.10. *Vasos dos santos óleos ou porta óleos*: São três as *urnas ou âmbulas* que contêm os santos óleos, respectivamente, dos catecúmenos, do crisma e dos enfermos. Recomendava-se que fossem conservadas num espaço próprio (armário) junto do altar-mor ou do altar do Santíssimo Sacramento, neste caso, no lado do Evangelho. Podiam ser de prata ou estanho e por cima de cada uma deveria ser colocado uma cruz (na tampa). Exigia-se uma correcta identificação dos conteúdos de cada uma, para evitar erros. Nesse mesmo espaço guardava-se também o *saleiro*, que era um vaso com *sal bento* para meter na boca dos catecúmenos, e a *concha ou colher baptismal* para tirar a água da pia baptismal e lançar na cabeça do baptizando. 2.2.11. *Porta-paz «osculatorium», «instrumentum pacis»*: Era um pequeno quadro ou painel metálico que tinha em relevo ou em esmalte qualquer imagem religiosa e na parte posterior uma asa para se pegar. Foi introduzido na liturgia depois de se ter suprimido o antigo costume de se dar aos fiéis leigos directamente o ósculo da paz. Por isso, servia para dar, por uma forma honesta e religiosa, o ósculo da paz nos actos sagrados. 2.2.12. *Sacra (s) «tabela secretarum»*: Eram os três quadros ou tabelas que se colocavam sobre o altar, junto à cruz de altar, onde o celebrante podia ler certas orações (as partes imutáveis da missa) e tinham o sentido de lhe dar apoio e comodidade. Recomendava-se que fossem retiradas do altar logo que terminasse a missa; e, na exposição do Santíssimo Sacramento, excepto se se estivesse a celebrar missa. O mesmo se pode dizer para as *orações* ordenadas pelo papa Leão XIII, que também deviam ser retiradas do altar no fim da missa e colocadas lateralmente sobre a *credência* (V. MOBILIÁRIO ECLESIASTICO). 2.2.13. *Gomil e lavanda*: conjunto de jarro e bacia ou salva usados nos actos litúrgicos, nomeadamente, na *lavagem das mãos* e no *lava-pés*, na Missa da Ceia do Senhor (Quinta-Feira Santa). 3. *Roupas do altar*: Também chamadas *roupas litúrgicas*, *vestes do altar* ou *ornamentos do altar*, são complementos no género da indumentária religiosa e relacionam-se directamente com as alfaias e outros utensílios atrás descritos quando ser-

viam, ou servem, nos actos litúrgicos: 3.1. *Dossel ou baldaquino «ciborium», «umbraculum», «baldachinum»*: Era um pálio ou umbráculo de forma rectangular ou elíptica suspenso do tecto da igreja por cordas ou correntes, que se colocava sobre o altar, o *supedâneo* e os *degraus*. O *supedâneo* consistia num estrado do comprimento do altar e bastante largo, colocado debaixo deste, para que o celebrante pudesse fazer a genuflexão sem colócar o pé fora; subia-se ao *supedâneo* através de *degraus* que tinham de ser em número impar. O *dossel* era obrigatório em todos os altares onde se celebrava, e não se deve confundir com o *ciborium* (donde vem a palavra zimbório) que é uma estrutura arquitectónica – cúpula – sustentada por quatro colunas que se erguem nos quatro ângulos dos degraus do altar. A cor do docel devia ser igual à cor litúrgica do dia. 3.2. *Toalhas de altar «lintea», «mappa», «tobaleae»*: As toalhas servem para cobrir o altar; deviam ser de linho branco e na quantidade de três para cada altar; recomendava-se que fossem benzidas. Na tradição da Igreja, as toalhas vieram substituir os corporais que eram presentes ao altar no momento das *oblações*. O seu uso já é referido no século IV e é desde o século XV que se exigem as três toalhas. Assim, a que fica por cima – cujas extremidades dos dois lados deviam chegar ao chão – pode ter rendas ou bordados na parte de fora do altar e dos lados; as outras duas não podem ter rendas e só devem cobrir o tampo do altar. Por cima destas deve colocar-se uma outra (branca ou da cor litúrgica do dia) para evitar o pó e deverá ser retirada quando houver alguma celebração litúrgica. Na confecção das toalhas de altar empregaram-se, além do linho (base), o algodão, a seda, fios de ouro e de prata. Permitia-se representar nelas utensílios religiosos como, por exemplo, custódias, cálices e representações de figuras de anjos ou cruzes. Espiritualmente o altar representa Jesus Cristo; as toalhas representam, numa leitura, os membros de Cristo, noutra, o sudário em que foi amortalhado. 3.3. *Frontal ou antipêndio «antipendium», «pallium altaris»*: É uma peça larga de tecido quanto possível da cor litúrgica do dia, que se coloca na frente do altar. É dispensado quando este é ornamentado com talha, labores artísticos ou outros. No século IV já se faz referência a placas de metal precioso que revestiam a parte dianteira dos altares; mais tarde, foram substituídas por estofos pendentes do altar, que por sua vez deram lugar ao frontal. Recomendava-se o uso da cor litúrgica do dia, mas era proibido o uso da cor preta no altar do Santíssimo Sacramento – substituíam-se pela cor roxa. Se houvesse exposição do Santíssimo o frontal devia ser branco. A atenção destes gestos com o frontal – como que uma cerca ao redor do altar – tem a sua expressão espiritual no sentido em que se pretende dar mais resplendor ao «altar do sacrifício». 3.4. *Corporal «corporale»*: É uma pequena toalha quadrada – de linho branco – onde o celebrante coloca o cálice e a hóstia durante a missa. É dobrado em nove pequenos quadrados, dobrando-se primeiro a parte mais próxima do celebrante; depois a que lhe fica oposta; de seguida a do seu lado direito e por fim a do lado esquerdo; para o desdobrar segue-se a ordem inversa. As suas dimensões

actuais devem ser de 45-50 cm × 45-50 cm para que nele se possa colocar o cálice, a hóstia e algumas partículas e a píxide; deve ser de linho branco, sem bordados de espécie alguma. Apenas é permitida uma pequena renda na bordadura exterior; alguns têm uma cruz pequena a vermelho no quadrado do meio. A sua origem prende-se aos primeiros tempos do cristianismo. É provável que os celebrantes se servissem de uma só toalha para o altar e para as oblatas – era o *sudarium* – que veio a dar origem às toalhas de altar e ao corporal. Chamou-se corporal porque tinha de envolver o «Corpo do Senhor» e era bastante grande para receber as oblações dos fiéis. Até ao século XI cobria-se o cálice com uma das suas pontas, em vez da *pala* que surgiu nessa altura. O corporal significa, espiritualmente, o santo sudário em que Jesus Cristo foi envolvido quando o desceram da cruz e foi deposto no sepulcro. 3.5. *Pala «corporales pallae»*: É um pequeno pano quadrado duplo e aberto de um dos lados – para nele se poder introduzir um cartão – com que se cobre a patena e a hóstia até ao ofertório, e o cálice desde o ofertório até à comunhão. Deverá ter 12-15 cm × 12-15 cm; pode ter rendas nas extremidades e bordados ou ornamentos na parte superior, mas não na parte que toca no copo do cálice; também não eram permitidos bordados a cor preta e emblemas/monogramas fúnebres. O corporal e pala identificam-se na sua origem, e no século XII já eram usados dois panos distintos: um que se estendia sobre a toalha do altar, outro que se colocava dobrado sobre o cálice. Este último simplificou-se reduzindo-se às dimensões da actual pala. Em Portugal usava-se além da pala quadrada, uma outra – *pala redonda* – para cobrir a hóstia sobre a patena até ao ofertório; costume *praeter legem* que ainda hoje se conserva em algumas paróquias. 3.6. *Bolsa do corporal «bursa»*: Serve para guardar o corporal e foi introduzida no uso litúrgico depois que o corporal ficou reduzido a pequenas dimensões. A forma que apresenta actualmente vem desde o século XVI. Deve usar-se da cor litúrgica do dia, mas não está determinada a matéria de que deve ser feita. Costuma ter a forma quadrada e uma cruz na parte superior. 3.7. *Sanguinho ou purificador «purificatorium»*: É um paninho branco de linho, mais comprido que largo (28-35 cm × 40-50 cm), que se dobra em três partes e serve para purificar o cálice e também os lábios e os dedos do celebrante, depois das abluções. Costuma ter uma cruz ao meio para se distinguir do manustérgio e pode ser orlado de renda e/ou bordados. 3.8. *Manustérgio «manustergium»*: Trata-se de outro pano de linho ou algodão (30 cm × 45 cm) que serve para o celebrante limpar as mãos ao *lavabo*. Se o celebrante for bispo, servirá uma toalha. Pode servir também para cobrir as galhetas. 3.9. *Véu do cálice «velum sericum»*: Era de seda da cor litúrgica da missa e servia para envolver o cálice desde o princípio até ao ofertório e desde a comunhão até ao fim. Podia ser ornamentado com bordados. Existem outros véus – de missal, de relíquias, de cruces. 3.10. *Guarda-pó*: Trata-se de um «véu» que se estendia por cima das toalhas de altar e as resguardava do pó. Não havia orientações quanto à cor nem ao tipo de tecido. 3.11. *Toalha da comunhão*

«*mantile linteum*», «*velum album*»: É um pano branco – linho – que era estendido aos que recebiam a comunhão. 3.12. *Toalha das lavandas*: São duas ou três toalhas de linho que servem nas cerimónias episcopais. 4. *Utensílios e elementos de sacristia*: Além das alfaias e outros utensílios que servem directamente no acto litúrgico, na sacristia guardam-se alguns elementos que são essenciais para a realização e para um melhor conhecimento desses mesmos actos. 4.1. *Hóstias*: Recomendava-se a existência de pelo menos duas *caixas* de metal ou vidro com as respectivas tampas, uma para guardar as hóstias grandes e outra para guardar as hóstias pequenas. Era frequente haver um *disco* metálico, forrado com tecido, que se colocava sobre as hóstias grandes, para se conservarem planas. Existia, ainda, o *ferro de hóstias*, instrumento que servia para fabricação de hóstias, e cuja origem remonta à época medieval. 4.2. *Vinho*: Havia a recomendação quanto à forma de guardar, na sacristia, o vinho para a missa e as condições que este devia ter para a validade da consagração. 4.3. *Água*: Também se recomendava a existência de vasilhas com água pura para levar ao altar, nas galhetas. 5. *Utensílios do culto exterior*: Os principais também se arrecadam na sacristia. 5.1. *Cruz processional*: É a cruz que vai nas procissões à frente; é semelhante à do altar, mas em vez de assentar num pé apto a pousar sobre o altar, coloca-se na ponta de uma haste ou vara. É bem que a cruz processional tenha crucifixo, mas não é obrigatório. Deverá ser guardada na sacristia em lugar próprio, devido ao sinal da Redenção e à imagem de Jesus Cristo. 5.2. *Círios «candelabra»*, «*ceroferarii*»: A cruz nas procissões deve ser ladeada de duas velas fixas a dois pequenos castiçais. Em Portugal também se chamam *ciriais* e quem os leva são os *ceroferários*. São usados sobretudo pelas confrarias, irmandades e comunidades paroquiais, em todo o país, os quais têm hastes elevadas como a da cruz processional. 5.3. *Pálio e umbela «umbraculum»*, «*baldaquinum*», «*umbrella*»: O pálio só serve nas procissões em que o Santíssimo Sacramento ou alguma relíquia da paixão vai; a umbela só costuma servir nas procissões do Santíssimo Sacramento. Nessas procissões ambos são de cor branca. 5.4. *Guião, pendão ou estandarte «vexillum sacris imaginibus insignitum»*: Cada igreja ou paróquia costuma ter o seu estandarte, guião ou pendão. Geralmente é de damasco, da cor litúrgica que pertence ao padroeiro ou titular e cuja imagem ou símbolo deve ser bordado ou pintado a meio do estandarte. Costuma ser maior que as bandeiras ou guiões das confrarias. Nas procissões é levado à frente de todos como que a abrir caminho (V. PROCISÕES; FESTAS).

JACINTO SALVADOR GUERREIRO

BIBLIOGRAFIA: AIGRAIN, R., dir. – *Liturgia: Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques*. Paris: Librairie Bloud et Gay, 1947. BARAUNA, Guilherme, ed. – *A liturgia renovada pelo concílio: Estudos e comentários em torno da Constituição Litúrgica do Concílio Vaticano Segundo*. Petrópolis: Vozes, 1964. BARREIROS, Manuel de Aguiar – *Elementos de arqueologia e belas artes*. 2.ª ed. Braga: Opus Dei, 1931. BARROS, João Chrysostomo de Freitas – *Missal dos fiéis, devocionário e sacramentário*. Lisboa, 1927, vol. 2. BERTHOD, Bernard; HARDOUN-FUGIER, Élisabeth – *Dictionnaire des arts liturgiques, XIX^e-XX^e siècle*. Les Éditions de l'Amateur. COELHO, António – *Curso*

de *Liturgia Romana: 2: Liturgia Sacrificial*. Nova ed. revista por J. P. de Carvalho. Braga: Mosteiro de Singeverga, 1943. CUVÁ, A. – Alfaías, vasos e objetos, paramentos. In *DICIONÁRIO de Liturgia*. Org. Domenico Sartore e Achille M. Triacca, trad. Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Edições Paulinas, 1992. *DICTIONNAIRE d'Archeologie Chrétienne et de Liturgie*. Dir. Fernand Cabrol e Henri Leclercq. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1924-1953. GUARDINI, Romano – *Les signes sacrés*. Traduction revue et augmentée par Antoine Giraudet. Paris: Éditions Spes, 1938. IGREJA CATÓLICA – *Cerimonial dos bispos: Reformado por decreto do Concílio Ecumênico Vaticano II e promulgado por autoridade de S. S. o Papa João Paulo II*. Lisboa: Gráfica de Coimbra, 1990. IDEM – *Concílio Ecumênico Vaticano II: Constituições, decretos, declarações e documentos pontifícios*. 10.ª ed. Braga: Editorial A. O., 1987. *INTRODUÇÃO Geral ao Missal Romano, normas gerais sobre o Ano Litúrgico e o Calendário*. Coimbra: Gráfica de Coimbra; Secretariado Nacional de Liturgia, 1992. MARTIMORT, Aimé Georges – *A Igreja em oração*. Petrópolis: Vozes, 1988. 4 vol. Tradução do original francês. MARTINEZ DE ANTONANA, Gregorio – *Manual de Liturgia Sagrada*. 6.ª ed. Madrid: Editorial Colsa, 1943. *MISSAL de Mateus: Manuscrito 1000 da Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Braga*. Introd. leitura e notas de Joaquim de O. Bragança. Lisboa: FCG, 1975. MONTEIRO, António Xavier de Sousa – *Elementos de arqueologia e iconografia cristã*. Coimbra, 1887. PENALVA, Luísa – Glossário. In *INVENTÁRIO do Museu Nacional de Arte Antiga: Coleção de ourivesaria: I: Do românico ao manuelino*. Lisboa: Inventário do Património Cultural Móvel; IPM, 1995. RIGHETTI, Mario – *Manuale di Storia Liturgica*. 3.ª ed. Milano: Ancora, 1964. 4 vol.

ALGARVE, Diocese do. No território do Algarve de hoje apenas se assinala na Antiguidade romana uma diocese, com sede em Ossónoba. Onde fosse realmente Ossónoba não se sabe. Quer Estoi, quer sobretudo Faro, as duas hipóteses quase sempre preferidas, servem. Não há argumento fundamentado para impor uma decisão sobre isso. Alguns bispos ossonobenses, para os fins do século III e princípios do século IV, são assinalados nos concílios peninsulares. Desta igreja primitiva, sufragânea de Mérida, nada teria subsistido durante o longo tempo de dominação muçulmana. Ao contrário do que comprovadamente ocorria em Lisboa, não há sinais de bispos moçárabes durante a Reconquista. O cristianismo teria praticamente desaparecido enquanto organização. Como memória e como veneração um pouco mais restaria. A povoação de Santa Maria, que pela presença da tribo dos Beni Hárum se veio a chamar Santa Maria de Fárão, terá sido uma dessas lembranças – a que estão dedicadas por Afonso X as *Cantigas de Santa Maria*, cuja imagem se veria sobre as muralhas. Como a veneração a São Vicente no cabo se ligaria igualmente com estas fortes reminiscências. Tomada Silves por D. Sancho I em 1189, aí foi restaurada a sede episcopal, sendo nomeado bispo D. Nicolau, clérigo flamengo. Logo são fixadas rendas em igrejas do Norte para acudir às primeiras necessidades da instalação. Por pouco tempo. Em 1191 a cidade foi retomada pelos mouros. Terminada depois a con-



Interior da igreja de Castro Marim, Algarve.

quista do Algarve em 1249-1250 pelos Espatários e por D. Afonso III, havia que organizá-lo também na administração eclesiástica. A que Afonso X de Castela se antecipa em 1253 nomeando bispo para Silves, no quadro do conflito sobre o domínio do Algarve que então estalou, um bispo dominicano que se chamava Frei Roberto. A escolha de Silves para sede do bispado restaurado mostra que continuava a interessar fixar o centro diocesano na mais importante das cidades agora cristãs. D. Afonso III protesta e é preciso resolver a questão do Algarve antes de se tratar da administração eclesiástica. Algarve que finalmente fica pertença do rei de Portugal, conforme acordado em 1263. Ao que tudo indica só bastante mais tarde começará a ser edificada a igreja catedral de Silves. Iniciada possivelmente em finais do século XIV, foi reconstruída por volta de 1458. Mostra uma notável unidade estilística, um tanto arcaica, com um peso e uma rusticidade românicas que as ogivas góticas não disfarçam nem aligeiram. A diocese do Algarve ficaria com os limites que até hoje se mantiveram. Inicialmente sufragânea de Sevilha, em 1393 passa para Lisboa e em 1540 para Évora. Grande parte da região ficava entregue à Ordem de Santiago*, a quem se devera a principal acção militar da Reconquista. A esta ordem eram entregues em padroado bastantes igrejas dos principais núcleos urbanos: Cacula, Tavira, Faro, Loulé, Castro Marim, Alcoutim, Lagos. A principal igreja de Faro, dedicada a Santa Maria, desde logo do padroado de Santiago, deve ter sido começada a construir (ou reconstruir) em 1251, por ordem do arcebispo de Braga. Primei-



Fonte: Anuário Católico de Portugal, 1955-1998.



Fachada da Sé Catedral de Faro.

ro cura encomendado foi João Moniz. Restaurado o bispado, tratava-se depois de ir correspondendo ao crescimento demográfico com a criação de paróquias. Este segundo momento fica praticamente pronto em finais do século xvi. A primeira *visita ad limina* do bispo D. Francisco Cano, datável de 1591, mostra que apenas uma foi a freguesia criada depois: Alfontes da Guia (Albufeira) em 1617. Mais tarde uma ligeira reforma empreendeu D. Francisco Gomes do Avelar, em 1790. De pequena amplitude, limitando-se a impor a fusão de algumas, muito poucas e pequenas, freguesias de Lagos – Barão de São João e Barão de São Miguel –, Nossa Senhora do Verde de Vila Nova de Portimão e São João da Venda do concelho de Faro. Posteriormente, e já depois de entrado o período constitucional, algumas freguesias foram criadas. No conjunto, muito poucas. A organização da diocese e a essencial criação das freguesias foi, pois, obra realizada durante os séculos xiii a xv, quando a sede episcopal se encontrava em Silves. Aí passaram como prelados D. Frei Roberto (1253-1261); D. Garcia (1261-1268); D. Frei Bartolomeu (1268-1292?); D. Frei Domingos Soares (1292-1297); D. João Soares Alão (1297-1310?); D. Afonso Eanes (1312-1320); D. Pedro (1322?-1334); D. Álvaro Pais (1334-1353); D. Vasco (1354-1367); D. João (1367-1370); D. Martinho (1371-1379) – transferido para Lisboa; D. Pedro (1383); D. Paio de Meira (1384?); D. João de Azambuja (1389-1390) – que foi para bispo do Porto; D. Martinho Gil (1401-?); D. Fernando da Guerra (1409-1414) – transferido para o Porto; D. Frei Álvaro de Abreu (1421-1429) – depois bispo de Évora;

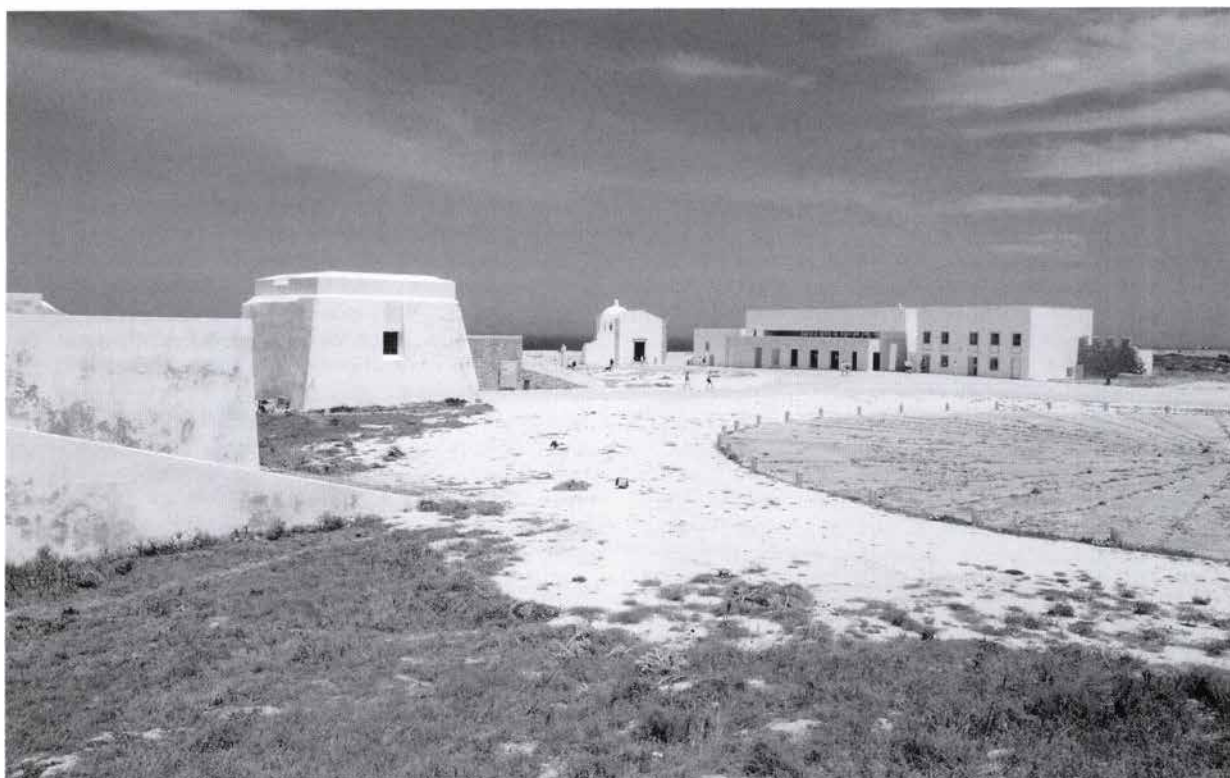
D. Álvaro Afonso (1443-1467) – em seguida bispo de Évora; D. João de Melo (1467-1480) – também transferido para arcebispo de Évora; D. Jorge da Costa, o cardeal de Alpedrinha (1485?); D. João Camelo (1486-1501) – bispo de Lamego por permuta com D. Fernando Coutinho que dali veio para Silves (1501-1538); D. Manuel de Sousa (1538-1545) – promovido arcebispo de Braga; e D. João de Melo e Castro (1549-1564) – em seguida arcebispo de Évora. Lacunas algumas, incertezas muitas mais, pois a documentação não é esclarecedora nem o assunto foi objecto de uma monografia recente. Muitos destes prelados tinham outras funções que exerciam efectivamente e há por vezes confusão com nomes que se repetem. Também nenhum destes bispos fez obra no Algarve de que ficasse um forte e material testemunho individualizado. Mas administraram e organizaram a região. Resolveram questões de jurisdição com a poderosa Ordem de Santiago – que de vez em quando brotavam e só se extinguiram com o liberalismo. Conseguiram trazer para a Igreja o produto dos dizimos da região – pelo menos boa parte deles – e assim sustentar o bispo e o cabido. Não foi pouco, afinal. Todavia, nos fins do século xv e princípios do século xvi a cidade de Silves já poucas condições reunia para servir como sede do bispado. O assoreamento do rio fizera com que perdesse a função comercial de porto que em tempos fora a sua. O Algarve transformara-se no século xv, assumindo uma feição muito mais marítima do que anteriormente. Silves era agora terra de *graves enfermitates*, a malária causada pelas empaludadas águas do rio. Cidade muito despovoada,

não sendo os seus moradores mais de 140. Em 1539 D. João III, que estava reordenando a divisão civil do reino e procedendo à redefinição territorial das comarcas, também entende redesenhar o mapa diocesano. Com a criação de novas dioceses vem também a transferência da sede episcopal do Algarve para Faro. A vila de Faro, no centro do litoral marítimo do território, com população em crescimento precisamente pelo trato da navegação, mostrava estar nas melhores condições para passar a ser a nova sede da diocese. A vila de Fátima cedo teria alguma importância no conjunto dos núcleos urbanos do extremo sul, pelo que o seu reitor aparece na petição de 1287, de Montemor-o-Novo, em que os eclesiásticos pedem ao papa a fundação da universidade. Mas a transferência para Faro acarretava dificuldades, nomeadamente pela necessidade de refazer o ordenamento anterior de colecta e armazenamento do produto dos dizimos, de vital importância para a sustentação do bispo e do cabido. Os interesses dos cidadãos e autoridades de Silves e dos membros do cabido daí naturais ou residentes não deixariam de se manifestar contra a solução apontada. Contudo, D. João III consegue a bula de transferência do bispado em 1538. Faro é em 1540 elevada a cidade para acolher a sede episcopal. Em 1541 tenta o prelado D. Manuel de Sousa efectivar a mudança, sem o conseguir. A governança da cidade e os cônegos conluíam-se para o impedir pela força. Mesmo alguns membros do cabido que já tinham ido para Faro regressam a Silves. A reacção foi forte. Nada consegue o bispo executar. É bem provável que os bispos nomeados em seguida pouco ou nada se tenham interessado pela questão – se é que algum deles chegou a estabelecer-se em Silves. D. João de Melo e Castro aí terá ido, pelo menos o tempo de celebrar sínodo e promulgar as constituições do bispado, em 1554. O absentismo até à adopção dos decretos do Concílio de Trento* (1564) era a norma de comportamento dos prelados. Era evidente a necessidade da transferência da sé. Já não era tão evidente que a boa solução para a acolher fosse Faro. Tavira e Lagos eram núcleos urbanos mais importantes, mais povoados e mais ricos. Há tentativas de se preferir fazer a transferência para uma dessas localidades. Erguem-se os interesses locais nessa defesa. A vantagem de Faro decorria da sua situação no meio do reino do Algarve. O que facilitaria uma mais rápida presença do bispo onde necessário fosse. Mas houve que aguardar até ser tempo de actuar. Só um bispo residente e com ânimo reformador podia empreender a transferência. Condições que reunia D. Jerónimo Osório, humanista e antes lente de Teologia na Universidade de Coimbra*, empenhado desde 1564 na acção pastoral no Algarve. E assim aconteceu, na Sexta-Feira Santa de 1577, a 30 de Março. A Igreja de Santa Maria da cidade de Faro transformava-se na catedral da diocese para acolher o bispo do Algarve e o seu cabido. A sé catedral foi assim instalada na Igreja de Santa Maria, a matriz de Faro. Edifício em que há alguns restos de capelas góticas, provavelmente do século xv. A posição e orientação da igreja na estrutura viária da velha vila leva a suspeitar que esteja instalada sobre antiga mesquita, esta por sua vez construída sobre

antigo edifício romano – no cruzamento do *cardo* e do *decumanus*. A matriz de Faro passa então a ser a Igreja de São Pedro, da comunidade piscatória. Que também recebe a transferência da comenda de Santiago antes situada na sé. Como em Santa Maria estava instalada uma colegiada, que igualmente passou para São Pedro. O primitivo templo foi quase completamente destruído em 1596, aquando do ataque das tropas do conde de Essex a Faro. Como relata o bispo D. Fernão Martins Mascarenhas ao papa, na visita *ad limina* de 1598, o incêndio deixou-o quase imprestável. Até o culto teve de ser passado por algum tempo para a Igreja da Misericórdia. De imediato, havia que proceder a algumas reparações para que a vida eclesial se normalizasse. A reconstrução que se foi seguindo deu-lhe o aspecto compósito que nele se mantém, sobre uma base em estilo chão. Ao sabor dos gostos e dos dinheiros de bispos e cônegos, que nunca se devem ter especialmente empenhado em construir um templo de grande beleza. Pelo que sobre pobres estruturas arquitectónicas se inscrevem pobres e, quase sem excepção, pouco valiosos elementos decorativos. Que bispos e cabidos iam acrescentando como podiam e queriam. Deste saque e incêndio salvaram-se os livros do bispo D. Fernão Martins Mascarenhas que foram parar à Universidade de Oxford por doação de Essex e se encontram na Biblioteca Bodleiana. Afinal os Ingleses eram piratas cultos. Ao mesmo prelado possivelmente se deve o início da construção do paço episcopal, magnífico edifício em estilo chão fronteiro à sé. Em 1773 o marquês de Pombal empreende uma reordenação espacial das dioceses do reino. O Algarve viu-se dividido em dois, Oriental e Ocidental, com a diocese de Faro e a de Portimão. Não se percebe porquê, pois a densidade populacional do extremo-sul não dava para tanto. Obrigada a renunciar, o bispo D. Frei Lourenço de Santa Maria é substituído em Faro por D. João Teixeira de Carvalho, lente de Coimbra e cônego doutoral em Faro, e em Portimão por Manuel Tavares Coutinho, também vindo de Coimbra, que ficará provisoriamente a governar as duas partes do bispado. A Sé de Portimão deveria ser instalada na Igreja de São Francisco Xavier, do antigo colégio dos Jesuítas*. Não tendo o papa aceite a resignação do bispo nem a divisão projectada, D. Lourenço de Santa Maria regressará à diocese depois da saída de Pombal do governo. Dessa divisão da diocese não mais se ouvirá falar. Depois do episcopado de D. Jerónimo Osório, e salvo breves períodos, os prelados do Algarve passariam a ser residentes em Faro – com excepção de D. André Teixeira Palha (1783-1786) que pouco tempo ali esteve. Frequentemente os bispos acumulavam com as funções de capitão-general interino do reino do Algarve. O que os obrigava a passar a Lagos. Para em seguida, acabada a interinidade, regressarem. Serão bispos do Algarve com sede em Faro: D. Jerónimo Osório (1564-1580); D. Afonso de Castelo Branco (1581-1585); D. Jerónimo Barreto (1585-1589); D. Francisco Cano (1589-1594); D. Fernão Martins Mascarenhas (1595-1616); D. João de Melo (1618-1627); D. Francisco de Menezes (1627-1634); D. Francisco Barreto I (1634-1649); D. Francisco Barreto II (1671-1679); D. José de Me-

neses (1679-1685); D. Simão da Gama (1685-1703); D. António Pereira da Silva (1704-1715); D. José Pereira de Lacerda (1716-1738); D. Frei Inácio de Santa Teresa (1741-1751); D. Frei Lourenço de Santa Maria (1752-1783); D. André Teixeira Palha (1783-1786); D. José Maria de Melo (1786-1789); D. Francisco Gomes do Avelar (1789-1816); D. Joaquim de Santana Carvalho (1820-1823); D. Frei Inocêncio das Neves Portugal (1824); D. Bernardo António de Figueiredo (1825-1838); D. António Bernardo da Fonseca Moniz (1844-1854); D. Carlos Cristóvão Genuês Pereira (1855-1863); D. Inácio do Nascimento Morais Cardoso (1864-1871); D. António Mendes Belo (1884-1908); D. António Barbosa Leão (1908-1919); D. Marcelino António Maria Franco (1920-1955); D. Francisco Fernandes Rendeiro (1955-1966); D. Júlio Tavares Rebimbas (1966-1972); D. Florentino de Andrade e Silva (1972-1977); D. Ernesto Gonçalves da Costa (1977-1988). Alguns destes bispos permanecem no Algarve por pouco tempo. A diocese não era a mais pobre do reino, mas era seguramente das menos interessantes para bispos com ambições. Pouco lá duraram (e duram) os prelados. A passagem para outras dioceses ou para lugares palatinos mais importantes vai caracterizar muitos bispos a partir de então. A Faro virão, aguardando melhores funções, D. Afonso de Castelo Branco (1581-1585) – que passa a bispo de Coimbra; D. Fernão Martins Mascarenhas (1595-1616) – nomeado inquisidor-geral; D. João Coutinho (1616-1626) – que vai para arcebispo de Évora; D. José de Meneses (1679-1685) – colocado em Lamego; D. Simão da Gama (1685-1703) – feito arcebispo de Évora; D. José Maria de Melo (1786-

-1789) – que passa à corte como confessor régio de D. Maria I; D. António Bernardo da Fonseca Moniz (1844-1854) – que vai a bispo do Porto; D. Inácio do Nascimento Morais Cardoso (1864-1871) – colocado como patriarca de Lisboa; D. António Mendes Belo (1884-1908) – elevado também a patriarca de Lisboa; D. António Barbosa Leão (1909-1919) – transferido para bispo do Porto; D. Francisco Fernandes Rendeiro – ido para Coimbra; D. Júlio Tavares Rebimbas – passado a arcebispo de Mitilene auxiliar de Lisboa, terminando a sua carreira como bispo do Porto. Alguns mesmo anunciam que serão transferidos, não lhes dando todavia a vida tempo para tanto – como ao cardeal D. José Pereira de Lacerda. Outros vêm até ao Algarve em fim de carreiras pouco bem sucedidas: D. Jerónimo Barreto (1585-1589) – que estivera no Funchal; D. Francisco Cano (1589-1594) – capelão da rainha D. Catarina (1591-1594); D. Francisco de Meneses (1629-1634) – inquisidor; D. António Pereira da Silva (1704-1715) – secretário de Estado caído em desgraça; D. José Pereira de Lacerda (1718-1738) – cardeal que de mau-grado se instala em Faro em 1730, depois de ter passado alguns anos em Roma (1721-1728) e em Lisboa (1728-1730); D. Frei Inácio de Santa Teresa (1741-1751) – arcebispo de Goa; D. Frei Lourenço de Santa Maria (1751-1783) – arcebispo de Goa; D. Florentino de Andrade e Silva (1972-1977) – administrador apostólico do Porto; D. Ernesto Gonçalves da Costa (1977-1988) – bispo em Moçambique (Inhambane). Quase todos os bispos do Algarve se acomodarão com essa vida pouco brilhante, ou aguardam oportunidades melhores. Um ou outro



Aspecto da Fortaleza de Sagres, depois das obras de recuperação.

quererá abanar a rotineira presença eclesiástica que quadra ao Algarve, arrançando conflitos com que pouco ganhará. Muitos serão intelectuais e terão sérias preocupações artísticas. Outros serão pastores dedicados. Mas poucas personalidades se destacarão no meio algarvio em que foram colocados. Quase todos vindos de fora: apenas D. Marcelino Franco era natural do Algarve. Muitos serão os pequenos conflitos dos bispos com a sociedade, muitíssimos os conflitos internos com o cabido*. Estes bem mais violentos e ruidosos do que os que ocorrem no exterior do corpo eclesial. A composição do cabido, em que gente das famílias nobres do Algarve se destaca, conjugada com a sempre relativamente pouco duradoura presença do mesmo prelado, traduz-se na instalação de muito vivos interesses próprios dos membros dessa congregação. Que não hesitam em rebelar-se atacando publicamente o prelado. Assim aconteceu com D. Frei Inácio de Santa Teresa (1741-1751) ou com D. Francisco Gomes do Avelar (1789-1816). Por boas ou más razões. D. Inácio de Santa Teresa seria ingénuo e estaria mesmo mentalmente afectado. Deixou-se arrastar para actos impensados no Convento do Espírito Santo em Loulé, baptizando uma freira por mais de uma vez, embora *sub conditione*. Também se deixou enredar na questão do sigilismo* e foi objecto de folhetos polémicos por parte de um membrô do cabido, o cônego penitenciário Miguel de Ataíde Corte-Real. Caluniaram-no quanto puderam. Os decretos da sua visita ao cabido, de 1742, não foram aceites. A indisciplina era notória. Agravavam-se as questões de precedências e protocolares tão comuns no século XVIII. Gestos de cortesia, que exprimiam simbolicamente as relações hierárquicas, passavam a preocupações centrais no comportamento dos capitulares. Daí se sentirem estes desonrados com algumas atitudes do bispo com quem estavam em conflito. E claramente o desprezaram. Contra D. Francisco Gomes do Avelar tinham os cônegos de tentar impor-se, a menos de aceitarem a incómoda e determinada acção do bispo das Luzes – o oratoriano amigo de D. Frei Manuel do Cenáculo Villas-Boas –, que entrava decidido a restaurar o reino do Algarve como bispo, acrescentado governador a partir de 1808. Bem tinha que fazer, que as ruínas causadas pelo terramoto de 1755 ainda se encontravam bem visíveis. Queria o bispo capitulares disciplinados e a cumprir o que deviam na assistência à sé, segundo determinavam os estatutos. Cumprimento em que deveriam seguir a sua própria interpretação, muito rigorosa, de conhecedor de questões rituais. O que não se tornaria agradável a quem antes não conhecera essas estritas obrigações, nem acataria sérias restrições disciplinares. Além do mais, o prelado tinha os cônegos por ignorantes, e queria forçá-los ao cumprimento de pormenores litúrgicos para que não estavam preparados. O seu latim não seria do mais apurado. O que em especial se notava nas cerimónias. Pelo que se recusavam a cantar as lições e entoar as antifonas, segundo o prelado determinara. O mau entendimento do bispo com o cabido durou enquanto durou D. Francisco. Mesmo depois de morto os seus papéis foram vistos e escolhidos pelos cônegos que mais se tinham destacado nos ataques

ao prelado. Também as formas de religiosidade popular terão tido nele um adversário firme. Pelo que terá exigido grande atenção e firmeza por parte dos párocos que visitava com frequência. Toda a sua preferência ia para a oração mental, conforme o *Caminho do Céu*, livro italiano que traduz e faz publicar em 1794. D. Francisco Gomes do Avelar foi um determinado edificador e restaurador do Algarve, e até prestigiado como governador das armas. Atendendo à sua acção patriótica e equilibrada aquando das Invasões Francesas, recebeu em 1814 o título e as honras de arcebispo – caso único na história da diocese. Gozou de imensa popularidade no Algarve por esmolero e caridoso. Era tido como o bispo-santo – a que se atribuíam vários milagres que permaneceram na tradição oral. Mas também foi especialmente estimado pela gente culta. A sua fisiocrática atenção à agricultura, dedicando pastorais ao seu ensino, a construção de pontes e estradas, a atenção ao amanho, preparo e comércio dos figos ou os conselhos sobre a enxertia de zambujeiros conferem-lhe um papel social único entre todos os prelados que ocuparam a Sé do Algarve. A cidade de Faro em especial deve-lhe uma redefinição urbana italianizante de gosto neoclássico de enorme importância. É ele que chama o arquitecto genovês Francisco Xavier Fabri, autor do desenho do Arco da Vila, em que se enquadra uma magnífica estátua romana de mármore branco de São Tomás de Aquino, um dos padroeiros da cidade, que só poderia ter sido colocada no seu nicho com auxílio divino, por intermédio das orações do bispo... Notável também o edifício do Seminário* e Hospital da Misericórdia que como provedor faz construir, e que se enquadra nessa renovação urbana. Francisco Xavier Fabri desenhou outras obras ao serviço do bispo (Seminário de Faro, igreja de Estoi, igreja de Aljezur). Os estatutos do cabido foram várias vezes revistos e impostos em visitas pelos bispos. A primeira visita de que há notícia foi a de D. Fernão Martins Mascarenhas, em 1608. Pouco estimada, como pouco estimado era o prelado, que os cônegos acusarão de estar conluiado e de intimamente conviver com os cristãos-novos do Algarve. O que tem ares de corresponder ao que se passava, por mais estranho que pareça em relação a um prelado que foi em seguida inquisidor-geral (1616-1628), mas que da Inquisição* tinha uma visão teológica, contrária à estreita prática judicial corrente no Tribunal da Fé. Bispo que igualmente era amigo dos Jesuítas, que no seu tempo instalaram em Faro uma casa professa e um colégio, em 1599. Nos estatutos do cabido da Sé do Algarve – ao contrário de muitos outros – não foi incluída a cláusula da «pureza de sangue». Todavia houve um breve papal de Urbano VIII que provia nisso, sendo necessário que os capitulares apresentassem a respectiva inquirição *de genere* antes de empossados, documento que ficava devidamente arquivado. O que só acontece a partir de 1641. Os lugares prebendados tinham naturalmente muitos candidatos. Para os obter com segurança, convinha conseguir uma nomeação papal ou real de sucessão. De preferência tendo já um parente instalado, de quem o novo membro seria coadjutor. Para lhe vir a suceder ou para mais rapi-

damente apanhar uma outra das vagas que porventura ficasse em aberto. Os bispos também tinham algum poder nas nomeações, e vários foram os parentes que introduziram nas principais dignidades capitulares. Os cônegos sabem jogar nas «deixações» e renúncias para a distribuição dos lugares. Depois de uns prováveis estatutos de 1273, estiveram em vigor os de 1452 até que a visita do cabido e a revisão dos estatutos de 1608 impõe aos cônegos e demais dignidades a prestação das suas obrigações na igreja catedral, em especial as do coro. A que frequentemente resistiam. Como resistiam a dizer as missas que não viessem da distribuição, as que caíam por fora das da obrigação, e que por isso eram pagas. Ou a certas assistências ao prelado, quando este ia fora cantar missa pontifical e requeria a presença de cônegos. O cabido de Faro, como tantos outros, era bastante desassossegado. Por isso são muitas as determinações e os castigos disciplinares impostos. Medidas disciplinares reforçadas porá ao cabido D. Simão da Gama, em visita de 1686. E a elas retornará em 1695. Dez anos passados será a vez de D. António Pereira da Silva visitar os capitulares. E tentar impor uma vez mais a disciplina a que eram adversos. D. Inácio de Santa Teresa mandou mesmo prender um cônego. Actuação que não foi apenas sua. Presos houve também por determinação de D. Francisco Gomes. A sustentação dos membros do cabido provinha do que a cada um cabia das prebendas. Em Silves tinham sido 26 as prebendas, em Faro passam a ser 30, distribuídas de modo a melhor contemplar todos os cônegos, meios cônegos e quartanários. Com bons rendimentos, provenientes de rendas e foros de propriedades do cabido e, sobretudo, da parte que a cada um cabia da distribuição anual dos dízimos, parte em géneros, parte em dinheiro resultante de arrendamentos. Do total dos dízimos, metade ia para o cabido e outra metade para o bispo. Da parte do bispo é retirado em 1716 um terço para a patriarcal de Lisboa. Em conjunto o cabido recebe mais do que o prelado. Os cônegos podiam ser considerados como pertencentes às pessoas mais ricas da região. A diocese do Algarve rege-se entre 1273 e 1554 pelas primeiras constituições sinodais. As segundas vigorarão até ao sínodo celebrado em Janeiro de 1673. Estas serão publicadas e logo impressas, em Évora, em 1674. E não serão mais substituídas por legislação particular. Retomando a preocupação já revelada pelo seu antecessor, D. André Teixeira Palha (1783-1786), o oratoriano D. José Maria de Melo (1786-1789) que pouco tempo esteve em Faro, ainda conseguiu fundar o seminário. Para sua instalação cedeu parte do paço episcopal. Solução tardia para a falta de instrução específica para o clero, pois desde 1759 e a expulsão dos Jesuítas nada havia sido feito. O principal passo ficava dado com a transferência de rendimentos da sé, para pagar as remunerações dos professores da nova instituição de ensino. Vai continuá-lo nessa preocupação de melhor formação dos padres a figura ímpar de iluminista católico de D. Francisco Gomes do Avelar (1789-1816), sucessor e amigo de D. José Maria de Melo. Com estudos exigentes: latim, grego, filosofia, retórica, história, moral, direito canónico e teologia. Atenção ao ensino que está bem conforme com as anteriores

preocupações do prelado, autor de compêndios de doutrina cristã e de iniciação às línguas eruditas para meninos. As primeiras lições foram proferidas no seminário em 1797, a doze estudantes. Daqui vão sair padres ilustrados dos quais muitos vão depois aderir sinceramente ao liberalismo. A formação do clero foi interrompida em 1834, tendo recomeçado a funcionar em 1853. Com a República o edifício do seminário foi classificado, tendo continuado a funcionar em outras instalações de recurso improvisadas por D. António Barbosa Leão. Em 1933 foi o edifício do seminário devolvido à sua função, passando depois a ser um seminário menor. Nova interrupção em 1974, então por falta de seminaristas. Em 1986 nele se recomeçou a formação eclesiástica. Pelo que toca à instalação das ordens religiosas, a maioria das 22 casas existentes aquando da extinção (1834) data do período medieval e do século XVI. Os mais bem representados são os Franciscanos*, com nove conventos, de que seis cabem aos Capuchos*. Destacam-se pela suas funções intelectuais os agostinhos da Graça de Loulé e de Tavira. Dos conventos femininos tiveram grande relevo as bernardas de Tavira e as clarissas do Real Convento de Nossa Senhora da Assunção de Faro. Este convento foi fundado pela rainha D. Leonor, mulher de D. Manuel, em 1519, e sobretudo foi em seguida protegido pela rainha D. Catarina, que assegurou algumas rendas às freiras. Quanto à Companhia de Jesus, ergueu em Faro o Colégio Santiago, em 1599, e só muito mais tarde, em 1660, o de São Francisco Xavier em Vila Nova de Portimão. O cabido, apoiado em interesses de Tavira, aqui impediu a instalação de um terceiro colégio, em 1674. Aquando da expulsão, o colégio de Faro passa para a congregação de São José dos Marianos e o de Vila Nova para os Clérigos Regulares Ministros dos Enfermos, ditos de São Camilo de Lélis. Com algum efeito local, mas sem o prestígio do ensino jesuítico. Institutos encerrados em 1834 como as demais comunidades regulares. Entre os agostinhos de Tavira teve lugar, por 1558-1560, o aparecimento de um perigoso religioso erasmiano – em alguns aspectos quase um luterano: afirma que os santos são de pau, critica as indulgências, entende que a confissão deve ser feita directamente a Deus, a Bíblia deveria estar traduzida e as missas ser ditas em português. Frei Valentim da Luz se chamou o rebelde graciano, que negando tradições do catolicismo corrente acabou julgado e condenado pela Inquisição em Lisboa. E nessa cidade queimado, em 1562. Pouco depois veio para prior do Convento da Graça de Tavira Frei João de São José que soube ver e descrever a região de uma forma ímpar na *Corografia do Reino do Algarve*, de 1577. Sem laivos de heterodoxia. O protestantismo* não trouxe dificuldades ao Algarve que por ele não foi tocado. Bastante mais presentes estavam os cristãos-novos de origem judaica. Tarde a Inquisição incomodou o Algarve. Depois de uma primeira tentativa de aí entrar, assinalada com uma solene visita e de que colherá ainda alguns proveitos em 1586, será mais tarde, em 1633, que o Santo Ofício consegue «abrir judaísmo». Foi operação bem montada pelo bispo D. Francisco de Meneses, que resultou num desastre económico para o Algarve

ve, pois acelerou a saída de muitos mercadores que temeram pelas suas vidas e fazendas e se ausentaram para outras partes, nomeadamente para a Andaluzia. Depois disso quase sempre a Inquisição ia conseguindo um ou outro penitenciado para os autos-de-fé de Évora. Mantinha uma rede de presença através dos comissários e de muito poucos familiares. Vista globalmente, a Inquisição não foi no Algarve especialmente temível, embora tenha sido prejudicial. Será o liberalismo que vai trazer alterações de monta à organização e ao funcionamento do cabido da Sé de Faro. Diminuem as dignidades, a falta da renda dos dízimos provoca desinteresse pelas obrigações comunitárias. Só em 1860 será feita a reforma do cabido, que em tantos anos perdera grande parte dos seus rendimentos, sem que tivesse vindo a prometida compensação pela perda dos dízimos, decretada em 1836. A reunião regular do coro capitular caía em desuso. Os cônegos perdiam poder face ao bispo, apesar de alguns períodos longos de *sede vacante*. Como foi o caso da frustrada imposição do Dr. António Aires de Gouveia Osório como prelado, que a Santa Sé* não aceitou como residente (1871 a 1884). António Aires, famoso polemista na política e na universidade, maçom notório, não conseguiu passar de bispo de Betsaida e de arcebispo de Lacedemónia. Sempre *in partibus*. Mas a Monarquia também não se mostrou especialmente incomodada por disso decorrer que se mantivesse uma diocese sem bispo durante treze anos. Tratava-se de um braço de ferro político com a Santa Sé. Com a República não parece que as alterações na administração eclesiástica do Algarve tivessem sido muitas. Apesar da orientação anticlerical do regime, este procurava satisfazer à sustentação dos párocos e garantir as suas condições de vida. Provocando reacções públicas do clero monárquico que levaram a violentas rupturas com o Estado. No Algarve isso culminou com o degredo do bispo D. António Barbosa Leão, afastado da diocese de 1912 a 1914. Não se conhecem os efeitos internos das alterações então introduzidas pela legislação. Uma ínfima parte do clero paroquial aceitou a Lei de Separação da Igreja e do Estado (1911) e requereu as pensões nela previstas – apenas seis. Todavia, não houve uma conflitualidade especialmente marcante com as novas autoridades. Ou pelo menos em que o Algarve se distinguisse como diferente do resto do país. As autoridades civis também se não mostraram especialmente zelosas. Nem sequer a documentação histórica do cabido e do bispo foi recolhida em arquivo público distrital, como a lei determinava. Apenas uma parte de obras antigas da livraria do prelado passou para o município de Faro. Outra parte, e não desprezível, manteve-se no seminário, donde muitos anos depois regressou à residência episcopal e à bela sala para o efeito decorada em tempo de D. António Pereira da Silva, onde ainda se encontra. O paço episcopal foi confiscado em 1913 e nele se instalou a Capitania do Porto e o Museu Marítimo. Com o Estado Novo a presença pública da Igreja, sobretudo pelas procissões, foi revitalizada, salientando-se a especial solenidade das cerimónias de Faro. O bispo D. Marcelino Franco foi um bom colaborador do re-

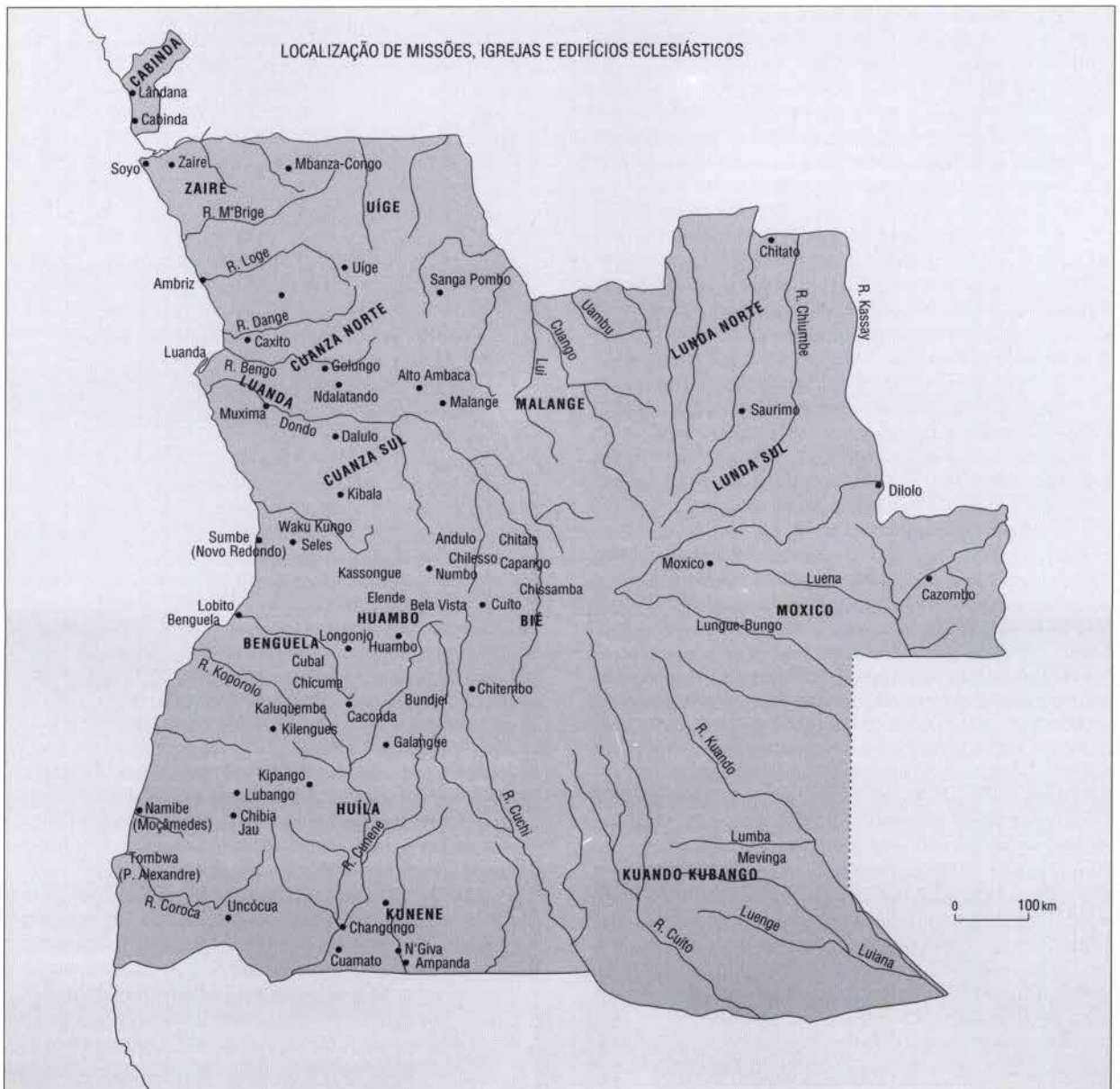
gime, sobretudo aquando das comemorações do Duplo Centenário de 1940. Mas a sua condição de asceta e a sua vocação de liturgista minucioso, somada à sua total falta de experiência paroquial, não faziam dele uma figura popular que interessasse à política aproveitar. Em geral, o clero paroquial, pouco numeroso, foi-se acolhendo ao ensino nas escolas públicas e privadas e sobretudo remeteu-se às suas obrigações pastorais. O antigo paço episcopal foi devolvido ao prelado em 1962, tendo sido efectuadas importantes obras de restauro em 1965. Nele se salientam belos painéis de azulejos* do século XVIII. Os bispos que sucederam a D. Marcelino Franco não tiveram uma actividade política notória. Mesmo a frequente presença pública de D. Frei Francisco Rendeiro (1955-1966, coadjutor de 1953 a 1955), foi sobretudo pastoral e cultural, como o foi a muito mais discreta acção dos seus sucessores. Depois da inquietação pastoral modernizadora introduzida por D. Frei Francisco Rendeiro – que não temia falar em assuntos que até então se não esperavam de um bispo, como as questões sexuais – e de algumas reacções correspondentes, houve uma acalmia. Ficou evidente que a religiosidade no Algarve acompanhava mal essa militância enérgica e quase missionária de frades dominicano de D. Francisco. A grande escassez de padres em toda a diocese provavelmente não autorizava a continuação de acções tão fortes e tão viradas para o exterior. Releve-se ainda a rápida presença de D. Florentino de Andrade e Silva (1972-1977), que se distinguiu pela defesa do património artístico contido nas igrejas da diocese, a cujo arrolamento mandou proceder.

JOAQUIM ROMERO MAGALHÃES

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Lisboa, 1910-1912. BAIÃO, António – *Cartas inéditas de D. Jerónimo Osório*. Lisboa: APH, 1951. CAVACO, Hugo – «Visitações» da *Ordem de Santiago no Sotavento algarvio (Subsídios para o estudo da história da arte no Algarve)*. Vila Real de Santo António: Câmara Municipal, 1987. DIAS, José Sebastião da Silva – *O erasmismo e a Inquisição em Portugal: O processo de Fr. Valentim da Luz*. Coimbra: Instituto de História e Teoria das Ideias da Universidade de Coimbra, 1975. *DUAS DESCRIÇÕES do Algarve do século XVI: Frei João de São José, corografia do reino do Algarve (1577) e Henrique Fernandes Sarrão. História do reino do Algarve (circa 1600)*. Apres., leitura, notas e glossário de Manuel Viegas Guerreiro e Joaquim Romero Magalhães. Lisboa: Sá da Costa, 1983. ENCARNACÃO, José d' – Reflexões sobre a epigrafia romana de Ossónoba. *Anais do Município de Faro*. Faro. 15 (1985). FERREIRO ALEMPARTE, Jaime – A cidade moçárabe de Santa Maria de Faro e o milagre da Cantiga CLXXXIII em fontes anteriores ao rei Sábio. *Anais do Município de Faro*. Faro. 7 (1977). *GUIA de Portugal: II: Estremadura, Alentejo, Algarve*. 2.ª ed. Lisboa: FCG, 1983. IRIA, Alberto – *O Algarve nas Cortes medievais portuguesas do século XV (Subsídios para a sua história): I: 1404-1449*. Lisboa: APH, 1900. LAMEIRA, Francisco – *Folhetos descritivos dos monumentos editados pela Câmara Municipal de Faro*. LOPES, João Baptista da Silva – *Corografia ou memória económica, estatística e topográfica do reino do Algarve*. Faro: Algarve em Foco. Reimpressão. IDEM – *Memórias para a história eclesiástica do bispado do Algarve*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1848. MAGALHÃES, Joaquim Romero – *Para o estudo do Algarve económico durante o século XVI*. Lisboa: Cosmos, 1970. IDEM – E assim se abriu judaísmo no Algarve. *Revista da Universidade de Coimbra*. 1982. IDEM – *O Algarve económico: 1600-1773*. Lisboa: Estampa, 1988. IDEM – O Algarve no tempo de D. Jerónimo Osório. *Anais do Município de Faro*. 11 (1981). Separata. IDEM – Os espaços administrativos na construção do Estado moderno em Portugal: A pretexo de Leiria século XVI. *Revista Portuguesa de História*. Número de homenagem ao Doutor Salvador Dias Arnaut. Coimbra. 31 (1996). OLIVEIRA, Francisco Xavier de Athaide – *Biografia de D. Francisco Gomes do Avelar*. Porto, 1902. ROSA, José António Pinheiro e – A catedral do Algarve e o seu cabido. Sé em Faro. *Anais do Município de Faro*. 12-13 (1983-1984). Separata. IDEM – Estamos em Ossónoba? *Anais do Município de Faro*. 14 (1984) Separata. IDEM – Livros de Faro em Oxford. *Anais do Município de Faro*. 14 (1984). Separata.

ANGOLA. I. Até meados do século XVIII. 1.1. A evangelização do reino do Congo (1482-1543). 1.1.1. Os primeiros contactos: No reinado de D. João II, Diogo Cão na sua primeira viagem de exploração da costa atlântica africana (1482-1484), chegou ao Soyo, na foz do rio Zaire, onde erigiu na margem esquerda, na porto de Mpinda (posteriormente, denominado Santo António do Zaire), o padrão de São Jorge; travou relações com o chefe do Soyo e enviou emissários a Nzinga-a-Nkuvu, *mani-Congo* ou rei do Congo, residente em Mbanza-Congo, no planalto central de Mpemba, entregando-lhe presentes e uma mensagem do rei de Portugal, na expressão do cronista Rui de Pina, a «convidá-lo para a fé de Cristo». O reino do Congo estendia-se por toda a área cultural dos grupos étnicos bacongos, formados à volta da chefatura de Mbanza-Congo, designada posteriormente por São

Salvador do Congo, no Interior Norte da actual Angola e abrangendo os territórios actuais do Norte de Angola e do Sul do Zaire e do Congo. Esta área, compreendida entre o litoral atlântico, a partir do rio Zaire ou Congo, ao longo das duas margens, ao norte, até ao rio Loge, segundo uns, ou até ao rio Bengo, segundo outros, ao sul, incluindo a ilha de Luanda, atingindo o Mpumbo ou Stanley-Pool (actualmente, Kinshasa) e o Alto Cuango e a Matamba, a este, abrangia as chefaturas de Soyo e Mbamba, na costa ocidental, de Nsundi, a norte, as chefaturas de Mbata e Mpangu, a noroeste, e as chefaturas de Mpemba e Mbanza-Congo, no planalto central. O reino do Congo estava ligado directamente a outros reinos e chefaturas a norte do rio Zaire, tais como Ngoyo (corresponde aproximadamente ao actual território de Cabinda), Cacongo e Loango. De regresso a Lis-



Fonte: Desenho executado no CEHCA.

boa, Diogo Cão trouxe consigo quatro jovens congoleses que, após terem sido instruídos e batizados pelos padres lóios, voltaram com ele para o Congo, aquando da sua segunda viagem (1485-1486). Esta primeira embaixada de jovens congoleses constituiu o primeiro núcleo de cristãos que contribuiu com o seu exemplo valioso para a evangelização do Congo e de Angola. Por sua vez, o rei do Congo enviou uma embaixada, formada por alguns nobres congoleses e dirigida pelo chefe Nsaku (ou Caçuta), com a missão de pedir ao rei de Portugal, segundo Garcia de Resende, «frades e clérigos e todas as cousas necessarias para elle e os de seus Reynos receberem agoa de bautismo. E asi lhe mandasse pedreiros e carpinteiros pera construir igrejas e casas de oraçam e tambem lhe mandasse lavradores pera lhe mansarem bois e lhe ensinarem aproveytar aterra, e assi algũas mulheres pera lhe ensinarem as do seu Reyno a amassar pam» (RESENDE – *Crónica*, p. 225). O rei do Congo pedia ainda «que certos mocos pequenos de seu Reyno, que lhe mandava, lhos mandasse logo fazer Christãos, e ensinar a ler e escrever, e aprenderem muyto bem as cousas da nossa Fé, pera que estes en tornando em seu Reyno, por saberem ambas as lingoas, e costumes, que saberiam, poderiam a Deos e a elle muyto servir e aproveitar a todos de seu Reyno» (BRÁSIO – *Monumenta*, vol. 1, p. 69-74). Esta embaixada foi acolhida com alegria em Beja pelo rei D. João II que mandou que fossem instruídos na doutrina cristã e batizados, sendo o próprio monarca o padrinho do Caçuta. 1.1.2. *A primeira missão evangelizadora (1490-1506)*: A fim de satisfazer os pedidos do rei do Congo, saiu de Lisboa, em 1490, a primeira missão de cooperação e de evangelização, composta por alguns missionários e alguns mestres de officios, sobretudo pedreiros e carpinteiros, chegando, em 29 de Março de 1491, ao porto de Mpinda, na margem sul do rio Zaire. Acolhida com entusiasmo pelo chefe de Soyo, que foi batizado com o nome de Manuel, esta embaixada seguiu, depois, para Mbanza-Congo, sendo recebida com manifestações de alegria pelo rei Nzinga-a-Nkuvu que, a 3 de Maio, festa de Santa Cruz, foi batizado com o nome de João, como o rei de Portugal; mais tarde, a 4 de Junho, foi batizada a rainha com o nome de Leonor, bem como o filho mais velho Mvemba-a-Nzinga, chefe de Nsundi (mais tarde, rei do Congo), com o nome de Afonso. Em relação a esta primeira embaixada missionária, três ordens religiosas a reclamam para si: os Franciscanos, os Dominicanos e os Lóios. Outras missões se seguiram nos anos imediatos e se desenvolveram, sobretudo nos territórios do Soyo e do Nsundi, onde missionários lóios, dominicanos, franciscanos, seculares e, a partir de 1548, os jesuítas foram os cabouqueiros de uma notável acção cultural e evangelizadora; importante, igualmente, é salientar o valioso contributo das duas embaixadas de jovens congoleses formados em Portugal pelos padres lóios. A esta primeira missão de evangelização está associada uma embaixada de letrados e religiosos ao Congo em 1504, como mestres de Ler, Escrever, Música e Canto, segundo Damião de Góis, que refere que D. Manuel I incentivou a vinda de jovens congoleses, filhos de famílias no-



Cristo Redentor, no Lubango, Angola (Boa Nova, n.º 18, Fevereiro de 1996, pág. 27).

bres, para serem instruídos nas «cousas da fé, estudos de philosophia, boas artes, & costumes, que tudo mandou fazer a sua custa, repartindo estes moços por mosteiros, & casas de pessoas doctas, & religiosas que hos insinassem, dos quaes muitos saíram letrados, & delles taes que depois fizeram muito fructo em suas terras, pregando nellas a fé catholica» (Góis – *Chronica*, P. I, cap. LXXVI; P. III, cap. XXXVII). Uma das preocupações desta primeira missão foi a construção de uma igreja, dedicada primeiro a Santa Cruz, segundo João de Barros, ou a Santa Maria, segundo Rui de Pina e Garcia de Resende, e posteriormente a São Salvador, nome por que ficou então a ser conhecida Mbanza-Congo. 1.1.3. *Afonso Mvemba-a-Nzinga, o «apóstolo do Congo» (1506-1543)*: Com este rei, principia o período mais brilhante da acção cultural e evangelizadora portuguesa no Congo, que não teria sido possível sem o apoio clarividente de D. Afonso. O cristianismo e a instrução difundiram-se amplamente. Frei Luís de Sousa reposta que o rei de Portugal enviou para o Congo pessoas entendidas nas áreas de letras e de matemáticas. Segundo Garcia de Resende, uma das preocupações da primeira missão evangelizadora foi a abertura em Mbanza-Congo de uma escola primária elementar,

provavelmente a primeira existente na África banta; o professor era um congolês, ido para Lisboa com Diogo Cão. A esta escola, outras se lhe seguiram. Além de escolas primárias, fundaram-se «escolas de gramática», destinadas aos nobres ou «principais» que quisessem frequentar a corte, ser professores ou seguir a carreira eclesiástica; eram ministradas lições de português e noções de latim, história e matemática. Em 1526, D. Afonso do Congo pede a D. João III de Portugal que lhe envie professores devidamente habilitados (BRÁSIO – *Monumenta*, vol. 1, p. 479). Criaram-se, igualmente, escolas de «artes e ofícios». A acção de formação escolar e educativa desenvolvida no Congo, embora de forma rudimentar, era completada em Portugal, sobretudo nos conventos de Santo Elói, de Lisboa e de Santa Maria de Alcobaça. Frei Luís de Sousa informa-nos que, em 1533, um parente próximo do rei do Congo, também chamado Afonso, leccionava como mestre-escola em Lisboa (SOUSA – *História*, P. II, vol. III, liv. VI, cap. X). O regimento de D. Manuel I (1512) constitui um documento fundamental da regulamentação da acção missionária, cultural e política portuguesa no Congo; nele se definiram as grandes linhas do acordo bilateral entre o reino de Portugal e o reino do Congo, nomeadamente nos aspectos de organização política, judicial e administrativa e os princípios orientadores da missão cultural e evangelizadora. Julgo não ser ousado considerá-lo como um projecto exemplar de um instrumento moderno de cooperação mista entre Portugal e o Congo. A Simão da Silva, portador deste regimento, foi confiada a missão de conselheiro do rei do Congo e transmissor dos usos e costumes da corte portuguesa, das funções dos magistrados, dos feitores e de outros cargos públicos, bem como a missão de árbitro nos desmandos dos portugueses residentes no Congo. Conforme nota de Albuquerque Felner, Simão da Silva «não era capitão-mor, nem feitor; era apenas um assistente ou residente na corte do rei do Congo [...] em todo o regimento não há a menor referência a um castelo, a uma fortaleza, porque a relação a estabelecer com o reino do Congo não implicava ocupação ou conquista» (FELNER – *Angola*, p. 43). A preocupação da missão cultural e evangelizadora é dominante. O «Rol de objectos a enviar para o Congo», apenso ao regimento, menciona em primeiro lugar «frades, entrando neles hum tãgedor d'Orgãos» (BRÁSIO – *Monumenta*, vol. 1, p. 247). Só depois se seguem instruções relativas à administração da justiça, à colaboração com o rei do Congo e à cooperação técnica. Referem-se vários artesãos: serradores, ferreiros, carpinteiros, pedreiros, um oleiro, cordoeiros, sapateiros, lavradores; referem-se diversas árvores frutíferas: figueira, limoeiro, castanheiro, amendoeira, pessegueiro, e diversas sementes de trigo, cevada e linho. Fazia parte da missão a construção de «uma boa igreja de pedra e cal de boom tamanho», para a qual se recomendava se não esquecessem «sinos, retábulos e ornamentos». Há no regimento uma grande preocupação com os cuidados intensivos de saúde; como o médico e o cirurgião que seguiam nesta viagem faleceram, D. Afonso I pede, mais tarde, ao rei D. João III o envio de dois médicos, dois farmacêuticos e um cirurgião (*Ibidem*,

p. 489). Uma grande preocupação é igualmente revelada quanto ao comportamento dos Portugueses para com os Congolezes, com severas admoestações e recomendações de que sejam objecto de vigilância, de ensino e de castigo, sempre que seja caso disso: «Item. Vos mandamos que se allguim frade ou clérigo fezer cousa que nam deua e for de mão exempro, ho nam cõsentaaes lá mais e na primeira passagê o enviay pera estes Reynos [...] e ysto cõpny asy, porque o avemos por muyto serviço de Deus e noso» (*Ibidem*, p. 237). Neste regimento encontra-se uma referência à escravatura: «e estes que asy enviardes nam ham de trazer nenhuus escaavos nos nosos navjos» (*Ibidem*, p. 238). Esta alusão revelou-se de grande oportunidade, porque bem cedo as boas intenções do rei de Portugal e do rei do Congo começaram a ser traídas por portugueses residentes no Congo. Mercados importantes de escravos existiam no Mpumbo, nas margens de Stanley-Pool (actualmente, Kinshasa), vindos do Alto Cuango e do Alto Zaire e vendidos depois aos Europeus em Mbanza-Congo ou no porto de Mpinda, donde embarcavam numerosos escravos. Os reis de Portugal e do Congo publicaram vários regulamentos para controlar e regularizar estes mercados. Referindo-se à embaixada a enviar pelo rei do Congo a Roma, o regimento sugere que esta seja composta, entre outros, pelo filho do rei do Congo, D. Henrique. Este, educado em Lisboa pelos padres lóios, foi nomeado bispo titular de Útica, pela bula *Vidimus quae super Henrici*, dada pelo papa Leão X, em 3 de Maio de 1518. São, no entanto, escassas as informações sobre a acção pastoral deste primeiro bispo natural do Congo, sabendo-se que exerceu as funções de vigário-geral do bispo do Funchal, de cuja jurisdição espiritual dependia então o Congo. Com a criação da diocese de São Tomé em 1534, desmembrada da diocese do Funchal, o Congo passou para a jurisdição daquela. Um dos múltiplos testemunhos do êxito desta convergência de povos e culturas está consignado no Manuscrito 8080 da Biblioteca Nacional de Lisboa, conhecido por *História do Reino do Congo*, datada provavelmente de 1624 e cuja autoria é atribuída com probabilidade ao missionário jesuíta do Congo, Mateus Cardoso. Este documento refere a acção cultural de instrução e de formação nas letras e nas artes por parte dos Congolezes, bem como a reestruturação política, judicial e administrativa da corte do reino do Congo à imagem e semelhança da corte portuguesa, de cujo monarca o rei do Congo se dizia irmão. Data de 1526 a resposta de D. João III a duas cartas de D. Afonso I do Congo, conhecida por «Regimento de D. João III». É um «regimento missionário» que trata principalmente da regulamentação da missão no Congo, mas que aborda assuntos como os da saúde, pedagogia escolar, escravatura, comércio e política interna das chefaturas, problemas que são referidos pelo rei do Congo. Este pede ao rei de Portugal «que nos mãe cyncoenta padres que mays avemos myster» (BRÁSIO – *Monumenta*, vol. 1, p. 460). O zelo cristão de D. Afonso levava-o a pedir com insistência missionários e artífices, para a instrução e educação cristã do seu povo. Nos últimos anos de vida, D. Afonso queixava-se de que

o seu reino estava cheio de «gurometes, mulatos e benyms [...] se nenhuũ fruyto nem seruiço de Deos fizeram sse nam ymsynar aquilo de que husam que ssam mujtas torpezas e maa vida» (FELNER – *Angola*, p. 72). São as primeiras marcas do processo de criouliização tão geral na expansão portuguesa. Como refere monsenhor Alves da Cunha, D. Afonso era «católico sincero e instruído, com um persistente espírito de proselitismo [...], o Pedro Ermita da cristianização do seu povo que para criar um clero indígena mandou para Portugal muitos parentes e outros jovens negros» (CUNHA – Os primeiros, p. 161). Foi esta formação do clero indígena uma outra grande preocupação deste monarca. Retomaremos mais adiante o tema tão importante da formação do clero autóctone. 1.1.4. *A fundação da nova missão do Congo (1640)*: A missão do Congo foi criada por decreto da Congregação da Propaganda, em 25 de Junho de 1640, e confiada aos missionários capuchinhos italianos, mas só cinco anos mais tarde, em 1645, chegaram a Mpinda os primeiros doze capuchinhos, italianos e espanhóis. A Santa Sé instituiu nesta missão a prefeitura apostólica do Congo, confiada igualmente aos Capuchinhos e, mais tarde (1865), aos missionários espiritanos. Em 1651, os Capuchinhos eram já quarenta e quatro, espalhados pelo Soyo, São Salvador, Nkusu (a sudoeste de Maquela do Zombo), Mbamba (perto do actual Bembe) e Mbamba Lubota (a noroeste, perto de Ambrizete). 1.2. *A evangelização de Angola e Matamba (1544-1664)*. 1.2.1. *A primeira missão evangelizadora em Angola (1575-1590)*: Em 1559, a pedido do soba do Dondo, a evangelização de Angola foi cometida aos Jesuítas, que para lá partiram em companhia do capitão Paulo Dias de Novais. Não tiveram sucesso e permaneceram 5 anos prisioneiros do soba que sucedera no reino. Em 1575 persuadiram D. Sebastião a conceder a Paulo Dias a capitania-donataria de Angola, segundo o regime adoptado nas ilhas e no Brasil. Quando Paulo Dias de Novais chegou à ilha de Luanda, em 1575, já lá encontrou uma capela construída pelos Portugueses em honra de Nossa Senhora da Conceição e havia alguns africanos baptizados. Os Portugueses travaram relações com os reinos de Ngola, Ndongo e Matamba, limítrofes do reino do Congo. Já em 1519, o chefe de Ndongo, com a capital em Cabassa (actualmente, Dondo) enviara a Portugal uma embaixada, pedindo ao rei D. Manuel I, por intermédio de D. Afonso I do Congo, que lhe enviasse missionários para se converter. O rei de Portugal enviou dois emissários com a incumbência de travarem relações com o rei de Ngola (Angola) e de percorrerem a costa atlântica africana, desde o rio Zaire ao cabo da Boa Esperança. Sabe-se que um deles, Baltasar de Castro, chegou à foz do rio Cuanza, em 1520, e se dirigiu à corte de Ngola Inene; as informações quanto a esta primeira viagem são escassas. Da missão chefiada por Paulo Dias de Novais que aludimos já, faziam parte dois sacerdotes jesuítas, Agostinho de Lacerda e Francisco de Gouveia; chegados à foz do rio Cuanza, a 3 de Maio de 1560 e enviados emissários à corte de Ngola Inene, este recebeu-os mal e recusou o baptismo. Foi com a segunda expedição de Paulo Dias (1575) que chegou à baía de Luanda uma nova

missão com quatro missionários jesuítas, padres Garcia Simões e Baltasar Afonso e os irmãos Gomes e Constantino Rodrigues, que se estabeleceram, primeiro, na ilha de Luanda, onde já viviam alguns portugueses, depois na Fortaleza de São Miguel, donde irradiavam nas suas viagens de evangelização para a ilha da Cazanga e para os vales do Bengo, Dande e Cuanza; passaram depois a residir em Maçangano. Juntaram-se-lhes, posteriormente, alguns sacerdotes seculares, vindos do Congo, de Portugal ou do Brasil. Em 1590, foram estabelecidas as primeiras paróquias de Angola: Nossa Senhora da Conceição, em Luanda, e Nossa Senhora da Vitória, em Maçangano. Seguiram-se, alguns anos mais tarde, a paróquia de Nossa Senhora da Conceição da Muxima e a de Nossa Senhora do Rosário de Cambambe. 1.2.2. *A criação da diocese do Congo (1596)*: Pela bula *Super specula militantis Ecclesiae*, de 20 de Maio de 1596, o papa Clemente VIII desmembrou da diocese de São Tomé a nova diocese do Congo, com sede em Mbanza-Congo, chamado São Salvador do Congo, nome da igreja construída pelos Jesuítas em 1548 (?); a diocese foi designada, mais tarde (provavelmente em 1626), diocese do Congo e Angola e, depois (provavelmente, em 1672), diocese de Angola e Congo; foi a partir de 1677 sufragânea da arquidiocese da Baía, e de novo da de Lisboa desde 1845. O primeiro bispo desta diocese foi D. Miguel Rangel ou Miguel Homem de Coimbra (1596-1602), capuchinho. Sob o episcopado de D. António de Santo Estêvão (1604-1608), dominicano, chegaram a Luanda, onde construíram o Convento de São José, os primeiros religiosos franciscanos da Terceira Ordem da Penitência, irradiando depois para o interior, sobretudo para Ndongo, Libolo e Calumbo. Seguiram-se os bispos D. Manuel Baptista Soares (1609-1620), e D. Simão de Mascarenhas (1621-1624), ambos franciscanos. A partir de 1627, com o quinto bispo, D. Francisco do Soveral (1627-1642), da Ordem dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho, os bispos da diocese passam a residir em Luanda. A criação de um colégio contribuiu para o desenvolvimento, embora lento e precário, da acção evangelizadora e veio criar uma nova dinâmica na formação do clero autóctone que, doravante, não necessitava de ir formar-se em Portugal. Assim, o bispo D. Manuel Soares já pôde conferir ordens sacras em São Salvador e, mais tarde, D. Francisco do Soveral (1627-1642) e D. Manuel da Natividade (1675-1685) ordenaram clérigos naturais da terra e nomearam muitas dignidades e cónegos indígenas, segundo refere Cadornega. Note-se que já D. Miguel Rangel, primeiro bispo da diocese do Congo (1596-1602), nomeara cónegos de entre o clero local. Por ocasião da mais longa vacância da Sé do Congo e Angola (30 anos), que se seguiu à morte de D. Francisco do Soveral, só se mantiveram no Congo os cónegos africanos, passando os europeus a residir em Luanda. Com a morte dos últimos cónegos indígenas no Congo, o cabido congregou-se todo em Luanda; sob o bispado de D. Alexandre da Sagrada Família (1784-1787), das poucas vezes que o quadro capitular esteve completo, havia dez cónegos naturais de Luanda, quatro europeus e um brasileiro; e, no bispado de D. Luís de Brito Homem (1791-1803), do

total de vinte e dois sacerdotes a maioria eram africanos, naturais de Luanda. Foi notável a acção do clero indígena no governo da diocese, tendo vários deles exercido os cargos de deões do cabido, vigários-gerais e vigários-capitulares, sendo de destacar a acção dos dois irmãos Simão de Medeiros e Miguel de Castro, cônegos da Sé do Congo. Os missionários jesuítas e capuchinhos tiveram uma acção preponderante na formação do clero indígena. Os jesuítas que haviam chegado ao porto de Mpinda em 1548, partindo depois para Mbanza-Congo, logo começaram a exercer o ministério e a aprender a língua kikongo. A esta primeira missão no Congo (1548-1555), difícil e efêmera, devido, entre outras causas, a desinteligências com D. Diogo, rei do Congo, se-



Padrão de Santo Agostinho, 1482, Angola. Lisboa, Sociedade de Geografia.

guiu-se, em 1619, uma segunda missão a que se deve a criação do Colégio de São Salvador, sendo seu primeiro reitor o padre Mateus Cardoso, em 1625. Após a sua morte, as relações entre os Jesuítas e o rei do Congo foram-se deteriorando, até à nomeação do padre António de Couto, mestiço, para reitor do colégio. Este jesuíta manteve boas relações com o rei do Congo e desenvolveu um trabalho profícuo, adaptando e publicando em Lisboa, em 1642, o catecismo em kimbundo e português *Gentilis Angolae*, da autoria do padre italiano Francisco Pacónio, perito na língua kimbundo (FELNER – *Angola*, p. 80). Os Jesuítas abriram também em Luanda, em 1605, uma escola primária e, dois anos mais tarde, iniciaram as obras de construção de um colégio, onde, a partir de 1622, se ministrou o ensino da Gramática, Humanidades e Teologia Moral, além do ensino profissional. Este colégio foi, durante mais de um século, o único estabelecimento de ensino secundário e a única escola de formação de missionários. Foi no colégio dos Jesuítas, em Luanda, que se formou a maior parte do clero nativo, antes da fundação do Seminário de Angola, no edifício do actual paço episcopal, por decreto de D. Joaquim Moreira Reis, de 23.7.1853, só executado pelo seu sucessor D. Manuel de Santa Rita Barros, em 1861. Neste colégio a Companhia de Jesus recrutou alguns dos seus membros, que trabalharam em Angola, no Brasil e em Portugal. A acção desenvolvida pelo padre Pedro Tavares constituiu um dos maiores exemplos de zelo apostólico e labor missionário dos Jesuítas, sobretudo nas regiões do Bengo, Dande e Golungo Alto, onde se distinguiu na evangelização dos escravos das numerosas fazendas exploradas por portugueses, servindo-se do *Catecismo* ou *Dovtrina Christãa*, da autoria do padre Marcos Jorge e traduzido para kikongo pelo padre Mateus Cardoso, ambos jesuítas; trata-se do catecismo mais antigo conhecido nesta língua. É de salientar o papel preponderante do bispo D. Francisco do Soveral num período crítico da história de Angola (1627-1642), sobretudo como provedor da Santa Casa da Misericórdia de Luanda e como grande obreiro das vocações indígenas e da instrução religiosa dos escravos; ocupou-se activamente da formação do clero, tendo criado uma pequena casa de formação eclesiástica na sua própria residência em Luanda; ordenou três nobres da família real congoleza (Manuel Robored, que depois ingressou nos Capuchinhos, e foi capelão do rei D. António do Congo, e os dois irmãos, Miguel de Castro e Simão Medeiros, que foram cônegos da sé e exerceram grande influência na política do país). Criou a paróquia de São Pedro, em Luanda, instalada provisoriamente na Igreja do Corpo Santo e, depois, na Igreja dos Remédios. São conhecidos dois relatórios da visita *ad sacra limina*, para a Santa Sé, em 1631 e 1640, contendo preciosas informações sobre a vida religiosa e social da diocese. São referidas no Congo, em 1640, além da Catedral de São Salvador, as igrejas de São Tiago, Santa Cruz, São Miguel, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora do Rosário, São João Baptista, Santa Isabel e Nossa Senhora da Vitória. Em Angola, são referidas em Luanda as paróquias de Nossa Senhora da Conceição e a de São Pedro, intitulada Nossa Se-

nhora dos Remédios da Praia, a partir de 1679, e as capelas de Santo António, Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, São João, São Sebastião, Santa Efigénia, Santa Maria Madalena e Santo Amaro e as igrejas de Jesus (dos Jesuítas) e de São José (Franciscanos). No interior, são mencionadas as paróquias da Muxima, Cambambe, Ambaca e Maçangano, posteriormente desmembrada na de Nossa Senhora do Desterro, perto da Curimba; nos territórios de Icolo e Bengo foram criadas quatro paróquias: São Miguel Arcanjo na Quilunda, Nossa Senhora da Assunção, no Icolo, São José, no Dande, e outra de São José; nas ilhas ao sul de Luanda, é mencionada uma igreja dedicada ao Espírito Santo e uma outra a São João Baptista, na Cazanga.

1.2.3. A criação da prefeitura apostólica de Matamba (1654): Os Capuchinhos estabeleceram-se em 1649 em Luanda e, posteriormente, no interior dos reinos de Angola e da Matamba. O Alto Lucala servia de fronteira entre Matamba e Angola. Aqui, como no Congo, os Capuchinhos empenharam-se a fundo tanto na evangelização como na acção social, fundando hospícios, sobretudo em Maçangano, sede da prefeitura apostólica da Matamba. Esta foi criada em 27 de Dezembro de 1654 pela Congregação da Propaganda Fide. Na carta de nomeação do padre António da Gaeta (também chamado António Romano) como primeiro prefeito apostólico, redigida pelo cardeal António Barberini em 6 de Outubro de 1660, esta congregação dava as seguintes instruções: construção de um seminário para a formação do clero indígena, proibição aos comerciantes e a quaisquer outras pessoas de comprar como escravos os baptizados, proibição de embarcar pretos escravos para a América sem que fossem instruídos na fé e baptizados, e aplicação de penas eclesiásticas aos transgressores destas instruções. De Matamba os missionários irradiaram para Bengo, Cahenda, Mbuela, Cassanje, Mpungo ou Mpungo-a-Ndongo. Exerceram grande influência sobre a rainha Jinga Mbandi, catequizada e baptizada com o nome de D. Ana de Sousa, que unificou os reinos do Ndongo e da Matamba.

1.2.4. Período de «sede vacante» (1642-1671): À morte de D. Francisco do Soveral seguiu-se um longo período de vacância da sede episcopal, coincidindo com a presença holandesa (1641-1648), durante a qual foram ocupadas pelos calvinistas ou caíram em ruínas as igrejas e os conventos de Luanda, com excepção da igreja e do convento dos Jesuítas. Não se pode falar de uma verdadeira evangelização protestante no Congo e em Angola durante a ocupação holandesa. A difusão de algumas brochuras, a intolerância para com os missionários católicos que culminou na expulsão de quatro capuchinhos e em ataques e ameaças aos doze capuchinhos do Soyo, o esforço para neutralizar a influência dos missionários católicos na corte do rei do Congo, revelaram-se sobretudo como manobras políticas. A acção missionária portuguesa, devido ao uso da língua local e à convergência de povos e culturas, havia assegurado uma relativa estabilidade nas relações entre portugueses e congoleses. É significativa, a este propósito, a mensagem do então governador holandês de Angola, Pieter Moortamer, exortando as autoridades a imitar os Portugueses em

muitos pontos, onde observa: «nós constatamos que os portugueses familiarizaram um grande número com o cristianismo e a língua portuguesa» (JADIN - *L'ancien*, vol. 1, p. 355). Dez anos mais tarde (1659), chegaram a Luanda os primeiros carmelitas descalços, de nacionalidade portuguesa. Instalaram-se em Luanda, provisoriamente junto do convento dos Terceiros Franciscanos, mudando-se depois para as Ingombotas, onde fundaram o Convento de Santa Teresa e Igreja de Nossa Senhora do Carmo, em Luanda; fundaram um hospício em Mpango-a-Kitamba (perto do actual Golungo Alto); expandiram-se, depois, pelos Dembos, Matamba, Ambaca, Ilamba e Kassange.

1.3. A acção missionária em Angola e Congo (1666-1772).

1.3.1. Bispado de Angola e Congo: Só em 1671, após longa vacância episcopal, foi confirmado bispo do Congo D. Pedro Sanches Farinha, da Ordem de Cristo, que não tomou posse da diocese, por ter falecido, entretanto. O seu sucessor foi D. António do Espírito Santo, prior da Ordem dos Carmelitas Descalços, sagrado bispo em 1673. Pela primeira vez, aparece nas bulas de confirmação



Ruínas da Igreja de Jesus, antes da intervenção do restauro (in *As Igrejas Antigas de Angola*, págs. 64 e 65).

dos bispos a designação de Igreja de Angola, passando os bispos a intitular-se «bispos de Angola e Congo». Sucede-lhe, em 1676, D. Manuel da Natividade, franciscano. Durante este episcopado, a sé catedral foi transferida de São Salvador para Luanda, ficando o bispado de Angola e Congo como sufragâneo do arcebispado da Bahia, de 1677 a 1845. Em Luanda, reconstruíram-se algumas igrejas e fundaram-se outras. Fora de Luanda, no vale do Cuanza existiam as paróquias e capelanias de Nossa Senhora da Vitória de Maçangano, Nossa Senhora da Conceição da Muxima, São José de Calumbo, Nossa Senhora do Rosário de Cambambe; no vale do Bengo, Dande e Golungo Alto, as igrejas de Nossa Senhora dos Anjos, no Bengo, Santo Hilarião de Mpango-a-Kitamba (Golungo Alto), Santa Ana do Dande; em Ambaca, as paróquias de Nossa Senhora da Assunção de Ambaca, São Joaquim do Lucamba e Santo António da Kahenda; Nossa Senhora do Rosário de Mpungo-a-Ndongo (Pungo Andongo ou «Pedras Negras»); e Santa Maria da Matamba, na actual província de Malanje, compreendendo a região situada a norte do Duque de Bragança e o Cambo. No Sul, existiam as igrejas paroquiais de Nossa Senhora do Pópulo, em Benguela (1674) e Nossa Senhora da Conceição, em Caconda (1674), que constituiu o centro de irradiação missionária por toda a região sul. Só muito mais tarde, em 1769, no governo de Francisco de Sousa Coutinho, se fundou a paróquia de Nossa Senhora da Conceição, em Novo Redondo, perto da foz do rio Cuanza. Em 1778, são referidas sobretudo as igrejas de Galangue, Huila, Quipeio, Quilengues, Quitata e Bailundo (GABRIEL – *Angola*, p. 121-124; IDEM – *Padrões da fé*, p. 173-201). 1.3.2. *A decadência do reino do Congo (1665-1710)*: Vários textos da época relatam as rivalidades entre linhagens, logo no início do século XVI, sobretudo entre Afonso Mvemba-a-Nzinga, rei do Congo, e seu irmão Mpangu-a-Nzinga. O reino do Congo estruturava-se na base de grupos de linhagem, ligadas entre si por laços de parentesco e por trocas de presentes; o principal chefe de linhagem à chegada dos Portugueses chamava-se Nzinga-a-Nkuvu e era o herdeiro directo da linhagem de Lukeni, o chefe fundador de Mbanza-Congo; tinha, por isso, direito de precedência sobre as linhagens que se haviam separado devido a diversas migrações e, nessa qualidade, exercia o predomínio sobre essas linhagens e sobre os grupos aparentados. A dinâmica das relações de poder centrava-se nas rivalidades entre os Mpangu, segmentos da linhagem patrilateral e os Nzinga e Nlaza, segmentos da linhagem matrilinear. As preeminências circunstanciais manifestavam-se pela superioridade dos segmentos de linhagem mais velhos, os únicos que tinham o direito de apresentar o sucessor do rei; esta escolha devia ser subordinada à ratificação pelos eleitores regulares, os membros das linhagens mais novas. Todas as tentativas de nomeação directa e de imposição de um sucessor, sobretudo no reinado de D. Afonso I, no início do século XVI, e no reinado de D. Garcia II, em meados do século XVII, abortaram. Por morte de D. Garcia II (1656), sucedeu-lhe D. António I, antigo chefe da região de Mpangu, um Nlaza, pelo lado da sua avó Nzinga ou Jinga, chefe

de Matamba. A chefe da Mbuila e o chefe de Wandu, ajudados pelos Yaka (Jagas) e pelos Portugueses, revoltaram-se contra António I. Depois da derrota e morte de D. António na batalha de Mbuila (1665), a instabilidade do poder aumentou e a guerra civil estabeleceu-se quase permanentemente durante o período de 1665 a 1710. Foi o ponto de partida para a decadência do reino do Congo. O poder repartiu-se pelas três regiões rivais, cujos chefes eram os representantes, respectivamente, das linhagens dos primogénitos, dos secundogénitos e dos ultimogénitos: Mbula (ou Mpemba-Kasi ou Congo-Lemba, actual região de Kimpese) ao norte, Mbanza-Congo, ao centro, e Ki-Mpango ou Mbridge, ao sul. A oeste, o chefe de Soyo, representante do poder tradicional, tornou-se, muitas vezes, o árbitro dos clãs e das facções rivais, sobretudo os Mpango e os Nlaza e, muitas vezes também, o refúgio da facção oposta de Mbanza-Congo. Enquanto em Mbanza-Congo dominam os Mpango e os seus aliados, em Mbula, no Norte, são os Nlaza que detêm o poder (D. Pedro III e D. João II são ambos Nlaza, pelo lado materno); os chefes de Mbanza-Congo resistem, até à derrota de D. Garcia II pelo chefe de Mbula e à destruição de Mbanza-Congo. Este longo período de anarquia e de lutas pelo poder afectou estruturalmente a acção missionária: a obra religiosa e cultural dos missionários começa a sofrer natural erosão. Outras causas, para além destas e das dificuldades económicas do erário real, contribuíram para a decadência da acção missionária: a falta de pessoal missionário, a má escolha de alguns, a inclemência do clima que vitimava os missionários, os exemplos pouco edificantes dos comerciantes portugueses, a chaga da escravatura e do tráfico de escravos para o Brasil, a escassez de clero indígena, a moleza dos costumes, a falta de catecumenato mais profundo, a prioridade dada pelos reis de Portugal aos assuntos do Brasil e, posteriormente, a expulsão dos Jesuítas. 1.3.3. *O antonionismo*: Foi neste contexto de crise política, social e religiosa que surgiu, em princípios do século XVIII, um importante movimento de aculturação do cristianismo, um cristianismo redefinido em categorias africanas, de simbiose da tradição e da modernidade. Trata-se do antonionismo ou movimento de Kimpa Vita (Vita era o nome de linhagem de D. António Vita-a-Nkanga, chefe de Mpangu e depois rei do Congo, no período de 1663 a 1665), centrado na «reencarnação» de Santo António, patrono dos pobres e santo milagreiro; representado por uma estatueta com um menino nos braços, coincidia com um símbolo muito importante na tradição africana, a figura do tio materno, alusiva aos antepassados e aos espíritos tutelares da terra, símbolo da fertilidade da terra e da fecundidade da mulher. Foi fundado por uma jovem congoleza, chefe de uma pequena aldeia de Tubii, no Soyo, então denominado Santo António do Zaire, com o objectivo da restauração e reunificação do reino do Congo. Importa salientar que este movimento, embora com as deformações próprias do tempo e do espaço, representa um processo pioneiro de aculturação do cristianismo em África, que continua a constituir o grande desafio para a Igreja Católica em África. 1.3.4. *A acção missionária no*

Luango, Cacongo e Ngoyo. O período trágico da escravatura: A norte do rio Zaire situavam-se outros reinos, sendo o mais importante o reino de Luango, desde o rio Bebe até ao Mayumba, na actual República do Congo; a sul, ficavam os reinos de Cacongo, desde o rio Bebe até ao Chilungo, e Ngoyo, desde o rio Zaire até ao Bebe, correspondendo aproximadamente ao actual enclave de Cabinda. Nas primeiras missões ao Congo, em meados do século XVII, os Capuchinhos realizaram esporadicamente algumas acções apostólicas nestes territórios, como o baptismo do rei do Luango e de seus familiares pelo padre Bernardino da Hungria. Seguiram-se, no período de 1766 a 1775, várias tentativas de missionação em Cacongo e no Baixo Luango, por parte de um grupo de sacerdotes seculares franceses, alguns formados pela Sociedade das Missões Estrangeiras. Foram tentativas efémeras. O século XVIII foi dominado tragicamente pela escravatura; os portos do Luango, Malembe (perto de Malembo actual) e Cabinda eram frequentados por navios negreiros que vinham a carregar para as Antilhas, sobretudo ingleses, dinamarqueses, holandeses e franceses. Foi um período de grande decadência social, moral e cultural. 1.3.5. *O bispado de D. Manuel de Santa Inês (1746-1762) e a expulsão dos Jesuítas:* Com este bispo carmelita, foi inaugurada a Igreja de Nossa Senhora do Pópulo de Benguela e a paróquia de São José do Encoge, no Alto Loge. Durante este episcopado, foi executado o decreto do marquês de Pombal expulsando a Companhia de Jesus e nacionalizando os seus bens; os Jesuítas embarcaram em Luanda, em 6 de Julho de 1760. Assim terminou um importante ciclo da história da Igreja no Congo e em Angola.

ANTÓNIO CUSTÓDIO GONÇALVES

BIBLIOGRAFIA: BRÁSIO, António – *Monumenta missionaria africana*. Lisboa: AGU, 1952-1968. 11 vol. IDEM – *D. António Barroso, missionário, cientista, missiologista*. Lisboa: CEHU, 1961. IDEM – *História do reino do Congo*. Lisboa: CEHU, 1969. IDEM – *História e missiologia: Inéditos e esparsos*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973. CADORNEGA, António de Oliveira – *História geral das guerras angolanas*. Lisboa: AGC, 1940. CAVAZZI, João António de Montecucolo – *Descrição histórica dos três Reinos Congo, Matamba e Angola*. Lisboa: JIU, 1965. 2 vol. CORDEIRO, Luciano – *Diogo Cão*. Lisboa: AGU, 1971. CUNHA, Manuel Alves da, mons. – Os primeiros bispos negros. *Boletim da Diocese de Angola e Congo*. (Set./Out. 1939) 159-176. CUVÉLIER, Jean – *L'ancien royaume de Congo*. Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1946. CUVÉLIER, Jean; JADIN, Louis – *L'ancien Congo d'après les archives romaines (1518-1640)*. Bruxelles: 1954. DELGADO, Ralph – *História de Angola*. Benguela; Lobito, 1948-1953. 4 vol. FELNER, Alfredo de Albuquerque – *Angola: Apontamentos sobre a ocupação e início do estabelecimento dos Portugueses no Congo, Angola e Benguela*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1933. GABRIEL, Manuel Nunes – *Angola: Cinco séculos de cristianismo*. Queluz: Literal Soc. Ed., 1978. IDEM – *D. Moisés Alves de Pinho e os bispos de Congo e Angola*. Braga: Pax, 1980. IDEM – *Padrões da fé: As igrejas antigas de Angola*. Luanda: Arquidiocese, 1981. GABRIEL, Manuel Nunes; KAMBWA, Augusto; GONÇALVES, António Custódio – Subsídios para a história do Seminário de Luanda. No primeiro centenário. *Revista Aurora*. (Out./Dez. 1961) 103-164. GÓIS, Damião de – *Chronica do Serenissimo Senhor Rei D. Emanuel*. Coimbra: Real Officina da Universidade, 1790. GONÇALVES, António Custódio – *La symbolisation politique*. Munique; Londres: Weltforum Verlag, 1980. IDEM – *Kongo: Le Lignage contre l'Etat*. Lisboa; Évora: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1985. JADIN, Louis – Rivalités luso-néerlandaises au Soho, Congo, 1600-1675. *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*. 37 (1966) 137-360. IDEM – Pero Tavares, Relation (1629-1635). *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*. 38 (1967) 271-402. IDEM – Relations sur le Congo et l'Angola tirées des archives de la Compagnie de Jésus (1621-1631). *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*. 34 (1968) 333-454. IDEM – *L'ancien Congo et l'Angola (1639-1655) d'après les archives romaines, portu-*

gaises, néerlandaises et espagnols. Bruxelles; Roma: Institut Historique Belge de Rome, 1975. 3 vol. JADIN, Louis; DICORATO, Mireille – *Correspondance de Dom Alfonso roi du Congo, 1506-1543*. Bruxelles: Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, 1974. MUACA, Eduardo André – *Breve história da evangelização de Angola (1941-1991)*. Lisboa: Secretariado Nacional da Comissão 5 séculos de Evangelização e Encontro de Culturas, 1991. PAIVA MANSO, visconde de – *História do Congo: Documentos (1492-1722)*. Lisboa: Typografia da Academia, 1877. RESENDE, Garcia de – *Crónica de D. João II e miscelânea*. Lisboa: INCM, 1973. RODRIGUES, Francisco – *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*. Porto: Apostolado da Imprensa, 1931-1950. 7 vol.

II. A partir de meados do século XVIII: A expulsão dos Jesuítas em Angola (19 de Julho de 1760), em cumprimento das ordens do governo central, levantou algumas reclamações que o governador António de Vasconcelos se encarregou de transmitir ao conde de Oeiras de forma bastante atenuada, mas que denuncia a falta que a comunidade sente do ministério da Companhia de Jesus. Poderosos, ricos e ambiciosos, os padres jesuítas desde o início do século XVII provocaram nas sociedades urbanas coloniais a consciência de que alguma coisa na área do poder cívico e económico lhes estava a ser usurpada. Mas as funções de formação eclesiástica, assistência social, ensino especializado, quer científico quer técnico, estavam também nas suas mãos sem que nenhuma outra força se propusesse sequer fazer-lhes concorrência. Quando eles abandonaram os seus bens urbanos e rurais e os seus privilégios de vária ordem abandonaram também as funções que ninguém estava em condições de exercer com a sua competência. As queixas incidiam especialmente sobre as graves consequências para o ensino. Na cidade de Luanda não havia religiosos ou clérigos que estivessem aptos a encarregarem-se dos estudos. Chegava-se a alegar que tinham ficado apenas maus clérigos ignorantes e viciosos. Isto apesar de, em 1745, o bispo de Luanda ter instituído as conferências eclesiásticas, com carácter obrigatório para desenvolver a preparação dos clérigos e os estimular ao estudo da moral. O ensino funcionava na Igreja dos Remédios em Luanda e na paroquial de Nossa Senhora do Pópulo em Benguela. Pelo rol dos bens pertencentes ao colégio da Companhia, verifica-se que a sua biblioteca possuía não só obras piedosas e doutrinárias, mas reunia livros de medicina, farmacopeia, filosofia clássica e de pensadores da época. A câmara de Luanda interpreta a inquietação da população da cidade ao insistir na ausência de ensino de qualidade. Ao senado da câmara reuniam-se os irmãos da Santa Casa da Misericórdia reclamando pela falta dos medicamentos que antes lhes eram fornecidos pela botica dos Jesuítas. Receberam o stock existente, mas os ingredientes e o boticário não estavam assegurados. Algo que era severamente criticado como um contra-senso não viria a encontrar contrapartida senão já na segunda metade do século XIX. Os Jesuítas possuíam escravos cujos serviços alugavam aos particulares. Acontece que tinham organizado um ensino técnico, onde preparavam escravos pedreiros, carpinteiros, sapateiros, ferreiros, calafates. O ensino laico não chegaria sequer a ocupar-se de semelhantes currículos. Uma carta régia de 1761 manda instalar na igreja dos Jesuítas a sé episcopal, que recolheu toda a prata dos antigos proprietários. A parte principal do Colégio

de Jesus passaria a servir de residência ao bispo de Luanda, enquanto os anexos seriam ocupados por um seminário destinado à formação de moços naturais de Angola. O ensino e as obras pias ficariam ressentidos de um vazio que o aparelho governamental se empenhou em colmatar. Assiste-se a um período de laicização dos estudos a nível nacional e à secularização da acção missionária no ultramar. Antes do decreto da expulsão (3 de Setembro de 1759) o marquês de Pombal, por decreto de 28 de Junho de 1759, havia retirado aos Jesuítas o exclusivo do ensino secundário através do estabelecimento de um novo plano de estudos. O ensino ficava superiormente confiado a um director de estudos de nomeação régia que teria à sua disposição comissários como seus delegados cobrindo o reino e as áreas ultramarinas. Os programas de estudo constariam essencialmente de Gramática Latina, Grego e Retórica. Por efeito deste decreto foi nomeado comissário em Angola o desembargador Dr. João Delgado Xavier que, em 11 de Agosto de 1765, dava execução em Luanda ao estabelecimento e reformulação do ensino público secundário, praticamente inexistente desde 1760. Ocupava-se o comissário em especial da parte que dizia respeito à proibição do uso da *Arte* (gramática latina) do padre Manuel Álvares bem como dos seus comentadores e ainda da *Prosódia*, do padre Bento Pereira, livros que seriam substituídos pelo *Novo methodo de gramatica latina* do oratoriano António Pereira ou pela *Arte da gramatica latina* reformulada por António Félix Mendes. Também o ensino primário é laicizado: em 1772 o marquês de Pombal institui o chamado «subsídio literário» destinado a subsidiar o ensino elementar cujos efeitos se estendiam ao ultramar. Na América e África era cobrado um real em cada arrátel de carne que se cortasse nos açougues. Este «subsídio literário» seria reforçado em 1784, quando Martinho de Melo e Castro incorporou naquela verba os direitos de importação do tabaco vindo do Brasil vendido em Luanda. Em 1799, novo aumento através de impostos sobre aguardente importada do reino, ilhas ou do Brasil quer fosse destinada a Luanda quer ao interior e também sobre o tabaco introduzido no sertão. Efectivamente obedecendo a esta legislação fora criada em Luanda por carta régia de 1772 uma aula de Gramática Latina. O governador D. António de Lencastre (1772-1779) levava ordens para apreender todos os livros, impressos ou manuscritos, empregues pelos Jesuítas no ensino e na catequese. Rapidamente foram recolhidos e remetidos para Lisboa todos os catecismos do p.^o Francisco Pacónio composto em quimbundo e português, impresso em Lisboa, em 1642, como obra póstuma sob o título *Gentio de Angola Sufficiente-mente instruido nos mistérios da nossa Santa Fé [...]* e reeditado em Roma em 1661 com texto em latim, português e quimbundo sob o título *Gentilis Angolae fidei misterius*; do catecismo do padre José Gouveia de Almeida em português e quimbundo; da gramática *Arte da lingua angolana*, do padre Pedro Dias editada em Lisboa, em 1697; do catecismo do padre José Gouveia de Almeida em português e quimbundo impresso em Lisboa em 1715 intitulado *Doutrina Christã acrescentada com alguns documentos* ou

ainda da *Arte* do padre Manuel Álvares entre outros. Só mais tarde, em 1784, se providenciou o envio ao bispo de novos catecismos portugueses. Dado que o catecismo servia também a função de cartilha para aprender a ler a sua falta teria sido verdadeiramente drástica, se, numa diocese tão vasta e destituída de bispo havia dez anos, fosse possível executar uma inspecção com sucesso. A laicização do ensino e da assistência medicamentosa inclui a abertura de uma escola médica em Luanda, em 1791, com aulas de Anatomia, Fisiologia, Química, Matéria Médica e Prática de Medicina. O seu primeiro director e impulsor foi o médico José Pinto de Azevedo, autor do livro *Ensaio sobre algumas enfermidades de Angola* publicado em Lisboa no ano de 1799. O funcionamento desta escola superior foi efêmero, mas demonstra bem a necessidade e a intenção política de colmatar a falta das obras pias accionadas pelas instituições religiosas, agora encerradas. Uma aula de Geometria, uma escola militar e uma aula de Elementos de Matemática foram impulsionadas com resultados irregulares. Embora a expulsão não se tenha aplicado às outras ordens, assiste-se a uma secularização das missões. O período entre 1760 e 1778 pauta-se por grandes dificuldades no relacionamento entre os missionários e o poder político de Lisboa, e, conseqüentemente, de Luanda. Os capuchinhos italianos já em 1759 se queixavam de falta de missionários nos reinos do Congo e Angola e referiam-se mesmo a uma certa decadência. A sua missão junto do soba Ambuela encontrava-se já sem pessoal residente, quando nesse ano é fundada a pouca distância a paróquia de São José de Encoje. A saída dos Jesuítas leva a pôr-se a hipótese em 1765 de abrir uma nova missão de capuchinhos naquelas partes, referindo-se Ambaca (Cahenda) como um dos possíveis objectivos. As negociações do nuncio em Lisboa, porém, não obtiveram êxito. Em 1768 os capuchinhos italianos encontram uma nova via bem mais difícil, para atingirem o seu campo de missão. Dirigem-se para La Rochelle Saint Malo, Nantes e aí embarcam em navios franceses que os conduzem até ao Loango. Daí até ao Congo os missionários precisavam fazer uma viagem penosa em que muitos pereciam. Mas a verdade é que estando a via tradicional de acesso completamente fechada são os próprios representantes do rei do Congo que se dirigem ao Loango em busca dos missionários que faltam naquele reino. Perante uma cristandade avaliada em 100 000 almas os capuchinhos franceses pedem autorizações à Santa Sé para poderem embarcar dois religiosos em cada porto para seguirem com os italianos para a costa do Norte de Angola. O superior das missões francesas do Loango desejava muito poder estender a sua acção ao Congo, mas a autorização de Roma não chegou. Nantes foi durante estes anos o centro da prefeitura do Congo e Angola. Aí se ensinava o português visto reconhecer-se que esta era a língua de que deviam servir-se os missionários naquelas regiões. A política religiosa do governo de Lisboa ocupou-se da substituição dos missionários regulares por párocos seculares devidamente remunerados. Em 1761, um alvará régio dirigido ao bispo de Luanda estabelece a cõgrua dos párocos do

Sertão em 80\$000 réis. Novos estatutos beneficiam a ordem terceira secular de São Francisco de Luanda. Fundado um novo presídio em Novo Redondo (1766), aí se estabeleceu a paróquia de Nossa Senhora da Conceição e de Santo António. As povoações fundadas por Sousa Coutinho (1762-1772) no sertão de Benguela foram todas elas dotadas de pároco. Entre as novas paróquias referem-se Luceque, Galangue, Quipeio, Huíla, Quilengues, Bié, Bailundo. Em 1776, quando o rei D. José se encontrava já gravemente doente, a correspondência entre a Propaganda Fide em Roma e os núncios em França e em Lisboa denota já os preparativos para fazer regressar a prefeitura da missão do Congo e Angola a Lisboa. Mas a recuperação do espírito missionário seria casuística e breve por parte daqueles a quem cabia viabilizar a acção missionária. As ideias da Revolução Francesa, embora reprimidas pelo governo de D. Maria I, precipitavam o declínio das ordens religiosas. A secularização da evangelização do ultramar mantinha-se, com poucas excepções. No dizer simples e claro do padre António da Silva Rego, «Não havia espírito missionário propriamente dito. Não existiam “missões”, mas sim paróquias, à moda europeia. Os religiosos então existentes em Angola limitavam-se a alguns Carmelitas descalços e Franciscanos da primeira e terceira regras. O clero secular também não era numeroso. O cabido da sé encontrava-se relativamente incompleto, pois tinha apenas 16 unidades. Fora de Luanda havia apenas assistência religiosa em algumas 9 ou 10 localidades.» Facto curioso todavia: abundavam os cristãos «tradicionais». Um dos distintivos dos sobas feudatários era precisamente a profissão do cristianismo». As esperanças postas pela Propaganda Fide no afastamento do marquês de Pombal foram relativamente compensadas. Sob o reinado de D. Maria I, Martinho de Melo e Castro conseguiu enviar para Angola 18 missionários portugueses e, em 1778, autorizou a passagem de oito capuchinhos italianos, entre eles Bernardo da Cannecatim. Os missionários portugueses foram rapidamente distribuídos pelas paróquias do interior. Quanto aos capuchinhos italianos depararam ainda com grandes contrariedades. O bispo de Luanda quis submetê-los à sua autoridade e não permitiu o envio dos padres capuchinhos ao Soyo e ao Congo, onde eram esperados. Apesar disso Bernardo da Cannecatim, prefeito da missão dos capuchinhos do Congo e Angola, entre 1792 e 1795, reside em Angola durante 22 anos, desenvolvendo uma importante obra. Regressa a Lisboa em 1801, onde faleceu em 1834 com 83 anos. Para além das funções de prefeito missionou no Bengo, onde reconstruiu a igreja e o hospício. Compôs o *Diccionario de lingua bunda ou angolense explicada na portuguesa e latina* (Lisboa, 1804) e ainda a *Colecção de observações gramaticais sobre a lingua bunda ou angolense* (Lisboa, 1805). Embora dificultando o acesso dos capuchinhos italianos ao interior, o governo de Lisboa não deixou de corresponder ao pedido do rei do Congo, D. José I de Água Rosada. No mesmo ano de 1778, três religiosos portugueses e um padre secular negro, nascido no Brasil, o padre Godinho, foram enviados de Lisboa para Angola. Uma vez

em Luanda, partiram desta cidade em 2 de Agosto de 1780 chegando a São Salvador em 3 de Setembro de 1781. Sabemos que durante o consulado do marquês de Pombal, apesar de encontrarem fechada a via de Luanda para o Congo e Angola, os Capuchinhos nunca deixaram de ali chegar, embora lutando com grandes dificuldades e limitados em número. À sua passagem por grupos de catequizados vinham saudá-los em procissão cantando litanias e recitando o catecismo em língua kikongo. Ao encontrarem estas cristandades que conheciam as suas orações e revelavam instrução religiosa, os padres emocionavam-se. Segundo os seus relatos baptizaram mais de 18 000 almas pelo caminho. Os reis do Congo esforçam-se para que, a partir de então, não quebrassem a assistência religiosa ao seu país. Para isso contribuiu especialmente D. Garcia V, um Água Rosada do monte Kibango, que era descendente do rei D. Afonso I e reinou longos anos até à sua morte em 1830. Este rei manteve relações epistolares com governadores de Luanda e as autoridades religiosas. As suas cartas chegam a ser emocionantes quando suplica que lhe enviem padres para abençoar o seu casamento e proceder à sua coroação, mas também para administrarem os sacramentos perante o perigo de todo o reino perder a fé. Na verdade o Congo chegou à situação de não ter um único missionário entre 1803 e 1814, ano em que chegaram os padres Luigi-Maria d'Assisi, Eugénio da Firenze e o irmão Elia da Torino. O primeiro desempenhou o cargo de prefeito da missão e enviou ao seu antecessor Bernardo da Cannecatim, então superior do convento dos Capuchinhos em Lisboa, um relatório muito pormenorizado sobre o estado em que se encontrava a sua missão. As medidas do governo de D. Maria contrariando as disposições pombalinas actuaram ao nível do ensino: em 1784, edita-se em Lisboa a terceira edição do catecismo kimbundu dos Jesuítas inteiramente igual à segunda edição mandada retirar em 1772. Uma carta régia de 1799 mandava criar aulas de Língua Latina e Grega, Retórica, Filosofia e Aritmética. No que diz respeito à acção missionária a situação não parou de se degradar. O governador D. Miguel António de Melo informa em 1798 sobre a saída de missionários e a falta de eclesiásticos na cidade de Luanda e nos presídios do interior. Efectivamente, ao terminar o século XVIII a assistência religiosa em Angola era representada apenas por 26 sacerdotes seculares (6 europeus, 4 brasileiros e 16 africanos) e 13 religiosos (3 capuchinhos italianos, 5 carmelitas descalços e 5 terceiros franciscanos). Um relatório oficial datado de 1799 dá-nos uma panorâmica objectiva do estado da Igreja em Angola, muito especialmente sobre as paróquias do sertão. Das 33 paróquias achavam-se vagas e com falta de pastor 25. As consequências desta situação reflectiam-se nas igrejas do interior que, sendo na sua maior parte fabricadas de taipa, se arruinavam em lhes faltando o pároco que cuidasse da sua conservação. Assim muitas das igrejas sem pároco foram-se degradando e ficando em risco de desaparecerem completamente. Reconhecia-se que às paróquias do sertão deviam ser conferidas melhores condições. Assim, os párocos viam subir a sua cônica para



Padres Barroso e Sebastião Pereira com dois filhos e um sobrinho do rei do Congo (in D. Manuel Gabriel, Padrões da Fé, Arquidiocese de Luanda, 1981).

100\$000 réis enquanto à fábrica de cada paróquia se atribuíam 20\$000 réis anuais. Era o clero secular que mais acudia a estas cristandades, em especial o africano preparado no Seminário de Luanda. O bispo D. Frei João Damasceno da Silva Póvoas dedicou-se à organização do ensino do chamado «clero indígena» em 1818. Para tal prescreveu as habilitações necessárias para receber ordens: Latim, Teologia, Moral, Filosofia, Dogma, Sacra Bíblia e alguns conhecimentos dos Padres, seus escritos e sentenças. À parte as duas primeiras disciplinas, ele próprio se ocupava do ensino, ordenando durante o seu mandato 15 sacerdotes locais. Após a morte deste bispo, em 1827, o cabido da sede agora vacante continua a sua obra. Cria uma aula de Teologia Moral e ordena a sua frequência obrigatória para os sacerdotes que tivessem cura de almas ou não ultrapassassem os 40 anos e também para todos clérigos de ordens menores. Nomeia como professor o vice-prefeito dos Capuchinhos, Frei Donato de Pentremoli, e abre as matrículas. Entretanto, das Cortes de 1821 saem ordens para suspender a entrada de noviços nas ordens religiosas ficando aberta a excepção apenas para algumas ordens militares. As ideias anticlericais ganham adeptos e em 1834, por decreto de 30 de Maio, são extintos, em Portugal e seus domínios ultramarinos, todos os conventos e quaisquer casas de religiosos de todas as ordens sendo «incorporados os bens nos próprios da fazenda nacional». É o período do «Ma-

ta-Frades», que de certo modo em Angola fazia lembrar o período da expulsão dos Jesuítas. Com a extinção das ordens religiosas efectuada em Outubro do mesmo ano ficou a diocese de Angola entregue a um padre português, um brasileiro e 23 angolanos. O investimento na preparação do clero local dava agora os seus frutos. Vão ser os sacerdotes africanos a sustentar a vasta diocese num período que se prolonga até meados do século XIX. Sem renovação, porém, o «clero nativo» estava em 1853 reduzido a cinco padres: quatro em Luanda e um em Benguela. Na década de 40 a Igreja de Angola atingira o ponto máximo da sua decadência. O cônego da Sé de Luanda, António Francisco das Necessidades, que fora pároco de algumas paróquias no sertão, missionário no Congo e regressara a Lisboa como capelão-mor do príncipe D. Nicolau Água Rosada do Congo, dá notícia sobre a situação das 17 paróquias que restam. São elas: Benguela, Caconda, Novo Redondo, Muxima, Massangano, Cambambe, Pungo Andongo, Ambaca, Lucala, São José de Encoge, Golungo Alto, Bango Aquitamba, Zengaza do Golungo, Icolo e Bengo, Barra do Dande, Libongo, Cahenda. Apenas quatro paróquias estavam providas de padre; nove igrejas precisavam de pequenos arranjos; sete encontravam-se totalmente arruinadas, restando apenas vestígios; das restantes não havia sequer sinais e também se apagava a memória. Lopes de Lima em 1845 considerava urgente acudir «ao abandono espiritual dos cristãos – ou semi-cristãos de Angola» com o provimento de párocos e reconstrução de templos, mas insistia também na vantagem de preparar o clero africano num seminário em Luanda devidamente organizado, subsidiado e regulamentado. Deve salientar-se que, apesar da falta de assistência a nível de missionários – o último capuchinho italiano Frei Bernardo de Bugio abandonou Angola em 1835 – e da escassez de curas, as comunidades cristianizadas haviam conservado os ensinamentos e o culto que a qualquer momento podia ser retomado por uma ligação efectiva às autoridades religiosas e coloniais de Luanda. O anticlericalismo de toda uma geração vai impor-se ainda por três décadas de forma bem ostensiva. A cidade de Luanda vê destruídos vários dos seus edifícios religiosos desde a igreja matriz, pelo governador Bressane Leite, em 1842, à Igreja e Convento de Santo António por F. A. Gonçalves Cardoso em 1866. Será o interesse manifestado pelos novos missionários franceses na área dominada pelo bispado de São Tomé, até 1848, que irá despertar os políticos portugueses para a necessidade de retomar o apoio à acção missionária. Embora supervisionada pela Congregação da Propaganda Fide que dividia e provia os sectores geográficos, as várias sociedades missionárias não deixaram por vezes de se chocar com influências preexistentes. Em 1861 os missionários católicos franceses da Société des Missions Africaines que se iniciavam na evangelização do Benim entravam em conflito de influências e de jurisdição com os padres negros idos de São Tomé cuja diocese ordenara os seus próprios seminaristas até à anexação pelo bispado de Angola. Mas são as sociedades protestantes, dispondo de meios materiais poderosos e ligando-se à luta da Inglaterra con-

tra o tráfico de escravos, as mais agressivas deixando bem claro que a corrida à África das potências europeias passaria pela acção missionária. Impunha-se a renovação do Seminário de Luanda cuja área diocesana se alargara consideravelmente. Por decreto de 23 de Julho de 1853 criava-se o Seminário Episcopal de Luanda destinado aos alunos de Angola e de São Tomé e a dar hospedagem e sustento aos religiosos das missões de África. Tendo o ensino secundário (regulamentado em 1869), o seminário preenchia também as funções de liceu. Transferido para a missão da Huíla em 1882, onde se manteve até Abril de 1907, regressaria nessa data a Luanda. Alguns angolanos foram entretanto estudar para o Seminário Patriarcal de Santarém, onde três deles concluíram o curso, tendo regressado a servir o bispado de Angola como missionários. Finalmente, em 1856, organiza-se o Colégio Central das Missões Ultramarinas de Cernache de Bonjardim, enquanto se concediam vantagens aos sacerdotes europeus nomeados para paróquias em Angola e Moçambique. As cóngruas arbitradas eram de 320\$000 réis fortes, com a gratificação de 80\$000 réis pelo serviço de ensino, pagamento das passagens e ajudas de custo para despesas. A metrópole ocupa-se directamente em promover uma nova actividade colonial, tal como se estava fazendo em França e na Inglaterra: as sociedades missionárias que tomavam o lugar de capuchinhos e jesuítas. O Conselho Ultramarino abre concurso para provimento de diferentes igrejas em Angola, em 1857, e no ano seguinte chegam àquela colónia os oito primeiros párocos europeus por este processo. Destinavam-se ao Bembe, São José do Ambriz, São João Baptista do Cazengo, Santo Hilarião do Golundo Alto, Benguela, Pungo Andongo, Huíla e Cassanje (Tala Mugongo). Também Malanje foi provida neste ano com o velho cónego africano, padre Necessidades. Um antigo professor e vice-reitor do Seminário de Santarém, D. Manuel de Santa Rita Barros, é nomeado bispo de Luanda (1861). Leva consigo vários sacerdotes nomeados cónegos, professores, párocos e doze seminaristas prestes a serem ordenados. Apesar de ter exercido o seu ministério durante apenas um ano pôs a funcionar o seminário diocesano, criado em 1853, e instalou-o no próprio edifício do paço, antigo colégio de jesuítas. Chegava a altura de responder aos repetidos apelos dos reis do Congo, cujas embaixadas chegavam de tempos a tempos a Luanda regressando sem mais resultados que alguns presentes em que figuravam missais e livros piedosos. Em 1855, após mais uma insistência, o governo português decidiu solicitar o regresso dos capuchinhos italianos. A Propaganda Fide levaria 10 anos a responder (decreto de 6 de Setembro de 1865), mas em seu lugar propunha os missionários franceses da Congregação do Espírito Santo e Sagrado Coração de Maria. A missão do Congo foi-lhes confiada por Pio IX em Agosto de 1865. Esta prefeitura não ficaria subordinada ao bispo de Angola, mas sujeitar-se-ia directamente à Santa Sé. Os Espiritanos estabeleceram-se primeiro em Lândana (1873), onde o padre Duparquet funda a missão de São Tiago de Lândana (Cabinda). Dali irradiam para todo o Sul de África. Repartem-se, com

resultados desiguais, por cinco jurisdições eclesiásticas: o vicariato apostólico do Congo Francês; a prefeitura do Baixo Congo, com sede no Lubando; a missão do Cunene no bispado de Luanda; a prefeitura da Cimbebásia entre o Cunene e o Zambeze; a vice-prefeitura apostólica da Bechuanalândia. No mesmo ano em que fechou o Seminário de Luanda (1866) por falta de missionários, embarcaram em Lisboa, com destino a Angola, os primeiros padres do Espírito Santo, todos de nacionalidade francesa. Ao trabalho dos padres Poussout e Espitalité e ao irmão auxiliar Billon se deve a fundação da missão do Ambriz ainda no ano de 1866. A missão de Lândana, que foi considerada «a mãe de todas as missões espiritanas no Congo e Angola e seu modelo», começou por ser erigida depois da compra de duas casas comerciais que transformaram e foram aumentando depois da compra, ao chefe Peça Matenda, do Vale de Lândana, pelo preço de 200 peças de fazenda, duas caixas de aguardente e duas caixas de espingardas. O contrato de compra e venda data de 1873 e foi assinado pelo potentado local com a sua assinatura, em forma de cruz, o que muito espantou os recém-chegados espiritanos. O trabalho dos missionários do Espírito Santo desenvolvido depois da chegada a Luanda de Carlos Duparquet, e a nacionalidade da maioria dos sacerdotes e irmãos, conduziu as autoridades portuguesas, após alguma polémica nas câmaras dos Pares e dos Deputados, a rever a anterior política referente a facilidades e benefícios concedidos aos padres estrangeiros. O padre Duparquet (bacharel em Letras, geógrafo e sobretudo botânico que enviou para Paris herbários de grande importância) tinha descoberto no Museu da Propaganda Fide, em Roma, em 1866, os arquivos da antiga missão do Loango, centro de desenvolvimento da missionação francesa entre 1766 e 1776, contendo documentação importante relacionada com os estudos sobre a língua congo. Os seus conhecimentos e as primeiras viagens que faz em territórios de Angola permitiram-lhe a elaboração de um programa circunstanciado sobre os objectivos a atingir pela obra espiritana e as zonas de expansão para Moçâmedes, com a construção de um seminário indígena e casa de repouso para os padres do Congo; seminário para Luanda e São Tomé, seminário e evangelização da Cimbebásia. As novas disposições portuguesas (portaria régia de 2 de Março de 1867) levam-no a deslocar-se a Portugal e fundar em Santarém uma escola para recrutar e formar missionários e assim «nacionalizar» a obra da congregação. A casa dos Espiritanos de Santarém é muitas vezes referida como «Seminário do Congo» ou «Casa do Congo». Neste seminário acaba a sua formação o padre José Maria Antunes, um dos fundadores da missão da Huíla e provincial entre 1904 e 1910. O que a Congregação do Espírito Santo propunha e que mais tarde foi compreendido pelas potências coloniais era que, através das missões, se podia colonizar a África com africanos e dar-lhe a mesma validade, a nível do direito internacional, que auferiam os estabelecimentos europeus. Essa foi a grande proposta que iria permitir uma conciliação de interesses sem necessidades de cedências quer da parte da Igreja quer da parte do Estado. Os pilares da sua

acção eram o espírito de missão, o recrutamento e formação acelerada de catequistas e a abertura do maior número de escolas de formação profissional. Deparam-se, contudo, com um clima de suspeição por serem, na sua maioria, estrangeiros. Na época em que o padre espiritano Duparquet efectua as suas primeiras viagens no Sul de Angola existiam já quatro missões protestantes (Ondonga, Cuambi, Okandjela e Cuanhama) abertas por missionários finlandeses. Ligadas desde os anos 40 do século XIX às associações para combater o tráfico de escravos, o primeiro local de África escolhido para exercerem a sua acção foi a Serra Leoa e pertenceu à Church Missionary Society a iniciativa. As bases da associação comércio legítimo/Bíblia/clero africano/ensino são enunciadas como os esteios do programa de civilização dos Africanos. O missionário explorador Livingstone tinha sido um defensor acérrimo da necessidade de se ligar comércio/cristianismo/ensino como únicas tábuas de salvação e factores não negligenciáveis nas «novas cruzadas». O dogma da superioridade e do avanço da cultura ocidental permitia actuar considerando os Africanos como a cera virgem e perfeitamente moldável no sentido da conversão. As novas propostas das missões do Espírito Santo e a chegada das missões protestantes reúnem problemas que põem na ordem do dia outras questões mais alargadas ligadas às reformas do sistema administrativo das colónias, à sua ocupação real e ao seu desenvolvimento. Com as primeiras experiências no terreno, o envio de missionários do clero colonial português saídos do colégio de Cernache (os primeiros chegaram a Luanda em 1875) assiste-se a um levantamento e formulação teórica (nos jornais, na sede da Sociedade de Geografia de Lisboa) da problemática das «explorações científicas» do continente africano que já não chegam para resolver os novos problemas discutidos nas conferências de Bruxelas e de Berlim. Os problemas ligados ao aprendizado das línguas africanas e ao conhecimento das diferentes culturas só se levantam na medida em que poderiam proporcionar um avanço mais rápido e eficaz na campanha do resgate do continente negro. Os pressupostos da superioridade da cultura europeia estavam fora de discussão, o que explica em grande parte o facto de as preocupações com África terem sido durante tantos anos negligenciadas pela opinião pública europeia. Só a discussão em torno do tráfico de escravos e da necessidade da sua abolição trouxe à consciência europeia a noção de que uma parte considerável da humanidade se encontrava ainda no «reino das trevas». Os primeiros passos são dados no sentido da formação de um clero africano, considerado esteio importante para a propagação da fé, por um lado porque mais capaz de resistir aos problemas do clima, por outro porque se impunha como símbolo de civilização – não polígamo, crente, trabalhador honesto –, um modelo pronto a ser imitado pelos seus irmãos de terra e raça. Com as inúmeras viagens realizadas ao longo do século, os progressos da ciência e os vectores das novas políticas de ocupação do continente, uma modificação gradual destes princípios, com modificação de atitude por parte das Igrejas, torna-se bem visível já nos finais do século.

Os primeiros missionários protestantes chegaram a São Salvador em 1878 e são membros da Sociedade Missionária Baptista de Londres (BMS) criada em 1792 por inspiração de William Carey. Estes missionários traziam como objectivo a fundação de «estações missionárias» na bacia do Zaire, em territórios que depois da Conferência de Berlim ficariam fora da influência portuguesa. Esta área do antigo reino do Congo tinha sido durante muitos anos área de evangelização dos padres capuchinhos, e, abandonada desde o princípio do século XIX, apesar dos insistentes pedidos dos diferentes soberanos enviados às autoridades portuguesas de Luanda, ao rei de Portugal e até ao papa, fora agora incluída na esfera de acção das novas prefeituras criadas pela Propaganda Fide e entregues aos missionários do Espírito Santo. Quase na mesma altura, o novo bispo de Luanda D. Sebastião José Neto, um franciscano, chegou a Luanda em 1880, enviou para São Salvador missionários do colégio de Cernache, entre os quais o padre António Barros, encarregue de um programa de cristianização, baptismo e recuperação da antiga presença católica no Congo. Enquanto os missionários baptistas se estabelecem na Gabela, Porto Amboim e avançam para o Huambo, no planalto da Huila, os padres Duparquet, José Maria Antunes e Wunenberg consolidam a missão da Huila, resgatando, à falta de conversos, escravos nas redondezas, que acolhem na missão, ao mesmo tempo que estendem o seu trabalho a territórios consignados pela Propaganda Fide (decreto de 1879) na prefeitura da Cimbebásia, que abrangia grandes zonas situadas nos limites de Angola e da Namíbia. Em Angola ficavam a pertencer-lhe os territórios que mais tarde, já no século XX, integrariam as dioceses do Bié, Luena, Menongue, Ondjiva e uma parte das arquidioceses do Huambo e Lubango. O Acto Geral da Conferência de Berlim, assinado em Fevereiro de 1885, reconhece a necessidade das missões religiosas «sobretudo para a civilização dos territórios da Bacia Convencional do Zaire» e as potências signatárias obrigam-se a auxiliar sem distinção de nacionalidade ou de culto as instituições científicas ou caritativas. Ficam assim garantidas no papel a liberdade de consciência e a tolerância religiosa. Na prática uma discussão de fundo em torno das missões ao serviço da ciência e das missões de carácter religioso ressurgem e mantêm-se quase independente do espírito de conflitualidade que perpassa Portugal durante todo o século XIX. As concordatas celebradas entre este país e a Santa Sé, entre 1857 e 1886, vieram colmar as questões levantadas pela abolição em 1838 do Padroado Português. Um projecto imperial começa a ser delineado desde as propostas de Sá da Bandeira e mais tarde reforçadas pelo projecto Rebelo da Silva. Independentemente da situação específica do clero em Portugal e dos períodos de perturbação, o seu papel na consolidação do império africano nas várias etapas do seu delineamento nunca foi posto em causa. Um documento elaborado pela Comissão Africana da Sociedade de Geografia de Lisboa é particularmente significativo da importância dada à discussão do problema das missões no último quartel de Oitocentos. Reconhecem os membros da comissão que

só o cristianismo pode «resgatar o africano do estádio de barbárie em que se encontra e que a missão é um factor incontestável da ocupação culta». Referem Bagamoio (missão pioneira num território correspondente ao actual Gabão) e consideram esta missão, tal como os exploradores Cameron e Wissmann haviam considerado, o modelo perfeito onde a trilogia padre/irmão/irmã tinha sido ensaiada com sucesso. Informados com os conhecimentos de terreno de alguns dos membros da comissão, servem-se de uma carta do então bispo de Angola D. António T. da Silva Cordeiro e Castro, escrita de Luanda em 21 de Julho de 1889 a Luciano Cordeiro, para estabelecer com uma grande aproximação da realidade o estado de ruína e abandono em que se encontram os três distritos e os seus 31 concelhos de Angola, com a actividade eclesiástica entregue a apenas oito párcos. Comparam a situação geral com os estabelecimentos dos Espiritanos em Lândana e suas filiais como Luali (1890) e Cabinda (1891), apesar de estes e a sua jurisdição se estenderem muito para além dos limites civis estabelecidos para a influência portuguesa. São mesmo afloradas as questões relativas ao padroado. O documento faz referência aos «oásis espiritanos» por contraste com o descuido e abandono geral, que constitui um convite claro ao desenvolvimento do protestantismo. Mesmo o missionário português, bem como o Colégio das Missões, não são poupados, concluindo os membros da Comissão Africana que os missionários se serviam de África como «trampolim para situações mais lisonjeiras no reino», quando o missionário não podia ser nunca um «transeunte», mas um africanista. O Colégio das Missões é considerado uma instituição esmagada pela burocracia e vícios de funcionamento a necessitar de uma reforma estatutária urgente. Uma descrição minuciosa da situação de cada uma das 28 missões existentes ao todo permite a elaboração de um programa, que representa as linhas estratégicas de progressão para o interior através de uma ocupação do espaço por via dos estabelecimentos missionários, encarregues da salvação das almas e de travar a progressão do movimento protestante, que chega a ser acusado de vender armas aos naturais, especialmente no Ovambo. À guisa de conclusão o documento apresenta um modelo de missão que aproveita ideias antigas das «missões civilizadoras», com acento tónico na possibilidade de associação entre Igreja/escola/campo de trabalho agrícola/centro de formação operária, constituído como um dos elementos mais «nobres, económicos e eficazes para a civilização da África». Em certos momentos do século XIX, algumas experiências respeitantes ao ensino são feitas. O papel dos catequistas começa a ser valorizado, por católicos e protestantes, tendo sido criada em 1886, em Luanda, uma escola de línguas africanas especialmente dedicada aos missionários e catequistas. O padre Barroso traduziu do latim para o português a gramática da língua congo, elaborada em 1669, pelo padre capuchinho Vetralla, e mandou-a imprimir em Luanda, com algumas modificação e apensos. Fora de qualquer sistema religioso mas a atestar a grande actividade dos «naturais do país», o angolense Joaquim Dias Cordeiro da Matta adapta um método para aprender

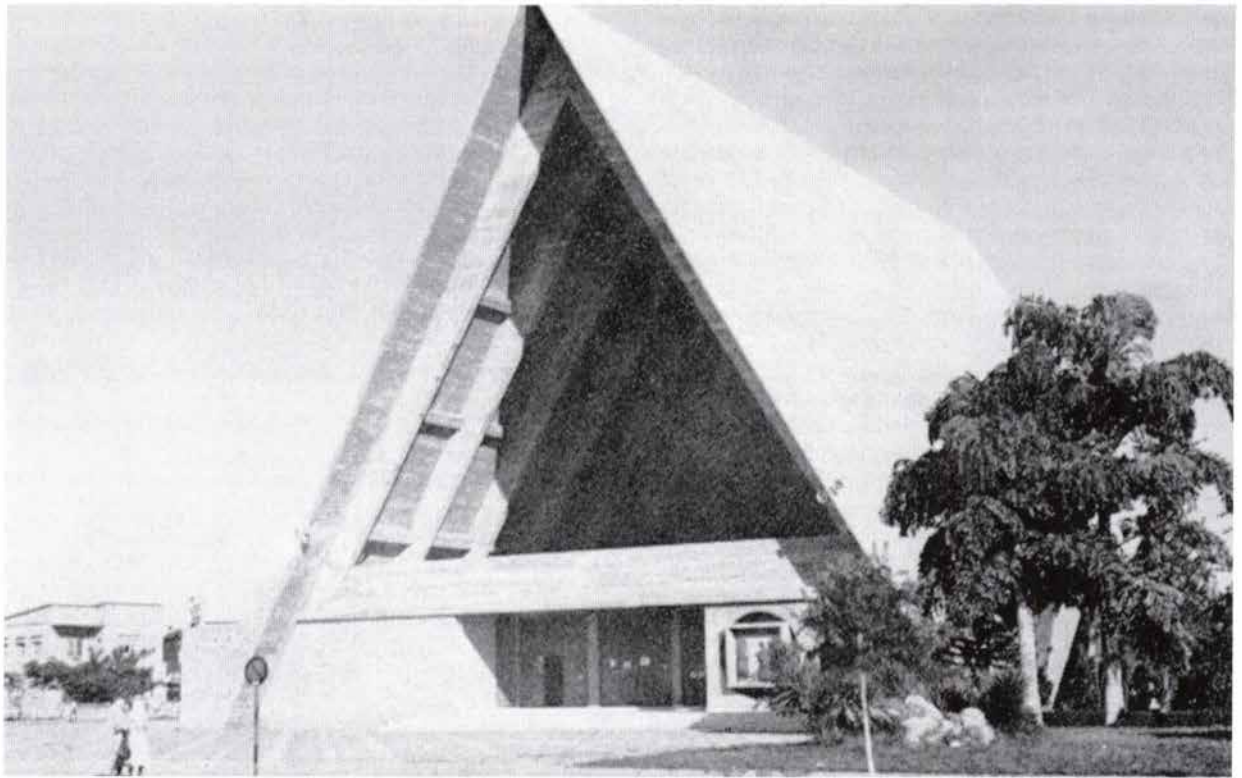
a ler em kimbundu, baseado nos pressupostos da *Cartilha maternal*, de João de Deus. A Portugal tinham chegado religiosas, acolhidas em Carnide (1881) para acorrer a problemas assistenciais. As primeiras a partir para África escolhem Moçâmedes e priorizam a educação da população feminina, criando escolas para raparigas, e preparando assim as futuras mulheres dos convertidos pelos padres do Espírito Santo. Neste mesmo ano a moderna divisão de Angola em distintos distritos eclesiásticos é aprovada, ficando o território dividido em vários arquiprestados e suas dependências. Só no século XX esta estrutura voltaria a ser alterada com o Estatuto Orgânico das Missões Católicas Portuguesas. No ano de 1884 vários decretos tinham ajudado a fixar os estatutos das missões e aprovado as novas cóngruas, a atribuir aos missionários, no valor de 350\$000 réis anuais e a gratificação pelo ensino aumentada para 110\$000 réis. Cinquenta membros da Igreja protestante metodista do bispo William Taylor iniciam, a partir de Luanda, no ano de 1885, a sua obra, baseada na auto-suficiência das missões, a partir do trabalho e das profissões dos seus missionários e integrantes. Luanda, Dondo, Nhanguê-a Pepe e Malanje foram as estações missionárias estabelecidas pelos seguidores deste missionário americano. Fazia parte deste grupo de metodistas chegados a Angola Heli Chatelain, linguista de nacionalidade suíça, que com a ajuda do angolano Jeremias Alves da Costa preparou uma gramática kimbundu e traduziu para aquela língua banta o Evangelho segundo São João. Seus trabalhos sobre literatura oral e suas propostas de divisão taxonómica dos diferentes géneros da literatura oral do património kimbundu são ainda hoje obras de referência incontornáveis. Acompanha a instalação das diferentes missões protestantes uma discussão em torno de dois princípios niveladores dos objectivos das missões e do trabalho missionário: a conversão das almas e consequentemente a avaliação (estatística) permanente do impacte dos valores da Cristandade na modificação dos hábitos e da cultura dos Africanos. Heli Chatelain seria dos primeiros a abandonar a Igreja Metodista Episcopal da América e a fundar em 1897 uma outra sociedade missionária – a Liga dos Libertadores Filo-Africanos. Em 1902 funda a Missão Lincoln em Caluquembe e abre uma agência, com representação na Suíça, denominada Mission Philafricaine, em Angola. Estas querelas e o facto de o programa de auto-subsistência muitas vezes não ter resultado levou a cisões no seio das missões metodistas com resultados por vezes dramáticos nas zonas escolhidas para exercício do seu ministério. O sertão angolano foi visitado por numerosos viajantes, quase todos missionários, entre os quais podemos destacar Frederico Stanley Arnot, pastor inglês dos Irmãos de Plymouth, que, aparentemente, sem a cobertura de nenhuma instituição missionária visitou toda a região do Moxico, sobre a qual deixou vasta obra publicada. Apesar da presença de padres católicos ser muito antiga nos sertões de Benguela, Bailundo e Caconda, a evidência mostra que as missões protestantes levaram algum avanço no que diz respeito a «ocupação efectiva», missão e cristianização dos povos

ovimbundu. Os pontos escolhidos como centros nevrálgicos de posterior expansão foram o Bié (missão de Sakamjamba, mais tarde transferida para o Chilisso no Andulo) e o Bailundo. Grande parte do trabalho foi desenvolvido por diferentes comunidades protestantes e até por iniciativa individual, mas quase todas com ligações institucionais, ou de dependência, com a Junta Americana de Comissários para as Missões Estrangeiras, com a Congregational Foreign Missionary Society of British North America, os Irmãos de Plymouth e a Mission Philafricaine em Angola. Não pode ser desligado deste avanço no terreno da influência das missões protestantes o facto de a partir de 1890 se ter acentuado a chegada regular de missionários do Colégio das Missões e da Congregação do Espírito Santo. A discussão fez eco em alguns jornais e outros órgãos da sociedade portuguesa representantes de uma certa intelectualidade de pendor «africanista». Fundam-se de 1887 a 1890 as novas paróquias do Lubango, Humpata, Chibia e Porto Alexandre (todas no Sul de Angola) e Ambriquete a norte de Luanda. Além das missões de Lândana, Huíla e da obra de Moçâmedes, as irmãs estabeleceram-se, entre 1892 e 1897, em Caconda, Luali, Cabinda, Malanje e Luanda. A Escola Agrícola Colonial de Sintra, entretanto tornada oficial por decreto-lei, envia alguns irmãos auxiliares para junto das missões do Espírito Santo. Longos processos de negociação antecedem a assinatura de tratados entre as diferentes potências europeias depois de Berlim, os limites das esferas de influência alargam-se ou estreitam-se consoante os casos. O exercício da jurisdição eclesiástica fica sujeito a novas normas.

Mantêm-se, contudo, embora com novos traçados, as antigas prefeituras do Baixo Congo chefiadas nesta altura pelo vice-prefeito Campana e a Cimbebásia, chefiada por Ernesto Lecomte, autor de várias traduções para as línguas umbundu e ganguela, entre as quais se podem destacar as versões para ganguela de *A Vida de Jesus* e de *O Antigo Testamento*. Na viragem do século existem em Angola 41 «estações missionárias», sendo 25 católicas e as restantes protestantes das várias confissões. Os primeiros anos do século XX, e ao contrário do que se passa na metrópole portuguesa onde o anticlericalismo ganha cada vez mais adeptos, são de consolidação das estruturas religiosas, com os distritos eclesiásticos estabelecidos e a assunção por parte do bispo D. António Barbosa de Leão, através de uma provisão, da jurisdição de toda a província de Angola, *modus vivendi* aprovado entre ele e os feitos apostólicos. A transferência do seminário diocesano da Huíla para Luanda, onde seria inaugurado pelo príncipe D. Luís Filipe aquando da sua visita a Angola (1907), parece atestar que o ambiente de conflitualidade entre poder político e religioso não se reproduz nas principais colónias portuguesas. As missões tinham conseguido implantar-se a partir de certos núcleos bem sedimentados e a partir daí crescer em rede e multiplicar a sua acção em locais muitas vezes vazios de ocupação política. A missão, mesmo em zonas anteriormente conhecidas porque encravadas nos caminhos do comércio, é a única instituição que subsiste aliando igreja, escola, centro industrial e agrícola, posto médico e assistencial e em certos casos assume a função de cidadeela. Nas colónias o ensino pertence-lhe em quase exclu-



Episcopado de Angola em 1980 (in D. Manuel Gabriel, *Padrões da Fé, Arquidiocese de Luanda, 1981, pág. 172*).



Catedral de Benguela, 1970 (in D. Manuel Gabriel, Padrões da Fé, Arquidiocese de Luanda, 1981).

sividade e no que toca ao secundário só os seminários o ministram. Ocorre lembrar que o primeiro liceu civil se funda em Luanda em 1919. Entre 1908 e 1910 chegam a São Salvador as Franciscanas Missionárias de Maria e são conferidas ordens aos primeiros alunos do seminário após a sua transferência para Luanda. As missões protestantes escolhem novas áreas para desenvolverem os seus projectos (por exemplo, a Igreja Unida do Canadá funda uma missão no Elende). Os anos que precedem a implantação da República em Portugal são, no caso das missões ultramarinas, anos de consolidação de estratégias por parte das missões católicas e protestantes e de avaliação dos primeiros resultados; confirma-se o papel fundamental das missões na transformação das sociedades africanas, quer do ponto de vista cultural, quer social e profissional. Os primeiros catequistas e professores africanos são resultado do trabalho das missões e são ao mesmo tempo o núcleo, a célula-base em que assentam os factores de crescimento religioso, em regiões onde por vezes uma estrutura mais complexa não pode ainda avançar. No caso de Angola, a colonização deixou de ser um projecto para se implantar no terreno, com a sua máquina administrativa e comercial. Os avanços militares precederam quase sempre estes acontecimentos, uma vez que a «ocupação» não foi na maioria dos casos pacífica. A missão não fica à margem deste complexo e demorado processo. Após a Lei da Separação da Igreja e do Estado (1911) algumas congregações religiosas, como as Irmãs Hospitaleiras de São Francisco, retiram para Portugal. As escolas das Irmãs de São José de Cluny em Luanda e Moçâmedes são fe-

chadas e as irmãs embarcam para França. O padroado de África e Timor foi suprimido e algumas casas de formação de pessoal encerradas. O Decreto n.º 233 de 22 de Novembro de 1913 cria as missões laicas, mas reconhece as missões religiosas, retirando-lhes contudo os subsídios e obrigando os regulares a fazer vida secular. A elaboração deste decreto em plena era de pronunciamentos anticlericais demonstra no entanto que o problema das colónias tinha de ser acautelado neste processo e resultava muito clara a importância conferida às missões como factor de colonização. Alguma perturbação pode, no entanto, registar-se nalgumas regiões de Angola, hostis ao avanço de qualquer estrutura de ocupação missionária e/ou militar ou administrativa. A República herda uma situação pacificada, no que diz respeito ao plano central (as últimas campanhas tinham conduzido à prisão e posterior deportação dos chefes «revoltosos»), mas a nação ovambo estava longe de se considerar «pacificada». Uma outra dificuldade afecta directamente as missões, especialmente as espiritanas: a impossibilidade de renovarem os seus contingentes religiosos e materiais, devido por um lado às restrições portuguesas e por outro à especial situação que a França vivia, em plena Primeira Guerra Mundial. Neste aspecto particular, e com a excepção de alguns conflitos localizados que redundariam na expulsão de alguns missionários (os missionários alemães da Missão do Reno foram expulsos do Sul de Angola), este período foi especialmente proficuo para as missões protestantes que não dependiam, nem hierárquica, nem materialmente, nem para questões relacionadas com o recrutamento de pessoal, da situação

portuguesa. Assim, logo após o fim do primeiro conflito mundial, um movimento propagando as vantagens da «nacionalização» do movimento religioso e consequentemente do trabalho com o ensino e de assistência, dele dependente, ganha forma e produz os primeiros ecos em 1919, data em que tomam corpo as primeiras medidas de protecção da acção missionária (Decreto 6:322 de 1919). As casas de formação de missionários reabrem chegando algumas a desdobrar-se em vários seminários. O clero secular ocupa uma parte do Convento de Cristo em Tomar e mais tarde estende a sua população para Cucujães e Cernache. A partir desta altura os princípios e a actuação das autoridades portuguesas passam a ser completamente diferente. Se as missões protestantes não deixam de se multiplicar em solo angolano (a Igreja Unida do Canadá abre uma missão em Galangue em 1923 e os Adventistas do Sétimo Dia, portugueses e americanos, abrem no Lépi a missão do Bongo), as dificuldades de progressão dessas missões passam a ser enormes face às medidas proteccionistas postas em prática por Portugal. O caminho passa a ser aberto segundo a via da «nacionalização» das missões e um especial lugar é para sempre conferido às estruturas católicas. O Estatuto Orgânico das Missões Católicas Portuguesas, do ministro João Belo, é aprovado em 1926 e no mesmo ano são extintas as missões laicas. Por volta dos anos 30 do século xx chegam a Angola para o serviço das missões um número impressionante de sacerdotes: 20 seculares, 86 espirituais (portugueses e estrangeiros), 12 beneditinos. As Irmãs de São José de Cluny passaram de 40 a 102 (40 africanas e 62 europeias). Em 1931 chegam a Benguela as Irmãs Beneditinas de Tutzing, que se dirigem para o interior, para a região Nganguela, e as Franciscanas Missionárias de Maria centram a sua actividade na região Congo. Fora das grandes cidades, o ensino está praticamente nas mãos dos religiosos e em 1935 é dada existência legal aos primeiros jornais católicos *O Boletim da Diocese de Angola* (1.º número de Fevereiro de 1935) e o *Apostolado*, que se publica pela primeira vez em Outubro desse mesmo ano. Portugal e a Santa Sé assinaram a Concordata em 1940 e na *Bulla Sollemnibus Conventio-nibus* consignam-se as novas circunscrições eclesiásticas: Angola passa a constituir uma província, com uma arquidiocese (Luanda) e duas dioceses (Nova Lisboa e Silva Porto). A diocese de São Tomé integra esta província e as prefeituras apostólicas do Baixo Congo e do Cubango são suprimidas. Esta estrutura administrativa foi complexificada com a criação das dioceses de Sá da Bandeira (1955), Malanje (1957) e Luso (1963).

MARIA EMÍLIA MADEIRA SANTOS

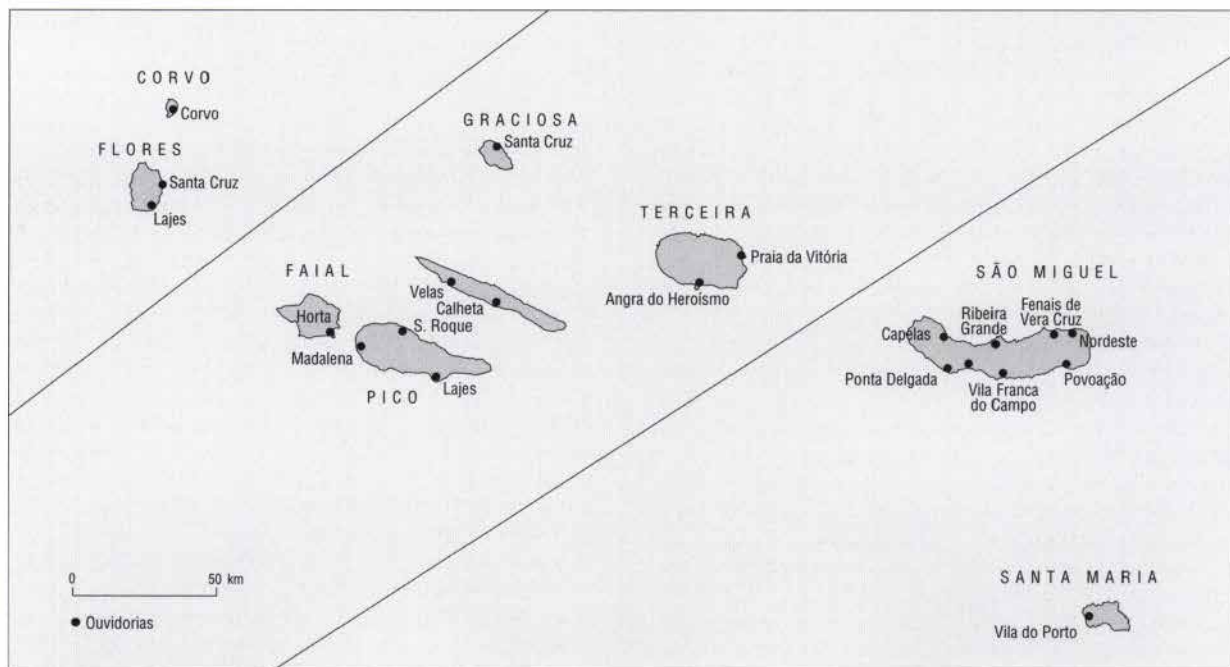
BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Coimbra, 1910-1917. 4 vol. ANGOLA no fim do século XVIII: Documentos. *Boletim da Sociedade de Geografia*. 6 (1886) 274-304. ARAÚJO, A. Correia de – *Aspectos de desenvolvimento económico e social de Angola*. Lisboa: JIU/Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1964. ARRUDA, Marcos – Uma educação criadora para as sociedades africanas independentes. *Economia e Socialismo*. 30 (Set. 1978) 18-29. AZEVEDO, Ávila – *O ensino na Huila*. Luanda: Casa da Metrópole, 1947. BOUCHARD, Joseph – *L'Église en Afrique Noire*. Paris: La Palatine, 1958. BRÁSIO, António; REGO, António da Silva; MARTINS, Mário [et al.] – *Lusitania Sacra*. Lisboa: Centro de Estudos de História Eclesiástica. (1956, 1957, 1959, 1960/1961, 1962/1963, 1964/1965). BRÁSIO, Antó-

nio, ed. – *Spiritana Monumenta Historica: Série Africana: Angola, 1596-1867*. Lovaina: F. E. Nauwelaerts, 1966. CORREIA, J. Alves – *A dilatação da fé no império português*. Lisboa: AGC, 1936. 2 vol. IDEM – *A dilatação da fé no império português*. Lisboa: AGC, 1936. CUNHA, Armando Almeida e – *Aspectos da acção missionária no distrito de Luanda: 1940-1960*. Dissertação de licenciatura, 1967. Texto dactilografado. DE WITTE, Ch. M. – Les Lettres Papales Concernant l'Expansion Portugaise au xv^e siècle: Creation de la Hierarchie Ecclesiastique d'Outre-Mer (1514-1558). *Nerve Z. Missionswiss.* 41: 1 (1985) 41-68. DIAS, Gastão de Sousa – Pe. Ernesto Lecomte, In *PORTUGAL em África*. 1945, vol. 2, p. 230-236. IDEM – *José de Anchieta*. Lisboa: AGC/Divisão de Publicações e Biblioteca, 1939. DUPARQUET, Carlos – *Viagens na Cimbebásia*. Versão e pref. Gastão de Sousa Dias. Luanda: Museu de Angola, 1953. ESTEVES, Silva – *Missões e missionários: As ordens religiosas e o problema colonial*. Porto, 1896. FELNER, Alfredo de Albuquerque – *Angola*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1933. GABRIEL, Manuel Nunes – *Angola, cinco séculos de cristianismo*. Queluz: Litoral, 1981. IDEM – *As igrejas antigas de Angola*. Arquidiocese de Luanda, 1981. IDEM – *A diocese de Malanje*. Diocese de Malanje, 1982. IDEM – *D. M. Alves de Pinho e os bispos de Congo e Angola*. Portalegre: Pax, 1980. GROHA, Gerhard; CZERNIK, Godehard – *State and Church in Angola, 1450-1980*. Genebra: Institut Universitaire de Hautes Études Internationales, 1983. HENDERSON, Lawrence W. – *Galangue: the unique story of a mission station in Angola proposed, supported and staffed by Black Americans*. New York: United Church Board for World Ministries, 1986. HILTON, Anne – European Sources for the Study of Religions Change in Sixteenth and Seventeenth Century Kongo. *Paideuma*. 33 (1987) 289-312. JADIN, Louis – As sobrevivências cristãs no Congo no séc. XIX. In *ÉTUDES D'Histoire Africaine*. Kinshasa; Lovaina: Université Lovanium, 1970, vol. 1, p. 137, 185. JESUS, Avelino Quirino de – *As ordens e as missões ultramarinas*. Lisboa, 1893. KALU, Ogbu U. – African Church Historiography. In *AFRICAN Historiography: Essays in Honour of Jacob Ade Ajayi*. Inglaterra, Longman: Toyin Falola, 1993. LIMA, Lopes de – *Ensaio sobre a statistica das possessões portuguesas no ultramar: III: Angola e Benguela*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1846. *MISSÕES de Angola: Parecer e proposta da Comissão Africana*. Lisboa: Sociedade de Geografia, [s.d.]. NOGUEIRA, Eurico Dias: – O padroado de Portugal no ultramar. *Lumen*. Lisboa. 16: 4 (Abr. de 1952) 215-216. NOTAS para uma cronologia eclesiástica e missionária do Congo e Angola. *Arquivos de Angola*. 2: 7 (1944) 63 ss. OLIVEIRA, Mário António Fernandes de – Festejos pela beatificação de S. Francisco Xavier em Luanda (1960). *Brotéria*. 116: 3 (1983) 307-333. REGO, Silva – *Lições de Missionologia*. Lisboa: JIU/Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1961. IDEM – *Missões. Ultramar*. Lisboa. 10 (1962). Separata. IDEM – *O ultramar português no século XVIII (1700-1833)*. Lisboa: AGU, 1968. SALVAING, Bernard – *Les Missionnaires a la Rencontre de L'Afrique au XIX^e Siècle*. Paris: Harmattan, 1995. SANTOS, Eduardo dos – *Atlas missionário português*. Lisboa: JIU, 1962. IDEM – *L'État Portugais et le Problème Missionnaire*. Lisboa: JIU; CEHU, 1964. SANTOS, Maria Emilia Madeira; TORRÃO, Maria Manuel – *Missões religiosas e poder colonial no século XIX*. Lisboa: CEHCA; IICT, 1993. Separata n.º 236. TERZORIO, P. Clemente da – *Le Missioni de Minori Capuccini: X: Africa*. Roma: Curia Generalizia, 1938. THORNTON, John – The development of an African Catholic Church in the Kingdom of the Kongo, 1491-1750. *Journal of African History*. 25: 2 (1984) 147-167.

ANGRA DO HEROÍSMO, Diocese de. A diocese de Angra e ilhas dos Açores foi criada a 3 de Novembro de 1534 pela bula *Aequum reputamus* do papa Paulo III, por solicitação do rei D. João II. Quase um século antes, por carta régia de 2 de Julho de 1439, D. Afonso V concedia licença de povoamento destas ilhas ao infante D. Henrique. Terras descobertas no processo da expansão, passagem obrigatória das caravelas que sulcavam o Atlântico na torna-viagem, foram abrangidas pelo espírito de cruzada que imperava naquela empresa, ratificado desde 1421 por vários documentos pontifícios, sendo a bula *Cum itaque* o primeiro, embora com referência directa a Ceuta. Apesar de a luta contra os sarracenos constituir a justificação do apoio eclesial à empresa dos Descobridores*, as ilhas açorianas, terras despovoadas, foram incluídas explicitamente neste projecto pela bula *Romanus Pontifex* de Nicolau V, de 8 de Janeiro de 1454, ao referir a acção do Infante em «mandar povoar de fiéis certas ilhas atlânticas». D. Afonso V por carta régia de 7 de Junho do mes-

mo ano fez doação à Ordem de Cristo* «para todo o sempre» das terras descobertas e por descobrir, confirmada na bula *Inter* de 3 de Março de 1455 que concedia à mesma ordem toda a jurisdição espiritual. A bula *Aeterni regis clementia* confirma o domínio espiritual e temporal de todas as possessões ultramarinas, especificando as ilhas dos Açores e Flores. O governo temporal era exercido pelo grão-mestrado da Ordem de Cristo, que para o efeito cobrava o dízimo dos seus habitantes, tendo-se incorporado na Coroa em 1495 com a subida ao trono de D. Manuel, então grão-mestre, vindo a ser confirmado definitivamente pelo papa Júlio III em 1551, ficando os reis de Portugal padroeiros destas ilhas, com todos os direitos e obrigações correlativas (v. PADROADO). O governo espiritual coube desde o início do povoamento até 1514 ao prior da ordem, com sede permanente em Tomar, que tinha nas ilhas ouvidores e lhes enviava visitantes, alguns dos quais revestidos de poder episcopal. O visitante episcopal esteve em São Miguel e na Terceira no ano de 1487 onde ordenou os primeiros eclesiásticos. Conhecem-se mais visitas episcopais: 1489, 1505, 1507. Além dos sacramentos da ordem e do crisma, a sagração de igrejas ocupava estes visitantes, num período de forte crescimento populacional e correlativo enquadramento religioso. Com a criação do bispado do Funchal pelo papa Leão X as ilhas dos Açores foram incorporadas na sua jurisdição espiritual, cessando a do prior de Tomar. Nos vinte anos de ligação à diocese da Madeira, os Açores mantiveram governo idêntico ao anterior: ouvidorias e uma visitação episcopal em 1517, conhecida através dos autos de sagração da matriz da Ribeira Grande e da matriz da Praia. O desenvolvimento do arquipélago em população e em importância, como «universal escala do mar do poente, celebrada por

todo o mundo» (FRUTUOSO – *Saudades*, vol. 6, p. 13), expressão esta referida à Terceira, base da Provedoria das Armadas, onde as frotas e armadas das carreiras da Índia*, do Brasil* e das Índias Ocidentais aguavam na sua derrota, levou D. João III a solicitar um bispado próprio para os Açores. Decisão tomada por cédula consistorial de 31 de Janeiro de 1533 que criava o bispado de São Miguel e elevava a arcebispado o de Funchal. A bula *Hodie Sanctissimus in Christo Pater* de Clemente V, do mesmo ano, ratificava efectivamente como sufragâneas do Funchal as dioceses de Cabo Verde*, São Tomé*, Goa* e São Miguel, todavia este último bispado «não se efectuou» (*Visitae ad Sacrae Limina*, 1890, fl. 191, man.). A importância da Terceira e o facto de a sua capital ter sido elevada a cidade por carta régia de 21 de Agosto de 1534, tornou-a na sede natural do bispado criado por Paulo III, pela bula *Aequum reputamus*, «na Igreja de São Salvador da cidade de Angra». Existe no texto papal um equívoco geográfico ao colocar a Igreja de São Salvador da cidade de Angra na ilha de São Miguel, repetido quatro vezes. O fundamento aí aduzido para a escolha desta ilha para sede do bispado foi a sua maior dimensão populacional e territorial, chegando a denominá-lo *diocesis Sancti Michaelis* (DRUMOND – *Anais*, vol. 1, p. 535-547). Embora se tenha levantado um certo mal-estar entre os habitantes das duas ilhas principais, este foi apaziguado pela clareza da carta régia de 11 de Outubro de 1535 na qual D. João III afirma ter pedido a Clemente VII que «criasse e levantasse por Igreja Cathedral a Igreja de São Salvador das Ilhas Terceiras na parte que se chama Angra» (MALDONADO – *Fenix*, p. 185). A designação, nos textos régios, de diocese de Angra e ilhas dos Açores confirma a intenção do padroeiro em manter Angra como sede episcopal. O governo espiritual ficou, assim, cometido aos



Fonte: Anuário Católico de Portugal, 1955-1998.

bispos diocesanos, sujeitos ao Funchal enquanto arcebispado até 1551, passando depois, pela bula de Júlio III *Super universas*, para a dependência de Lisboa. Na situação de padroado atribuído na mesma bula ao monarca, como governador da Ordem de Cristo, conferindo-lhe também o direito de apresentar ao Papa pessoa idónea para prelado, o bispo aparece apenas como pastor enquanto ao rei fica cometida a função de administrador. A própria organização da diocese fica sob sua tutela. A ele cabe o direito de apresentar ao prelado todos os membros do cabido e todos os beneficiados. Se o texto pontifício encerra alguma ambiguidade neste campo ao afirmar que o direito do padroeiro de apresentação de dignidades é por «especial concessão» do bispo, aquela desaparece na carta citada de 1535. D. João III expressa os seus direitos de padroado: apresentação de dignidades, conezias e outros quaisquer benefícios, dos que já estão criados como dos que vierem a sê-lo «como thé agora pertenceo, e pertence ao dito padroado, e ao dito mestre ou governador». Reforça ainda este seu papel ao deixar claro que os vencimentos do bispo e das dignidades da recém-criada diocese dependem em exclusivo da sua magnanimidade: «E assim dei consentimento de dar e aplicar das rendas do dito Mestrado de Christo pera a Meza Pontifical de cada hum dos ditos Bispos pera soportamento, e manença dos Bispos. [...] E assim consenti que Sua Santidade desse e applicasse às dignidades e conezias que ordenei que haja [...] as rendas seguintes [...]» Ao bispo era apenas concedido o direito de prover os benefícios amovíveis, o qual sofreu interferências da Mesa de Consciência e Ordens, que o reclamava para a Ordem de Cristo até que o decreto régio de 1646 pôs termo a este diferendo a favor do prelado. A obrigação primeira do rei, como governador do mestrado, de prover ao sustento dos eclesiásticos e das igrejas deste bispado, foi em geral cumprida satisfatoriamente. Muitos foram os documentos do padroado que, um pouco avulsamente, desde 1486 estipulavam os ordenados dos eclesiásticos das igrejas principais. As cartas gerais de 1568 e de 1590, regularizando os provimentos de todos os eclesiásticos, traduziam uma vontade inequívoca de melhorar o serviço religioso, quer especificando tarefas pastorais que deveriam ser cumpridas *sine qua non*, quer exigindo idoneidade para o desempenho dos cargos. As tarefas da doutrinação dos fiéis e a cura de almas eram valorizadas e *a contrario* penalizadas. A esta actuação do padroeiro não teria sido estranha a publicação dos decretos tridentinos como lei do reino em 1564. A legislação de carácter económico não fazia mais que robustecer a acção pastoral, que tomava também outras formas, como fora o caso da instituição dos cargos de pregador, com remuneração específica, para todas as vilas de todas as ilhas em 1567. A insistência régia com a cominação de penas aos absentistas e aos faltosos às suas obrigações pastorais, nomeadamente à doutrinação, patenteava esta comum preocupação dos governadores. Os mantimentos eclesiásticos preferiam a quaisquer outras despesas, mesmo se consideradas urgentes, e não raras foram as queixas desta preferência por parte

de outros servidores do reino. Só o estacionamento dos soldados espanhóis, aquando do domínio filipino, perverteu esta ordem, bem como o conturbado período das lutas liberais, não obstante as faltas pontuais deixadas entrever pela insistência de pagamentos atempados nos documentos régios. Também a desvalorização da moeda e sobretudo da cotação do trigo exigiam uma actualização constante, o que nem sempre era conseguido, sobretudo em períodos de crise frumentária ou perturbação social e política. As cóngruas foram pagas pela Fazenda Real nas alfândegas, uma parte a dinheiro e outra com trigo, até 1832, ano em que ficou estabelecido o pagamento exclusivo em dinheiro. Mantinha-se, no entanto, a flutuação dos recebimentos estabelecidos de acordo com a imposição dos trigos lançada pelas câmaras. Pela lei de 21 de Julho de 1845 e, em definitivo, pela de 13 de Julho de 1855, foi estabelecida uma tabela fixa de ordenados a todos os eclesiásticos, variando de ilha para ilha. Em 1898 ainda o clero das ilhas auferia as suas cóngruas «em conformidade do respectivo orçamento de Estado» (*Visita ad Limina*, fl. 207), situação que se alteraria radicalmente com a implantação da República e sequente Lei de Separação do Estado e da Igreja. Uma outra obrigação estrita do padroeiro era o sustento do culto e a construção ou reconstrução das sacristias e capelas-mores das igrejas paroquiais, na sua maioria construídas como ermidas e depois acrescentadas à medida da generosidade das populações que eram fintadas para o efeito. As despesas, a cargo da Ordem de Cristo, foram regulamentadas pela carta régia de 28 de Junho de 1568 e inscritas no respectivo orçamento do Estado. O cronista setecentista padre Manoel Maldonado elogia o zelo dos «reis antigos» em permitir, através de legislação própria, a manutenção dos edifícios de culto sem quaisquer dilacões burocráticas (MALDONADO – *Fenix*, p. 217). Fábrica grossa, nome dado aos proventos anuais emanados da Fazenda Real; fábrica pequena, designação das esmolas doadas pelos fregueses de cada paróquia. A primeira ia sendo actualizada ao longo dos tempos mas nem sempre de acordo com as necessidades, cada vez mais os fiéis eram chamados a participar nas despesas do culto e manutenção dos lugares sagrados. O decreto de 26 de Novembro de 1830 do governo da regência nos Açores alterou esta situação com a criação das juntas de paróquia, às quais ficara cometida a administração das respectivas igrejas. Novo decreto, do Ministério dos Negócios Eclesiásticos e de Justiça, determinou que o sustento das freguesias mais pobres fosse complementado pelas rendas da bula da Santa Cruzada*. Como patrono da Igreja angrense, ao monarca cabia também o aumento ou diminuição do número de dignidades da sé, dos párocos, de pregadores e demais eclesiásticos. O rei agia de acordo com solicitações do prelado diocesano, mas deste modo as determinações tridentinas relativas a exame ou concurso ficavam letra morta. O enquadramento religioso das populações, feito através das paróquias e dos curatos, com o objectivo de assegurar todo o serviço litúrgico e proporcionar a vida espiritual necessária ao bom fiel, bem como de controlar os seus costumes e a moral cristã, dependia igualmente do rei. Era in-

cumbência do pastor averiguar das necessidades das suas ovelhas e apresentá-las ao padroeiro que em regra as atendia. Em 1830 e anos seguintes, o direito de padroado foi largamente utilizado em leis que afectaram o peso institucional da Igreja. Embora mantendo-se o padroado, as leis da secularização deram início a uma nova fase. As prerrogativas do padroado, antes ao serviço da acção pastoral mais ou menos eficaz, serviam agora para cercar o poder da Igreja e a sua acção sobre as populações. A extinção de colegiadas e lugares de párocos e de beneficiados, a tentativa de alteração do quadro jurisdicional da diocese e a sujeição das associações religiosas ao foro civil apareciam como efeito negativo daquela situação. A Lei de Separação de 20 de Abril de 1911 coroou esta tendência impondo à Igreja açoriana uma situação totalmente nova: pela primeira vez o governo eclesiástico ficava fora da tutela do poder político. O clero deixava de receber do orçamento do Estado, assim como as igrejas ficavam sem o apoio para as despesas de culto. O vigário capitular, cônego José Fisher, teve a lucidez de criar, em Janeiro de 1912, o Conselho Diocesano de Assistência do Culto e Clero e os conselhos paroquiais para o mesmo fim, o que evitou o desmoronamento da estrutura eclesiástica. Assim, tendo em conta a situação de padroado, aliada à forma de governo, podemos falar de três fases: do início do povoamento à criação da diocese, de 1534 ao Liberalismo e deste período até aos nossos dias. A dinâmica pastoral permite, no entanto, uma outra caracterização da vida da Igreja açoriana. Pela obra de Gaspar Frutuoso, *Saudades da Terra*, escrita na década de 1580, podemos verificar a extraordinária evolução das estruturas urbanas e do enquadramento eclesiástico e religioso das populações. Tratou-se de uma obra gigantesca de ocupação da terra mas também de crescimento do fervor religioso orientado pelos franciscanos* que se estabeleceram em todas as ilhas, complementado pelas condições materiais oferecidas pelo padroado. A precariedade da existência em terras inóspitas, cobertas de vegetação e pedra de lava, tornada mais aguda pelas frequentes crises sísmicas, criava condições de uma ambiência religiosa envolvente que marcou indelevelmente as gentes insulares. Foram catorze os prelados desde a criação da diocese até 1674, início de uma segunda fase pastoral. Apenas dois bispos foram absentistas e, mesmo assim, enviaram visitantes para cuidar do clero e fiéis. O primeiro prelado, D. Agostinho Ribeiro (1535-1540), exerceu o múnus paroquial nas Flores e Corvo antes de ser bispo. Reitor da Universidade* de Lisboa em 1534, foi nomeado em 1535, tendo residido em Angra até 1537, data em que foi designado reitor da Universidade de Coimbra*. Dotado de espírito reformador, visitou pessoalmente São Miguel e enviou visitantes a outras ilhas. O dominicano D. Frei Jorge de Santiago (1552-1561), enviado à primeira sessão de Trento por D. João III, imprimiu uma dinâmica pastoral na diocese por meio da realização do sínodo em 1559 de onde saíram as *Constituições Sinodais do Bispado Dangra*. D. Nuno Álvares Pereira (1568-1570) teve uma actuação eminentemente reformadora incidindo sobre os eclesiásticos. Conseguiu um

conjunto de determinações régias no sentido de melhorar as condições de vida e de alcançar um maior aperfeiçoamento na formação clerical; procurou a depuração de vícios que afectavam a vivência do cristianismo. Soube sempre persuadir o monarca a responder positivamente a todas as solicitações julgadas necessárias ao bem espiritual das populações. O bispado de D. Frei Lourenço de Castro (1671-1681), da ordem dos pregadores, marca o início de um novo período, em que os decretos conciliares de Trento começaram sistematicamente a reger a vida da diocese, nos aspectos dependentes da actuação episcopal. Nos dez anos da sua prelazia visitou todas as ilhas dos Açores, à excepção das Flores e do Corvo; os seus relatos visitacionais, que chegaram até nós, demonstram o zelo reformador e a sua eficaz actuação de pastor. Apresentam características de regulamentos de vida tanto dos eclesiásticos como dos fregueses; «visita para os eclesiásticos» e «visita para o povo» apareciam como títulos daquela regulamentação. Depois de maduramente apreciar as visitas dos seus antecessores exarrou este juízo: «sam ja hoje tantas e dezencontradas huãs com as outras [...] o que serve mais para confundir do que para acertar [...], nos pareceo acertado mandar recolher todas as vizitas paçadas e pormos aqui o que de aqui em diante se deve guardar e seguir» – *Visitas (As)*, p. 53. A sua pastoral ficou marcada por uma religião cristocêntrica, que se prolongaria nas dos seus sucessores. A doutrinação, a observância do preceito dominical, a prática sacramental, a devoção ao Santíssimo Sacramento, praticamente toda a vida das populações numa óptica tridentina, passavam as suas instruções visitacionais. A prática da caridade, expressa na distribuição contínua de esmolas, caracterizou também este bispo. D. António Vieira Leitão (1694-1714) foi o prelado mais vinicamente tridentino. As suas múltiplas visitas e as mais diversas pastorais dirigidas aos diocesanos, no seu longo bispado, veiculavam uma preocupação constante com a clarificação doutrinal, a expurgação das práticas supersticiosas e a separação do sagrado e do profano nas devoções e nos sacramentos. A doutrinação, visando a inteligência da fé, foi a dominante da sua actuação pastoral: censuras à falta do ensino, obrigatoriedade dos párocos fazerem catequese não só nas sedes de paróquia como nas ermidas, e a imposição coerciva aos pais de lhe enviarem os filhos, subordinação da desobriga pascal, já profundamente arraigada no sistema social, ao conhecimento das verdades fundamentais da fé. Cabe ainda referir a acção de D. Frei Valério do Sacramento (1738-1757), continuador da pastoral tridentina, preocupado de forma particular com a formação do clero, o seu estatuto e a exemplaridade da sua vida. O reforço da vida interior pela prática da oração e da eucaristia, a composição exterior da figura do padre pelo uso constante das vestes* talares e o afastamento de todas as ocupações materiais representam outros vectores da mesma pastoral. A eclesiologia clerical foi assim uma marca significativa dos bispos desta fase, complementada pela regulamentação de todo o múnus paroquial, em especial dos sacramentos. Pode afirmar-se que a preocupação conciliar de atingir as populações por meio do clero, transforman-



Vista geral de Angra do Heroísmo.

do-o em ordem separada, e a depuração do sagrado, tanto através do combate às práticas aberrantes como pela doutrinação e inteligibilidade dos sacramentos, constituíram as características fundamentais deste período. Falhou, no entanto, um dos vectores mais nucleares em vista a este objectivo: a implementação de meios eficazes na formação moral e teológica do clero. Todos os prelados a partir de finais do século XVIII, com maior ou menor intensidade, insistiram neste campo. O último deste período, que se destacou pelas medidas tomadas neste âmbito, foi D. Frei José da Ave-Maria (1783-1785). O advento do período liberal ficou marcado pela reacção da Igreja à Revolução Francesa vista como «tribulação universal». D. José Pegado de Azevedo (1802-1812) fez-se arauto encarniçado da defesa intransigente dos valores tradicionais. Apelou aos diocesanos que vigiassem contra as «ímpias doutrinas dos chamados Filósofos Modernos» veiculadas pela revolução. Na versão episcopal, a Revolução Francesa materializava-se na mais perfeita das perseguições que a Igreja sofrera ao longo de toda a sua existência. Interpretava o ataque à monarquia absoluta como um meio de atingir «o mesmo céu, o Reino de Deus vivo, a sua religião Divina» (*Pastoral de 1809*). Nes-

te contexto os prelados deste período uniram-se à sua protecção: o regalismo mais do que uma doutrina era uma vivência. A eclosão da Revolução de Agosto no Porto desencadeou um processo de reacções que logrou dividir a diocese açoriana. Logo em 1821, o posicionamento do capitão-general Garção de Borja Stockler contra a nova ordem política, encarada por ele como obra da «sociedade dos pedreiros-livres, foco das revoluções», cindiu a Terceira provocando ataques recíprocos da população em que o clero se viu envolvido, nomeadamente o prelado D. Frei Manuel Nicolau de Almeida (1820-1825), chegando a ser preso com Stockler por ordem do governo vintista. Neste período, os eclesiásticos que não secundavam a actuação do capitão-general mantiveram-se afastados ou saíram da ilha Terceira, como o padre Emiliano de Andrade; os que a apoiavam foram agitadores do povo incitando-o à perseguição dos «inimigos jurados do trono e do altar» (DRUMOND – *Anais*, vol. 3, p. 40). Os Franciscanos evidenciaram-se neste campo, não apenas em 1821 mas também em 1823 após a Vila-Francada, altura em que os constitucionais foram encerrados nos calabouços do Convento de São Francisco em Angra e um frade, dos mais exaltados defensores do absolu-

tismo, queimou em auto a Constituição de 1822. As perturbações sociais, que se prolongaram com tempos fortes em 1826 e em 1828, opuseram dignitários do cabido: o deão Frutuoso José Ribeiro e o presidente do cabido Dr. João José da Cunha Ferraz. Aquele apoiou o partido de D. Miguel, este foi presidente da Junta Governativa interina, formada após a restauração liberal de 22 de Junho de 1828 em Angra. A divisão da Igreja diocesana, aliada ao absentismo forçado de D. Nicolau de Almeida e, posteriormente, de D. Estêvão de Jesus Maria (1827-1870), provocou uma situação de certa estagnação. Este prelado, apresentado por D. Miguel, nomeara para governador do bispado o deão Frutuoso José Ribeiro. Ora, a perseguição política de que era alvo obrigou-o a sair para a ilha de São Miguel impedindo-o de assumir qualquer cargo na sede episcopal. Exerceu aquela função para as demais ilhas da diocese até 1830, ano em que foram submetidas ao governo da regência de D. Maria, pela acção do conde de Vila Flor. Entretanto, D. José da Cunha Ferraz tinha sido eleito vigário capitular pelo cabido e assumira a direcção do bispado. Primeiro, apenas na Terceira, depois de 1830 em toda a diocese. Com as leis de secularização de Mouzinho da Silveira, para os Açores de 1830 a 1832, foi criada uma Comissão de Reforma Eclesiástica nos Açores com o objectivo de adequar as estruturas eclesiásticas ao novo sistema político. Tratava-se de aliviar o peso eclesiástico e eclesial na diocese, reduzindo drasticamente o número de freguesias e de párocos, suprimindo 16 colegiadas, mas também de perseguir os miguelistas e premiar os clérigos que haviam apoiado a causa de D. Maria II. O presidente nomeado foi o Dr. Cunha Ferraz, que iniciou a sua acção em São Miguel. D. Estêvão, tendo tido conhecimento em Lisboa do processo daquelas reformas, reagiu energicamente e contestou a legalidade das mesmas, começando a envidar esforços no sentido de assumir pessoalmente o governo da diocese. O contexto nacional de tentativa de reatamento de relações com a Santa Sé* permitiu o bom desfecho daqueles esforços. A 12 de Outubro de 1839, por carta régia, foi autorizado a seguir para os Açores. Apressou-se a publicar uma carta pastoral, de 19 do mesmo mês e ano, dispensando «de toda a irregularidade que tenham contraído» (PEREIRA — *A diocese*, p. 321) todos os incursos nas determinações da Comissão Eclesiástica, no sentido de alcançar a pacificação interna no episcopado. Chegou a Ponta Delgada em 1840 tendo entrado em Angra em 1859. É do seu episcopado a criação do seminário* diocesano em 1862. Todo o século XIX foi atravessado por fortes confrontações ideológicas que, embora quebrando a unanimidade, provocaram a reactivação do fervor religioso. Nem sempre o bispo foi o motor desta reactivação, mas o próprio corpo eclesial tentou afastar a tendência de enfraquecimento das estruturas religiosas, da piedade e do papel dominante da religião, recorrendo à imprensa e a associações católicas. Respondia assim, no mesmo terreno dos seus adversários, aos ataques sofridos por parte de alguns periódicos de tendência laica e ao crescendo das associações cívicas ameaçadoras das tradicionais suas congéneres católicas, que a sujeição ao foro civil logrou enfra-

quecer. As missões do padre Rademacker em São Miguel e a associação das Filhas de Maria foram casos paradigmáticos. O período da República levou ao paroxismo o que, utilizando a expressão de René Rémond, se pode designar de «catolicismo de combate» reflectido na imprensa e no surgimento de associações cristãs de cariz social. A acção determinada dos vigários capitulares em enfrentar os ataques de que a Igreja fora vítima e a actuação pastoral de D. José Damasceno da Costa (1914-1922) provocaram uma nova dinâmica, não obstante o desmantelamento das estruturas seculares que haviam suportado o governo temporal do episcopado. A reorganização da diocese, afectada pelas hostilidades do poder político e consequente alteração do seu quadro económico, e a incidência na revitalização da fé através de uma dinâmica nova de doutrinação e de envolvimento da Igreja na sociedade caracterizaram este período. Surgiram associações dinâmicas tuteladas pelo prelado: Congregação da Doutrina Cristã, Conferências de Vicentinas de Paulo*, juventudes católicas, círculos de estudo, associações de juventude, agremiações de artistas, escolas paroquiais, sindicatos e cooperativas, caixas de socorros mútuos. Como afirmara o seu principal mentor, D. Manuel Damasceno da Costa: «Não bastam festas, como não bastam somente as obras e as associações de piedade que são utilíssimas. Hoje há novas exigências a que é preciso atender. Não cessaremos de insistir pela organização de obras religioso-sociais» (*Boletim Eclesiástico dos Açores*, xxiv, p. 173). O crescimento do indiferentismo religioso levou o prelado a múltiplas instruções pastorais, onde não se cansava de elogiar o clero ao mesmo tempo que insistia na sua missão em evitar a derrocada moral. A acção sobre as populações respondendo aos problemas sociais que as afligiam, a doutrinação das crianças e dos adultos, a difusão da cultura por meio de associações foram tónicas do seu episcopado a que muitos dos párocos corresponderam. As juventudes católicas difundiram-se por todas as ilhas transformando-se em focos de piedade e de irradiação cultural. Os pequenos jornais paroquiais desempenharam neste contexto um papel essencial. O padre Nunes da Rosa na ilha do Pico e o padre Manuel Madruga da Costa em São Jorge constituem dois exemplos desta dinâmica actuação. O vigor pastoral deste bispo atingiu todos os sectores da vida diocesana, não só através das referidas pastorais mas por meio de continuadas visitas a quase todas as freguesias das diversas ilhas. Esta dinâmica foi mantida pela lei da inércia, sobretudo durante o difícil período das guerras, avivada de quando em vez por iniciativas que revitalizavam não só a vida espiritual da diocese como também a material. Insere-se neste âmbito a actuação, nas décadas de 50 e de 60, de um grupo de professores do Seminário de Angra, formados em Roma e influenciados pelos novos ventos do Vaticano II. A criação do Instituto Açoriano de Cultura, a dinamização dos Cursos de Cristandade e as Semanas de Estudo, que deram origem ao desenvolvimento regional, apresentam-se como testemunhos vivos daquela actuação pastoral. *As instituições da vida cristã*: Em toda a vida da diocese angrése apenas foi realizado um sínodo*. D. Frei Jorge de San-

tiago, que fora padre conciliar na primeira sessão de Trento, preparou as *Constituições Sinodales do Bispado Dangra* que apresentou em sínodo. Este reuniu na festa da Ascensão, 4 de Maio de 1559, tendo terminado na primeira oitava da festa de Pentecostes. O prelado tomou nas suas mãos a publicação do texto, seguindo para Lisboa onde foi editado em 1560. Formavam um volume in-fólio, de 101 folhas, contendo 35 títulos e um apêndice, apresentando no frontispício as armas prelatícias e o respectivo título. Todas as igrejas paroquiais foram solicitadas a adquirir um exemplar. Tratava-se de um texto mais ou menos estereotipado, onde abundavam as referências à situação real da diocese directamente conhecida pelo seu pastor, e onde se misturavam práticas antigas com determinações de tipo tridentino. A morigeração dos costumes e o estatuto eclesiástico, nomeadamente no domínio da formação, ocupavam um largo espaço. O exame exigido aos ordinandos punha a claro as deficiências que, por outra via, o prelado tentava colmatar por meio de instruções de forma e conteúdo da homília dominical – estação – exaradas no apêndice. Há notícia da intenção de reunião de um novo sínodo no bispado de D. Frei Clemente Vieira (1683-1685), que não chegou a efectuar-se. O semanário *O Cathólico* em 1881 fez uma edição para disponibilizar as *Constituições Sinodales* a todas as paróquias, em razão das muitas falhas que já existiam por toda a diocese. O aumento constante do número de paróquias e os quatro séculos decorridos assim o exigiam. Já em Novecentos, D. Manuel Damasceno da Costa preparou os regulamentos para o cabido, os confessores, a pregação, a formação do clero, a organização religiosa e social da diocese, de acordo com o novo Código de Direito Canónico, prevendo a reunião de um sínodo que a sua morte também não deixou concretizar. As visitasões* e as cartas pastorais e os regulamentos, em maior ou menor número deixado por grande parte dos bispos, tomaram as funções de guias ao mesmo tempo que a organização jurisdicional foi assegurando a defesa da sã doutrina e o reforço da vida espiritual dos fiéis. Os relatos visitacionais, que ficavam exarados nos respectivos livros em cada paróquia visitada, eram lidos aos fiéis nas missas de terça nos três domingos consecutivos à visita do ordinário ou seu visitador. Este procedimento, aliado à cominação de penas aos incursos em faltas assinaladas nos ditos relatos, tendia a um controlo efectivo das populações em todos os campos da vida: cultural, devocional, moral. As cartas pastorais, dirigidas a todos os diocesanos, ou ao clero em particular, eram também registadas naqueles livros e sujeitas ao mesmo procedimento. A introdução da imprensa nos Açores pelo duque de Palmela, no governo da regência da rainha D. Maria II em 1830, facilitou a divulgação das instruções episcopais. Grande parte dos periódicos transcreviam no todo ou em parte as cartas episcopais. O *Boletim Eclesiástico dos Açores*, órgão oficial da diocese, iniciou a sua publicação em 1872 por iniciativa de D. João Maria Pereira do Amaral Pimentel (1872-1889). Nele se editaram quase todos os documentos pastorais emanados do ordinário ou seu governador. Desempenhou um im-

portante papel no contexto da Lei de Separação como veículo da reestruturação do governo da diocese e da tomada de posição das autoridades relativamente às medidas anticatólicas do novo regime político, nomeadamente à intromissão secular no foro eclesiástico e eclesial com as cultuais e ao aliciamento à aposentação do clero que a atribuição de pensões representava. O prelado era auxiliado no governo espiritual da diocese pelo provisor, vigário-geral e promotor das Justiças Eclesiásticas e respectivo escrivão, todos pagos pela Fazenda Real até à República, embora, desde 1832, com ordenados que mal davam para a subsistência e dependentes directamente do orçamento de Estado. Os bispos nomeados, confirmados pelas bulas pontificias, tomavam posse da diocese em Lisboa* e enquanto não chegavam à sede episcopal indicavam o seu governador, em regra o deão. Na sede vacante o cabido fazia eleger um vigário-geral para o governo do episcopado. A figura do vigário capitular só surgiu no período da regência cartista, que não aceitava o governador nomeado pelo bispo, forçado ao absentismo por motivos políticos, pelo que foi considerada nula pelo prelado. Após a sua morte, pela primeira vez foi eleito um vigário capitular lícito nesta diocese. As ouvidorias eram órgãos auxiliares do governo do ordinário. Tinham jurisdição determinada e junto do ouvidor eram colocados promotores, escrivães e outros oficiais menores sustentados por cóngruas estabelecidas pelo padroado e, depois da sua extinção, pela diocese. Tratavam dos assuntos da gestão eclesiástica e controlavam os desvios disciplinares e doutrinários no seu terreno jurisdicional. O governo espiritual do prior de Tomar instituíra duas ouvidorias, tendo aumentado ao longo do tempo. Em 1560 eram já dez; com o crescimento demográfico, em Oitocentos, o seu número oscilava entre 17 e 19. Em 1898 o prelado explicava nestes termos o elevado número de ouvidorias: «Por assim o exigir a commodidade dos povos, as distancias e accidentações do terreno, a falta de viação publica e a facilidade, economia e regularidade dos negocios ecclesiasticos» (*Visitae*, fl. 210). Destarte, o ordinário dispunha de ouvidos por toda a diocese cuja dispersão geográfica e os perigos do mar Atlântico dificultavam a acção episcopal imediata e as ligações a Angra. Em 1560, São Miguel e a ilha Terceira ficaram divididas em duas ouvidorias: respectivamente, Vila Franca do Campo e Ponta Delgada, Angra e Praia; cada uma das outras ilhas possuía uma: em Santa Maria a de Vila do Porto, no Faial a da Horta, na Graciosa a de Santa Cruz, em São Jorge a das Velas, no Pico a das Lajes, nas Flores a de Santa Cruz. Em regra, o cargo de ouvidor caía no pároco da freguesia matriz da cidade ou vila. No presente mantém-se o número mais elevado. São Miguel possui sete, acrescem às seiscentistas as da Ribeira Grande, Capelas, Fenais de Vera Cruz, Nordeste e da Povoação; a Terceira por ser sede episcopal ficou apenas com a de Angra; o Pico, São Jorge e as Flores têm uma em cada concelho. Os impedimentos matrimoniais e quaisquer outras questões dos fiéis ficavam sob a jurisdição do ouvidor, depois de ultrapassada a hierarquia paroquial que havia sido determinada por D. Frei Jorge de Santiago:

vigário, cura e tesoureiro. Hoje as ouvidorias têm uma acção muito limitada, não usufruindo nem do pessoal nem das rendas que no passado tiveram. As primeiras freguesias foram estabelecidas nos Açores pelo infante D. Henrique em 1460, como consta do seu testamento: Jesus Cristo, hoje catedral de São Salvador, na ilha Terceira e as de São Miguel, Santa Maria e São Jorge nas ilhas do mesmo nome. A organização regular das paróquias começou com a execução da bula de 21 de Junho de 1481, as quais foram surgindo naturalmente à medida do crescimento demográfico, da piedade dos fiéis e do zelo episcopal e do padroeiro, o único com poder para as criar até à extinção do padroado. A partir das reformas de 1832 e sobretudo com as leis de 2 de Dezembro de 1840 e 4 de Junho de 1859, esta prerrogativa passou para o governo em conformidade com as autoridades civil e eclesiástica. A gestão das freguesias era feita em exclusivo pelos eclesiásticos até à criação das juntas de paróquia pelo decreto de 26 de Novembro de 1830. Desde meados de Quinhentos existiam critérios para a sua erecção: todos os lugares com mais de 30 fogos deveriam ser transformados em paróquias, com mais de 20, em curatos. As cartas régias de 1568 e de 1590 demonstram que eles eram assumidos na criação e nomeação dos respectivos párocos e curas. As cartas de mantimentos do clero e os relatos das *Visita ad Sacra Limina* permitem acompanhar o crescimento do enquadramento jurisdicional da diocese angrése. Assim, em 1568 existiam 64 paróquias, em 1601 subiam para 87; em 1675 elevaram-se para 98; em 1700 temos 106; quase dois séculos depois, em 1898, existiam 174, e em 1953 apenas mais cinco, 179. Esta rede, com o centro na igreja paroquial, possuindo várias capelas, em regra construídas e sustentadas por instituidores que as dotavam de rendas abundantes, que acresciam às auferidas da fábrica grossa, era completada por um número imenso de ermidas disseminadas pelos lugares mais remotos de cada freguesia. Presenças do sagrado que avivam a piedade dos insulares catalizando a devoção à Virgem, sob as mais diversas invocações, e aos santos. Este apertado enquadramento religioso e eclesiástico facilitava a vigilância do cumprimento das obrigações dos fiéis e dos desvios morais, provocando senão o crescimento da virtude, ao menos o da culpabilidade. O rol de confessados, feito pelos párocos ou curas em cada ano, de porta em porta, tornava mais requintado este controlo. Até ao século XIX, um elevado número de eclesiásticos seculares e regulares assegurava o enquadramento rigoroso na prática e a disciplina religiosa das populações. A sua acção, no tocante à conformidade dos fiéis com o dogma, doutrina e disciplina, era implementada em cada freguesia por olheiros. Tinham como missão fiscalizar os fiéis, quer ao nível dos costumes, sobretudo dos pecados públicos, quer quanto ao cumprimento do preceito dominical, ouvir missa e abstenção dos trabalhos servis, nomeadamente nos locais mais remotos das freguesias. A dispersão pelas ermidas da celebração da eucaristia dominical tornava ineficaz o controlo feito na igreja paroquial à missa da terça. A evangelização dos fiéis, num território de unanimidade católica, ameaçada na

Época Moderna pela suspeita dos crimes da alçada do Tribunal da Inquisição*, raramente confirmados, e nos finais do século XIX, pela propaganda protestante de origem inglesa, era fortalecida por aquele enquadramento. A doutrinação fazia-se de maneira especial pela prática cultural: adoração do Santíssimo, devoção das almas dos fiéis defuntos, pregação preparatória das festas litúrgicas, cumprimento coercivo do preceito dominical, da desobriga pascal e do acompanhamento comunitário do viático. A deficiente preparação do clero levou os prelados da Época Moderna a requererem ao monarca a nomeação de pregadores e à proibição da mesma sem especial licença do bispo. Aquela função caía em regra nos Franciscanos por nomeação do padroeiro, o cronista açoriano Doutor Gaspar Frutuoso, pároco da Ribeira Grande nos finais de Quinhentos, nomeado pregador régio, que foi uma das poucas excepções àquela regra. Controlo idêntico se fazia quanto aos confessores. Se a prática cultural e a pregação constituíam vias privilegiadas da doutrinação dos fiéis, a pouco e pouco foram fortalecidas pela difusão da catequese. Foi uma medida régia, em 1568, que pela primeira vez tornou obrigatório o ensino da doutrina na sede das freguesias, sujeitando o recebimento da cônica àquela obrigação. No entanto, determinações episcopais posteriores mostravam que a doutrina se fazia apenas em algumas das igrejas principais no tempo do Advento e da Quaresma. A partir do último quartel de Seiscentos a insistência da doutrinação aos fiéis tornou-se constante, tanto nos relatos visitacionais como nas pastorais. Ao estender-se a obrigatoriedade do preceito dominical aos mais pobres, mal-enroutados, que deviam ouvir missa nas ermidas de madrugada, exigia-se aos curas que antes da Eucaristia fizessem a catequese. Determinação não cumprida em vários casos pelo que os visitantes chegavam a ordenar o encerramento das ermidas para que nelas se não celebrasse e, assim, os fiéis fossem obrigados a ir à paróquia onde a catequese se fazia. Com vista à sua generalização e eficácia impôs-se aos párocos, sob pena de excomunhão, que os sacramentos pascais fossem precedidos de um breve exame de doutrina, onde apenas fosse exigido um conhecimento *quo ad substantiam* – *Visitas (As)*, p. 144). A falta de escolarização da esmagadora maioria dos fregueses assim o justificava. Todos os ordinários com constância e insistência enviavam cartas pastorais tanto ao clero como aos fregueses para que uns não descuidassem o ensino da doutrina e os outros lhes enviassem os seus filhos e subordinados. Em finais de Oitocentos a prática da catequese estava já enraizada na vida paroquial, não obstante a resistência passiva dos pais. Os pequenos catecismos eram enviados para toda a diocese com regularidade a partir da primeira década de Oitocentos, com algumas ocorrências significativas em finais do século XVIII, ao que não teria sido estranha a determinação régia do ensino do catecismo nas escolas da reforma pombalina. Grandes catecismos* de Trento e de Montpellier fizeram o seu aparecimento neste período. A par destes, surgiram iniciativas locais: *Princípios fundamentais da religião – Cathecismo da idade madura*, da autoria de um pároco rural, publicado em 1870 em



Imagem de São Pedro, pormenor do sebasto de uma casula da Igreja Matriz de Ponta Delgada (reaproveitamento de um tecido do final do século XIV, produção inglesa). In Imagens em Paramentos Bordados (séculos XIV a XVI), Instituto Português dos Museus, 1993, pág. 65.

Ponta Delgada; *Catecismo Religioso – contendo os primeiros rudimentos da doutrina Christã*, de Emílio de Andrade, foi editado em Angra com o fim de ser utilizado nas escolas primárias. Em 1894 conhecia já sete edições. No sentido de revitalizar esta prática, em 1896 o bispo inaugurou no seminário, sob a direcção dos Jesuítas*, uma escola de catequese para que os teólogos adquirissem não só o saber mas a técnica do ensino. Em alguns conventos extintos, na Terceira e em São Miguel, os padres da Companhia de Jesus e os do Espírito Santo estabeleceram escolas com o mesmo objectivo. Após a lei de separação, voltou a intensificar-se a acção catequética com a instituição da Congregação da Doutrina Cristã regida pela Comissão Central Diocesana, multiplicação de instruções pastorais e exigência de conhecimento das verdades essenciais da fé aos nubentes. A inteligência da fé dependia da actuação de um clero esclarecido, cuja formação Trento impusera determinando a fundação de seminários diocesanos (v. CLERO). Nos Açores, a formação eclesiástica dependia essencialmente da leccionação feita no Colégio da Companhia em Angra e nos mosteiros dos Franciscanos. No entanto, a maioria do clero não frequentava estes estabelecimentos, fazia um aprendizado prático junto dos párocos mais instruídos, como refere Frei Diogo das Chagas e como sugere o ordinário em 1745. Muitos eclesiásticos do século XVI e seguintes tinham o grau

de licenciados e até de doutores, em Coimbra e Salamanca, alguns deles colocados em freguesias «do monte», demonstrando, apesar de tudo, um elevado nível em parte do clero paroquial. Ao mestre-escola, criado na Sé de Angra por D. João III, incumbia o ensino da gramática e de teologia a rapazes pobres que quisessem aceder ao sacerdócio. Em 1553 foram também criados os lugares de mestres de Gramática, por alvarás régios, nas igrejas principais das ilhas. Era-lhes cometido o ensino a moços pobres destinados à clericatura. O monarca, que em 1564 publicara os decretos conciliares e se comprometera a fazê-los cumprir, como governador da Ordem de Cristo detentora do governo temporal da diocese, criou seminários no padroado. O de Angra não chegou a ultrapassar a barreira do legislado, embora tenham sido destinadas rendas para a sua erecção. Assim, foi D. Frei Valério do Sacramento que em 1745 e nos anos seguintes com a publicação de pastorais deu início a uma actuação sistemática relativa à formação do clero. Na sua opinião expressa, o clero diocesano era excessivo mas «nem todos vivem ajustados as obrigações do seu estado» (*Pastoral* de 1741). Atribuía a ignorância e o desleixo nas funções ministeriais à pouca preparação que haviam recebido e, bem assim, à falta da prova que se deixara de fazer antes da admissão a ordens. Institucionalizou as palestras eclesiásticas no sentido de dotar os párocos e curas dos conhecimentos básicos indispensáveis ao seu ministério. A exigência maior referia-se à teologia moral, cujo exame para confessores todos os párocos deveriam fazer após dois anos de presbiterado. Deixara-as entregues ao arbítrio dos vigários incitando-os e aliciando-os com benesses àquela ocupação. A extinção da Companhia de Jesus e correlativa supressão das cadeiras de Teologia, que detinham em exclusivo por determinação régia, agravou a situação. D. José Pegado de Azevedo em 1802 queixava-se ao monarca não só da diminuição dos candidatos a ordens como da sua extrema ignorância, por ele observada nos exames. A sua preparação limitava-se a «algua tal ou qual notícia de Moral por livros casuístas, sem princípios, sem systema, e sem crítica». Embora o monarca proibisse a ordenação sem a frequência do seminário, este tardava em se institucionalizar. Neste sentido, o anterior ordinário em conjugação com o capitão-general havia-lhe apresentado um projecto de implantação aproveitando as rendas do subsídio literário que a reforma pombalina da instrução instituíra. O projecto não foi aceite; no entanto, o alvará régio de 10 de Maio de 1805 criou o seminário que não passaria de letra morta. Em 1818, o deão, *sede vacante*, restabeleceu as palestras eclesiásticas, e a criação de duas escolas de moral nos conventos franciscanos na Terceira e no Faial. Do mesmo modo, definiu as normas da preparação dos candidatos ao sacerdócio que continuariam a cargo dos vigários paroquiais, responsáveis pelo controlo da piedade, prática moral e instrução. Já quase no termo do bispado de D. Estêvão, onerado pelo pontífice com o encargo de o estabelecer, é que o seminário vem a ser efectivamente criado. Ficou instalado no edifício do extinto Convento de São Francisco de Angra, adaptado para o efeito. A sua inauguração

solene foi a 9 de Novembro de 1862. Dois anos mais tarde começou a funcionar com o curso de Teologia dividido em três anos. A mensalidade paga pelos candidatos e o subsídio da bula da Santa Cruzada sustentavam-no. Na leccionação empregaram quatro capitulares da sé. D. João Maria (1872-1889) iniciou na diocese uma subscrição pública, para formar o Fundo do Seminário, com vista ao seu desenvolvimento. D. Francisco Maria do Prado Lacerda (1886-1899) reformou o plano de estudos: dividiu o curso de instrução secundária em cinco anos; mantendo os mesmos três anos no de Teologia, substituiu-lhe os livros por outros mais completos e modernos; estruturou as prefeituras por níveis etários; estabeleceu como director espiritual um padre da Companhia de Jesus; criou uma bolsa anual para custear o curso superior na Gregoriana a um presbítero. A Lei de Separação afectou de forma particular o seminário diocesano. Não só lhe alterou o quadro económico, suspendendo as rendas da bula, como o arrolamento e confisco dos bens eclesiásticos o deixaram sem edifício. Apesar dos protestos do vigário capitular e demais clero, o administrador do concelho de Angra, em Outubro de 1911, por ordens superiores, tomou as chaves do edifício ficando nele todos os haveres. O referido fundo, constituído em títulos obrigacionistas, foi-lhe também expropriado. As autoridades diocesanas responderam com eficácia instalando os seminaristas em casas cedidas por fiéis devotos e os professores na residência do deão. O curso secundário passou a ser feito no liceu e os cursos de Filosofia* e de Teologia* eram leccionados na dita residência. Com D. Manuel Damasceno da Costa revitalizaram-se as conferências eclesiásticas, agora abertas a todos os interessados, mesmo leigos, e imprimiu nova dinâmica ao seminário, consagrando-lhe o dia do Bom Pastor. Em 1919-1920 restabeleceu o curso secundário no seminário ao mesmo tempo que desenvolvia esforços no sentido de o dotar de um edifício condigno, que veio a ser completado pelos seus sucessores. A formação dos professores catalisava a atenção dos ordinários, houve mesmo a intenção, baldada, de conseguir um escol do Colégio de São Sulpício de Paris. A Universidade Gregoriana e outros institutos romanos começaram a receber um maior número de clérigos destinados à leccionação no seminário. Na década de 50, com a generosidade dos diocesanos, conseguiu-se edificar um seminário menor em Ponta Delgada, respondendo às exigências pedagógicas. Hoje encontram-se a funcionar os dois, embora com um número limitado de alunos. Após o período de perturbações liberais e na sequência da controversa campanha de revitalização cristã, das missões dos Jesuítas na década de 60, surgiram algumas escolas católicas na diocese. Em Ponta Delgada a Congregação de São José de Cluny apoiou as escolas das filhas de Maria, associação directamente dependente das missões, e dirigiu o Colégio de São Francisco Xavier que em virtude da Lei de Separação teve de encerrar, reabrindo mais tarde; na década de 90 os Padres do Espírito Santo (v. ESPIRITANOS) dirigiram o Instituto Fisher na mesma cidade até 1907, altura em que se retiraram em consequência de perseguição mo-

vida pelo Colégio Açoriano, de tendência laica. Na «era do reinado do jornalismo», expressão de Sena Freitas, os Açores assistiram a um embate ideológico na imprensa*, sustentado pelos jornais liberais de um lado e por outro pelos católicos. Fora de toda a polémica, e com o objectivo de alimentar a fé, publicou-se de 1856 a 1860 em São Miguel, por iniciativa de Mariano Cabral, *O Arquivo Açoriano*. Este quinzenário fazia a defesa das questões relevantes da prática cultural da época, do dogma e da figura do pontífice. Publicava a legislação eclesiástica do respectivo ministério e todas as instruções pastorais da diocese. *A Tribuna Christã*, seis números apenas, iniciativa de um grupo de eclesiásticos, fez a sua aparição em 1873 com o objectivo de não se envolver em polémicas, apresentando-se como publicação «puramente religiosa, moral e instructiva». *A Missão*, geradora de grande diátribe, publicou-se na Ribeira Grande em 1867 como apoio às missões em São Miguel. Quando a polémica se acendeu, liderada pelo periódico laico, publicado para o efeito, *Voz da Liberdade* de Címaco dos Reis, *A Voz da Verdade* substituiu *A Missão* em finais do mesmo ano, tendo subsistido ao encerramento abrupto das missões jesuíticas, manteve-se até 1873. Arauto de um catolicismo de combate contra o filosofismo e o laicismo, respondeu ferozmente à polémica aberta pelo período referido que se estendeu a toda a imprensa liberal. Na mesma década, apareceu em Angra *A Trombeta Açoriana* (1866 a 1870), que se auto-intituiu «jornal eclesiástico, político e noticioso». Em 1876 surgiu *O Cathólico: Folha Terceireira*, consagrada a todos os interesses religiosos e sociais. Manteve-se no terreno do catolicismo de combate. Dois anos volvidos, ao apresentar-se como *Folha Açoriana* assumia officiosamente o carácter de periódico diocesano acentuando a vertente polémica. Muitos eram os periódicos que com maior ou menor intensidade atacavam a Igreja, sendo encarados como órgãos de propaganda anti-religiosa, embora eles próprios se afirmassem «defensores do verdadeiro cristianismo». Pelo ataque verrinoso que produziram refiro os seguintes: *O Chicote*, *O Progresso*, *A Ronda*, *A Sentinela*, todos de 1878, *O A'Lerta* e *O Atleta: antídoto da Reacção Açoreana* em 1880. Outros jornais católicos continuaram a defesa da actuação episcopal e pontificia, ao mesmo tempo que incentivavam a fé e a devoção. *O Peregrino de Lourdes* foi o responsável pelo crescimento da devoção à Virgem. No período da República novos foram os intervenientes de idêntico debate: do lado dos católicos, *O Correio dos Açores*, substituído em 1912 pelo semanário *A Verdade*, opositores a uma numerosa imprensa de que se destaca *O Tempo*. Começam então a surgir os boletins paroquiais e outros periódicos ligados à actuação dos párocos, adaptados às exigências locais. Destacamos, pela importância de que se revestiram, *O Semeador* e *O Dever*, que ainda hoje se publica. O diário *A União*, editado em Angra, e um número dilatado de boletins paroquiais são os seus continuadores, num ambiente sociopolítico pacificado e de quase unanimidade religiosa. A religiosidade dos Açorianos apresenta-se ainda hoje como uma característica modal da sua cultura. Nela se conjugam duas vertentes, uma eminentemente



Fachada da Sé de Angra do Heroísmo.

popular, resultante de uma vivência ancestral, nunca interrompida de facto, e uma espiritualidade profunda, que o forte enquadramento religioso e eclesiástico provocaram. As condições geográficas e geológicas ajudaram à sua interiorização. A actuação do clero secular foi secundada pela presença do regular. Os Franciscanos foram os primeiros a instalar-se nos Açores, na Terceira e em São Miguel, ainda em Quatrocentos. Em Quinhentos estenderam-se a todas as ilhas: dois na Terceira, cinco em São Miguel, um em cada uma das restantes ilhas. O Pico ficou com dois a partir de 1720. No século XIX, o decreto do Mouzinho de 17 de Maio de 1832, que extinguiu os conventos masculinos nos Açores, à excepção de um na Terceira e outro em São Miguel, extintos em 1834 pelo decreto de Joaquim António de Aguiar, encontrou duas províncias franciscanas: a de São João Evangelista, nos grupos Central e Ocidental, e a de Nossa Senhora da Conceição no grupo Oriental. Embora os conventos não tivessem o vigor dos séculos anteriores ainda se encontravam povoados de regulares, não obstante as proibições pombalinas de entrada de noviços. Não eram apenas os conventos masculinos, mas um número considerável de mosteiros femininos que integravam aquelas províncias. Espalhados pelas ilhas existiam dezassete mosteiros de monjas e seis recolhimentos de inspiração franciscana, embora de obediência episcopal. Esta existência

manifestava a piedade dos instituidores, que, ao fundarem os respectivos conventos, os dotavam de legados, aumentados continuamente por doações dos fiéis. A estes regulares estava cometida a pregação, a confissão e o auxílio do clero diocesano na cura de almas. A prática ascética era uma das características da sua espiritualidade*, patente nas procissões de penitentes durante o período quaresmal, e na persistência do espírito franciscano nas ordens terceiras que ficaram instaladas nas igrejas dos conventos extintos. A Companhia de Jesus dirigia em Angra o Real Colégio desde 1570; em Ponta Delgada foi criada uma residência em 1591, transformada em colégio em 1636 por solicitação da câmara da cidade; na Horta foi criado em 1652 outro colégio. Os Jesuítas desenvolveram a sua actuação essencialmente no sector do ensino e nas missões de revigoramento espiritual pelas diversas ilhas. Os frades Agostinhos* estabeleceram no convento quinhentista de Nossa Senhora da Graça em Angra e nos seiscentistas em Ponta Delgada e na Praia da Vitória escolas de Artes e Teologia Especulativa. Ao contrário dos outros regulares referidos, os Gracianos tiveram uma fraca implantação nos Açores. Na vila da Horta existia um convento de religiosos calçados do Monte do Carmo. A extinção das ordens religiosas não extinguiu a vida consagrada na diocese. Alguns mosteiros femininos subsistiram, embora exangues, até ao apa-

recimento de novas congregações religiosas* de vida activa que, apesar de suprimidas pela República, voltaram a renascer. Destacam-se a Congregação de São José de Cluny*, com actividade no ensino e assistência em São Miguel e Terceira, e a Congregação das Franciscanas Hospitalares*. A Companhia de Jesus, na segunda metade de Oitocentos presente em Angra e com actividades por toda a diocese, depois da expulsão em 1911, não voltou à diocese; os Franciscanos asseguraram o serviço paroquial em algumas freguesias de São Miguel. No entanto, as ordens contemplativas desapareceram até à década de 70 deste século, data em que se instalou um convento de Clarissas* em Ponta Delgada. Várias pequenas comunidades femininas cooperam no ensino, assistência, catequese e dinamização litúrgica. A piedade patenteada na consagração esteve bem presente no florescimento das associações de leigos que abundantemente proliferaram em todas as ilhas. As confrarias* e irmandades, tanto de iniciativa eclesiástica como laica, surgiam para o sustento de capelas, ermidas e altares do culto da Virgem, dos santos, e, sobretudo, do Santíssimo. No século XVII, em todas as igrejas paroquiais, não obstante a fábrica grossa, numerosos confrades do Santíssimo Sacramento se dedicavam àquele culto, incentivando a piedade e a pedagogia da Eucaristia*. As confrarias dos Fiéis Defuntos e das Almas catalisavam a piedade e interiorização da vida eterna entre os fregueses. As múltiplas invocações marianas e dos santos, patronos de lugares de culto, davam origem ao reforço da piedade e de uma religiosidade quase taumatúrgica, a qual atingia o seu clímax no culto cristológico do Senhor Santo Cristo dos Milagres em São Miguel e do Senhor da Pedra ou Bom Jesus dos Milagres na mesma ilha e no Pico. Responsáveis por parte dos edifícios e de ricas alfaias de culto, apresentavam-se como autênticas companhias de seguro da vida eterna por meio dos sufrágios dos irmãos. Não obstante a pressão exercida pela fiscalização dos seus bens, que a piedade popular acumulara ao longo dos séculos, em virtude das leis regalistas de 4 de Julho e 22 de Agosto de 1768, estas associações de foro misto, eclesiástico e civil, mantiveram-se pujantes até às leis de secularização de 1832. A sujeição exclusiva ao foro civil e a desamortização dos bens provocou o desinteresse progressivo dos fiéis, traduzido na má gestão e decréscimo dos legados pios e dos donativos. No entanto, muitas fizeram aprovar os seus estatutos pela autoridade civil, outras foram vivendo fora da alçada legal, outras ainda foram desaparecendo. Novos cultos: do Senhor dos Passos, de Nossa Senhora de Lourdes, das Filhas de Maria e da Legião de Maria se juntaram aos antigos ou os foram substituindo, sobretudo no meio rural. Processo diferente de ilha para ilha: em finais de Oitocentos o Pico tinha em todas as freguesias a Confraria do Santíssimo enquanto em São Miguel quase só persistiam as das vilas e cidades; as do Rosário e das Almas juntavam-se às do patrono das freguesias um pouco por todas as ilhas. As irmandades da Misericórdia* e as ordens terceiras mantiveram-se não obstante a sujeição laica. A Irmandade do Senhor Santo Cristo dos Milagres, bastante fechada a um grupo de famílias,

que mais do que sustenta faz a gestão das muitas e vultuosas escolas dos fiéis, não conheceu qualquer alteração. As mais populares confrarias e de todas as mais numerosas são, desde o início do povoamento, as do Espírito Santo, cujas festas se têm mantido, independentemente de toda a oscilação política ou ideológica bem como do esforço clerical em as controlar. É frequente existirem várias numa só freguesia. Na expressão do prelado de 1898, actual ainda hoje, «as irmandades do Espírito Santo na sua maior parte sem estatutos aprovados, tem sido desde tempos remotos um verdadeiro escolho para os prelados e para o clero parochial» (*Visita*, fl. 300 v.). Na diáspora acompanham os fiéis açorianos que fazem delas uma espécie de marca cultural. A razão desta afirmação está na sua natureza laica, fuga às determinações do clero e na simbiose entre sagrado e profano dos ritos nas Festas do Divino. A religiosidade unânime das populações açorianas expressa-se mais na devota vivência da religião do que na instruída inteligência da doutrina cristã. No entanto, dela surgiram notáveis figuras da jerarquia católica. Já de entre os primeiros missionários de Quinhentos encontramos açorianos como: D. Frei João Estaço, nascido nos começos daquele século, na então Vila de Angra, de formação universitária salamantina, eremita de Santo Agostinho e bispo de Puebla de Los Angeles no México; D. Luís Figueiredo de Lemos, nascido em Ponta Delgada em 1544, formado em Coimbra, foi ouvidor em toda a ilha de São Miguel e bispo do Funchal; da mesma ilha e época, o jesuíta Bento de Góis distinguiu-se em terras da Índia. Em Seiscentos distinguiram-se o franciscano de Ponta Delgada, D. Frei Afonso Anes de Benevides, bispo de Meliapor, D. Frei Cristóvão da Silveira, de Angra, primaz do Oriente e D. Frei Bartolomeu do Pilar, jorgense, carmelita e bispo do Grão-Pará. Em Oitocentos D. António Taveira Brum da Silveira da Horta foi eminente arcebispo de Goa e primaz do Oriente, D. Frei Alexandre da Sagrada Família, tio de Almeida Garrett, também natural da Horta, foi bispo de Angra, e o lente de Coimbra D. Manuel de Sousa Ennes, de São Jorge, foi bispo de Macau e de outras dioceses no continente. Seria longo referir todos os nomes que neste século atingiram o episcopado, no total de dez, a maior parte dos quais bispos do ultramar. As figuras dos cardeais D. José da Costa Nunes e D. Humberto de Sousa Medeiros merecem ser mencionadas, respectivamente primaz do Oriente e arcebispo de Boston.

FERNANDA ENES

BIBLIOGRAFIA: *Arquivo dos Açores*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores (1981-1984). 15 vol. ARQUIVO SECRETO DO VATICANO. Sagrada Congregação Concilii Relationis, 51 Angren. *Visita ad Sacra Limina*, 1898. CHAGAS, Diogo das, frei – *Espelho cristalino e jardim de várias flores*. Dir. Artur Teodoro de Matos. Ponta Delgada: DRAC; UA, 1989. CORDEIRO, António – *História insulana*. Angra do Heroísmo: DRAC, 1980. DRUMOND, Ferreira – *Anais da ilha Terceira*. Angra do Heroísmo: DRAC, 1980-1982. 4 vol. ENES, Maria Fernanda – Uma carta de D. Filipe I sobre o clero das ilhas dos Açores. *Arquipélago*. Ponta Delgada. N.º esp. (1983) 61-95. IDEM – As confrarias do Santíssimo e das Almas no âmbito da cultura barroca (um caso na diocese de Angra). In CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO, 1 – *Actas*. Porto: UP; GC, 1991, vol. 1, p. 275-301. IDEM – *Reforma tridentina e religião vivida*. Ponta Delgada: Signo, 1991. IDEM – As polémicas missões dos anos sessenta de oitocentos em São Miguel. In CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA «MISSIONAÇÃO PORTUGUESA E ENCONTRO DE CULTURAS» – *Actas*. Braga,

1993, vol. 4, p. 67-31. IDEM — *O liberalismo nos Açores: Religião e política (1800-1832)*. 2 vol. Tese apresentada à FCSH/UNL em 1994. FRUTUOSO, Gaspar — *Saudades da terra*. Ponta Delgada: Instituto Cultural, 1966-1981. 6 vol. LOPES, M. de Jesus dos Mártires — *Epistolário de um açoriano na Índia: D. António Taveira da Neiva Brum da Silveira (1750-1775)*. Ponta Delgada: UA, 1983. MACEDO, A. L. Silveira de — *História das quatro ilhas que compõem o Distrito da Horta*. Angra do Heroísmo: DRAC, 1981. MALDONADO, Manuel Luís — *Fenix angrense*. Angra do Heroísmo: IHIT, 1989. MONT'ALVERNE, Agostinho de, fr. — *Crônicas da Província de São João Evangelista das Ilhas dos Açores*. Ponta Delgada: Instituto Cultural, 1960-1962. MOTA, Valdemar — *Notas históricas sobre bispos açorianos*. Ponta Delgada: Centro Paroquial da Ribeira Chã, 1988. PEREIRA, cón. — *A diocese de Angra na história dos seus prelados*. Angra do Heroísmo: ed. Andrade, 1950-1954. ROSA, Júlio da — *O culto eucarístico no arquipélago das ilhas dos Açores*. Angra do Heroísmo, 1985. SANTOS, Eugénio dos — *Os Açores na Época Moderna: religião e sociedade: Os Açores e o Atlântico*. Angra do Heroísmo: IHIT, 1984, p. 729-794. SOUSA, Nestor de — *A arquitectura religiosa de Ponta Delgada nos sécs. XVI e XVII*. Ponta Delgada: UA, 1986. *VISITAS (As) pastorais da matriz de Ponta Delgada (1674-1739)*. Introd., transcr. e notas de Fernanda Enes. Ponta Delgada: DRAC; UA, 1986.

ANTICLERICALISMO. O anticlericalismo manifesta-se como comportamento social e cultural, como processo de crítica e de contestação, como (re-) sentimento, inscrevendo-se no âmbito da história das mentalidades. Sendo uma designação relativamente recente pelo seu uso oitocentista, consubstancia uma atitude e uma ideologia associada por antinomia ao clericalismo, entendido este como instrumento de dominação quer em si mesmo, quer na sua ligação aos vários poderes na sociedade, nomeadamente ao do Estado. Nesta acepção, tende a expressar a afirmação de um protagonismo por contraposição e em concorrência com esse clericalismo. O anticlericalismo não foi, nem é só consequência desta conflituosidade, traçou um caminho próprio, definiu espaços concretos e simbologias marcantes, tornou-se uma realidade específica mesmo quando não explicitado nem sustentado de forma apologética. A história deste comportamento e dos seus diversos contornos ideológicos remete para a sua análise enquanto componente do debate cultural e sociopolítico presente no conjunto da sociedade portuguesa, dos diversos sectores sociais e tradições ideológicas. Não correspondendo a uma atitude uniforme, manifesta-se como realidade constante e persistente, integrando diversas variáveis, com múltiplos cambiantes. 1. *Âmbito e conteúdo:* Nos ambientes de influência hegemónica do catolicismo romano, o anticlericalismo assume particular relevância porque visa sobretudo a contestação, não só do desempenho da função do clero* em si, mas globalmente da presença das instituições religiosas e respectiva influência na sociedade. Constitui-se, assim, em vector importante e característico de fracturas e tensões sociais, políticas e culturais, manifestando resistências, em diversos graus, em relação ao controlo da autoridade eclesiástica, particularmente em relação a áreas onde a sociedade em geral e os indivíduos em particular expressam e buscam níveis de autonomia política, social, cultural ou moral, onde se patenteiam fracturas entre o público e o privado e onde concorrem e se disputam níveis diferenciados de legitimidade. Trata-se, antes de mais, de uma atitude de crítica à prática religiosa, particularmente no que respeita ao exercício da função eclesiástica, no que esta representa de comportamento faltoso e de não-verdade, apresentando-se como denúncia da hipocrisia do clero, e, por conseguinte, reclamando maior

rigor e disciplina no exercício das funções religiosas. Exemplificativo desta forma de anticlericalismo encontra-se frequentemente na descrição de «figuras do frade ou da freira devassas». Esta dimensão tem uma expressão fulgurante e diversamente matizada na tradição literária, desde as cantigas de escárnio e maldizer ao romance contemporâneo, passando pelo teatro vicentino. Este assinalar da devassidão do clero visa sublinhar como a corrupção põe em perigo a ordem social ou evidenciar o domínio exercido sobre determinados tipos de vítimas e, em contraponto, manifestar um apelo à liberdade individual e social. Porém, esta contestação encerra, a certos níveis, uma expectativa de reforma religiosa, considerada como necessária e, neste contexto, surge muitas vezes associada ao apelo de renovação e à afirmação de outros protagonistas na vida religiosa, menos clericais e mais seculares. O anticlericalismo propicia a distinção entre a autenticidade dos cristãos, à qual se testemunha respeito, e a atitude daqueles que se servem da religião para explorar e exercer a dominação sobre os outros. Todavia, o anticlericalismo como persistência foi e é encarado, por muitos meios, como sintoma de descristianização e como afirmação de ateísmo*. Mas, se expressa níveis de irreligião e a quebra dos laços tradicionais com a religião, revela também uma reacção interna provocada pela exigência de uma melhor religião e por uma contestação ao controlo clerical, considerado excessivo ou manipulador. No entanto, como ocorre no caso português, o anticlericalismo visa também denunciar e combater, de forma mais abrangente, o poder ou a influência das instituições religiosas nos vários planos da sociedade civil, onde a crítica à vida religiosa surge e se traduz, protagonizada por vários intervenientes, em confronto e em concorrência entre o Estado e a Igreja Católica Romana. 2. *Tipologia:* O anticlericalismo apresenta como traço comum de fundo a contestação em relação à autoridade eclesiástica e a exigência de uma religião mais vivida, mais autêntica, em contraponto com as decisões discricionárias e com os hábitos ou os comportamentos dos clérigos, particularmente dos regulares, considerados de relaxamento e de hipocrisia. Esta é certamente a acepção mais generalizada do anticlericalismo que persiste, como crítica interna e externa à Igreja Católica Romana, enquanto instituição social e religiosa. Persistência com diferentes manifestações ao longo dos séculos, sobretudo quando o cristianismo se apresentava como religião cívica (como religião de toda a sociedade, condicionando os vários níveis de sociabilidade) e onde a mediação clerical, tornada primeira ordem social, encarnava a supremacia da dimensão espiritual como instância legitimadora do poder na sociedade e das suas várias práticas de inserção, validadas pela sua função sacramental. Quando no seio de uma cultura vincadamente intransigente, intolerante e dominadora, o anticlericalismo afirmou-se ou pretendeu afirmar-se como força autónoma de luta pela tolerância. Porém, este esforço também não escapou ou escapa à intolerância, reproduzindo atitudes e pensamentos fechados e intransigentes que marcaram e marcam níveis da cultura portuguesa. O anticlericalismo manifesta-se a diversos níveis: estético-lite-

rário, sociopolítico, ético-moral, ou ainda ao nível da psicologia colectiva; e apresenta-se com diversas conotações: ideológico e pragmático; com um conteúdo político e um conteúdo religioso; ou ainda, interno e externo às instituições religiosas. Duas vertentes podem ser aduzidas como diferenciação da sua natureza: um anticlericalismo popular e comum, mais espontâneo e difuso, normalmente associado à reacção e à disputa com as interferências da autoridade eclesiástica nos critérios das práticas quotidianas das populações; um outro, de cariz intelectual, expressando uma crítica não só à vivência religiosa mas também à natureza da crença, acabando muitas vezes por se constituir em arma de luta política e cultural. Este último vector encontra-se normalmente ligado a movimentos sociais e políticos de esquerda, desde o liberalismo* radical aos sectores socialistas e anarquistas; contudo, nas correntes sociais e políticas da direita encontram-se, do mesmo modo, manifestações anticlericais diversificadas, como seja o anticlericalismo de extrema-direita ou da «nova direita» antiliberal e antidemocrática. Contudo, quando o anticlericalismo se identifica como proposta laicista da sociedade, convergem normalmente várias tendências, como sejam as de raiz deísta, as de orientação espiritualista ou de um radicalismo positivista (v. POSITIVISMO) ou idealista, cujo objectivo global é não só a redução ou acantonamento social da religião mas a sua supressão como acto público e até individual. Todavia, existe um anticlericalismo cristão, interno à própria Igreja Católica Romana, com expressões também de natureza vária e multiforme. Esse anticlericalismo *ad intra* corresponde, antes de mais, ao modo de ser encarada a dinâmica interna da instituição eclesiástica e ao modo como é exercido o poder no seu seio, expressando reivindicações cujo desiderato visa, simultaneamente, modificar a religião no interior da sociedade eclesial e alterar as relações dos católicos com a sociedade, em ordem a granjear reconhecimento e a evidenciar solidariedade com o seu exterior. Há também um anticlericalismo clerical que resulta frequentemente ou de frustrações pessoais em face das aspirações de carreira eclesiástica não realizadas, ou de uma dominação da consciência exercida por parte da autoridade eclesiástica considerada como insuportável, ou ainda das contradições vividas no interior da própria sociedade religiosa, nomeadamente pelas mutações operadas nas funções e no estatuto social do clero. Esta contestação interna corresponde, em muitos casos, a uma reivindicação de autonomia eclesial em contraposição a formas consideradas de autoritarismo e de exclusão. Sendo uma posição de contestação social e religiosa, que envolve múltiplos aspectos internos e externos à vivência religiosa no modo como se estrutura socialmente a função da Igreja Católica Romana e no modo como esta exerce o seu controlo social, o anticlericalismo expressou-se pela emergência de novos protagonismos. Do ponto de vista interno, esta crítica não tem só a ver com o modo de vida do clero, mas pretende afirmar novas formas de realização do cristão comum no seio da Igreja. Esta reivindicação de reforma foi, muitas vezes, acompanhada por forte contestação à autoridade eclesiástica e por exigências de maior autonomia no

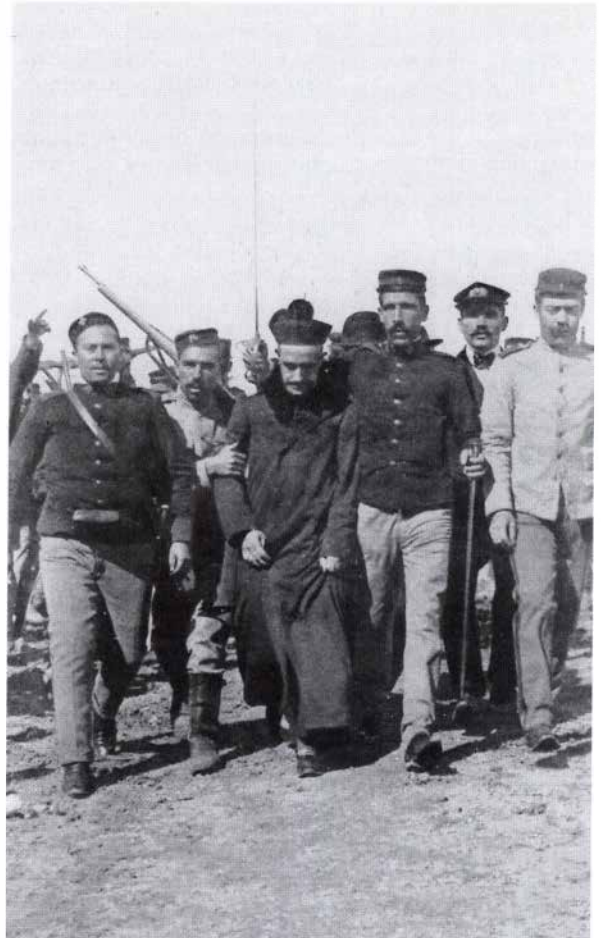


Medição antropométrica de um jesuíta antes da sua expulsão (8.10.1910).

interior da sociedade e da Igreja. Por outro lado, neste enquadramento, há também uma percepção de que o anticlericalismo é consequência da infidelidade dos cristãos ao Evangelho, correspondendo esta análise ao reconhecimento da legitimidade de certas acusações geradas no exterior e convergente com reivindicações de regeneração interna. 3. *Evolução:* No caso português, como noutros contextos, a hegemonia do catolicismo romano determinou características e vertentes desta problemática. Podem distinguir-se várias etapas quer pelos tópicos e argumentação – onde se destacam as críticas aos costumes do clero e à função social da Igreja, com destaque para o anticongreganismo (v. CONGREGANISMO), ou os debates sobre a natureza da religião, envolvendo a questão de Deus e da figura de Jesus e o confronto entre ciência e religião –, quer pelo tipo de situações em que se desenvolve, enquanto combate eminentemente político com dimensões culturais e sociais. No processo de afirmação do poder real como poder absoluto dois elementos se conjugaram no interior desta questão mais global: o anti-romanismo, enquanto expressão da defesa de posições cismontanas e regalistas (v. REGALISMO); e o antijesuítismo, enquanto combate contra a subordinação dos interesses nacionais aos exteriores. A este processo vivenciado num contexto cultural marcado pelo iluminismo* acrescentou-se a avaliação de certas mundivindências religiosas, nos seus contornos providencialistas, como fadoras de obscurantismo. No seu conjunto estes elementos resultaram de um processo de secularização* onde a Reforma cristã fora condicionada e limitada ao quadro da Contra-Reforma, com particular valorização do clero como mediação. Assim, e em larga medida, o anticlericalismo, tal qual se expressou no século XIX, desde a instauração

do regime liberal até à política religiosa sustentada na I República, integrou estas diversas componentes. Contudo, neste espaço de tempo em que efectivamente se incrementou o comportamento e se elaborou o recorte ideológico do anticlericalismo, verificaram-se momentos muito diferenciados. No primeiro momento, com a ruptura liberal, à reforma da sociedade associou-se como imperativo programático a reforma do clero, com a valorização do clero secular em detrimento do clero regular, saudando no primeiro o exemplo cívico e moral próprio à nova ordem social e condenando o segundo como fator de vícios anti-sociais. Posteriormente, com destaque para a polémica em torno da questão da Batalha de Ourique (1850), desenvolveu-se o tópico do padre ultramontano e ignorante que, com progressivos matizes, persistiu até aos dias de hoje, na abordagem de temas como a sua realização pessoal e a sua formação nos ambientes de seminário. Em torno da questão das Irmãs da Caridade (1857-1862) acentuou-se uma atmosfera anticlerical, simultânea ao incremento da consciência católica que, envolvendo uma intervenção sociopolítica, visava defender os interesses da religião e da Igreja e se expressava na defesa das congregações religiosas. Este ambiente de paulatina «restauração católica» foi concomitante às posições de Pio IX, com a proclamação dogmática sobre a Imaculada Conceição (1854) e a condenação dos «erros modernos» no *Syllabus* (1864), até à infalibilidade papal proclamada no contexto da realização do I Concílio do Vaticano (1870). Este ambiente contribuiu para definir um novo quadro de reacção anticlerical articulando motivações e argumentações diferenciadas, como as de Alexandre Herculano ou as defendidas por Antero de Quental no âmbito das Conferências do Casino (1871), e perfilando os traços de um anticlericalismo compósito que ganhará progressivamente, nas décadas finisseculares e na que antecede a implantação da República (1910), uma amplitude de combate ideológico e político em várias frentes. Em ambiente urbano e panfletário, acompanhado por outro processo de refutação religiosa, agora centrada no núcleo fundamental da mensagem cristã (a figura de Jesus), dá-se como que uma reorientação da anterior temática do obscurantismo e que se articula com as críticas antiultramontanas contra o dogmatismo e a intransigência romana. A conjugação destes elementos tornou operativa uma mundividência centrada na ideia de «complot católico» contra as liberdades e a sociedade no seu conjunto, ao qual se reagia por uma ampla programação anticlerical. No plano cultural o anticlericalismo correspondia também à vontade de destruição do sistema da crença cristã – a título de exemplo: *Análise da crença cristã* (1874) de Sampaio Bruno, *A velhice do Padre Eterno* (1885) de Guerra Junqueiro, *O Anti-Cristo* (1886) de Gomes Leal, *A reliquia* (1887) de Eça de Queirós –, desde a denúncia da inconsistência da formulação do dogma nos seus diversos cambiantes, até à incongruência da doutrina moral individual ou social, argumentação largamente utilizada pelas correntes positivista, socialista e republicana. Se a implantação das principais correntes protestantes em Portugal (v. PROTESTANTISMO), du-

rante a segunda metade do século XIX, tinha uma forte componente anticatólica, potenciadora de anticlericalismo, não foi contudo relevante enquanto componente laicizadora da sociedade. O anticlericalismo expressa uma luta concorrencial entre vários poderes; por isto mesmo, surge como importante componente da militância laica ou laicista, enquanto expressão do activismo como vanguarda transformadora. Foi em torno da afirmação do Estado, da sua natureza e da sua autonomia, que o anticlericalismo se assumiu verdadeiramente como ideologia de um combate político. A vontade de afirmação do Estado liberal confrontava-se, por parte da Igreja Católica Romana, com a busca da sua autonomia e da sua influência na sociedade. Assim, nos finais da Monarquia Constitucional e durante a I República, o anticlericalismo corporizou a vanguarda de um processo de laicização que conduziu a um trânsito do regalismo constitucional para uma separação entre o Estado e as Igrejas, com particular relevância para a situação da Igreja Católica Romana. Com a revolução do 5 de Outubro a ideologia deu lugar à legislação, com expressão particular na Lei da Separação (1911). Durante a I República, o anticlericalismo foi factor de fractura interna do regime porque, se através dele os sectores mais radicais procuravam galvanizar uma opinião pública



Detenção de um jesuíta aquando da implantação da República (1910).

favorável à limitação da intervenção social da Igreja Católica Romana, esta encontrou na resistência a este desiderato instâncias de reelaboração que lhe permitiram intervir. Esta recomposição verificou-se quer ao nível da percepção da sua identidade, quer na valorização da função dos fiéis leigos, através daquilo que normalmente se designa por Movimento Católico. Durante o século xx, certos níveis de contestação ao Estado Novo foram também formulados em termos de anticlericalismo, pela denúncia e repúdio do considerado conluio político-religioso existente, que se traduziria na excessiva hegemonia pública acordada e reconhecida à Igreja Católica. Esta posição foi corporizada a certos níveis ideológicos pelos movimentos de oposição política, referenciados concretamente à situação decorrente da Concordata (1940), e traduzidos nas questões do ensino religioso nas escolas públicas, do divórcio, da liberdade religiosa, e com particular significado na crítica à atitude dos responsáveis hierárquicos diante da situação de guerra na década de 60 e inícios da de 70. Apesar da reforma eclesiológica decorrente do II Concílio* do Vaticano, traduzida por uma outra compreensão da relação da Igreja com a sociedade, não se esvaziaram completamente as atitudes anticlericais, ressurgindo sempre quando está em jogo a disputa e afirmação da influência social da religião.

4. Actualidade: Depois da revolução de 1974, com a democratização do país, sugere-se muitas vezes que o anticlericalismo estaria ultrapassado. Contudo, ele desponta de forma inusitada, evidenciando filões subterrâneos de comportamentos permanentes na sociedade. Manifesta-se como oposição a formas de controlo social por parte de diversos protagonistas, expressando-se por vezes com uma enorme amplitude e virulência. Isto implica rever a ideia que se faz do anticlericalismo, pois também o fenómeno religioso se tornou muito mais complexo, desencadeando novos tipos de resistências no contexto do debate sobre liberdade religiosa e sobre o estatuto das organizações religiosas na sociedade, quer pela presença de novas formas de vivência religiosa (v. PROTESTANTISMO; SEITAS), quer pela influência da Igreja Católica Romana. Persiste ainda a dúvida sobre a sinceridade dessas várias instituições religiosas renunciarem ao constrangimento, considerado manipulador, para conformar a sociedade aos seus pontos de vista. Por outro lado, mantém-se a contradição, aparentemente irreductível, entre a recusa em admitir que o acto religioso possa ter uma dimensão social e a impossibilidade para todo o crente, e por maioria de razões para toda a comunidade religiosa, de se confinar na esfera do privado individual. Assim, o anticlericalismo não é somente a sobrevivência de uma idade ultrapassada pertencente ao passado; o seu ressurgimento, mesmo pontual, corresponde a questões que persistem, mesmo se utilizando novas variantes nos seus argumentos e temas, e os futuros afrontamentos são imprevisíveis. A contestação anticlerical manifesta-se também através da não aceitação à submissão de regras ditadas por uma autoridade exterior, seja política ou religiosa, para a vida sentimental ou a sexualidade, como ocorre com questões do actual debate civilizacional em torno da contracepção, da interrup-

ção voluntária da gravidez, do uso do preservativo, das relações pré-matrimoniais ou da homossexualidade, isto é, no que respeita em geral a moral sexual. Estas reacções inscrevem-se num plano mais amplo de combate a uma influência considerada de reconquista moral da sociedade, entendida como um neo-confessionalismo. Este debate situa-se na problemática da laicidade*, comum a diversas sociedades, até com registos religiosos diferenciados, e num debate mais amplo sobre a liberdade religiosa e os direitos humanos.

ANTÓNIO MATOS FERREIRA

BIBLIOGRAFIA: *ASPECTS de l'anticléricisme du Moyen Âge à nos jours.* Ed. Jacques Marx. Bruxelas: Université de Bruxelles, 1988. Coleção Problèmes d'Histoire du Christianisme; 18. CARO BAROJA, Julio – *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español.* Madrid: Istmo, 1980. Coleção Fundamentos; 70. CATROGA, Fernando – *O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1991).* *Análise Social.* 100 (1988) 211-273. IDEM – *A militância laica e a des-cristianização da morte em Portugal (1865-1911).* Tese de doutoramento apresentada na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra em 1988. Texto mimeografada. CLEMENTE, Manuel – *Clericalismo e anticlericalismo na cultura portuguesa.* *Reflexão Cristã.* 53 (1987) 40-50. CRUZ, Rafael, ed. – *El anticlericalismo.* Madrid: Marcial Pons, 1997. Coleção «Ayer»; 27. FERREIRA, David – *Anticlericalismo.* In *DICIONÁRIO da História de Portugal.* Dir. Joel Serrão. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1963, vol. 1, p. 156. FERNANDES, António Teixeira – *O confronto de ideologias na segunda década do século xx: A volta de Fátima.* Porto: Afrontamento, 1999. Coleção Biblioteca das Ciências do Homem / Sociologia / Epistemologia; 28. FRANCO, José Eduardo; REIS, Bruno Cardoso – *Vieira na literatura anti-jesuítica (séculos xviii-xx).* Lisboa: Roma Editora; Fundação Maria Manuela e Vasco de Albuquerque d'Orey, 1997. GUEDES, Ana Isabel Marques – *Algumas considerações sobre a «Questão religiosa» em Portugal (meados do século XIX-início do século XX).* *O anticlericalismo e o espírito republicano.* Porto: Editorial Oq Oiro do Dia, 1990. GRAINHA, Manoel Borges – *Os Jesuítas e as congregações religiosas em Portugal nos últimos trinta anos: A propósito do caso das Trinas.* Porto: Typ. da Empresa Literaria e Typographica, 1891. GONDOMAR, A. – *O anticlericalismo em Portugal.* *Brotéria.* 29: 6 (1939) 554-563. MACEDO, Jorge Borges de – *O anti-clericalismo em Portugal no século XIX.* *Comunio.* 2: 5 (1985) 440-450. NETO, Vítor – *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal (1832-1911).* Lisboa: INCM, 1998. RIEGELHAUPT, Joyce Firsi-temberg – *O significado religioso do anticlericalismo popular.* *Análise Social.* 18: 72; 73; 74 (1982) 1213-1230. RÉMOND, René – *L'anticléricisme, une idéologie périmée? Études.* 384: 6 (1996) 747-756. IDEM – *L'anticléricisme en France de 1815 à nos jours.* Paris: Fayard, 1999. SEABRA, Eurico de – *Ação catholica e jesuítica em Portugal.* Porto: Tipografia do Porto Medico (a vapor), 1913. IDEM – *A Igreja, as Congregações e a República: A separação e as suas causas.* Pref. de Afonso Costa, de 29 de Julho de 1914. 2.ª ed. Lisboa: Livraria Classica Editora, [1914]. SERRÃO, Joel – *O anticlericalismo na literatura portuguesa.* In *PORTUGUESES SOMOS.* Lisboa: Livros Horizonte, [1975], p. 167-210.

ANTONINHOS. v. FRANCISCANOS.

APOLOGÉTICA. Do verbo grego *Apologeitai*, que significa defender-se, a apologética visa a defesa ou a justificação da fé religiosa, como conjunto sistemático de verdades que constituem a crença que se professa. A apologética católica pode entender-se como demonstração racional do depósito da «revelação» sufragada pela autoridade divina e pelo magistério da Igreja. O debate entre as posições antagónicas, que estrutura a discursividade dos escritos, entre o dialogar catequético e a dissertação expositiva, desenvolve-se no confronto entre verdade e erro, reflectindo a controvérsia, passível de emotividade, intolerância e negativismo. O convicto triunfalismo de uma causa, a exaltação ou glorificação de uma personalidade dimensionam a apologia enquanto intenta provar, como insustentável, a atitude do incrédulo. O confronto, através dos séculos, com a idolatria,

heresia*, descrença, agnosticismo*, ateísmo, cultos, seitas* e religiões acatólicas, na dialéctica da afirmação/negação, gira dentro de um esgrimir polémico, susceptível de virulência e agressividade. 1. *Época Medieval*: Antes e depois da ocupação bárbara do Ocidente peninsular, do noroeste galaico-duriense até às margens do Tejo, no espaço geográfico onde se originaria o reino de Portugal, cruzaram-se bispos e monges, clérigos e peregrinos que, da faixa atlântica a Roma, de Jerusalém a Constantinopla, trouxeram consigo a cultura grega e latina, como o contágio das heresias. Cedo o arianismo e o originismo contaminaram meios religiosos e nobres. Potâmio (v. PATROLOGIA), prelado de Lisboa, falecido cerca de 360, não resistiu à heterodoxia* e contra si Santo Atanásio escreveria uma *Epistola ad Potamium episcopum*, de que resta um fragmento na obra de Alcuíno, *Liber adversus haeresim Felicis*, no capítulo LXI incluído. Os reis suevos, tendo-se tornado arianos por volta de 464, no reinado de Remismundo, permitiram que a heresia criasse raízes no Norte da terra portugalense, embora a população romano-galaica, mais culturalmente atrasada, disseminada pelo interior e votada ao abandono pelo poder político e eclesiástico, não sofresse notório contágio. O contrário se passou com a influência dos erros pelagianos e de superstições pagãs naturalistas, encantamentos e ensalmos, costumes, práticas e crenças gentílicas. A vinda para Braga, metrópole de tradições católicas e submissão a Roma, de São Martinho de Dume (518/525-579), oriundo da Panónia (Hungria) e de sangue suévio, bispo desde 556, levou à conversão do rei Requiário, o primeiro soberano cristão da Europa, que, dada a concepção do poder dos povos germânicos, veio fortificar a fusão de suevos* e galaico-romanos. Divulgador da cultura teológica e ascético-moral, escreveu a pedido de Polémio, prelado de Lugo, interessado em conhecer melhor o meio de evangelizar as populações do interior rural, o *De correptione rusticorum*, em *sermo rusticus*, o latim bárbaro falado, tendo por modelo o *De catechizandis rudibus* de Santo Agostinho que reflectia a experiência obtida na cristianização dos habitantes dos *pagos* da Galécia. Obra de pedagogia pastoral, o escrito assume nítido perfil apologético na apresentação catequética do *kerigma* cristão. O tom, radicalmente negativo, com que menciona as religiões pagãs é reforçado pelo ataque aos ídolos, culto dos demónios e ritos supersticiosos, revestindo-se de grande interesse antropológico e etnológico respeitante aos incolos coevos do Noroeste peninsular. Contra os dois Avitos bracarenenses, regressados um de Roma e outro de Jerusalém, e difusores do originismo, manifestou-se Paulo Orósio (385-423), discípulo de Santo Agostinho e São Jerónimo, que na Cidade Santa se envolveu na polémica contra Pelágio, monge bretão, revelando dificuldades resultantes do desconhecimento do grego. Combateu também o priscilianismo*, filho espiritual do Oriente e da gnose, doutrina ascética mesclada de influências platónicas, maniqueias e pitagóricas, que se arreigou na Galécia, região de Entre Douro e Minho e Sul do Douro, e teve em Idácio de Chaves e Itácio, bispo de Ossónoba (Faro), firmes opositores. Deve-se, porém,

a Paulo Orósio a obra-mestra *Historiarum adversus Paganos libri VII*, escrita em 416-418, nascida do diálogo com Santo Agostinho e do quadro doloroso das invasões de alanos, vândalos e suevos, desde 409 levadas até à costa atlântica. Considerada complemento d'*A cidade de Deus*, é a primeira história universal elaborada por um autor cristão preocupado em demonstrar que não se podiam atribuir ao cristianismo as desgraças dos tempos presentes. Os factos analisados proporcionam-lhe uma visão teológica da história ao apontar o sentido providencialista e messiânico como revelação dos designios divinos, no evoluir temporal do destino das sociedades humanas. O escopo apologético da obra, assente na imagem da Hispânia mártir, encontra-se no axioma: Deus governa o mundo servindo-se da actuação livre dos mortais. Para Mário Martins, Orósio terá concorrido para o triunfo da antropologia cristã na crise naturalista que havia contaminado alguns monges e ascetas, mais discípulos de Cristo do que do estoicismo. Fruto da diáspora, a dispersão dos judeus* pela Península Ibérica, desde o século VIII, no Concílio de Toledo e no de Elvira, principiou a pôr à sociedade cristã problemas específicos de uma comunidade ciosa da identidade etno-religiosa que empunha uma disputa teológica e escriturística própria para conduzi-la à conversão. Aceita-se historicamente que, antes de aparecer compendiado em livro, obteve êxito um método inspirador de uma literatura polémica onde virá a enraizar-se o *Livro da corte enperial*, baseado no encadeamento de textos do Velho Testamento, testemunhos proféticos de Jesus e da doutrina cristã. O contacto com o Oriente, onde São Jerónimo pontificava, e Hipona, que Santo Agostinho pastoreava, bem como Roma e o Sul da Gália, permitia a eclesiásticos hispanos e peregrinos doutos da franja atlântica o conhecimento de obras e da actividade apologética dirigidas aos judeus, cuja presença pacífica e colaboradora no seio da sociedade era tolerantemente aceite. Optava-se pelo combate espiritual, como se vê no *Contra Judeos* de Máximo, bispo de Hipona, e no *Tractatus adversus judeos*, de Santo Agostinho, recorrendo-se à exposição dramática, como indicia o *Diálogo da disputa entre a igreja e a sinagoga*, datado do século V, mas posterior ao «código» teodosiano. Ao agravar-se, no século XIII, a situação dos judeus nos reinos cristãos, delibera-se no IV Concílio de Latrão (1215) a obrigação de se identificarem com um sinal distintivo, tendo Jaime I de Aragão ordenado na lei dos *fueros* de Valência que fosse queimado o cristão convertido ao judaísmo*. Promove-se a disputa pública com judeus e muçulmanos, cujo inspirador parece ter sido São Raimundo de Penhaforte, dominicano, tal como Raimundo Marti, missionário em Tunísia e autor do *Pugio Fidei contra Judeos*, empenhado na conversão dos muçulmanos também numerosos no reino português. No princípio de Quatrocentos, Abner de Burgos, médico judeu, conhecido por Afonso de Valladolid, depois da conversão ao catolicismo, foi o primeiro a utilizar, em *El Monstrador de la Justicia*, o idioma vernáculo nesta literatura apologética. É seu contemporâneo Paulo de Santa Maria (1350-1435), que chegou a arcebispo de Burgos, autor do *Scrutinium*

Scripturarum, escrito com o intuito de trazer os judeus e conversos* à verdadeira fé. Não foi Portugal, onde se proibia a conversão à força e se haviam criado judiarias e mourarias (v. MOURÓS) em várias terras do reino, estranho à presença desta literatura apologético-polémica, que acompanhava idêntica pregação, como se vislumbra no livro de Frei João, monge de Alcobaça*, o *Speculum disputationis contra hebraeos*, da primeira metade do século XIV, que reflecte o impacte que as disputas no reino aragonês tiveram entre nós, motivo da composição de seu tratado. Do fim dessa era ou dos primórdios da seguinte é a redacção do *Livro da corte enperial*, em linguagem, centrado na disputa entre cristãos, judeus e muçulmanos, procurando demonstrar a superioridade do catolicismo. Justifica-se assim a atenção dada nesta obra ao debate antijudaico e anti-islâmico, que poderá não se revestir de originalidade, mas onde não falta fôlego poético que ameniza a secura dos textos filosóficos, teológicos e exegéticos tomados a Nicolau de Lyra e Raimundo Lulo, e lhe empresta, ao polemizar em encenação teatral de gentios, mouros e judeus, um clima de humana compreensão. Por outro lado, parece incontroverso que o *Livro da corte enperial* se destinava à conversão dos muçulmanos. Sabe-se que Pedro, o Venerável, foi mandado a Espanha em 1141 e, por seu intermédio, monges de Cluny traduziram o Alcorão em latim, a fim de facilitar a impugnação da crença maometana e redigir o *Adversus Nefandum Sectam Saracenorum*, em quatro livros de que só dois restam. De um peninsular natural de Valência, São Pedro Pascoal (1227-1300), de ascendentes moçárabes, estudante parisiño, contemporâneo de São Tomás de Aquino e São Boaventura, religioso mercedário e bispo de Jaén, é a *História e Impugnación de la Seta de Mahomet* que segue o teor das suas disputas e pregações em Granada, onde veio a ser decapitado. Grande foi, ao tempo, a movimentação em ordem ao diálogo proselitico com judeus e muçulmanos: São Raimundo de Penhaforte fundara, em Múrcia e Tunis, colégios para o estudo do hebreu e árabe; Raimundo Lulo (1233-1316) refina o vigor apologético contra uns e outros, sendo importante em Portugal a sua influência. Além de obras de sua autoria presentes em códices de Alcobaça e Santa Cruz de Coimbra*, utiliza-o largamente a *Corte enperial*, sobretudo *Liber de quinque sapientibus* (Livro dos cinco sábios), e D. Duarte no *Leal conselheiro* serve-se de algumas de suas definições, enquanto adverte acerca da defesa racional da fé católica. Entre a proliferação de heresias e o declínio da disciplina eclesiástica nasce (1275/1280) Álvaro Pais, frade menor em 1304 e bispo de Silves desde 1333, que tomou parte activa na vida pública portuguesa, a ponto de se incompatibilizar com D. Afonso IV, vendo-se forçado a exilar-se em Sevilha onde, em 1349, faleceu. Espírito rigoroso e ortodoxo intransigente, pertencia à corrente dos franciscanos espirituais, havendo-se envolvido em polémica com o mestre dos Estudos Gerais de Lisboa, o heresiarca Tomás Escoto, e Afonso Geraldês de Montemor, indicativo da heterodoxia que grassava no meio universitário de então. Pensador da unidade católica – um só Senhor, uma só fé e um só

baptismo – numa época minada por cismas e heresias, Álvaro Pais foi um enérgico defensor do Papa, como supremo pastor, havendo composto o *De statu et planctu Ecclesiae*, sua obra capital, iniciada em 1332 e terminada em Avinhão por volta de 1335, e o *Colyrium Fidei adversus Haereses*, inventário de doutrinas heréticas, sobretudo de natureza eclesiológica, que intransigentemente combate, se bem que, devido por certo à sua vincada formação canonista, seja de difícil e suporativa leitura, mas de inegável alcance histórico e sociológico. Na linha deste combate à heresia, será de colocar o *Horologium Fidei*, do seráfico eborense teólogo em Bolonha (1415) e na cúria romana (1425), presente no Concílio de Basileia (1434) e vigário da província franciscana portuguesa (1450), Frei André do Prado, que o estruturou em forma de diálogo. Dedicado e escrito por iniciativa do infante D. Henrique, constitui um documentário ao Credo ou Símbolo dos Apóstolos, destituído de intencionais propósitos apologético-polémicos. O seu aparecimento situa-se numa altura em que a nascente crítica histórica renascentista de Lourenço Valla punha em dúvida a genuinidade das tradições sobre a origem da fórmula do credo. A forma dramatizada, de que o diálogo é genuína expressão literária, permitia, sem coartar o pendor e liberdade expositiva, adequar-se tanto ao debate apologético como à instrução catequética e discussão teológica. Assim, de indistigado escopo didáctico e perseguindo de perto o propósito do *Livro das confissões* de Martim Peres e o *Diálogo de Robin e do teólogo*, de autor anónimo, ao mesmo tempo que procura expor a verdade, preocupa-se em refutar várias heresias identificadas, em particular de judeus, de Fausto e dos maniqueus que combatiam os dogmas da Trindade e da Encarnação, socorrendo-se da Sagrada Escritura e de avantajado somatório de autores, patrísticos (*authentici*) e mais modernos (*magistri*), inclusive profanos (*gentiles*). A envolvimento em magnos acontecimentos religiosos coevos, como o Cisma do Ocidente (1378-1417)* e a consumada cessação da cristandade da obediência a Roma (1439) levariam o franciscano André Dias (1348-1450) a sair com o *De schimatibus* (1416-1417) e *De Graecis Errantibus* (1437), em tom de lamento e intolerância, que reflectiam incompreensão e repúdio por tão grandes rupturas no tecido da Cristandade. 2. *Época Moderna*: Mantém-se prevalecente, embora com maior e compreensível ênfase, a polémica antijudaica traduzida numa literatura proselitica apostada directamente na conversão da «gente de nação», cega e obstinada em sua crença, sem deixar de se dirigir também ao fortalecimento da fé dos cristãos-novos* e mesmo das convicções religiosas dos católicos. Se o anti-semitismo popular a alimenta, não lhe é alheio o intuito de pressioná-la a abraçar o crer e sentir comum do reino ou a expatriar-se. A monotonia metodológica argumentativa, com escasso emprego da matriz racional, e a carência da originalidade são por demais patentes nesta secular controversia. Desde a *Ajuda de fé* do mestre Manuel António, físico de D. João II, até às obras posteriores ao édito de 1506, marco de uma viragem política significativa da religiosidade em Portugal, o panorama não acusa mudança no-

tória. Vejam-se *Espelho dos christãos novos*, de um monge alcobacense; *Ropica Pnema* (1532) do cronista João de Barros, que verbera o judaísmo, num lanço da terceira parte da obra, onde exalta os valores do catolicismo contestados sem razão por quantos «andam por diversas opiniões e seitas»; *Diálogo evangélico sobre os artigos da fé contra o Talmud dos judeus*, dedicado ao cardeal D. Henrique e saído sem licença de impressão em 1542, quando a actividade do Santo Ofício levava já dois autos-de-fé consumados, apontava a judeus e judaizantes directrizes orientadoras para reconhecerem seus erros, utilizando um processo interpretativo baseado numa paráfrase de passagens da Escritura Sagrada e assumia-se como a iniciativa de um leigo a secundar o poder eclesiástico apostado em preservar a pureza da fé cristã da nação portuguesa de contaminação da influência hebraica, tentada pelo «lobo» talmudista. Com idêntico intuito, D. Gaspar de Leão assina a *Carta do primeiro arcebispo de Goa ao povo de Israel, seguidor ainda da Ley de Moyses e do Talmud, por engano e malicia dos seus rabis*, de 16 folhas, que antecede a versão do (aliás dois) *Tratado que fez mestre Hieronimo de Sancta Fé, medico do papa Benedicto XIII, contra os judeus, em que proua o Messias da Ley ser vindo* (1565), de 75 folhas, que mereceu detida análise a António Ribeiro dos Santos (*Memorias da Academia das Ciências*, vol. 7, p. 326-339). O mesmo apelo ao reforço de uma crença sem mácula e análogo repositório crítico antijudaico atravessam o «Da gente judaica», terceiro dos *Diálogos* (1589) de Frei Amador Arrais, que perfilha o parecer corrente da inevitabilidade do afastamento de cristãos e judeus relutantes ao baptismo, de cujos lares se deviam retirar os filhos para poderem receber educação católica. Por sua vez, a *Concórdia evangélica* (1599-1612), do jesuíta Sebastião Barradas, primeiro grande comentário português aos quatro evangelhos, seguindo um método histórico-crítico e uma interpretação espiritual, trata o problema das relações entre o Antigo e o Novo Testamento, centra-se na controvérsia anti-semita, de escopo polémico e retórico, com uma intenção teológico-pastoral mais do que sociorreligiosa. Cheios de invectivas aos judeus em ordem à conversão apresentam-se: a *Consolação cristã e luz para o povo hebreu* (1616), de João Baptista d'Este, com dedicatória a D. Teodósio de Bragança, glosa os salmos davídicos em ordem a demonstrar que Jesus Cristo era o messias profetizado e a desviar do judaísmo as pessoas de ânimo sincero; o *Diálogo entre o discípulo e o mestre catequizante onde se resolvem todas as dúvidas que os judeus obstinados costumam fazer contra a verdade da fé católica: Com eficacissimas razões, assim dos profetas santos, como de seus mesmos rabinos*, do mesmo autor, saído um lustro depois e dedicado a Filipe IV, é movido pelo desejo de contribuir para encorajar os que abandonaram o judaísmo e dissipar os obstáculos incessantemente repetidos, como ignorância, infidelidade e cegueira, de quantos lhe estão ainda arreigados; a *Doutrina cathólica para instrução e confirmação dos fiéis. E extinção das seitas supersticiosas. E em particular do judaismo* (1628), de Fernão Ximenez de Aragão,

que a dedica ao inquisidor-mor e bispo do Algarve, D. Fernão Martins de Mascarenhas, persiste no mesmo trilho ao pretender divulgar a boa doutrina para ser aprendida «sem pejo, nem temor de dano» e se entenderem «as cegueiras dos erros contrários», esmagados pelos milagres, martírios e demais excelências do cristianismo. São ainda índices eloquentes de literatura apologética em sua tradicional óptica proselitica: a provida obra de Frei Luís Vaz ou da Apresentação, carmelita descalço, conhecido pelo nome de Frei Luís de Mértola, *Demonstracion Evangelica, y destierro de ignorancias Judaicas*, de mais de quatro centenas de páginas, aparecida em 1631; o «XXIII Encómio» destinado a modelo de pregação em Domingo da Quinquagésima e inserido na *Divindade do Filho de Deus humanado* (1646) do franciscano Frei Luís da Natividade, reafirma a indubitabilidade da vinda do Messias e a sem razão das reservas da gente hebraica; a *Carta, que hum rabbino chamado Samuel escreveu a outro rabbino chamado Isac consultando-o sobre o ter alcançado pelas profecias do Testamento Velho, que os judeus estavam em ódio, e dezemparedados de Deos: Destroesse totalmente por esta carta a Ley Judaica, e confirma-se a fé catholica* do bacharel em Teologia e visense Francisco Fernandes Prata, publicada em 1651, reimpressa em 1673; a *Centinella contra os judeus posta em a torre da Igreja*, do castelhano padre Francisco de Torregozillo que circulou em 1684, vertida pelo escrivão lisbonense Pedro Lopes Corrêa, hoje quase desconhecida e, no entanto, havendo alcançado mais duas edições, em 1710 e 1748; o *Opusculum de Hebraeo convicto in quattor libros divisum* (1693), do teólogo jesuíta Francisco Leitão, revisor de livros durante décadas em Roma onde faleceu; a *Sinagoga desenganada* do padre João Pinamonte, considerado dos melhores livros no género que apareceu em Lisboa (1720), traduzida do italiano, em pleno reinado joanino, por iniciativa do jesuíta português e arcebispo da Bahia, Sebastião Monteiro da Vide; o *Discurso catholico no qual hum cristão velho zeloso da nossa Santa Fé fala com iudeos convencendo-os dos erros em que vivem por aproveitamento das palavras de Jeremias e outros lugares da Escritura Sagrada considerando o lastimoso espectáculo de hum auto de fé aonde aparecem delinquentes em theatro publico* (1738), do médico lisboeta António Isidro da Nóbrega, quando a força da Inquisição declina; traduzida do italiano, em 1751, pelo cronista e árcade Henrique de Andréa, *A verdadeira fé triumphante: Explicação do Mystério da Sanctissima Trindade: Disputa entre um hebreu e um cristão*, do judeu converso Jacome Cavalli. Escritos polémico-apologéticos, de diferente valia retórica, estilística e argumentativa, são os cerca de sete dezenas de sermões-de-fé e autos-de-fé, impressos entre inícios do século XVII e meados de Setecentos, no cômputo fiável de Edward Glaser e no elenco de Alfredo Cassuto, a juntar aos que ficaram pela oralidade ou em manuscrito. Se, nos não publicados, alguns proferidos na segunda metade da era quincentista adoptam um tom brando e paciente para com os sentenciados e os ouvintes que seguiam a lei de Moisés, a maioria acusa contundente fanatismo,

impregnado de invectivas sarcásticas que permitem suspeitar se o móbil da conversão os animava ou se se dirigiam aos católicos presentes, apresentando os condenados, religiosa e socialmente a eliminar, como gente pérfida, cega, ignorante e pertinaz. Os réus – judeus ortodoxos ou cristão-novos assumidos, altivos de sua fé e raça – relutantes à retractação e à integração sincera na comunidade praticante maioritária e, por isso, fazendo perigar a desejável unidade política, assente na confissão do mesmo credo, eram os alvos a vituperar mercedores da justa condenação. Recebiam, assim, os fiéis incitamentos a redobrar o zelo ou pureza da sua crença e admonições aos perigos do contágio, vectores aliás quase constantes nos textos meramente apologéticos. De teor didáctico, estes discursos catequético-proselíticos, concebidos segundo uma «pastoral do medo», não se confundem enquanto sermões-de-fé e de autos-de-fé. Se ambos acusam a marca da intolerância para com a minoria religiosa hebraica, os primeiros correspondem a pregações feitas na visita do Tribunal do Santo Ofício a localidades, do interior e litoral do país, focos de contaminação judaica, à espera de confissões espontâneas de arrependidos ou delações imperadas pelo temor; os outros faziam parte integrante do suplício maior infligido aos condenados após o processo inquisitorial e, assim, ocasião de se falar da contumácia ante a divina misericórdia desprezada. Daí a dureza da linguagem e o modelo estereotipado que reflectem. No elenco de autores que os subscrevem, há oradores de nomeada, ao menos em seu tempo, como, entre muitos mais: Francisco de Mendonça, Gregório Taveira, Jorge Pinheiro, André Gomes, João de Ceita, Sebastião do Couto, António da Ressurreição, Filipe Moreira, Bento Siqueira, Diogo de Areda, Nuno Viegas, Cristóvão de Almeida, José de Oliveira, Diogo da Anunciação Justiniano. A marcha da história, que abrisse caminhos de tolerância através do humanismo renascentista, vê depauperarem-se-lhe: as viagens marítimas dos povos ibéricos com a surpreendente descoberta de outros mundos, homens e culturas; a reforma protestante (v. PROTESTANTISMO); a reflexão erasmiana e irenista; a reafirmação no Concílio de Trento da fé, moral e disciplina católica; a descrença rabelaisiana; o aparecimento do jansenismo e regalismo no século xvii e o iluminismo e enciclopedismo na era setecentista. Os tempos modernos, também em Portugal, imprimiram novo curso à apologética religiosa que, seja dito, nem se revestiu do grau de agressividade nem de reaccionarismo obscurantista, na afirmação e defesa da ortodoxia religiosa, de que certo ideologismo crítico se tem feito eco. Trouxeram a expansão ibérica ultramarina e a mentalidade religiosa europeia repercussões assinaláveis no plano conceptual da mundividência antropológica como no papel do homem no concerto da ecúmena rática e culturalmente polimorfa. A oposição e incredulidade de uns e a perplexidade de outros face à crença da unidade essencial e da própria natureza e dignidade do género humano foram atalhadas pela afirmação dogmática de Paulo III, na bula *Sublimis Deus*, de 2 de Junho de 1537, que explicitava serem esses incolos «índios ocidentais e meridionais» – verdadeiros homens, com plena

capacidade para receberem e viverem a fé cristã, pelo que não deviam «ser reduzidos à escravidão, antes atraídos pela pregação da palavra divina» a uma existência honesta dentro do grémio da Igreja Católica. Elucidativo é, nesta linha, o *Diálogo sobre a conversão do gentio*, composto pelo jesuíta Manuel da Nóbrega, cerca de 1556-1557, no auge da controvérsia levantada no seio das fileiras inacianas sobre as práticas catequéticas mais indicadas a serem seguidas no espaço brasileiro, sem ou com o apoio intimidativo do poder secular. Nesta última opção se colocava a legitimidade do emprego da força, dentro do doutrinário da cruzada contra os infiéis, em que se englobavam, por analogia ao herege, judeu e muçulmano, os idólatras indostânicos, africanos e ameríndios. O autor desconhecido, por certo um dominicano português, que podia bem ser o mestre comimbricense Frei Bernardo da Cruz, sem excluir, contudo, a hipótese do lente de Prima de Teologia, seu colega de hábito e escola, o castelhano Frei Martinho de Ledesma, e até o doutor parisino António Pinheiro, bispo de Miranda, autor do *Tratado sobre a guerra que será justa*, escrito por volta de 1547-1548, mas postumamente, já neste século, publicado por Costa Brochado, faz a defesa do colonialismo, menos a pretexto da religião do que da política, pois a fé é invocada como esteio da razão de Estado. A intervenção militar lusa nos espaços asiáticos justificava-se pela resistência armada oferecida pelo poder e populações gentias ou pela hostilização activa oferecida à difusão do Evangelho e ao trato comercial e sociabilidade pacífica. Daí resultar que, «como esta seja uma das justas causas de mover guerra, ficam os reis destes reinos legítimos possuidores dos estados que nas partes do Oriente conquistaram». O *De iusto imperio Lusitanorum asiatico*, do padre Serafim de Freitas, publicado em 1625, é, com todo o seu fundo jurídico sobre o direito das gentes e doutrina do *mare clausum*, uma tentativa de teorização moral a servir de instrumento apologético do domínio ultramarino português. A actividade missionária, visando a salvação do idólatra e herético, era subordinada a um intuito apologético-catequético, ou seja, a demonstrar o erro e a ensinar a verdadeira fé, a doutrina católica. Do Brasil* ao remoto Oriente, religiosos e seculares respondiam às exigências de um ministério de si árduo ante a variedade de línguas e culturas encontradas. Numerosos documentos desse labor não terão passado do manuscrito como o *Diálogo, em que [...] se confutão todas as historias, e patranhas que fizerão os gentios do Oriente de seus falsos Deuses*, do franciscano Frei Miguel de São Matias, evangelizador do Ceilão*, falecido em Goa* no ano de 1632, e os vários livros de igual propósito deixados por seu irmão de hábito e apóstolo do Jafanapão, Frei Mateus de Cristo, bem como os dos jesuítas Manuel de Almeida, conhecedor da língua etiópica e autor de um *Tratado dos erros dos abexins*; D. Afonso Mendes, patriarca da Abissínia, que pregava e escrevia para extirpar as perniciosas doutrinas «acerca da encarnação do Verbo Divino», e do alentejano padre Gaspar Vilela que por meados do século xvi aprendeu o idioma nipónico e compôs as *Controvérsias contra todas as seitas do Japão*. Vie-

ram, porém, à luz da impressão, em 1560, no colégio goês de São Paulo, o *Tratado em que o Padre Gonçalo Rodrigues S. J. mostra pela decisão dos concílios e autoridade dos Santos Padres a primazia da Igreja Romana contra os erros dos Abexins e o desengano de perdidos em dialogos entre dous peregrinos, hum christão, e hum turco, que se encontram entre Suez, e o Cayro dividido entre tres partes*, do arcebispo de Goa, A. Gaspar de Leão, impresso em 1573, na tipografia dirigida por João de Endem, sendo também de referir o *Zelo da Fé*, e *União de piedade contra a cegueira do paganismo*, do jesuíta padre Manuel Monteiro, publicado em Lisboa, em 1657. Pressionado por uma zelosa ortodoxia, de que haveria de ser vítima, o doutor parisino Álvaro Gomes (1510-1551?), confessor e pregador régio, protegido de D. João III, elaborou em latim um catálogo dos hereges e de cada um dos seus erros, condenados em Paris no decurso de mais de quatrocentos anos, e inscreveu-os num «Registo e índice» da Sorbonne, de que apareceu uma versão portuguesa em 1966, sob o título de *Comentário ou censuras ao registo da sacrossanta Faculdade de Teologia de Paris*. Por denúncia do Santo Ofício, de criação recente, acusado de ter proferido em Évora, num sermão da Quaresma de 1538, uma opinião heterodoxa acerca dos milagres de Cristo como prova da sua divindade, escreveu em defesa uma *Apologia*, permanecida inédita até 1981, entregue ao nuncio Luís Lippomano, bispo de Bérghamo que esteve em Portugal entre 1543 e 1545, a tratar do caso de D. Miguel da Silva, prelado visense. Teólogos participantes no conciliábulo ecumênico tridentino, identificados com a linha contra-reformista, entre nós menos acentuadamente conservadora do que se julga, deixaram assinalável vinco no campo apologético. Merecido destaque deve dar-se às obras dos eremitas agostinianos, o bispo de Coimbra, Frei João Soares, autor do *Libro de la verdade dla fe. Sin el qual no due estar ningun xpiano. Herege. Gentio. Iudio. Moro* (1543), e o de Leiria, D. Frei Gaspar do Casal, *Axiomata Christiana [...], adversus haereticos, antiquos e modernos* (1550) que, no século XVI, conheceu mais duas edições (1553 e 1593), bem como à do Doutor Diogo de Paiva de Andrade, *Orthodoxarum explicationum libri X* (1564) e *Defensio Tridentinae Fidei Catholicae ut integerrimae quinque libris comprehensa adversus detestabiles hereticorum calumnias, et praesertim Martini Kemnitii Germani* (1578). Serão de assinalar também as do jesuíta Manuel da Veiga, tio do escritor Tomé Pinheiro da Veiga e professor na universidade lituana de Vilna, *De cultu Sacrarum Imaginum, et invocatione Sanctorum contram librum Volani de Idolatria Jesuitarum* (1586), *Theses de distributione Sacrae Eucharistiae sub una specie contra Husitas* (1586), *Facti Somosatimiani Dei oppugnatio, ac aeterna Christi generationis, veraeque Deitatis defensio* (1590); a do dominicano Frei Vicente da Ponte, *La Vérité Catholique, Apostolique et Romaine* (1608); a do franciscano Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo, *Controversiae selectae adversus Haereticos, et Schismaticos* (1663); a do beneditino D. Mateus da Encarnação, *Defensio purissimae, et integer-*

rinae doctrinae Sanctae Matris Ecclesiae [...], adversus errores Paschasii Quesnel (1729); a do Doutor Diogo de Mendonça Corte-Real, *Lettre d'un Catholique del'Eglise Romaine a un Russien del'Eglise Grecque separee del'Eglise Romaine au sujet de Purgatoire*. Tendo irrompido na Europa o evangelismo protestante que provocou a segunda grande fractura da Cristandade e a que Portugal não ficou imune, apesar da aturada vigilância inquisitorial, como se vê nos processos dos mestres coimbrãos do Colégio das Artes e do eremita agostinho Frei Valentim da Luz, logo a rede da censura intelectual e da delação incentivada se mostrou eficaz. Nem as simples suspeições de erasmismo* escapavam. Em 1540, por ordem do arcebispo de Lisboa, o infante D. Afonso, eram os livreiros da cidade intimados a entregarem ao já referido Doutor Álvaro Gomes uma lista de seus livros para os passar pelo crivo da sua censura «um por um todos os volumes suspeitos, principalmente entre os que vieram da Alemanha, para evitar que chegassem às mãos de qualquer católico, submetendo-os depois ao exame dos censores de herética perversidade» (*Apologia*, 94). Pouco depois apareciam os catálogos de índices de livros proibidos: os de 1547, 1551, 1559, 1561, a que se seguiram outros, como os do dominicano Francisco Foreiro (1564), do arcebispo de Lisboa, D. Jorge de Almeida (1581) e do jesuíta Baltazar Álvares (1624). O divórcio de Henrique VIII e Catarina de Aragão deu origem ao libelo de Álvaro Gomes, *Tractatus [...] De coniugio Regis Anglie cum relicta fratris sui* (1551). Por insinuação do cardeal D. Henrique, o humanista e teólogo D. Jerónimo Osório redigiu a *Epistola ad Serenissimam Elisabetam Angliae Reginam* (1562), que alcançou larga difusão, apelando para a sua retractação, e em que considera Lutero fonte de todos os males da Igreja nos tempos modernos e o anglicanismo a versão cismática do catolicismo. De referir, ainda, a obra do padre Manuel da Veiga, cujo título ressuma ironia, *De Vita, miraculis Lutheri, Calvin et Bezae* (1586), e as do polígrafo Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo, *Tessera Romana* (1654) e *Assertor Romanus adversus calumnias Heterodoxorum, Anglorum praesertim, et Scotorum, in Academiis Oxoniensi, Cantabrigiensi, et Aberdoniensi* (1667), acerca da autoridade do Papa e das indulgências. Continuava vigilante em Portugal o controlo da heresia protestante, até porque a Guerra da Restauração levou a permitir, em 1641, a existência de uma Igreja holandesa reformada, embora apenas para o culto de naturais das Províncias Unidas, e o tratado luso-inglês, firmado nesse ano, reconhecia a liberdade de consciência aos súbditos britânicos residentes no país, desde que exercessem o culto evangélico em privado. E não se ignore que Clemente VIII entendia a permissão da liberdade de consciência a cada um «a pior coisa do Mundo». No declinar do século, em 1681, é publicado em Amesterdão o Novo Testamento, segundo a versão em vernáculo de João Ferreira de Almeida, convertido ao protestantismo* em Batávia, e impresso, no ano seguinte, o *Livro de oração comum*, para ser usado nas igrejas reformadas da Índia* portuguesa. A circulação de livros defesos no

reinado de D. João V era admissível, apesar da devassa exercida nos livreiros que, não os tendo, por óbvio, à venda pública, se incumbiriam de os mandar vir para os que se mostrassem muito interessados, como Pedro Vander Mersche, bibliófilo de Amesterdão, domiciliado na capital do reino. Será, ainda, de ter em atenção que, como se vê pelo edital de 20 de Março de 1746, conforme o procedimento habitual do Santo Ofício, anualmente afixado no quarto domingo da Quaresma e dirigido «contra a herética pravidade e apostasia», se mandava delatar, sob pena de excomunhão maior *in ipso facto incurrenda*, a quaisquer pessoas eclesiásticas, seculares e regulares sem excepção, algum cristão que «tenha ou haja tido por boa a seita de Lutero e Calvino, ou de outro algum heresiarca dos antigos e modernos, condenados pela Santa Sé Apostólica». Se o jansenismo*, em sentido teológico, parece não se rastrear entre nós, e só em sentido canónico ocupa lugar de relevo na história da apologética do século XVIII, por suas repercussões religiosas e políticas, ganharam impacto o movimento da jacobea* e a controvérsia do sigilismo*. O termo do primeiro pode bem derivar do cognome latino do graciano Frei Hieronymus ou Emmanuel de São Jacobo que assim denominaria um retiro de sua particular estima e no início de Oitocentos passou a designar o antecoro do Colégio da Graça de Coimbra dos Eremitas de Santo Agostinho*, onde se isolavam, sobretudo em horas do habitual recreio, alguns piedosos, a fim de se entregarem a colóquios e leituras ascéticas. Em 1707, o confrade da ordem, Frei Francisco da Anunciação, autor de *Vindícias da virtude e escarmento de virtuosos*, saído um lustro antes, lança a cruzada da jacobea, tendente à reforma de costumes, da disciplina e da prática devota, a que se associam muitos outros congreganistas e seculares, animados pela vontade de combaterem nos meios conventuais a degradação moral e o laxismo. A organização e coordenação oficial desta corrente reformista surgem em 1723, ficando a dever-se ao franciscano varatojano Frei Gaspar da Encarnação, nobre e homem de confiança de D. João V, de quem veio a ser ministro de Estado, e por nomeação papal incumbido da reforma dos Crúzios*. O zelo rigorista e os métodos ambíguos assentes numa escrupulosa devassa da consciência dos penitentes originaram uma forte reacção contrária, que atribuíu certas destituições, prisões e desterros de eclesiásticos a conhecimentos e informações resultantes da revelação do segredo da confissão sacramental, e que tomou o nome de sigilismo, imprópria e contraditoriamente dado. Principiou a proliferar, então, uma literatura apologética afim, como: a *Consulta místico-moral [...]*, datada de 1717, do mesmo Frei Francisco da Anunciação; *Católico no templo exemplar e devoto* (1730); *O pecador convertido ao caminho da verdade, instruído com os documentos mais importantes para a observância da Lei de Deus* (1744, póstumo) de Frei Manuel de Deus, franciscano de Varatojo; as *Cartas directivas e doutrinas* (1730) do padre Manuel Velho, pseudónimo do dominicano Frei Manuel Guilherme; e *Máximas espirituais e directivas para instrução mística dos virtuosos e defesa apostólica da virtude fabricadas à luz*

da razão natural, em dois tomos (1739-1740); e *Consultas espirituais [...]*, de Frei Afonso dos Prazeres, missionário varatojano. O edital do inquisidor-geral Nuno da Cunha e a pastoral de D. Tomás de Almeida, cardeal-patriarca de Lisboa, datados de 6 de Maio de 1745, verberaram os abusos tidos como existentes e cominavam com penas de suspensão e excomunhão não apenas os confessores incorrentes no abuso de indagar os cúmplices no tribunal da penitência, como quem, conhecedor do abuso, não denunciasses os infractores. Pressionado, o papa Bento XIV reprovou esta prática no breve *Suprema*, de 7 de Julho de 1745, a que se seguiram no ano imediato as constituições *Ubi primum* e *Ad eradicandum*, e, em 1749, a *Apostolici ministerii*, reafirmando a condenação, mas de teor atenuado. Alguns prelados afectos aos jacobeus, como o arcebispo de Évora, D. Frei Miguel de Távora, o arcebispo do Algarve, D. Frei Inácio de Santa Teresa e o bispo-conde de Coimbra, D. Frei Miguel da Anunciação, reagem, em pastorais, com veemência e pedem a Roma que revogue o decreto inquisitorial. Gerou-se a polémica do sigilismo com mais de 40 escritos, uns recorrendo a pseudónimos e anagramas, e impressos em tipografias fictícias ou de exploração clandestina. No fundo, exprimia um conflito com a Inquisição, aberto pelos defensores da jurisdição episcopal ferida, para além de duas demarcadas concepções de vida cristã, minimalista e maximalista. O debate apaixonado invadira o púlpito, onde rigoristas e Jesuítas se confrontavam, podendo dois sermões impressos, em 1746, dedicados a São João Nepomuceno, protomártir do sigilo, da autoria do cônego regente D. Joaquim de Santa Ana Bernardes e do agostiniano Frei Filipe de Oliveira, revelar o tom extremado da defesa do segredo de confissão. Fonte documental para se seguir o desenrolar da controvérsia constituem os quatro volumes da *Colleção universal das bulas, editaes, pastoraes, cartas, dissertações, apologias e tudo o maes [...]*, editados em Madrid (1746-1747). A pedido dos jacobeus, entrou na contenda o célebre humanista católico e amigo de Verney, Ludovico António Muratori, com o opúsculo *Lusitanae ecclesiae religio [...]*, 1747, de ataque ao Santo Ofício, a que responderam Ramiro Leite Gatade Luneira de Recidabe, anagrama do cônego penitenciário da Sé de Faro, Miguel de Ataíde Corte-Real, com *Muratori simulado [...]*, 1747, e, em extenso e contundente volume de seis centenas de páginas, *Coruscationes dogmaticae [...]*, 1748, Dionísio Bernardes de Moraes, monsenhor da patriarcal e membro daquele tribunal da fé. Se a jacobea gozara de protecção de D. João V e do pontífice romano, somando positiva influência no reino, a morte do monarca em 1750 e, dois anos após, a de Frei Gaspar da Encarnação, seguidos da subida ao trono de D. José e da ditadura pombalina, deram lugar ao recrudescer das teorias e procedimentos regalistas, defendidos por teólogos e juristas anticurialistas e jesuitófobos, mais agressivos depois da ruptura das relações diplomáticas da corte de Lisboa com a Santa Sé*, em 1760, tendo-se reacendido a questão sigilista, embora sob outro pretexto. O móbil foi a ordem de leitura nas igrejas da diocese, sem a prévia sujeição ao beneplácito régio*,

da pastoral, datada de 8 de Novembro de 1768, da então figura de proa da corrente jacobita, prelado de Coimbra, D. Miguel da Anunciação, em que se condenavam certos escritos, presumivelmente a circular no meio universitário, entre os quais a *Encyclopédie* ou *Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, obras de Rousseau e Voltaire, de materialistas contemporâneos e dos clássicos regalistas Dupin e Febronius, introduzidos a coberto da protecção do poder vigente. Segundo o bispo, tais autores eram «falsos profetas», «apóstolos da mentira», «temerários e sacrílegos», «caçadores do inferno», que se empenhavam em «iludir os homens com vãs imagens de uma especiosa filosofia, e corromper a adolescência, ou menos radicada na fê, ou menos instruída na moral, ou menos firme nos caminhos do Senhor, e por consequência mais susceptível das impressões do erro e do engano». O acto era um desafio audaz ao dirigismo prepotente de Pombal (v. POMBALISMO), no corajoso ultrapassar do mecanismo servil da Mesa Censória, sustentada pela facção intelectual iluminista, a forçar uma clara clivagem de identificação. A comissão da Mesa Censória condenou a pastoral que considerou «imprudéntissima e sediosa», «falsa» e «infame», publicando a 23 de Dezembro de 1768 a sentença a 23 de Dezembro de 1768 que lançou o bispo num estreito cárcere do Forte de Pedrouços, onde esteve preso sete anos suportados com estoicismo. O acórdão anexo à sentença, firmado pelos comissários, é de 24 de Julho de 1769, podendo a versão oficial do caso ver-se no *Memorial sobre o cisma do sigilismo que os denominados jacobeos e beatos levantaram neste reino de Portugal*, do jurista pombalino José de Seabra da Silva, e no acervo documental *Collecção das leis proferidas nos casos da infame pastoral do bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação, das seitas dos jacobeos e sigilistas*. Ambos de 1769, integra o primeiro escrito, por vezes, a compilação. São desta altura o borbulhar do denominado jansenismo canónico e a teorização do regalismo e episcopalismo de concepção nacional, sem pendência doutrinária de Febrônio, «mestre e corifeu da seita». Esta última tem a sua melhor concebida e brilhante explanação na *Tentativa teológica* (1766) e na *Demonstração teológica* (1769) do oratoriano padre António Pereira de Figueiredo, polígrafo de portentosa erudição canónica e histórica. Inimigos da dependência da Igreja perante o Estado, jacobeos e Jesuítas, conotados com o curialismo romano e o ultramontanismo fanático, vêem a pastoral de D. Miguel da Anunciação e o atentado contra D. José fornecerem a Pombal o ensejo e aos iluministas o incitamento para uma apologética que firmasse o poder despótico e abrisse a clareira do «século das luzes» com o seu racionalismo triunfante. Pela biblioteca de D. Miguel da Anunciação, ainda existente, da joanina da Universidade de Coimbra, de fundos de livrarias conventuais, inventariados ou reconstituídos, e pelos textos inspirativos utilizados, por exemplo, em *A verdade da religião cristã* de Ribeiro dos Santos, poderá conhecer-se o que, no século XVIII, havia em Portugal da produção da apologética cristã europeia, nomeadamente católica, de que importará mencionar obras e

nomes, salientes em seus contextos. O controverso e instável poeta Francisco de Pina e de Mello, *o Corvo do Mondego*, como lhe chamava Correia Garção, defensor dos Jesuítas e suspeito a Pombal: que o prendeu, é o autor de *Triumpho da religião: Poema epico polemico* (1756), dedicado ao papa Bento XIV que lhe agradeceu com um muito honroso breve, escrito com o intuito de desfazer «os erros dos systemas dos Atheistas, Politheistas, Deistas, Libertinos, Religiosarios e Cyrenaicos, do Maometismo, Hebraismo, Lutheranismo, Calvinismo e dos Inchoerentes», dando azo a acesa crítica e contestação que correu impressa e manuscrita. Por sua vez, o franciscano da ordem terceira, membro da Mesa Censória, Frei José de Jesus Mayne, ciente de que não bastava proibir a circulação de livros condenáveis, pois se mostrava ineficaz a vigilância «para impedir a introdução do mortifero contágio no Reino», propôs-se combater «as doutrinas e erros dos materialistas antigos [Epicuro e Lucrécio] e modernos [Helbetius, Espinosa, Hobbes, Locke], servindo-se das provas da razão e da experiência, e também das doutrinas das sanctas escripturas», com a *Dissertação sobre a alma racional, onde se mostram os fundamentos da sua immortalidade* (1778), pretendendo ser, nesse sentido, prova irrefragável da sua origem, existência, essência e espiritualidade. Porém, a obra capital desta segunda metade de Setecentos é *A verdade da religião cristã*, texto em dois volumes do canonista António Ribeiro dos Santos, anonimamente editado em Coimbra (1787), cujo teor e metodologia acusam evidentes similitudes com a «Dissertatio singularis de Deo, de Religione Naturale ac Revelata», pertencente à sua tese doutoral *De Sacerdotio et Imperio* (1770), onde se confrontam ateus, judeus e maometanos. Era a altura em que os intelectuais pombalinos giravam em redor do deísmo de Tindall e Collins, do espinosismo de Toland e do ideário de Hobbes e Helvetius, enquanto, dúzia e meia de anos depois, se vivia um clima de apologia antimaterialista, antienciclopedista e antilibertina. Assim, *A verdade da religião cristã*, seguindo a linha apologética dos séculos XVII e XVIII, com relevo para o protestante Jacques Abbadie, autor do *Traité de la Divinité de Notre Seigneur Jésus Christ* (1689), e o católico Pascal, cujos *Pensées* se mantinham «l'apologie moderne plus lue», dirigia-se, como declara, aos «que rejeitam o cristianismo, para seguirem unicamente os dogmas da religião natural, que fabricam à medida do seu desejo», sendo a primeira parte uma convicta defesa, de teor polémico, da religião cristã, única e verdadeira, distinta das pagãs, e de combate ao deísmo, materialismo e indiferentismo. 3. *Época Contemporânea*: A primeira metade do século XIX, por sua vez, foi dominada pelo problema específico do congreganismo*. A ideologia liberal, herança do iluminismo da era da razão, na ênfase posta na liberdade individual, no activismo e na dessecularização, acentua o desfasamento da realidade conventual – «Estado dentro do Estado» e «luxo da religião», para os mais extremistas – das estruturas sociais em mudança e do pensamento económico da época. Daí o fervilhar, no periodismo, na literatura panfletária, na oratória sacra e política, de temas altamente polémicos, como a utilidade da vida

consagrada, o celibato, a dignificação social da mulher, a missão do leigo, a valorização do ministério paroquial, a consciência da solidariedade comunitária, a tolerância confessional e doutrinária. Questões discutidas, com cedências à paixão e preconceitos, no debate motivado pela Constituição de 1822, à sombra da constituição espanhola de Cádiz de 1812 e seus imediatos efeitos, e que continuará a larvar até à supressão das ordens religiosas oficialmente decretada em 1834, de efeitos perversos na cultura, na religiosidade, na missão ultramarina, marcando o tom da segunda fase do liberalismo português (v. LIBERALISMO; TRADICIONALISMO). A decadência das congregações conventuais, de assaz longa duração, sofre, é certo, nova directiva com a criação por D. Maria I, a 21 de Novembro de 1789, da denominada Junta do Exame do Estado Actual e Melhoramento das Ordens Regulares que se destinava a verificar, na metrópole e império, quais os estabelecimentos monásticos sem dotação de «rendas suficientes para a subsistência dos Religiosos, ou Religiosas que nelles residem: resultando desta falta a da observância da vida commua tão indispensável como necessaria em detrimento irreparavel da Regra, Estatutos, e Disciplina, que respectivamente professam». Os presumíveis resultados da iniciativa foram, contudo, neutralizados pela ida da família real para o Brasil, as Invasões Francesas e a intensificação da ideologia revolucionária, a juntar a várias circunstâncias conjunturais, tornando mais deplorável a situação. Remetido de Lisboa, a 27 de Fevereiro de 1814, o periódico *O Investigador Portuguez* publica, nos números de Maio e Junho, uma «Memória sobre a extincção, a suppressão das ordens religiosas, sua necessidade ecclesiastica e civil», a que se seguiram um «Projecto d'hum plano para extinguir as ordens Religiozas em Portugal», e uma «Memória política sobre o estado actual do clero portuguez e sua necessaria reforma». Respondeu em defesa, no seu número de Julho, com o artigo «Os frades», o *Correio Braziliense*, jornal português sediado em Londres, tendo a polémica entre as duas folhas continuado no ano imediato. Ainda em 1814 sai postumamente *Os frades julgados no tribunal da razão*, elaborado talvez em 1791, pelo agostiniano Frei João Baptista ou por um graciano das relações do beneditino Frei Francisco de São Luís, que editou a obra – uma extensa apologia das corporações monásticas, cuja utilidade discute e defende. Da revolução de 1820 sairá a primeira constituição portuguesa, preparada por polémicos debates com um intenso panfletarismo afim. No centro da controvérsia, centrada sobre as congregações conventuais, parece estar o folheto *Memórias para as Cortes luzitanas em 1821*, do trinitário Frei José Possidónio Estrada, que se inclinava para a sua lenta e radical extinção, movendo-lhe o padre Daniel Rodrigues da Costa vigorosa opposição. A obra *Superstições descubertas* (1822), do mesmo frade trino, em que se denunciam como «abomináveis» certas práticas culturais externas, adentro da piedade popular, do uso das indulgências e do excessivo culto mariano, e *Ajuste de contas com a côrte de Roma*, além da sua leitura levar à excomunhão, foram confutadas por D. Manuel Nicolau de Almei-

da, bispo de Angra, em *Carta de um amigo a outro* (1823) e *Dissertação apologética sobre as indulgências* (1822) de Frei Manoel de Santa Ana Seisa, carmelita calçado. Em sermões e opúsculos e na imprensa, o padre Agostinho de Macedo, na *Besta esfolada* (1828), e Frei José Fortunato de São Boaventura, no célebre periódico *O Punhal dos Corcundas* (1823), verberavam o filosofismo revolucionário, o maçonismo e as diatribes antimonásticas que não constituíam propriamente ataques à religião católica e à Igreja, dado estas, por serem consideradas esteios ideológicos assumidos, não merecerem dos vintistas séria contestação. Quando a luta civil entre absolutistas e miguelistas se alastrou ao país, o que levou a clivagens profundas com numerosas e contínuas defecções de religiosos, o congreganismo atacado encontra, ainda, em *Os frades e os Jesuítas*, do padre José Agostinho de Macedo, publicado em 1830, acérrima apologia dentro do combate contra-revolucionário, antes de 1823 e depois de 1828 convictamente sustentado. Com o triunfo liberal de 1834, o episcopado ultramontano e miguelista reage, publicando pastorais de intransigente repúdio pela usurpação das liberdades e jurisdição eclesiásticas. Entre outros: D. Joaquim Nazareth, bispo-conde de Coimbra, D. Frei Fortunato de São Boaventura, arcebispo de Évora, D. Francisco Alexandre Lobo, bispo de Viseu, e D. José António da Silva Rebelo, bispo (v. CISMA) de Bragança. O cisma, no entanto, ocorreu inevitável com um infindo cortejo de danos, ao longo de onze anos (1832-1843), e sequelas irreparáveis na vida religiosa do país: alguns bispos perseguidos e outros exilados; núncio expulso e relações com a Santa Sé suspensas; párocos vigiados e demitidos; culto perturbado e decaído do tradicional esplendor; eclesiásticos intrusos e autoridades hierárquicas desrespeitadas; seminários encerrados; clero disperso e pauperizado; conventos extintos, suprimidos, profanados, arrolados à Fazenda Nacional e vendidos os patrimónios. Na polémica de folhetos que então se cruzaram a propósito da questão religiosa e da política transformada em religiosa, será de dar relevo da parte da estrita ortodoxia católica a *Voz da verdade aos portugueses seduzidos pela mentira* (1836), do egresso franciscano e pregador missionário do extinto convento trasmontano de Vinhais, Frei Sebastião de Santa Clara, e os opúsculos do fecundo controversista e seu irmão de hábito, Frei António de Jesus, que pertencera à mesma comunidade e fundou o Seminário da Falperra: *Regras catholicas para os logares e tempos do schisma* (1837), *Advertencias maes precisas ao clero* (1838), *Os clamores e providencias do pastor supremo, Gregorio XVI* (1838) e, postumamente, *Historia abreviada da decadencia e queda da Igreja lusitana, com os meios de a levantar e restabelecer* (1863), síntese das ocorrências factuais relevantes, havendo na virulenta folha antiliberal *O escudo da religião catholica* (Lisboa, 1837) colaboração vária deste desassombrado polemista. Ainda circulou, na altura, uma tradução, atribuída a D. Frei Fortunato de São Boaventura, do *Catecismo francez das principaes verdades tocantes ao scisma* (1835). Possuem inegável seiva apologética a narrativa romântica de filosófico recorte *O pároco da al-*

deia (1843-1844) e os poemas em verso bíblico da *Harpa do crente*, «Semana Santa», «Deus» e «A Cruz mutilada», de Alexandre Herculano; o prólogo de António Feliciano de Castilho à versão portuguesa das *Palavras de um crente* de Lamennais (1836); bem como as prosas históricas *Fastos da Igreja: História da vida dos santos ornamentos do christianismo* (1854-1855), de Luís Augusto Rebelo da Silva. O autor acalentou o projecto de uma obra de leitura amena e edificante, a fim de servir de instrução moral e religiosa em que, através de esboços breves e fidedignos, se desse a conhecer, respeitada a indispensável crítica, a fisionomia das diferentes épocas, desde a era de Cristo, dos apóstolos, dos mártires, confessores, Padres da Igreja, fundadores de ordens religiosas, varões eminentes na virtude, sem esquecer os santos portugueses e missionários que nos «palmares da Ásia», nos «desertos de África» e nas «florestas da America» pagaram «a verdade e o amor com o sangue das veias» – enfim, uma história da Igreja Católica, segundo a mentalidade da época. Plano que, à sua maneira, tentou o padre José de Sousa Amado na sua *Historia da igreja catholica em Portugal e possessões* (1872), em 10 volumes, bem mais apologética e polémica que devedora à objectividade histórica. Sem que se saiba o motivo, as intenções de Rebelo da Silva ficaram pela concretização da *Vida de Jesus*, saída com encomiástica aprovação eclesiástica em 1854 e 1855, obtendo, em 1871-1872 e 1907, outras edições. Merecem, porém, particular realce os artigos de Camilo Castelo Branco, esparsos pelos semanários católicos *O Christianismo* (Porto, 1852), onde sustentou com o matemático e filósofo, considerado o «Newton português», Pedro de Amorim Viana, uma polémica acerca do poder temporal do papado, conhecida por «Racionalismo e Fé», e *A Cruz* (1853), que viriam a ser compilados em *Horas de paz* (1865), cujo subtítulo é «Escritos religiosos», e em *Divinidade de Jesus e tradição apostólica* (1856), prefaciada por Francisco Lopes de Azevedo Velho da Fonseca (visconde de Azevedo), onde o romancista faz referência à *Vida de Jesus* (1835), de David Strauss, eivada de hiper-criticismo racionalista, e exproba-lhe o «nevoento e paradoxal» olhar, a ponto de interrogar se «será mytho a profunda dominação moral, o arrojado heroísmo, os ímpetus vehementes d'uma aspiração gloriosa», sendo ainda de referir a sua tradução portuguesa do primeiro volume e alguns capítulos do segundo de *O génio do cristianismo* (1860) e *Os mártires* (1865), de Chateaubriand, ao tempo de tão grande receptibilidade. Os dois tomos de *Palestras religiosas*, integrados em 1906 nas «Obras Completas» de Castilho (ts. xxvii e xxxviii), são a compilação das inúmeras peças de poesia e prosa esparsas pela *Revista Universal Lisbonense*, reflexo de sua alma crente e do seu proselitismo católico, como a refutação do artigo do filósofo Silvestre Pinheiro Ferreira, publicado no periódico conimbricense *O Christianismo* (n.º 2, Jan. 1844), que estampou no segundo volume e tivera réplica do mesmo. Justa menção se deve à *História de Jesus* (1883), de Gomes Leal, que, se no folheto virulento *Hereje* não poupou a Igreja Católica, legou aqui um poema de terno caris-

ma cristão, embora ambíguo em sua apologética cristologia humanitária. A *Vie de Jésus* (1863) de Ernest Renan, de que apareceu no Porto, em 1864, uma tradução assinada por Eduardo Salgado e Vieira de Sá, e outra «popular», impressa em Lisboa na mesma data, recebeu a oposição de João Joaquim de Almeida Braga em *O christianismo e o seculo* (1864), dedicado ao bispo do Porto de então que, ao agradecer, o considera de subido merecimento para a religião e a sociedade, já pela «força de lógica, brevidade e clareza», quer pelas qualidades do estilo e veemente rejeição dos «erros dominantes da época» que se atravessava, e de que *Jesus Christo em face do mundo* (1865) veio a ser a continuação. Datam de 1871 as célebres Conferências Democráticas do Casino Lisbonense em que se pretendia estilhaçar a carapaça fradesca e retrógrada, tida por asfixiante da cultura nacional. Iniciou-as Antero de Quental com as *Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos*, tema tratado em consonância com o pensamento do socialismo proudhoniano defendido por Saint-Simon, proclamando que, se «o christianismo foi a Revolução do mundo antigo; a Revolução não é mais que o Christianismo do mundo moderno». Como, porém, o problema de Cristo continuava a ser escaldante assunto entre a intelectualidade europeia, natural fora entre exposições programadas a inclusão de *Os historiadores críticos de Jesus* do judeu Salomão Saragga, não chegada a efectuar-se por o governo resolver intervir, suspendendo-as sob a alegação de subversivas, dado procurarem «sustentar doutrinas e proposições que atacam a religião e as instituições políticas do Estado». Na acesa polémica então gerada, Alexandre Herculano saiu a contrariar a autoritária decisão governamental em carta dirigida a José Fontana, sofrendo «enérgica refutação» da parte do jornalista católico, o *Veullot português*, José Maria de Sousa Monteiro, autor do volume *Duas obras de misericórdia (ensinar os ignorantes e castigar os que erram)* (1871), impresso no Porto, mas editado pela Livraria Internacional, do burgo vimaranense. Nesta sequência, apareceu a obra de D. Miguel Sotto Maior, *A Igreja Catholica e os seus perseguidores* (1873). Larga e digna de menção foi a intervenção jornalística de matriz apologética de Sousa Monteiro, no semanário *Domingo* (1855-1857), a cujo corpo redactorial pertenceram o jesuíta Carlos Rademacker, o padre Sousa Amado e o marquês de Vallada, no *Bem Público* (1857-1877) e no *Echo de Roma* (1869-1878), onde inseriu o artigo de combate «O que é a maçonaria», que se deve ligar ao seu preâmbulo e anotações de *A maçonaria desmascarada* (1871), editado pelo Centro de Propaganda Catholica em Portugal, sedado em Guimarães e dirigido por Teixeira de Freitas, sendo de acrescentar, ainda, *A doutrina maçónica* (1901), de José Fernando de Sousa, e, de Zuzarte de Mendonça, *A maçonaria*, que é o volume 39 da colecção «Sciencia e Religião». Decepcionado com a actuação do poder liberal e nostálgico dos valores tradicionais que musculavam o velho Portugal em vias de estiolar-se, não resistiu Almeida Garrett a fazer uma romântica apologia dos frades, personificados na figura de Frei Dinis – varão «superior» de «erudi-

ção imensa» – e nos conventos em ruínas, genuínos monumentos da paisagem pátria, no romance *Via-gens na minha terra* (1843-1846), cuja acção se passa no tempo das lutas entre miguelistas e liberais. Em 1850, no aceso da controvérsia historico-doutrinária sobre o milagre de Ourique, o ultramontano padre José de Sousa Amado, no opúsculo com que entrou na polémica, consagra duas cartas a mostrar a «necessidade do próximo restabelecimento de algumas Ordens Religiosas em Portugal», relançando a consabida querela. E, enquanto António Feliciano de Castilho, em 1854, publica *As ordens religiosas consideradas em relação aos diversos interesses sociais*, subscreve Alexandre Herculano um emotivo alerta, chamando a atenção para os egressos* no desamparo e a dramática sorte das freiras de Lorvão, embora pouco depois, contraditoriamente, tome atitude diferente na questão das Irmãs de Caridade (1857-1862), sobre que saiu, na altura, o relatório *Question des Soeurs de la charité en Portugal d'après la presse et les documents officiels* (1863), pautado por uma preocupação de serena objectividade. Imprimiu-se ainda, em 1853, a obra de Pedro Dinis, *Das ordens religiosas em Portugal*, de exaltante vigor apologético, que o poeta João de Lemos, autor de *Religião e pátria* (1859), segundo volume do seu cancionero, citou profusamente na colectânea *Os frades* (1883) que conheceu acolhimento entusiástico, traduzido em mais duas edições imediatas, e o animou a escrever *A Igreja Católica e o seu clero regular e secular* (1853), a que se devem juntar a *Defesa das ordens religiosas e analyse do relatório do Mata Frades* (1884) do eclesiástico coimbrão Almeida Silvano e a *História da extinção das ordens religiosas em Portugal* (1889) de D. Miguel Sotto Maior, feroso polemista católico. A campanha jacobina que, no último quartel de Novecentos, se fez contra o celibato e o congreganismo, no teatro, no romance e na imprensa, sobretudo em Lisboa e Porto, atribuída à maçonaria e à facção republicana atea e livre-pensadora, teve assinalável notoriedade. O sucesso alcançado pelo drama *Os Lazaristas* (1875), de António Enes, motivou adequadas respostas de apologético fôlego. De salientar as de Sena Freitas com *Os Lazaristas pelo «Lazarista» sr. Enes* (1875), seguida de *Cartas ao sr. Enes* (1876) e *A carta e o homem da carta* (1876), tendo voltado a terreiro, em 1901, com o folheto *Quem são os verdadeiros reaccionarios?*, em que defende, face à lei, o legítimo direito a existir das congregações religiosas, e *As «Novidades» no pelourinho*, desassombrosa resposta ao jornalista Emídio Navarro, apostado em desprestigiá-las, sem querer enxergar o acervo de benemerências de que o país e a humanidade lhe eram devedores. O motivo para o renovar desta hostilidade reforçara-se com o lamentável caso das Trinas, ocorrido em Lisboa, na Primavera de 1898, em que uma religiosa, Irmã Coleta, de forma repugnante foi caluniada pela morte de uma criança vítima de involuntário homicídio, e com o caso Calmon, ocorrido no Porto, num domingo de Fevereiro de 1901. Tentativa de rapto e cárcere privado considerou a corrente anticlerical este esboço de fuga da filha do cônsul do Brasil para ingressar na vida conventual.

Pressionado pela imprensa afecta, o governo de Hintze Ribeiro, a 18 de Abril, decretou a obrigatoriedade dos institutos religiosos obterem uma aprovação civil, vedando-lhes a clausura, noviciado e profissão de votos. O episcopado reagiu, enviando ao rei uma carta colectiva de protesto e, entre a Igreja e o Estado, surgiu nova tensão. De assinalar a controvérsia em torno do milagre de Ourique, desencadeada com a publicação do primeiro tomo da *História de Portugal* (1846), de Alexandre Herculano, que provocou acesa reacção a resvalar progressivamente para o campo político-religioso, tendo-se o clero ultramontano, saído à estacada, mostrado ferido na sua ortodoxia. A intervenção divina na origem da nacionalidade lusa pela crença da aparição de Cristo a D. Afonso Henriques, em Ourique, herança secular recolhida e perpetuada pela tradição, soava na mentalidade e imaginário colectivos como legitimação sacral da independência portuguesa, numa acendrada simbiose de fé e patriotismo. Não podia, pois, o sobrenatural evento ser tido como «fábula», milagre infundado, pia fraude, embora Herculano, a quem o milagre não repugnava, assentasse a rejeição ao considerá-lo um indevido apropriar da intervenção divina na história, por força do imperativo da crítica científica. Daí a extrema violência verbal desta pugna que marcou o dobrar da primeira metade da era novecentista (1846 a 1857) com vinte e cinco opúsculos publicados e larga projecção no periodismo clerical e contrário, devendo, ideológica e doutrinariamente, situar-se nos pródromos do racionalismo e do fideísmo. Deu o tom o folheto de António Lúcio Magressi Tavares, aparecido em 1846, seguido do de José Diogo da Fonseca, tendo Herculano respondido em 1850 e Camilo intervindo com o seu *O clero e o senhor Alexandre Herculano*, nessa mesma altura, aliás o ano em que a polémica se tornou acesa. O mais nutrido panfleto vê-se ser o do padre Francisco Rúbio, de 1856, e o mais virulento talvez o do padre José de Sousa Amado, em 1850, que insinua constituir a «diatribe» de Herculano sintoma de velada simpatia pelo protestantismo e declarado repúdio da religião católica. O último pertenceu a António Caetano Pereira (1857), havendo reunido Herculano o que sobre o assunto escreveu em um volume de *Os opúsculos*, aparecidos quase uma trintena de anos após. A proclamação do dogma da infalibilidade pontificia, em 1869, no Concílio Vaticano I*, provocou também uma reacção contrária, a ponto de reforçar a facção dos «velhos católicos», tendo aparecido *O papa-rei e o concílio* (1870), da autoria do lente coimbrão Manuel Nunes Giraldes, de nitido cerne liberal. Respondeu António José de Carvalho com *O poder temporal dos papas* (1871), a que, no ano imediato, o visado retorquiu com *Cartas do autor do livro «O papa-rei e o concílio»*. Na controvérsia, veio a entrar o visconde de Azevedo que, no Congresso de Escritores e Oradores Católicos, reunido no Porto em 1 de Janeiro de 1872, pronunciou um discurso a defender a definição dogmática contestada, saindo a refutá-lo a *Resposta de um velho liberal*, da pena de um «velho-católico» que se refugiava no anonimato. Deu-lhe réplica o publicista portuense numa *Contra-resposta*, em que seguia a

argumentação de Joseph de Maistre, na linha ortodoxa dos defensores do dogma, estribada na natureza das definições pontificias, proferidas *ex-cathedra*, em matéria de fé e costumes. No debate interveio mais tarde Camilo, que por essa altura escreveu que «os novos dogmas que se debatiam em Roma abalavam a sua fé», entrando de viés na controvérsia, ao polemizar com o lente de Direito Eclesiástico, Avelino César Calisto, na «Questão da sebeta» (1883), não sem deixar transparecer o seu cepticismo numa referência desrespeitosa à infalibilidade papal. Respondeu-lhe, num artigo na revista *Civilização Católica*, o futuro mestre camoniano José Maria Rodrigues, então teólogo segundanista conimbricense, debatendo o assunto, com inquestionado conhecimento, em termos teológicos, históricos e linguísticos. O curioso é que, já em 1852, Pedro de Amorim Viana, contrário ao poder temporal do papado, defendia, contra Camilo, na revista literária e científica portuense *A Península*, a infalibilidade, confessando mais tarde ter-se deixado seduzir pelos sofismas de Joseph de Maistre, cujo famoso livro *Do Papa* (1819), traduzido para vernáculo, em 1845, por Francisco Cândido de Mendonça e Mello, era notável e enleante apologia da doutrina teocrática e da necessidade de uma voz humana «infalível» que ensinasse com autoridade divina. Em 1857, assinaram os governos da Santa Sé e Portugal uma concordata acerca do Padroado do Oriente que provocaria profundo desagrado em certos meios intelectuais e políticos, pretextando contundentes ataques dos sectores liberais, que a imprensa reflectiu respectivamente a favor e contra, nos periódicos afectos. Foi nesse mesmo ano que estalou, encabeçada pelo mação duque de Loulé, a famosa questão das Irmãs da Caridade que, associadas aos Lazaristas, ou seja, à Congregação de São Vicente de Paulo, haviam sido, no reinado de D. João VI, admitidas no país. Poupadas pelo decreto de 1834, entregavam-se à assistência social, mormente desenvolvendo actividades beneficentes e caritativas, sem subordinação à hierarquia eclesiástica portuguesa. A polémica teve origem no alvará de 9 de Fevereiro de 1857 que autorizava, a pretexto da epidemia da «cólera-morbus», poderem aceitar mais seis membros vindos de França que, ao juntarem-se às freiras portuguesas, faziam aparecer um instituto afrancesado, passando para segundo plano a assistência aos doentes e privilegiando o ensino religioso. Herculano foi o primeiro a vir a terreno, a denunciar a situação, com o célebre *Manifesto da associação popular promotora da educação do sexo feminino*, tendo a opinião católica reagido em termos emocionais. Integristas e maçónicos digladiaram-se, transformando uma questão política em religiosa, perante a indecisão do governo e o silêncio do rei. O resultado foi proibir-se às irmãs todo o ensino e retirar-se-lhes o estatuto jurídico de que gozavam. Reavivou-se, assim, o anticlericalismo* regalista de coloração josefina. O então catedrático de Coimbra e deputado Vicente Ferrer, pertencente à comissão das duas câmaras para tratar do assunto, publica em 1862 o *Relatório e projecto de lei sobre as congregações religiosas* onde se defendia a tese de que «a existência destas tornou-se incompatível com as nossas ins-

tuições políticas», sendo uma espécie de Estado dentro do Estado, o que traduzia a sua fatal expulsão e o desencorajar de qualquer tentativa de introduzir, de novo, no reino os conventuais. Em resposta à posição do lente, surgiram as *Cartas de Junius ao sr. Ferrer ou análise crítica e historica do seu voto separado*, compilação em folheto, editado em 1862 por José Maria de Sousa Monteiro, insertas no jornal *Bem publico*, e daquela forma assinadas. Correspon-dia esta tomada de posição à réplica da opinião pública do país, não disfarçando o autor, que preservou o anonimato, um frêmito de violenta indignação nestas páginas eruditas de certa crítica. Importa realçar, no debate, a calculada defesa do direito sobre a escola, primeiro objectivo da política social do catolicismo, só superada no empenho na defesa da família e do casamento que a seguir se travou, na esteira do que, após 1848, sucedeu em França. O clero, monárquico, com o apoio da ala liberal católica, moderada e influente, opunha-se, decididamente, à ideia socialista em crescente expansão apostada em vingar a «escola-única», entendida como a vitória do Estado sobre as legítimas prerrogativas da família. A pugna anticongreganista, que com a reentrada e reviver das ordens religiosas, depois do Concílio* Vaticano I (1869-1870), mobilizado pelo novo pietismo e mais pela caridade social e pelo desafio de uma educação confessional, recrudescer pelo século além, foi ganhando maiores e dramáticas proporções, favorecida por lamentáveis casos pontuais como os da Irmã Coleta e Calmon, ocorridos nas duas maiores cidades do país. Alimentavam o ataque a maçonaria*, o militantismo de positivistas republicanos, de livres-pensadores e anarquistas. O alvo preferido é o Jesuíta, a educação religiosa e a imprensa afecta. A jesuitofobia constitui expressão saliente do anticlericalismo elitista e boçal, à conquista da autonomia da sociedade laica, do controlo do ensino pela escola única e das classes laborais, particularmente quando a questão operária se agudiza. Procura-se a denúncia e o abatimento de uma instituição que, na sua prática e doutrina, pretendem identificar com os objectivos sectários de um ultramontanismo autocrático. A campanha republicana, liderada por Teófilo Braga, dos centenários camoniano (1880) e pombalino (1885), a que se procura dar foros nacionalístico-patrióticos, é marcada por implacável sanha jesuitófoba que se prolonga na obstrução desacreditadora do centenário do nascimento de Santo António (1895) e da morte do padre António Vieira (1897), a que os escritos panfletários de Borges Grainha, Lino de Assumpção e Sampaio Bruno dão ênfase. Na repressão à religião católica e na expulsão das ordens conventuais, vê-se até que ponto, então, falavam alto a exploração da emotividade e o ódio ideológico. A resposta apologética dos «humilhados» encontra-se explanada com vigor em: *Ao meu país: Protesto justificativo* (1910) e *Proscritos* (1911), do padre Luís Gonzaga Cabral, e *O Jesuíta: Faces de uma lenda* (1913), em 2 volumes, do padre Luís Gonzaga de Azevedo; *Os Jesuítas e a monita secreta* (1912) e *Jesuitophobia* (1917), do padre Francisco Rodrigues, numa resposta polémica a José Caldas, autor das diatribes *Os Jesuítas e a sua influencia actual na socie-*

dade: *meio de a conjurar* (1910) e *A corja negra* (1914). Os frentismos anticatólico e anticlerical que antecederam a implantação da República (1910), perseguindo e/ou humilhando a Igreja, a culminar na expulsão das ordens conventuais, na Lei da Separação da Igreja e do Estado, na oficialização do divórcio, na supressão do ensino religioso nas escolas públicas, na supressão da Faculdade de Teologia de Coimbra, no desterro de figuras carismáticas do episcopado, na provocatória abertura a cultos acatólicos, acabaram por abrir nova questão religiosa que se agudizou até 1913. Deu-se, depois, uma lenta e gradual normalização com o poder político – apesar de certos condicionalismos, como a censura prévia e a vigilância policial, a partir do salazarismo que assinou a Concordata de 1940, sucedendo-se convívências e alinhamentos perigosos e atritos notórios, acentuados no tempo da guerra colonial, e da renovação trazida pelo Concílio* Vaticano II (1962-1965), a estenderem-se até à restauração, em 1974, das liberdades democráticas, a exigir uma nem sempre fácil adaptação mútua em que a actuação discreta, mas firme, do cardeal-patriarca D. António Ribeiro (1928-1998) será de mencionar. A outra frente de combate surgiu por altura dos trabalhos para revisão do Código Civil, que potencia toda a reforma da legislação correspondente, dominado pela concepção «krausista» do direito de natureza racionalista. O visconde de Seabra, futor do primeiro projecto, fora, antes de nenhum outro, quem se mostrara sensível à ideia do casamento civil, ainda que só para cidadãos portugueses não católicos. Atitude, aliás, motivada por um contexto social português que abrangia os indígenas do ultramar e, ainda, pelo espírito de tolerância, que na Europa se firmava, e pela progressiva laicização da vida pública decidida a libertar-se da pressão clerical e do ultramontanismo católico. Neste rumo já se vira, com escândalo, em 1864, o deputado Levy Maria Jordão pugnar pela liberdade dos cultos, aquando da entrada, em força, do protestantismo no país. Pertenceu a Alexandre Herculano, a coberto de certa ambiguidade, propor, na altura da votação de 11 de Abril de 1864, que se desse possibilidade, aos que o desejassem, de os nubentes se apresentarem perante o funcionário do registo civil, a fim de celebrarem o seu contrato matrimonial, «precedendo ou não o casamento religioso». Nas votações finais prevaleceu o princípio religioso do matrimónio, bem como a controversa distinção entre católicos e acatólicos, ficando aqueles obrigados a casarem-se apenas segundo o rito católico, ainda que houvessem abjurado. Compreende-se o golpe vibrado nas aspirações dos sacerdotes católicos apóstatas que haviam transitado para as fileiras do clero protestante e ansiavam ver civilmente legalizadas as suas assumidas uniões conjugais. Vingaram, pois, a posição do visconde de Seabra e a opinião católica do reino, se bem que ficasse de pé a melindrosa questão de se saber quem era ou não católico. Acabou, no entanto, por aceitar-se que não se admitiriam, para efeitos civis, investigações sobre a religião dos contraentes, nem se recusaria ou invalidaria um matrimónio por motivos de crença religiosa. Nos anos de 1865 e 1866, a polémica matéria invadiu a

imprensa, derramando-se por jornais, folhetos, livros (*Inocência*, IX, 182-5), versos e caricaturas, em confrontos de extrema e violenta contundência, sustentados por liberais racionalistas e católicos ultramontanos, a envolver padres e leigos, figuras de proa e anónimos. Emergia, a fulminar a «reacção», Herculano com escritos de opinião, reunidos em *Estudos sobre o casamento civil* (1866), posto no index dos livros proibidos, seguido pelo juriconsulto Vicente Ferrer, autor do *Casamento Civil: colecção de cartas [...] ao sr. visconde de Seabra* (1866), acabando o código por sufragar, no art. 1057.º, a distinção entre católicos e acatólicos, e sujeitar «o casamento – *standard* – dos primeiros, à lei da Igreja pelo artigo 1069.º». Toda a fragilidade da apologética católica apareceu, então, a nu, ressentindo-se da falta de preparação canonista sem fôlego para contraditar Herculano e seus alinhados, apesar do afincamento com que defendiam a posição católica, como no caso de D. António da Costa em seu folheto *O casamento civil* (1865), tentativa de resposta ao polemista de *Eu e o clero*. Pode dizer-se que apenas em 1881 apareceu *O estudo sobre o Casamento Civil*, do catedrático de Teologia Araújo e Gama, obra realmente de algum fôlego. No dobrar do século XIX, a questão do divórcio, sempre de grande sensibilidade para a nação católica tradicional – como se viu serem, por exemplo, a da liberdade do culto religioso e, no presente, a do aborto –, irrompe, ainda em tempo da união constitucional Igreja-Estado, nos fins da monarquia, aquando da proposta de lei apresentada na câmara baixa, a 1 de Março de 1900, pelo deputado Duarte Gustavo de Reboredo de Sampaio e Mello, que defendia a separação legal de pessoas e bens, na plenitude de todos os seus efeitos civis. Pretendia-se a aprovação do divórcio por mútuo consenso, argumentando que o mesmo se impunha pela própria natureza das coisas no grosso e erudito volume que a seguir publicou. A refutação do projecto-lei intentou-a Almeida Silvano, sacerdote e redactor de *A Ordem*, em *Divórcio* (1904), onde expõe a doutrina católica tradicional sobre o assunto. Atento aos debates que ocorriam, na área da cultura religiosa europeia, João Carlos de Saldanha de Oliveira Daun (duque de Saldanha), autor de uma série de opúsculos apologéticos de algum interesse, publica em 1845, com a chancela local de Viena de Austria, um livro de quase seis dezenas de páginas, *Concordância das sciencias naturais e principalmente a geologia com o Genesis, fundada sobre opiniões dos sanctos padres, e dos mais distinctos theologos*, a que, em 1857, seguiu o brevíssimo *Algumas idéas sobre a fé*. Era o cruzar da controvérsia entre o pensamento católico e o cientismo racionalista que apaixonava e dividia a intelectualidade portuguesa, do púlpito à cátedra, da imprensa à tribuna política. A rejeição da autoridade, sobretudo divina, o recurso à razão e à experiência, arvorado em método, constituía instrumentos de análise para explicar o homem e o mundo. Vivía-se em plena crise de valores religiosos, caminho aberto ao agnosticismo* e à des-cristianização das mentalidades, via para o indiferentismo, com a aceitação da irreduzibilidade entre a fé e a ciência. O evolucionismo e darwinismo eram

flanqueados pelo positivismo e o socialismo. Tudo apaixonadamente se discutia e defendia. No confronto generalizado, marcam posição os mestres da Faculdade de Teologia de Coimbra com colaboração nas *Instituições cristãs*, dissertações inaugurais, lições de sapiência e doutrinações parenéticas. Nomeiem-se: Luis Maria da Silva Ramos, com *Necessidade e realidade da Revelação* (1865) e *Dignidade da razão perante a fé* (1873); António Garcia Ribeiro de Vasconcelos, com seus vários «Discursos religiosos»; Manuel Eduardo da Motta Veiga, com *Conferências religiosas* (1874) recitadas na Sé de Coimbra, em os domingos da Quaresma; Porfirio António da Silva, com *De Diluvii biblici Veritate* (1886); Bernardo Augusto Madureira, com *Futuro da Igreja: Breves considerações sobre a indefectibilidade do catolicismo* (1873). Mencione-se, ainda, dentro deste explicitar de assuntos, a obra de D. António da Costa, *Cristianismo e progresso*, já com uma segunda edição em 1875 e terceira em 1885, e *Os tres mundos*, espécie de ensaios histórico-filosóficos, ao sabor romântico de Chateaubriand, sendo também de atender à circunstância de, durante décadas, terem subido ao púlpito da catedral conimbricense sacerdotes prestigiados para proferirem autênticos tratados apologéticos que, por vezes, reuniam em livro, como o cônego Joaquim dos Santos Abranches, com *Questões fundamentais* (1891), cobrindo temas vários. Avulta, porém, pela dimensão do seu inesgotável intervencionismo apologético, fôlego da sua plasticidade cultural e contundência verbal, na tribuna sagrada e na imprensa, através do periodismo e do livro, o lazarista padre José Joaquim de Sena Freitas (1840-1913), sem dúvida o maior controversista católico da segunda metade do Portugal de Oitocentos e das imediatas duas décadas. Inúmeros foram os seus artigos, originais e traduções, prefaciadas e anotadas, testemunho eloquente de multimoda poligrafia. Amigo de Camilo que, no combate à «cabilda», que se lhe opunha, gostava de o ter por companheiro, pois nele encontrava a «coragem, ciência e estilo» e a desenvoltura sarcástica para a luta panfletária, a que entre nós e no Brasil se entregou ao serviço da verdade, zurzindo sem dó o jacobinismo, ao tempo «um refúgio dos sapateiros em França e dos literatos em Portugal», como o habitante de Ceide dizia. Ao racionalismo respondeu com *O milagre e a crítica moderna* (1873); *No presbitério e no templo* (1874) colige, em dois volumes, artigos religiosos publicados em diversos periódicos e diferentes épocas; *Autópsia da velhice do Padre Eterno* (1885) é veemente protesto da Igreja ultrajada; a «bravata cómica, em verso», o *Anticristo* (1884), de Gomes Leal, mereceu-lhe um estudo crítico saído em artigos no *Diário de Notícias* do Rio de Janeiro; *Escreptos catholicos de hontem* (1883), *Lucas de penna* (1901-1902) e *A palavra do sementeiro*, respectivamente em dois ou três volumes, compilam intervenções parenéticas e várias outras; *Dia a dia de hum espírito cristão* (1881), reúne aforismos e reflexões filosóficas sobre a religião, a moral, a política, etc.; *Historicidade da existencia humana de Jesus* (1910), redigido a três anos da morte, constitui a refutação do libelo infeliz de Emilio Bossi, *Jesus*

Christo nunca existiu, aparecido, então (1909), em versão portuguesa de Tomás da Fonseca, assumido livre-pensador. O despertar do protestantismo no país, com notória expressão no Porto, foi objecto, em 1878, de uma extensa e doutrinária carta pastoral do prelado da diocese, cardeal D. Américo, a que respondeu, em tom de confutação, o ex-padre católico e ministro metodista, padre Guilherme Dias, tendo-lhe replicado o padre Sena Freitas com *Crítica à crítica* (1879), pejada de vasta erudição bíblica e patristica, onde, em aturada argumentação dialéctica, se rebatem os sofismas do opositor. Apareceram também, na altura, o folheto *Refutação das principais objecções d'alguns protestantes contra a instrução pastoral do Em.º Snr. D. Americo, bispo do Porto, sobre o protestantismo* (1879), do Dr. Manoel Filipe Coelho, decano dos professores de Teologia do seminário episcopal portuense; e o opúsculo do jesuíta Carlos Rademacker, *Vinte e cinco por cento! Aos cem disparates dos protestantes vinte e cinco respostas sem replica, por um que leu a Biblia* (1881); *O protestantismo considerado em seus fundamentos: Exame crítico dos systemas protestantes sobre a regra da fé* (1879), de Joaquim Alves da Horta, dissertação inaugural apresentada a concurso à Faculdade de Teologia; e, no século seguinte, *Biblia protestante* (1900), do Doutor António Ribeiro de Vasconcelos, também docente universitário coimbrão. A confutação das doutrinas protestantes intensificar-se-ia, à vista do progresso que vêm registando na sociedade portuguesa. De maior fôlego é *O protestantismo esfacelado perante a verdade do catolicismo* (1916), de Francisco Mendes Alçada de Paiva, sacerdote imbuído de preconceitos ultramontanos. A obra do cônego madeirense Gonçalves Jardim, *A Igreja e o protestantismo* (1940-1941), acaba por ser um acessível estudo de eclesiologia, polvilhado de comentários de sabor panfletário. Melhor se denominaria de «Questões religiosas em volta das doutrinas protestantes e adventistas» *O adventismo* (1943), de Frei José Rolim que assume uma escrita popular dirigida contra as infiltrações do reformismo evangélico e suas heterodoxias. Adentro de um escopo de divulgação e polémico teor são as publicações várias do dominicano João de Oliveira, como *Resposta aos protestantes* (1951), *A Virgem Maria no tribunal protestante*. Contra as seitas, publicou o mesmo autor *Testemunhas de Jeová e seus enganos*, já com várias edições, a juntar aos folhetos do jesuíta José Barbosa Pinto: *Quem são as Testemunhas de Jeová* (1972), *Como trabalham as Testemunhas de Jeová, Ano 1914, Que dizem as Testemunhas de Jeová, Como é a Biblia das Testemunhas de Jeová*, todos com larga expansão entre as camadas populares. Sem haver merecido uma condenação directa do magistério pontifício, descortinava-se, sem dificuldade, que, no campo dos princípios, o positivismo apresentava suficiente matéria de sinal contrário à doutrina católica que o neotomismo* da encíclica *Aeterni Patris* (1879) de Leão XIII, traduzida pelo padre Sena de Freitas e publicada no periódico vimaranense *O Progresso Católico* (Agosto de 1879), sancionou, com clareza, em termos de filosofia perene. Por outro lado, via-se nele uma espécie de «catolicismo

sem cristianismo», na expressão de Huxley, a conduzir perversamente ao agnosticismo e ao ateísmo. Daí a reacção de teólogos e escritores, defensores da linha ortodoxa, que o viam como um sustentáculo ideológico e cultural ao serviço do poder laico, a fim de coarctar ou abolir os privilégios e direitos da Igreja Católica. A inspiração seguida na defesa da ortodoxia atacada é predominantemente francesa ou italiana. A lei comteana dos três estados, o novo messianismo laicizante (v. LAICIZAÇÃO), a sistematização das ciências e a dimensão sociológica explicativa, no campo doutrinário, havia de suscitar rejeições e polémicas, sobretudo quando problemas religiosos se levantassem no quotidiano decorrente. Daí a chusma de panfletos e artigos de jornal demasiadamente marcados pelo circunstancialmente motivador. Em Coimbra, o lente de Direito Administrativo e republicano confesso, Manuel Emídio Garcia, difusor do positivismo nos estudos jurídicos e directa influência nos escolares, futuros funcionários e políticos do país, é visado pelo catedrático de Teologia, Manuel Eduardo da Motta Veiga na quarta das suas *Conferências religiosas, recitadas na Sé Catedral de Coimbra em os Domingos da Quaresma* (1874), em que considera o sistema comteano «negação estólida da verdadeira filosofia», identificado o positivista com o materialista. Justificou-se o alvejado, originando uma polémica em *Correspondência de Coimbra* com repercussões noutros periódicos, até da capital (*Inocência*, xvi, 180). O jornalista católico Carlos José Caldeira zomba do «positivismo português» e colige os artigos de divulgação, publicados em *A Palavra*, no volume *O positivismo e a sociedade* (1882), prefaciado pelo padre Sena Freitas, confessando honestamente que recorrera com frequência à prestabilidade da obra *Les doctrines positivistes em France* (1873), do padre A. Guthin, professor de Filosofia do Gymnase Catholique de Colmar, que gozava de indiscutível reputação. Por sua vez, a introdução de Sena Freitas, onde observa que o impugnado sistema, ao pretender «subtrair-se à acusação materialista nas suas tendências [...] mais patenteia o que é», será mais tarde aproveitada para dar corpo ao opúsculo *A doutrina positivista* (s.d), n.º 42 da colecção «Ciência e Religião», que encerra um extenso comentário à «Religião da Humanidade», bem como pertinentes considerações acerca do materialismo, liberalismo, democratismo e socialismo. Aliás, também já antes consagrara o incansável polígrafo alguma atenção ao positivismo em *Dia a dia de um espírito christão* (1881), e fora até de rara acutilância crítica em *O positivismo sob o aspecto filosófico, moral, sociológico e religioso* (1893), editado em terras brasileiras. Na altura em que saiu o primeiro número da revista *O positivismo*, dirigida por Teófilo Braga, que perfilhava uma orientação comteana próxima da versão Littré e Spencer, apresentou à Faculdade de Teologia, como dissertação inaugural (22 de Junho) à carreira do magistério, o candidato Joaquim Alves da Horta, ao depois catedrático, a *Crítica Hodierni Positivismi Analysis* (1879), onde critica a lei dos três estados, atribuindo ao sistema as seguintes causas: o espírito positivo do século, a ciência experimental, o sensualismo sete-

centista, o dogmatismo de Stewart e Reid, o cepticismo de Kant, o idealismo germânico e a reforma luterana. De maior profundidade são, no entanto, os estudos sobre o *Positivismo e a moral* na revista *O Instituto* (1886), subscritos por José Maria Rodrigues, então docente da Faculdade de Teologia de Coimbra, não compilados em obra autónoma, mas que denotam um sólido conhecimento e domínio bibliográfico assinaláveis, na refutação da pretendida aspiração da doutrina positiva em alcançar-se a autêntico sistema moral. A fragilidade, porém, desta oposição apologética do pensamento católico português, em consequência de um combate demasiado confinado a objectivos éticos e sociológicos, ressent-se ainda da notada negligência na abordagem da filosofia da história. A obra de Leonardo Coimbra, estudioso da doutrina de Bergson, na rejeição do positivismo, patente em *Criacionismo* (1912) e *A alegria, a dor e a graça* (1916), revela uma sintonia com o espírito do cristianismo e o reconhecimento da Igreja Católica, de que o seu último livro *A Rússia de hoje e o Homem de sempre* (1935), datado da véspera da conversão, acaba por ser uma apologia da mundividência cristã e uma clara profissão de fé antipositivista. Se o pensamento naturalista e socialista tinha merecido a atenção crítica dos lentes teológicos de Coimbra José Maria Rodrigues em *Pensamento e movimento: Estudo histórico-crítico sobre o materialismo contemporâneo* (1880) e Augusto Eduardo Nunes, mais tarde arcebispo de Évora, em *Socialismo e catholicismo: Ensaio sobre as soluções da questão social* (1881), o confronto de maior impacte, a nível de controvérsia científica, entre materialismo positivista e doutrina católica, verificou-se na polémica que opôs o médico psiquiatra, liberal e republicano Miguel Bombarda e o jesuíta Manuel Fernandes Santana, com significativas repercussões e reacções diversas na imprensa e nos meios universitários, culturais e políticos. O debate, já considerado o mais famoso do século, principiou com a apreciação crítica do padre Santana a duas conferências de Bombarda na Sociedade das Ciências Médicas de Lisboa acerca de *Os neuróns e a vida psíquica*, editadas no volume *A consciência e o livre arbítrio* (1896), em que era defendida uma concepção epistemológica materialístico-positivista e monista, impregnada de firme crença no determinismo dos fenómenos vitais, com a subsequente negação do livre arbítrio. No ano de 1899 e seguinte, o padre Fernandes Santana reuniu os artigos «Evisceração da consciência e livre arbítrio do sr. dr. Bombarda» e «As ideias do sr. prof. Bombarda» em *Questões de biologia: O materialismo em face da ciência* (2 tomos), dando resposta o visado com *A Ciência e o Jesuitismo: réplica a um padre sábio* (1900), em que tentava refutar o antagonista de maneira a desacreditar a sua competência científica, sem o conseguir, fazendo crer que a resposta do jesuíta se centrava no plano filosófico, por incapaz de dominar o técnico-científico. Por sua evidente especificidade, se a polémica não chegou a interessar o grande público, revestiu-se da maior importância, sobretudo pelo eco alcançado nos meios político-ideológicos. Incansável paladino da difusão e defesa da doutrina católica merece refe-

rência, de Santana, o seu curso de *Religião apologética: I: Bases críticas da religião* (1901) e *As grandes verdades religiosas* (1903). A função relevante da imprensa católica* na divulgação e defesa da ortodoxia doutrinária, em artigos de opinião, estudos temáticos, notas circunstanciais, pastorais e discursos motivados por problemas e efemérides ocorrentes, polémicas de variado teor e pretexto, pode ver-se nos inúmeros jornais e revistas publicados no país ao longo do século último e presente, mesmo após a queda do Estado Novo, alguns com significativa duração. No jogo cruzado dos factos históricos influentes na marcha da humanidade e dos empenhamentos ideológicos, e frente ao acentuado crescimento do indiferentismo e diálogo religioso, ateísmo e integrismo confessional, liberalismo e comunismo, maçonaria e ultramontanismo, o magistério eclesiástico, através do *Syllabus* e da *Quanta Cura*, encíclicas, discursos e proclamações dogmáticas dos papas, sobretudo Gregório XVI, Pio IX, Leão XIII, Pio XI, Pio XII, João XXIII, Paulo VI e João Paulo II, assume-se em sua expressividade apologética e vai-se reflectindo no periodismo católico português, nomeadamente: *O Jornal da Sociedade Católica* (1843-1853), *A Nação* (1847-1915), *União Católica* (1878-1924), *O Bem Publico* (1857-1908), *A Palavra* (1872-1913), *Revista de Theologia* (1877-1878), *O Progresso Catholico* (1878-1924), *A Ordem* (1867-1903), *A Cruz do Operário* (1880-1888), *O Novo Mensageiro do Coração de Jesus* (1881-1934), *Revista Catholica de Viseu* (1891-1940), *Instituições Cristãs* (1883-1897), *A Voz de Santo António* (1895-1910), *A Época* (1919-1927), *Brotéria* (1902-), *A Ilustração Catholica* (Braga, 1913-1928), *Novidades* (1923-1974), *A Voz* (1929-1964), *Diário do Minho* (1919-), *A Defesa* (Évora, 1923-), *Mensageiro de Bragança* (1940), *A Voz Portucalense* (1970-), *Correio de Coimbra* (1922-), *Lumen* (1937-), *Revista Portuguesa de Filosofia* (1945-), *Itinerarium* (1956-), *Além-Mar* (1956-), *Magnificat* (1924-), *Rumo* (1957), *Miriam* (1959-), *O Tempo e o Modo* (1967-1974), *Cenáculo* (Braga, 1945-), *Didaskalia* (1971-), *Theologica* (1971-), *Biblica* (1955-), *Boletim de Informação Pastoral* (1959-1969), *Humanística e Teologia* (1979-), *Concilium* (1984-), etc. De nomear também as Semanas Sociais Católica e os congéneres congressos e colóquios com actas publicadas. Deve-se, porém, ao jornalista profissional Artur Vieira Cardoso Gomes dos Santos, escritor e apologeta de merecimento, falecido no Brasil em 1918 com 37 anos, que viera das fileiras anarquistas e se tornou uma das penas mais combativas contra o socialismo, o anarquismo, o ateísmo, o cientismo e evolucionismo, o materialismo e o comunismo – apesar da ambígua mistura a que levava a confusão entre o catolicismo e nacionalismo, utopia social e democracia cristã, de futuras perversas consequências –, o lançamento da colecção «*Sciencia e Religião*», editada na Póvoa de Varzim, numa iniciativa da Livraria Povoense, apoiada pela Livraria Salesiana de São Paulo (Brasil), e já editora de obras do romancista francês Huysmans, de cultura moral e litúrgica e de natureza devocional. Obedecia a colectânea, réplica da fran-

cesa «*Science el Religion*», editada pela Librairie Bloud (Paris), a intuição de «propaganda científica e religiosa», a nível da divulgação, não excedendo cada volume as oito dezenas de páginas, de que constariam, entre relevantes títulos estrangeiros, originais portugueses, vendidos por assinatura ou avulsos, a preço módico. No fundo, correspondia o empreendimento a uma profissão de fé na «harmonia das verdades catholicas com as verdades da sciencia», que apostava na variedade, pois, além das ciências apologéticas, compreendia «as ciencias concretas, a economia politica, a historia, a evolução das ideias artisticas e literarias, a jurisprudencia e outras», em que os assuntos fossem estudados à luz da doutrina católica e onde católicos e indiferentes encontrariam «a justificação historica e philosophica, racional e scientifica d'uma religião». Abriu-a, em 1904, o opúsculo de Fernando Brunetière, *Sciencia e religião: Resposta a algumas objecções*, datado de 1895, a que se seguiram quase uma centena, sendo os últimos publicados, até 1918, pela Livraria Cruz, de Braga, constituindo hoje um elenco difícil de reunir completo. A iniciativa projectava-se ambiciosa, atendendo a que o país contava cinco milhões de habitantes recenseados em 1900, na maioria analfabetos, quanto ao povo real, e os letrados se distribuíam pelos principais centros urbanos e outros meios sociais onde houvesse clérigos, aristocratas e políticos com apetências de leitura. O ritmo de saída era quinzenal para despertar o interesse dos coleccionadores, fomentar a curiosidade e motivar a actualização. Leonardo Coimbra, na altura professor no liceu local, deixa transparecer a influência das doutrinas esparsas por estas publicações, em que se vêem nomes credenciados como: C. Mano, Bosny, Lapierre, Henri Lassere, Carlo Savio, Sertillanges, Abbé de Broglie, C. Dehon, George Pascal, E. Lamy e Leão XIII. Dos autores portugueses, onde até a investigação original chegava a estar presente, alguns companheiros de luta de Gomes dos Santos, que subscreve *Caminhando: O catolicismo em Portugal* (1906), *Reflexos da questão social* (1911), *Arquitectura christã* (1915), aparecem: o prior da Colegiada de Guimarães, D. Manuel de Albuquerque, *O protestantismo e A verdadeira Igreja de Cristo*; Zuzarte de Mendonça, *A maçonaria e o casamento civil*; Sena Freitas, *A doutrina positivista*; Fernando de Sousa, *Questões sociais e A doutrina social da Igreja*; João Antunes, *A mulher*; Sousa Gomes, *Problemas da legislação social e Os Evangelhos e a pessoa de Jesus*; cônego Manuel Anaquim, *O hipnotismo*; Artur Bivar, *A Igreja e o Estado* (1913); José Augusto Ferreira, *Archeologia cristã e As origens do cristianismo na Peninsula Hispanica*; Francisco Neto, *Sociabilidade natural do homem*. A assinalar: o trabalho de Gomes dos Santos, que traduzia quase um livro por mês, e a escassez de originais portugueses, entre oito a dez por cento no total. A anteceder este empreendimento havia, com certeza, pioneiros, como, depois, existiram continuadores de iniciativas editoriais afins, acompanhando o ritmo do que, no âmbito, surgia. Em Torres Novas, o padre Benevenuto de Sousa lançara pelos finais de Oitocentos a colecção «*A Propaganda Católica*». Originais de vários

autores, entre os quais se contava o bispo de Coimbra, D. Manuel Bastos Pina, começaram a aparecer em 1892 na colectânea «Fé e Pátria»; em Viseu, onde se publicava a *Revista Catholica*, o cônego Miguel Ferreira de Almeida criou a «Bibliotheca Christã e Ecclesiastica», que veio a desfrutar de assinalável prestígio; o jesuíta Manuel Fernandes Santana iniciou a «Bibliotheca Social» bem dentro do espírito da época. Se muitas, porém, foram as obras editadas, nem todas possuíam idêntica valia, nem sequer obedeciam a um pragmático critério, pois ora denotavam excessiva profundidade a colocá-las fora do alcance de um público médio, ora obedeciam a um panegirismo apologético sem a mínima valia científica. De então para cá, editoras apostadas em divulgar a cultura católica continuaram a inserir livros apologéticos, de maior ou menor qualidade, para elites ou grande público, com o esmagador predomínio de versões estrangeiras: Livraria Católica de Machado e Ribeiro (Porto), União Gráfica (Lisboa), Apostolado da Imprensa (Porto), Livraria Tavares Martins (Porto), Moraes (Lisboa), Pax (Braga), Aster (Lisboa), Telos (Porto), Editorial Franciscana (Braga), Edições Salesianas (Porto), Editorial Acção Católica (Lisboa), Livraria São Pedro (Lisboa), Difusora Bíblica (Lisboa), Apostolado da Oração (Braga), Editorial Verbo (Lisboa), Perpétuo Socorro (Porto), Paulistas (Lisboa), e várias mais. Renovado rigor ganhou o debate sobre a questão social e o associativismo católico operário e político, a que as encíclicas de Leão XIII vieram dar substancial incremento, alcançando na imprensa afecta enorme repercussão, a reflectir o que se passava concomitantemente na prática sindical e partidária, como se poderá seguir nos estudos de João Francisco de Almeida Policarpo *O pensamento social do grupo católico «A Palavra»* (1872-1913), em 2 volumes (1982 e 1992). A oposição ao socialismo, anarquismo, comunismo e jacobinismo republicano, explorada no periodismo, aliás de exorbitante densidade, e nos congressos confessionais cristãos, em que a ideologia defendida se dimensionava como uma mundividência, acusava, no entanto, alguma diversidade de posições. No Congresso Católico Internacional de Lisboa (28 de Junho de 1895), Jerónimo Pimentel dissertou sobre *O movimento catholico no fim do sec. XIX em frente do socialismo e anarquismo* (1896) de forma esclarecedora, enquanto, em 1903, surgiu na capital a Associação da Democracia Cristã e o Partido Nacionalista com programas de actuação definidos. Por sua vez, o historiador Fortunato de Almeida respondia em *A questão social* (1905) à análise crítica da encíclica *Rerum Novarum* (15 de Setembro 1891) de Afonso Costa em *A Igreja e a questão social* (1905). Na mesma linha de controversia doutrinária, alimentada por sacerdotes e leigos, situavam-se: Pinheiro Marques, *O socialismo e a Igreja. Ensaio de propaganda democrático-christã* (1904); Dr. Manuel Isaías Abúndio da Silva, *Nacionalismo e Acção Catholica* (1909), *A Igreja e a politica* (1910), *Cartas a um abade: Sobre alguns aspectos da questão político-religiosa em Portugal* (1913) e *Politica-religiosa: Resposta a uma crítica* (1913); Santos Farinha, *Igreja livre* (1911); os arti-

gos de Manuel Gonçalves Cerejeira no *Imparcial*, reunidos posteriormente em *Vinte anos de Coimbra* (1943) e as conferências de António Oliveira Salazar, como *Aconfessionalismo do Estado* (1925), publicadas na década de 20; José Fernando de Sousa (Nemo), *Acção Catholica e politica nacional* (1921) e *A religião na monarquia* (1923) e *Novos horizontes: democracia cristã* (1930) do convertido Manuel Ribeiro que militara no anarco-socialismo. As aparições de Fátima de 13 de Maio a Outubro de 1917, facto religioso mariano que, segundo o cardeal Cerejeira, «se impôs à Igreja e sem ela se não compreende», tornaram a Cova da Iria, com a aprovação de Roma, um centro de peregrinação mundial. Foram, porém, desde cedo objecto de contestação, originando uma literatura polémica, no país e no estrangeiro, de acérrimo ataque e não menor acrisolada defesa. O cônego Manuel Nunes Formigão, sob o pseudónimo de visconde de Montelo, publicou em 1927 *As grandes maravilhas de Fátima*, a que se seguiram as obras do jesuíta Luís Gonzaga da Fonseca, *Nossa Senhora de Fátima* (1934); Costa Brochado, *Fátima à luz da história* (1940), Galamba de Oliveira, *Fátima à prova* (1941); podendo considerar-se *Fátima, as suas provas e os seus problemas* (1953), de Sebastião Martins dos Reis, uma tentativa de revisão científica das opiniões surgidas sobre os fenómenos sobrenaturais da Cova da Iria, relacionados com a ciência, a que se seguiu *Síntese crítica de Fátima* (1967). Se, contudo, a obra de ataque mais violento às aparições e ao culto mariano à sua volta gerado passa por ser *Na cova dos leões* (1958) de Tomás da Fonseca, não foi menos polémico o livro de João Ilharco, *Fátima desmascarada* (1972), cuja réplica se encontra no escrito do então director do *Diário de Coimbra*, Urbano Duarte, *Desmascarado o autor de «Fátima desmascarada»*, de que uma nova edição ampliada, separata deste semanário, apareceu em Março daquele mesmo ano (v. FÁTIMA). Dentro ainda da I República, em 1924, o então catedrático da Faculdade de Letras de Coimbra, Manuel Gonçalves Cerejeira, depois patriarca de Lisboa, escreveu *A Igreja e o pensamento contemporâneo*, longa apologia da «necessidade da Religião resolver o problema do homem», que defende ter o catolicismo, «luminosamente», capacidade para solucionar, ajudando-o «a atingir a suprema perfeição a que pode ser elevado sem morrer». Em segunda edição, que logo consagra o sucesso do acolhimento em Portugal e no Brasil, subintitula a obra de «O facto religioso», anunciando constituir, no plano geral de três volumes que concebeu, o segundo «O facto católico», face às lições da experiência religiosa, e o terceiro «O facto cristão», perante a história e a crítica. Contava já, em 1930, três edições e a quarta, de 1944, apresenta-se actualizada e ampliada com notas inéditas. Gerou, todavia, certa controversia nos meios cultos, conotados com o livre-pensamento e a maçonaria, surgindo, precisamente seis anos após o seu aparecimento, a contraditória o estudo *Notas críticas*, do jovem doutor da Universidade de Coimbra, Sílvio de Lima, que a considera «obra infeliz de apologética católica». Reimpresso, saiu o opúsculo corrigido e ampliado, no ano ime-

diato, com uma réplica ao Dr. Costa Pimpão que entrevistara na contenda, a propósito do conceito da ciência histórica que o crítico formulara. A resposta mais consistente, no entanto, deu-a, na altura, o professor do Seminário de Coimbra, Doutor Manuel Trindade Salgueiro, nas páginas da revista *Estudos*, órgão do CADC, que fez sair também em separata (1930), e a que o visado retorquiu em *O caso clínico dum teólogo* (1931). Envolveram-se, ainda, na controvérsia, na linha de Sílvio de Lima, o docente do ensino secundário Agostinho de Almeida e Paiva, com *Liberdade, ciência e religião* (1929); e, em apoio do criticado, a imprensa católica, nomeadamente: *O Correio de Coimbra, Novidades e Brotéria* (1931), onde o jesuíta Serafim Leite publicou *Codículo às «Notas críticas»*, procurando demonstrar a fragilidade da análise do docente coimbrão. Com a reentrada e lenta organização da actividade congreganista durante a primeira década do salazarismo e o impulso da renovação pastoral a agitar as esferas da vida diocesana, a juntar ao movimento da Acção Católica* que, através da sua dinâmica associativa, incrementava a formação e a cultura católicas, no esforço de uma coerência entre fé e vida, revigorou-se e alastrou-se este caminhar apologético. Sentia-se, também, a pressão das influências do que internacionalmente se pensava e dos acontecimentos marcantes, como a Guerra Civil Espanhola, a ofensiva da propaganda comunista, a implantação dos fascismos ditatoriais e persecutórios, a última conflagração mundial. A cultura, a educação, a moral e a sociedade, de matiz católico, sofreram contínuas e refinadas contestações proporcionando problemas, a arrastar intervenções apologéticas, umas de apegado conservadorismo e outras de inovadora atitude que passava pela liberdade de repensar a crença assente nos dogmas ensinados. A abrir a década de 30, o folheto de Domingos Maurício, *A escola sem Deus* (1931), é uma advertência aos efeitos práticos do ateísmo; *A existência de Deus à luz da razão e da ciência* (1934), de Gomes Jardim, com uma exposição de argumentos tradicionais mas sem a devida atenção à confutação contrária, vale sobretudo pelo seu propósito divulgador; *Porque jurei crer em Deus* (1937), de Mendes do Carmo, constitui uma vibrante profissão de fé contra ateus e descrentes, a partir das certezas científicas proporcionadas pela teologia natural. Mais: D. Ernesto Sena de Oliveira, arcebispo de Miltilene, publica *O homem e Deus* (1940), opúsculo destinado a pôr em evidência os motivos de credibilidade ou as razões para crer; Delfim Teixeira da Mota, em *Fases de um combate* (1943), intenta, com uma argumentação *ad hominem*, refutar as objecções vulgares apostas à verdade do cristianismo; o antropólogo Mendes Correia, no livro de memórias e confissões *Em face de Deus* (1946), conta a história do seu pensamento em relação ao problema religioso; o jesuíta José Carvalhais, em *Aspectos actuais do ateísmo e novo rumo do apostolado* (1951), denuncia o cientismo ateu, o marxismo materialista e o existencialismo, fechado no horizonte terreno; o inaciano Agostinho Veloso, polemista acintoso de larga erudição, nos três volumes de *Problemas do pensamento à luz do pensamento de Deus* (1955-1957),

em forma dialogal, aponta os desvios da filosofia moderna, de Descartes a Husserl, contrapondo a mundividência tomista; o filósofo Diamantino Martins, em *O problema de Deus* (1957), inserido na cosmovisão agostiniana, procura mostrar como a humana criatura penetra na esfera do divino em flagrante contraponto com a desencorajante pobreza do ateísmo russo e dos demais ateísmos, e de que o também seu *O mistério do Homem* (1961) é natural complemento. A iniciativa datada de 1968, da revista *O Tempo e o Modo*, dirigida por Alçada Baptista, que resultou na organização de um caderno especial dedicado ao tema Deus, galgando o problema de crer ou não crer, existir ou não Deus, e substituindo-o por se procurar antes saber «a que é que cada um chama Deus e porquê», originou a publicação de uma colectânea de textos, completados por uma variada antologia, a ponto de constituir um curioso e estimulante volume sobre a vivência de uma relação pessoal com o transcendente. Foi ao sentir a injustiça de não terem solicitado o depoimento a quem, na literatura contemporânea portuguesa, mais se interessava pelo problema, que José Régio se lançou a escrever essa notável *Confissão de um homem religioso* (1971), postumamente editada. De igual forma, o problema cristológico invade a apologética desta altura, e de que J. Pereira Sabrosa nos havia já dado, em 1925, *Escorso do cristianismo* que era acompanhado de um prefácio do célebre orador António Cândido. O nazismo e a sua doutrina ocupam as páginas de *Cristo, sinal de contradição* (1943) do jesuíta Raul Machado, impugnadoras das propagandas racionalistas e anticristãs; na *Mensagem cristã: Jesus* (1945), reúne D. Manuel Trindade Salgueiro, bispo de Helenópolis, as conferências quaresmais pronunciadas em São Domingos (Lisboa) e rebate a nefasta ausência de Cristo e seu espírito no mundo contemporâneo; *Quem é Cristo* (1943), do padre António Brandão, é o primeiro volume de um curso popular de religião, agrupando três conferências, alargadas, numa segunda edição, para seis em *Quem é Jesus Cristo* (1947), que pretende ser uma exposição acessível sobre a sua divindade e presença na Igreja; *Um homem que é Deus: A pessoa de Jesus* (1954), do cônego António de Azevedo Pires, agrupa a série de palestras radiofónicas proferidas aos microfones da Emissora Nacional, de óbvio acento proselitico. Imprimindo um carácter apologético às suas homilias dominicais, que se integravam no plano prévio de um verdadeiro curso popular destinado a combater a ignorância religiosa, o conhecido pároco português da Cedofeita, padre António Brandão, publicou *A santa missa* (1945), em que o doutrinário alterna com o polémico, visando, sobretudo, a posição dos protestantes. No desígnio do autor surgiram temas morais, explanados na mesma tribuna, como *O matrimónio católico* (1941), pequeno e acessível tratado sobre o casamento que inclui uma defesa do celibato eclesiástico assumido para o exercício da caridade e proselitismo. Aliás, já na Quaresma de 1913, em carta pastoral, o bispo de Coimbra, D. Manuel de Basto Pina, tratara da *Natalidade e o matrimónio* e, no púlpito da sé, o cônego José de Almeida Correia reflectira sobre a matéria, explicações que

em *A organização cristã da família* (1917) reunira em volume. Sob o anonimato de «um Serrano» circulou *Moral e educação cívica* (1937), onde se combate o divórcio e o casamento civil, à luz das encíclicas papais, mencionando a legislação e reformas tentadas em Portugal para salvar a família e a moralidade. Por altura de 1940, o jesuíta António Durão compilou, em *A família cristã na Assembleia Nacional*, os artigos que, na *Brotéria*, entretanto fizera sair. A sexualidade conforme a moral católica assinala presença, também neste período, em publicações de médicos crentes, como *Sofismas da juventude*, de António Pereira Forjaz (1920) e *O catolicismo e a higiene* (1938), de Serras e Silva. Por sua vez, em *Lutas do espírito e da carne* (1926), do padre Silva Gonçalves, então pároco de Sande (Guimarães), freme um repto contra a impureza lasciva e vícios morais, em suas causas e efeitos, lançado à juventude portuguesa, a propósito do centenário de São Luís de Gonzaga, redundando numa apologia da castidade; em *Pureza e sensualismo* (1938), o Doutor Trindade Salgueiro apresenta a sua experiência no meio universitário testemunhando a crise da moralidade de costumes no mundo e na juventude; em *A educação sexual* (1950), o padre António Brandão reúne as palestras radiofónicas, na altura proferidas, com o intuito de proporcionar um guia seguro aos pais e educadores sobre os problemas e mistérios da vida contra os erros e preconceitos existentes, como sublinha o médico-cirurgião portuense Abel Pacheco que prefacia o volume e já fizera para o do padre Silva Gonçalves análoga introdução. O problema das relações entre capital e trabalho e a política e organização da sociedade são tratados com perfil apologético nos estudos do padre Abel Varzim, *O dever social* (1941), em que se aflora a situação do mundo moderno retalhado pelo liberalismo e o comunismo que, em seu clima ideológico, lhe merece a obra autónoma *Comunismo* (1948), especialmente dirigida ao operariado ignorante e aos católicos anticomunistas. Filão, de resto, explorado por certo retoricismo político situacionista, como o discurso antibolchevista pronunciado no Palácio de Cristal do Porto, em 1936, no período da Guerra Civil Espanhola, pelo catedrático de medicina Luís de Pina, que o inseriu no seu *Em verdade vos digo* (1937), colectânea de artigos publicados em *O Comércio do Porto*, periódico influente que primava pelo nível intelectual de seus colaboradores, convidados a subscrever artigos de opinião. O franciscano José de Assunção Rolim é o autor de *O comunismo: história, ideologia e crítica* (1944), destinado a jovens operários catequizados por ideias marxistas, despido de pretensões eruditas, redigido numa linguagem de apologética popular, mas com um bem concebido capítulo sobre o direito de propriedade. Por sua vez, a doutrina católica acerca da organização da sociedade no campo político, económico, familiar e internacional é compendiada nos dois tomos de *A voz romana na questão social* (1953) de J. Quelhas Bigotte, tornando esta sistematização de textos pontifícios um verdadeiro tratado de sociologia cristã. O que representou a clarividente e corajosa atitude profética do espiritano padre Joaquim Alves Correia, que, com *A largueza do reino*

de Deus (1931), procurava fazer passar a mensagem de aberto desafio aos que teimavam considerá-lo «uma seita em que se abafa», levando-os a libertar a proclamação do Evangelho de «cálculos interesseiros», está bem expresso no subtítulo do volume: «de como a intolerância e o despotismo são apenas variações do Anticristo proteiforme». O receptivo acolhimento de certas actividades do apostolado protestante virá a ter continuidade nas páginas do *Boletim de Informação Pastoral* (1959-1969), sob os ares do Vaticano II (1962-1965), rasgados ao ecumenismo*. Era, sem dúvida, o irromper tímido e árduo de uma mentalidade católica diferente, olhada com desconfiança pela hierarquia conservadora que desaprovava, por exemplo, a militância rotária, sob a acusação de perfilhar a neutralidade religiosa e de se tornar suspeita ao espírito do catolicismo integrista, e, por isso, objecto de contundente contraposição apologética em *Naturalismo rotário e sobrenaturalismo cristão* (1955) do jesuíta Agostinho Veloso que considera a adesão que lhe dá o crente uma prática apostasia da sua fé. Atitude análoga se sentiu face ao cinema, com base num exigente olhar moral, como recomendava Pio XI, na *Vigilante Cura* (1936), preso à visão negativa da expressão fílmica e dos temas veiculados, que se reflecte em *O cinema e o sentido cristão do amor e da família* (1944), do clínico J. A. da Cruz Neves, e nas «classificações morais» dos inícios da actividade do Secretariado do Cinema e da Rádio. A reacção sadia surge nos anos 50, através das críticas de filmes, creditados pelo seu cunho intelectual, inseridas em *Brotéria, Estudos* (CADC), *Rumo* (1957), no universitário *Encontro* (1963), na revista *Filme*, animada por Luís de Pina, sendo de realçar os textos do jesuíta José Carvalhais, *Responsabilidades educativas perante o cinema* (1959) e da brochura *Educação cinematográfica da juventude* (1959), a alinhar pelo que de melhor e mais autorizado aparecia, neste sentido, no estrangeiro. O impacto da Segunda Guerra Mundial acentuaria o desgaste de caminhos condenados a desaparecer e o descerrar de novos horizontes à actividade apologética, com a mocidade intelectual decidida a fazer-se ouvir, impulsionando o renovar do pensamento católico actuante conforme ao espírito dos tempos que se anunciavam diferentes. As Edições Juventude, impressas em Leiria, dispunham-se a mostrar que a inteligência, o dinheiro e a vida deviam apenas servir «para erguer bem alto o nome de Deus». Abriram a iniciativa: *Os três verbos da vida* (1941), de João Mendes; *Inquietação e presença* (1942), do padre Moreira das Neves, olhar cristão sobre a literatura contemporânea; *A comunidade internacional* (1942), do sábio reitor da Faculdade de Filosofia de Braga, o jesuíta Paulo Durão; *O escândalo da verdade* (1943), de J. S. da Silva Dias, corajosa denúncia de confusões e erros. A continuidade do gesto viria mais tarde com a revista *O Tempo e o Modo* e a editorial Moraes, dirigidas por Alçada Baptista, que reflectiam uma estimulante percepção progressista do catolicismo: na adesão à filosofia personalista de Mounier, no repensar da cultura e arte, na interrogação sobre a guerra colonial, no diálogo ecuménico e no questionar acerca da sexualidade e do apostolado. A literatura cria-

tiva, proveniente de católicos assumidos e de acento proselitico, adquiriu justamente nova credibilidade. O poeta António Correia de Oliveira concebeu obras espiritualistas, enformadas de inegável pendor apologético teológico-filosófico onde o problema da essência divina, em *Verbo ser e verbo amar* (1922), e da dor, patente em *Job* (1929), exprimem uma convicção mundividência cristã; tal como: Nuno de Montemor, em *Amor de Deus e da Terra* (1925), cântico da fraternidade espiritual de raiz católica em seu versilibrismo de inspiração bíblica; padre Moreira das Neves, no poema mariano *Sete palavras de Nossa Senhora* (1938) e em *Mendigo de Deus* (1944); Miguel Trigueiros, em *Deus* (1942); Vasco Miranda e outros mais. No romance, será de salientar a trilogia *A catedral* (1920), *O deserto* (1922) e *A ressurreição* (1923), do convertido Manuel Ribeiro; Antero de Figueiredo, com *O último olhar de Jesus* (1928), *Amor supremo* (1940) e *Pessoas de bem* (1943), itinerários de ficção, a apontar uma libertação interior e a vivência de um ideário sobrenatural; Nuno de Montemor, novelista de *A paixão de uma religiosa* (1927), *É o sangue se fez luz* e *A maior glória* (1929), de inequívoca intencionalidade edificante; Francisco Costa, romancista de *A garça e a serpente* (1943), *Primavera cinzenta* (1945), *Revolta de sangue* (1946) e *Cárcere invisível* (1950), atraído por problematizações teológicas através de personagens plenas de humanismo cristão e conflituosidade moral. Abriu-se com este, em Portugal, o debate do romance católico, complexo sem dúvida, a que o ensaísta francês Charles du Bos parece ter aberto a solução ao deslocar o acento do romancista católico para o romancista que se assume católico. A crítica e o ensaísmo literário, de linha confessional e tom apologético, são tributários da actividade persistente na revista *Brotéria*, de João Mendes e Manuel Antunes, em análises reveladoras de grande inteligência e sensibilidade voltadas para problemas e casos artísticos onde tentavam desvendar a seiva cristã redentora que os animavam, por vezes, com profundas ressonâncias humano-divinas, como se pode ver nas colectâneas *Monte Parnaso e Monte Carmelo* (1944) do primeiro e *Ao encontro da palavra* (1960) do segundo; e ainda dos artigos, em *Letras e Artes*, suplemento de *Novidades*, do padre Moreira das Neves, que com o livro *Inquietação e presença* (1942) – conseguido a partir da motivação do universitário Miguel de Sá e Melo, autor do ensaio *Aceno de Deus na poesia de José Régio* (1936), e que exerceu na sua geração coimbrã uma extraordinária influência de compreensão espiritual – encetou uma aproximação de quantos criadores literários se sentiam tocados pela presença de Cristo, procurando, na dúvida e angustiadas perplexidades, a verdade suprema apaziguadora. Insistiu o autor, neste caminho, com *Guerra Junqueiro: o homem e a morte* (1942) e *Grupo dos Cinco* (1975), em que história literária e psicologia religiosa se imbricam na mesma preocupação. Algo análogo, embora dentro de um enciclopedismo crítico, fez o padre Alyrio de Melo, em *Eça de Queirós, o exilado da realidade* (1945) e, de forma acentuadamente polémica, Agostinho Veloso, em *Antero e seus fantasmas* (1950), condenação frontal

das chamadas filosofias humanistas suicidas e indirecta apologia do cristianismo por muitos escritores só entrevisto. A ideologia e o activismo políticos que contagiaram elites de militantes católicos antes do movimento do 25 de Abril de 1974, em particular a pretexto da guerra colonial e das campanhas eleitorais em que o voto democrático devia ser um acto cívico livre, ganharam decisivo alento e dimensionaram-se a nível de imperativo de consciência cristã com a célebre carta (13 de Julho de 1958) do bispo do Porto D. António Ferreira Gomes e da dos bispos da Conferência Episcopal de Moçambique (Fevereiro de 1968), encorajando um despoletar de atitudes e documentos reflexivos e actuantes, coligidos por José da Felicidade Alves, em *Católicos e a política* (1969) e *Também nós queremos ser pessoas livres* (1970), bem como algumas notáveis pastorais do prelado da Beira, D. Sebastião Soares de Resende (1906-1967), convergentes na oposição radical a um integrismo clerical triunfalista e na defesa entusiasta do compromisso incorporado na vida como o *aggiornamento* conciliar aconselhava, timbre de uma Igreja renovada, tida por evangélicamente mais fiel. Esta era a ponte para um diálogo, alargado a descrentes angustiados pelas situações e problemas que se abatiam sobre a sociedade e o homem, como se verifica em *Fratria, diálogo com os católicos (ou talvez não)*, de Mário Sacramento, publicado em 1970, que constituía um apelo de amor e de liberdade numa Igreja mais espiritualizada onde não houvesse exilados. A panorâmica diacrónica de marcos factuais, *Resistência católica ao salazarismo e ao marcelismo* (1976), do docente universitário padre José Geraldes Freire, é, neste sentido, esclarecedora sobre esse combate concreto: apologia da metanoia pelas implicações que um espírito renovado de actuação na comunidade civil podia ter, apresentando uma Igreja consciente do seu compromisso evangélico na defesa solidária dos direitos humanos, da justiça social e da liberdade. Outros recortes e expressões teve, sem dúvida, a apologética em Portugal, sobretudo nas décadas mais chegadas, que o labor histórico, crítico e selectivo irá carreando para a contínua actualização e enriquecimento do levantamento ora levado a cabo.

JOÃO FRANCISCO MARQUES

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto: Lisboa, 1967-1971. 4 vol. ANSELMO, António Joaquim – *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*. Lisboa, 1926. IDEM – *Bibliografia cronológica da literatura de espiritualidade em Portugal: 1501-1700*. Porto, 1988. BROTERIA. *Fé-Ciências-Letras: Revista Contemporânea de Cultura e Informação*. (1925-1998). 146 vol. COELHO, Jacinto do Prado – *Dicionário de literatura*. Porto, 1973. 3 vol. *Grande enciclopédia portuguesa e brasileira*. Lisboa, 1935-[s.d.]. 40 vol. LEITE, Serafim – Portugal. In *DICTIONNAIRE de Theologie Catholique*. Paris, 1925, vol. 12/2, col. 2612-2634. MACHADO, Diogo Barbosa – *Bibliotheca lusitana*. Coimbra, 1965-1967. 4 t, MATTOSO, J.; BELCHIOR, M. L.; CARVALHO, J. A.; FERREIRA, A. M. – Portugal. In *DICTIONNAIRE de Spiritualité: Ascétique et Mystique, doctrine et histoire*. Paris, 1985, vol. 12, col. 1952-1985. MAURICIO, Domingos – Apologética. In *VERBO. Enciclopédia luso-brasileira de cultura*. Vol. 1, col. 771-784. MOTA, Luis Carlos Martins de Almeida – *A apologética cristã em Portugal (1670-1818)*. Dissertação apresentada em Lisboa em 1993. Texto fotocopiado. SILVA, Inocência Francisco da – *Dicionário bibliográfico português*. Lisboa, 1973. 25 vol. *VERBO: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*. Lisboa, 1963-1976. 18 vol. 1. *Época Medieval*: BARBOSA, João Morais, intr. e selec. textos – *Alvaro Pais*. Lisboa, 1992. CAEIRO, Francisco da Gama – El lulismo medieval português com exemplo de diálogo filosófico-religioso. In *COLOQUIO INTERNACIONAL DIALOGO FILOSOFICO-RELIGIOSO ENTRE CRISTIANISMO, JUDAISMO E ISLAMISMO DURANTE LA EDAD MEDIA EN LA PENINSULA IBERICA*. San Lorenzo de El Escorial, 23-26 de

Junho de 1991 – *Actes*. Brepols, 1994. GOMES, Álvaro – *Apologia*. Trad. Miguel Pinto de Meneses, estudo patristico e teológico-bíblico de Manuel Afonso Rodrigues e introd. A. Moreira de Sá. Lisboa, 1981. LAVASJO, Joaquim Chorão – Álvaro Pais. Um teórico da reconquista cristã e do diálogo islamo-cristão. *Eborensia*. 15-16 (1995). MACIEL, Manuel Justino Pinheiro – O «De Correctione Rusticorum» de S. Martinho de Dume. *Bracara Augusta*. 34 (1980). MARTINS, Mário – *Correntes da filosofia religiosa em Braga dos séc. iv a vii*. Porto, 1950. IDEM – *Estudos de literatura medieval*. Braga, 1955. PAIS, Álvaro – *Estado e pranto da Igreja (Status et Planctus Ecclesiae)*. Trad. Miguel Pinto de Meneses e introd. João Morais Barbosa. Lisboa, 1988-1994. 4 vol. PONTES, José Maria da Cruz – *Estudo para uma edição crítica do Livro da Corte Enperial*. Coimbra, 1957. IDEM – *A controvérsia com os muçulmanos e as fontes árabes do «Livro da Corte Enperial»*. Lourenço Marques, 1967. Monumenta; 3. IDEM – Raimundo Lulo e o lulismo medieval português. *Biblos*. 62 (1986). PRADO, André do – *Horologium Fidei*. Ed. Aires A. Nascimento. Lisboa, 1994. SIDARUS, Adel – *Le Livro da Corte Enperial entre l'apologétique Lullienne et l'expansion catalane au XIV siècle*. In COLÓQUIO INTERNACIONAL DIÁLOGO FILOSÓFICO-RELIGIOSO ENTRE CRISTIANISMO, JUDAÍSMO E ISLAMISMO DURANTE LA EDAD MEDIA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA. San Lorenzo de El Escorial, 23-26 de Junho de 1991 – *Actes*. Brepols, 1994. VASCONCELOS, José Leite de – *Religiões da Lusitania, na parte que principalmente se refere a Portugal*. Lisboa, 1913, vol. 3, p. 553-589. 2. **Época Moderna:** CARDOSO, Arnaldo Pinto – *Da Antiga à Nova Aliança. Relações entre o Antigo e o Novo Testamento em Sebastião Barradas (1543-1615)*. Lisboa, 1987. CASSUTO, Alfonso – *Bibliografia dos sermões de autos-da-fé impressos. Arquivo de Bibliografia Portuguesa*. Coimbra. 1:4 (Out.-Nov., 1955). DIAS, José Sebastião da Silva – *Portugal e a cultura europeia*. Coimbra, 1953. IDEM – *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra, 1960. 2 vol. IDEM – *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. Coimbra, 1973. IDEM – *O erasmismo e a Inquisição em Portugal: O processo de Fr. Valentim da Luz*. Coimbra, 1975. FIGUEIREDO, Fidelino de – *Estudos de literatura*. Lisboa, 1922, vol. 4. GLASER, Edward – *Portuguese Sermons at Autos-da-Fé: Introduction and Bibliography. Studies in Bibliography and Booklore*. 2: 2 (1955). LAVRADOR, João E. Pimentel – *Pensamento teológico de D. Miguel da Anunciação*. Coimbra, 1995. MONCADA, Luís Cabral de – *Mística e racionalismo em Portugal. In ESTUDOS filosóficos e históricos*. Coimbra, 1959, vol. 2. IDEM – *O liberalismo de Vicente Ferrer Neto Paiva. In ESTUDOS de história do direito*. Coimbra, 1949, vol. 2. OSÓRIO, Jerónimo – *Carta à rainha da Inglaterra*. Intr. José V. de Pina Martins e crítica, modernização do texto, trad. e notas de Sebastião de Pinho. Lisboa, 1981. PEREIRA, José Esteves – *O pensamento político em Portugal no século XVIII*. Lisboa, 1983. PIRES, Maria Lucília Gonçalves – *Sermões de auto-da-fé: evolução de códigos parenéticos. In XADREZ de palavras. Estudos de literatura barroca*. Lisboa, 1996. RÉVAH, I. S. – *La censure inquisitoriale portugaise*. Lisboa, 1960. RICARD, Robert – *Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*. Paris, 1970. RODRIGUES, Maria Idalina Resina – *Literatura e anti-semitismo (séculos XVI e XVII)*. In *ESTUDOS ibéricos da cultura à literatura: Séculos XIII a XVII*. Lisboa, 1987. SILVA, António Pereira da – *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII: História, religião e política nos reinados de D. João V e D. José I*. Braga, 1964. 3. **Época Contemporânea:** ANDRADE, António Alberto de – *Vernei e a cultura do seu tempo*. Coimbra, 1966. ANSELMO, Artur, dir. – *As grandes polémicas portuguesas*. Lisboa, 1967. 2 vol. BRUNO, Sampaio – *A questão religiosa*. Porto, 1907. BUESCU, Ana Isabel Carvalho – *O milagre de Ourique e a História de Portugal de Alexandre Herculano: Uma polémica oitocentista*. Lisboa, 1987. CABRAL, Alexandre – *Dicionário de Camilo Castelo Branco*. Lisboa, 1989. CRUZ, Manuel Braga da – *As origens da democracia cristã e o salazarismo*. Lisboa, 1980. FERREIRA, José Augusto – *Memórias para a história d'um scisma (1832-1842)*. Braga, 1916. FIGUEIRA, Maria Fernanda de Barros Borges Reis – *A Faculdade de Teologia e o «racionalismo» do século XIX*. Dissertação apresentada em Coimbra em 1970. Texto policopiado. FRANCO, José Eduardo; REIS, Bruno Cardoso – *Vieira na literatura anti-jesuítica*. Lisboa, 1997. GOMES, J. Pinharanda – *História da Diocese da Guarda*. Braga, 1981. IDEM – *Gomes dos Santos (1881-1918)*, doutrinador do Movimento Social Católico. *Póvoa de Varzim: Boletim Cultural*. 25: 1 (1987). IDEM – *Joaquim Alves da Hora, ou a crítica teológica do positivismo. Boletim da Biblioteca Municipal de Matosinhos*. 24 (1980). MARQUES, João Francisco – *A revolução e as Invasões Francesas no sermão do padre José Agostinho de Macedo*. In COLÓQUIO «A RECEPÇÃO DA REVOLUÇÃO FRANCESA EM PORTUGAL E NO BRASIL» – *Actas*. Porto: FLUP, 1992. IDEM – *Para a história do protestantismo em Portugal. História: Revista da Faculdade de Letras do Porto*. 2: 12 (1995). MARTINS, Sílvia Regina – *A polémica entre Miguel Bombarda e M. Fernandes (no contexto do século XIX português)*. Dissertação apresentada no Porto em 1995. Texto policopiado. RAMOS, A. Jesus – *O bispo de Coimbra D. Manuel Correia de Bastos Pina*. Coimbra, 1995. RIBEIRO, Álvaro – *Os positivistas*. Lisboa, 1951. IDEM – *Deus o que é? O Tempo e o Modo*. Lisboa 3 (s.d.). RODRIGUES, Manuel Augusto – *As Invasões Francesas em cartas pastorais de bispos portugueses. Revista de História das Ideias: Revoltas e Revoluções***. 7 (1985). *UM SÉCULO de cultura católica em Portugal*. Lisboa: Laicos, 1984.

APOSTOLADO DA ORAÇÃO. 1. História: Em Vals (França), a 3 de Dezembro de 1844, na festa do grande missionário São Francisco Xavier, o padre Gautrelet, orientador espiritual da casa, convidou os estudantes da Companhia de Jesus a organizar entre eles uma liga de orações pela salvação dos homens. O padre Gautrelet queria significar com esta liga a entrega de toda a vida, no dia-a-dia, em íntima união com o coração de Jesus, pelas mesmas intenções pelas quais Ele se oferece continuamente ao Pai. Era a ideia fundamental do Apostolado da Oração que, promovido pelos bispos e enriquecido, em 1849, com indulgências por Pio IX, rapidamente se expandiu. No entanto, é ao padre Henri Ramière, director-geral em 1860, e que foi teólogo no Concílio* Vaticano I, que se deve o facto de o Apostolado da Oração, pela sua doutrina, organização e expansão, se ter transformado naquilo que é ainda hoje. Os estatutos datam de 1896 e definem Apostolado da Oração: «Dentro da sua vocação universal ao apostolado, o Apostolado da Oração constitui uma união de fiéis que, pelo oferecimento diário de si mesmos se unem ao sacrifício eucarístico, em que se realiza penosamente a obra da nossa redenção, e assim, pela união vital com Cristo, da qual depende a fecundidade do apostolado, colaboram na salvação do mundo» (estatuto n.º 5). O Apostolado da Oração chegou a Portugal em 1864, 20 anos depois da sua fundação, trazido pelo italiano padre António Marcocci, sendo o primeiro centro inaugurado em 17 de Abril de 1864, na Capela de Nossa Senhora dos Milagres, à Rua da Estrela, em Lisboa. Mas o grande impulsor foi o padre Luís Prósperi, que se dedicou arduamente às missões populares. Assim, em 1887, já se contavam em Portugal 70 círculos diocesanos, 1074 centros e cerca de 836 000 associados. O Apostolado da Oração marcou profundamente em anos passados a vida das nossas paróquias. Confirma-o a voz autorizada do papa Pio XII, na mensagem radiofónica dirigida ao III Congresso Nacional do Apostolado da Oração, reunido em Braga, em 1957: «Os Anais do Apostolado da Oração são uma das mais belas páginas da história da Igreja em Portugal. E nós sabemos como, em tempos relativamente recentes, quando a propaganda autorizada do mal se propunha eliminar em duas gerações os últimos vestígios do catolicismo em terras lusitanas, foi o Apostolado da Oração, por testemunho dos sagrados pastores, uma das principais forças de resistência para manter vivo o espírito cristão e o fazer vigoroso, mal a pinhadura deu sinais de abrandar.» É o cardeal-patriarca de Lisboa, D. Manuel Gonçalves Cerejeira, escreveu na Carta Pastoral de 1935: «É convicção unânime que principalmente ao Apostolado da Oração se deve a restauração religiosa da nossa pátria, depois da crise de fé e piedade, provocada pelo liberalismo dos séculos passados.» Em fins de 1909, o *Relatório sobre o Apostolado da Oração*, apresentado na Câmara dos Deputados «chamava a atenção para o eminente perigo que esta organização representava para o país». Realizaram-se em Portugal quatro congressos* nacionais: 1930 (Braga), 1945 (Porto), 1957 (Braga), 1965 (Lisboa), nos quais participou sempre o episcopado. 2. **Teolo-**

gia espiritual do Apostolado da Oração: Desde os mais antigos documentos se insiste na ideia de que todo o cristão deve ser missionário. O Pai quer a salvação de todos os homens e Jesus é a Encarnação infinitamente amorosa dessa vontade do Pai. Daí a sua missão essencial e a sua constante oferta ao Pai, como acto de amor. Por outro lado, pelo baptismo todos os cristãos ficam integrados no próprio Mistério de Cristo. Por isso, Jesus repetia que «tudo o que pedissemos ao Pai em seu nome o alcançaremos». Orar em nome de Jesus é, integrados no seu Mistério, oferecer tudo para que se realize a vontade do Pai: a transformação do coração de todos os homens e de todo o mundo, pelo dinamismo da sua ressurreição. Por isso, dizia Paulo VI: «O Apostolado da Oração é uma forma excelente e genuína de piedade cristã, centrada em Cristo, tal como o exige o Vaticano II.» A prática fundamental do Apostolado da Oração é o «oferecimento das obras do dia»: oferecer cada dia tudo a Deus Pai, orações, trabalhos, alegrias e sofrimentos, unidos com Cristo na Eucaristia, pela salvação do mundo. 3. *Organização:* O nome da Associação foi sempre o de «Apostolado da Oração», apesar da denominação de «Associação do Coração de Jesus» ter prevalecido nalgumas regiões. A sua sede é em Roma, junto do geral da Companhia de Jesus, que – segundo os estatutos – é o director-geral, nomeado pela Santa Sé. Além do director-geral, há um director-delegado, directores diocesanos, designados pelos respectivos ordinários e, finalmente, directores locais. Em muitos países há também directores e secretários nacionais. O secretário nacional recebe a sua nomeação da direcção-geral de Roma, mas conta com a aprovação dos prelados, sobretudo daquele em que está erecto o secretariado nacional. Cada associação deve ter os seus estatutos, aprovados pela Santa Sé. Há, além disso, secções oficiais admitidas e actualmente existentes com carácter geral ou universal: a Liga da Santidade Sacerdotal, nascida em França, em 1900, foi unida ao Apostolado da Oração em 1959 e tem por objectivo a santificação de todos os sacerdotes; a Cruzada Eucarística das Crianças, que é a secção mais ampla do Apostolado da Oração, nasceu em 1916, no pontificado de Bento XV-Pio XII, em 1858, deu-lhe novas directivas; a Liga Eucarística*, cujos estatutos foram aprovados pela direcção-geral em 1962; a União dos Cristãos, que corresponde à secção ecuménica para a união de todos os cristãos, instituída em 1959; o Apostolado do Sofrimento, que compreende duas categorias: a dos que sofrem e a dos que tratam dos doentes. Em Portugal, logo desde 1874, teve papel decisivo a publicação periódica *Mensagem do Coração de Jesus*, começada pelo padre José Rodriguez Cosgaya e entregue à Companhia de Jesus, em 1881, que, além de alimentar constantemente a vitalidade do princípio teológico, era um espaço de debates doutrinais de capital importância. Vieram depois *Oração e Vida* ou *Bilhetes Mensais*. Em 1930, *Cruzada Eucarística*; em 1946, *Clarim* (pequeno jornal para as crianças) e *Vida e Testemunho*, órgão da Liga Eucarística. 4. *Situação actual:* No início do Concílio* Vaticano II, os centros do Apostolado da Oração no mundo ascendiam

a 135 000 com 28 milhões de membros. Actualmente (dados de 1989), em Portugal, o Apostolado da Oração e as suas secções Cruzada Eucarística das Crianças e Liga Eucarística contam com cerca de um milhão de associados, distribuídos por uns 3600 centros. Evidentemente que nem em todos se respira a mesma vitalidade, sobretudo com a baixa da consciência do princípio teológico fundamental (v. LAICADO. ÉPOCA CONTEMPORÂNEA).

ANTÓNIO LOPES

BIBLIOGRAFIA: AAVV – *Viver em Apostolado da Oração (nos 150 anos da sua fundação)*. Braga, 1995. CONGRESSOS DO APOSTOLADO DA ORAÇÃO, 1-4 – *Actas*. Braga, 1963, 2 vol. BARBOSA, J. – *Apostolado da Oração, teologia e pastoral*. Braga, 1962. IDEM – *Coração de Jesus Cristo: Apostolado da Oração: Documentos dos prelados portugueses*. CASIMIRO, Acácio – *O Apostolado da Oração e a nossa província: dias de estudo prático sobre o Apostolado da Oração*. Braga, 1947. GAUTRELET – *Apostolat de la prière*. Lião, 1874. GUERRA, Paulo – *Caminho de fogo: espiritualidade do Apostolado da Oração*. Braga: AO. KOLVENBACH, Peter-Hans – *Evolución histórica del A. O. Oración y Servicio*. 4 (1985) 262-279. LEITE, Fernando – *O Coração de Jesus*. [sd.]. *PROGRAMA de vida, Apostolado da Oração: Estatutos e comentários*. Braga: AO, 1978. RAMIÈRE, Henri – *L'Apostolat de la prière*. Toulouse: Apostolat de la prière, 1861. IDEM – *La Divinisation du chrétien*. Toulouse: Apostolat de la prière. SCHNEIDER, Hilda – *Apostolado da Oração: Como? Porquê? Para quê?* 3.ª ed. São Paulo: Ed. Loyola, 1983. SCHNEIDER, Roque – *Apostolado da Oração: um serviço à Igreja*. Ed. Loyola: São Paulo, 1991.

AQUAE FLAVIAE. V. VILA REAL.

ARIANISMO. V. HETERODOXIA.

ARMÉNIA. V. PÉRSIA; ARMÉNIA; GEÓRGIA.

ARQUEOLOGIA. I. Paleocristã: Chama-se arqueologia cristã, ou arqueologia paleocristã, ao reconhecimento e estudo dos vestígios materiais que documentam a prática da religião cristã desde o seu aparecimento no nosso território até à invasão muçulmana (711-718), bem como ainda de todos os vestígios materiais que, não denunciando claramente a prática da religião cristã, aparecem sempre associados a outros que a evidenciam. Assim, a arqueologia cristã ocupa-se, no seu conjunto, dos vestígios materiais dos períodos tardo-romano e visigótico, e das influências suévicas e bizantinas. Depois de 711, com a introdução do islamismo*, já se falará de arqueologia medieval, se bem que no início desta ainda tenhamos de contar com a arqueologia moçárabe*, correspondente aos vestígios materiais das comunidades cristãs dentro de áreas geográficas de domínio político muçulmano. Durante o período que a arqueologia cristã estuda, a Hispânia e, evidentemente, dentro dela, o território que viria a ser Portugal foi palco das invasões germânicas e, ainda, da efêmera ocupação bizantina (554-629), que deixou mais referências na historiografia, como alteração da ordem política estabelecida, que vestígios materiais do quotidiano. A faceta bélica das invasões germânicas documenta-se, por exemplo, em Beja*, por uma espada com empunhadura de ouro e cravejada de pedras e por duas fibulas do mesmo metal precioso, datáveis da primeira metade do século v, provenientes decerto do túmulo de um guerreiro. No que respeita à população hispano-romana há, muitas vezes, dificuldades em distinguir, por exemplo, numa *villa*

romana cristianizada, os vestígios que pertencem à fase pagã da *villa* dos da sua fase cristã, isto pelo facto de se terem mantido, nos objectos comuns, as mesmas formas e, também, a natureza dos materiais construtivos não se ter alterado pelo facto evidente de os seus fabricantes, donos, ou utentes, terem sido ou não cristãos. Um bom exemplo desta aparente ambiguidade entre o que é pagão e o que é cristão pode ser demonstrado pelas produções cerâmicas das oficinas norte-africanas que, aqui perto, fabricavam, no século IV, peças com representações aplicadas, ora com decorações pagãs, ora com decorações cristãs; de facto essas oficinas trabalhavam indistintamente para os dois mercados: o pagão e o cristão; e note-se que este material cerâmico é relativamente comum em Portugal, especialmente nas *villae* do Sul e nos portos de mar, como Tróia (Setúbal), testemunhando bem o ambiente de transição religiosa baixo-imperial. Por vezes não existe um corte entre os vestígios arqueológicos pagãos e os cristãos e, por vezes, acontece que a presença do cristianismo começa por ser deduzida, antes de ser comprovada — é este o caso da necrópole de Espiunca, Arouca, com balizas cronológicas muito amplas, e com datação expressa em algumas das suas lápides, e o caso de uma peça de vidro proveniente da sepultura 20 da necrópole de Farrobo, Aljustrel, que deve datar de fins do século II ou de inícios do século III, e que tem escrita no fundo, a fio de ouro, a mensagem *dulcis vivas* que, integrada num contexto funerário, pode sugerir (ao expressar o desejo de uma vida doce) uma participação nos ideais cristãos de uma melhor vida depois da morte. Vestígios arqueológicos inequívocos, datáveis dos primórdios do cristianismo, não os encontramos em território português. A presença de comunidades cristãs anteriores ao século V são referidas nas actas dos concílios e, em princípio, não podem ser postas em causa. Sabemos pelas actas do Concílio de Elvira (306) que estiveram aí indirectamente representadas as comunidades de Faro (Osónoba, presente na pessoa do bispo Vincentius) e de Évora* (Elbora, presente através do bispo Quintianus). Contudo não foi ainda possível encontrar, nessas cidades, testemunhos arqueológicos indubitavelmente cristãos, pertencentes ao início do século IV. Podemos apenas referir as *villae* cristianizadas, com horizontes arqueológicos de longa duração, como a de Milreu (Estoi, Faro), com vestígios de cristianização datados dos séculos IV-V, e onde se adaptaram às novas necessidades as facilidades já existentes de água e infra-estruturas que ofereciam o templo pagão, dedicado às ninfas, e a piscina que o rodeava, e onde mais tarde foi construído o baptistério cristão. As *villae*, enquanto grandes domínios senhoriais tardo-romanos, são, como estações arqueológicas, as que melhor testemunham esta passagem do paganismo ao cristianismo, e isto talvez seja assim porque a investigação no subsolo das nossas actuais cidades é, em termos práticos, mais difícil e menos esclarecedora (pois as sucessivas ocupações humanas destruíram e esconderam os níveis arqueológicos anteriores), ou porque foi talvez lá, nos campos, que a grande transição religiosa primeiramente se deu. Pertencem às *villae* dos arredores de Évora e de Beja



Fragmento de coluna paleocristã (Beja, Museu de Santo Amaro).

os dois grandes textos funerários cristãos em verso: o epitáfio de Venantia, do monte da Azinheira, Reguengos de Monsaraz, datado de 593, e o epitáfio de Maura, de Vale de Aguilhão (Beja), datado de 665, respectivamente, e ambos a documentar, em pleno cristianismo, talvez menos uma sobrevivência que, e muito mais, a continuidade da tradição literária clássica. Também a *villa* romana de Torre de Palma (Monforte) é um outro exemplo de grande *villa* rústica que recebeu, nos finais do século IV ou já durante o século V, uma primeira construção basilical cristã, onde se irá desenvolver, por fases, a basilica de duas absides contrapostas, planta muito divulgada no Norte de África, e o baptistério cruciforme (datado do século VI ou VII); mas, antes da cristianização, já esta *villa* tinha acolhido o culto oriental de Dioniso, como se deduz dos mosaicos, com cenas alusivas à teogonia deste deus, que cobrem o chão de uma das salas da *villa*. Na *villa* da Silveirona, em Santo Estêvão (Estremoz), encontrou-se um cemitério com muitas sepulturas datadas do século VI, entre elas a de Sabinus, destacado nobre local. Em São Cucufate (Vidigueira), também uma *villa* mais tarde cristianizada, descobriram-se o que parecem ser as ruínas de uma primitiva sinagoga. Em Vila Verde de Ficalho foi recentemente descoberta uma basilica cemiterial, onde foi sepultado um Martinus em 626, e que apresenta um pequeno baptistério que deve ter correspondido à cristianização de uma *villa*. No Norte do país, e fora dos grandes centros urbanos, onde o grau de romanização era menor, também temos vestígios de *villae* cristianizadas. Com segurança, podemos apontar o sítio do Prado (termo de São Martinho do Peso, Mogadouro), onde apareceu uma inscrição datada de 634 (*sub Sisenando*) e que refere Proteu e sua mulher Turesmuda, um casal que parece evidenciar, pela etimologia dos seus nomes, um casamento entre um portador de onomástica greco-romana e uma senhora de nome indubitavelmente germânico. Tróia (Setúbal), grande porto de mar e centro conser-

veiro, passou pela influência dos cultos orientais (mitraísmo), antes de aí ser instalada uma igreja de quatro naves, onde ainda no início deste século era visível a pintura, a fresco, de um *chrismon*, o que aponta inequivocamente para a presença de uma comunidade cristã. Os cristãos da Hispânia, ao contrário do que aconteceu noutras províncias do Império, a partir do século IV, dataram as suas inscrições funerárias. Em Portugal, os primeiros textos epigráficos cristãos são do século V e patenteiam formulários, quer textuais, quer decorativos, bem estabelecidos, que evidenciam comunidades já bem estruturadas, com uma clara consciência de grupo, o que é também reconhecível nos «programas» inerentes aos planos dos vestígios arquitectónicos. O mais antigo epitáfio encontrado em território português, foi-o em Mértola – está incompleto e data de 462; um outro, também da mesma proveniência, mas actualmente desaparecido, recorda a sepultura de Donata e estava datado de 465; apesar de os mais antigos cristãos deste cemitério serem claramente hispano-romanos, apareceu, ainda neste mesmo cemitério, uma lápide datada de 4 de Outubro de 482 com a representação de uma menora no final da inscrição, o que pode indicar que tenha pertencido a um indivíduo de nação judaica, cristão confesso. Em Mértola, por volta de 544, e talvez durante cerca de 30 anos, uma parte da comunidade cristã escreveu os seus epitáfios em grego e não em latim, o que deixa supor a presença aqui de um grupo de falantes do grego (antes da ocupação bizantina do Sul da Andaluzia), com chefes religiosos próprios, e que tem sido vista quer como uma ponta de lança de Bizâncio no Ocidente, quer como um «exílio» de defensores das concepções monofisitas que foram combatidos pela ortodoxia de Bizâncio. Foi uma situação conjuntural, e, de facto, localmente a língua dominante continuou a ser a latina, tendo-se até prolongado, através dela, as concepções religiosas cristãs ocidentais até depois da conquista árabe. Mértola é, sem dúvida, em Portugal, a cidade onde arqueologicamente melhor se conhece uma comunidade cristã urbana, primeiro estabelecida extramuros e que depois progressivamente ganha todo o espaço urbano. Além da basílica funerária há em Mértola vestígios de uma grande e sumptuosa piscina baptismal, talvez recuperada de um sistema termal romano anterior. Também em Idanha-a-Velha, adjacente à basílica, está uma piscina baptismal, datada dos séculos VI ou VII, em dupla cruz, que assegura pelo menos uma origem paleocristã para o conjunto arquitectónico hoje visível, numa cidade que foi, sob os reis visigodos, desde Recaredo (585-601), um dos principais locais de cunhagem de moeda do território português. São Pedro de Balsemão (Lamego) data também do século VII, São Torcato de Guimarães, Santa Maria da Falperra (Braga) Vera Cruz de Marmelar (Évora) conservam, ainda hoje, depois de inúmeras fases de reconstrução, vestígios da sua origem em construções cristãs também do século VII, de que agora só se descortina um friso aqui, um capitel acolá, ou a sugestão de uma planta, mas nem por isso pode ser negada a sua primitiva génese. Ainda São Frutuoso de Montélios (Braga) inscreve-se no tipo das igrejas/

/mausoléu em cruz grega da Península, e sendo todas elas pertencentes ao século VII, para estes edifícios com planta em cruz grega, provavelmente o modelo erudito foi o mausoléu de Gala Placídia, em Ravena. Em Dume foi encontrada uma tampa de sarcófago, datada do século VI, de fabricação peninsular, mas de gosto erudito, com representação da imagem de Cristo, suportada por dois anjos, ladeados por representações alegóricas dos quatro evangelistas, dois a dois. Em São Gião da Nazaré encontra-se a melhor conservada das igrejas cristãs primitivas, datada do século VII (mas com vestígios de épocas anteriores), que é, tipologicamente, mais de um século anterior às suas similares do Norte da Península. No território português houve certamente comunidades monásticas, mas os seus testemunhos são escassos; as fontes literárias referem um mosteiro em Dume, de que se encontraram recentemente vestígios, e há um texto apologetico que descreve o centro de peregrinação às relíquias de São Mâncio (São Manços, junto a Évora) que ainda não teve comprovação arqueológica; também existem em Mértola, de finais do século VI, inscrições funerárias de *religiosae*, que nos podem indiciar a existência de um mosteiro de monjas. Ainda na Herdade de Alivã (Rio Maior) existiu, na segunda metade do século VI, um mosteiro chamado de São Silvestre, como testemunha uma placa decorada e com monogramas, que se guarda no Museu de Elvas. Cidades como Beja ou Lisboa foram certamente importantes locais de culto, onde viveram grandes vultos da Igreja. Em Beja viveu Aprígio, no segundo quartel do século VI, *sub* Teudis, e aí existem abundantes vestígios decorativos, nomeadamente os capitéis da Capela de Santo Amaro, datáveis do século VI. Em Lisboa viveu Potâmio (357), e aí restam-nos magníficos frisos recuperados em construções posteriores e, ainda, uma e outra lápide funerária que não permite garantir, ao certo, o local do primitivo centro basilical. Algumas das actuais cidades como Tomar, Silves e Sines, ou locais anteriormente importantes mas que foram perdendo prestígio como centros urbanos, como Conímbriga e Juromenha, são, entre outros, locais onde se encontraram elementos arquitectónicos deste período, desde frisos, a pés-de-altar, que ficam a documentar, quer a edificação de basílicas, como é o caso de Conímbriga, quer a cristianização de anteriores santuários pagãos, como parece fazer prova o *chrismon* encontrado no santuário de Endovellicus em São Miguel da Mota (Alandroal). Alguns sarcófagos funerários, como o de Frende, com uma inscrição muçulmana; a placa de sarcófago com anjos, de fabricação local mas de gosto erudito, e influência bizantina, datada de inícios do século VI, encontrada em Dume, acima referida, ou os topos de sarcófago com cântaros e *chrismon*, guardados em Braga, são outros tantos exemplos de cultura cristã que, no Norte, pela mão dos eruditos aristocratas locais, e no Sul, pela natural evolução cultural dos centros tardo-romanos em permanente contacto com o Mediterrâneo, facilitaram a presença de temáticas artísticas comuns, que testemunham ainda a unidade ideológica de um Império já politicamente inexistente.

BIBLIOGRAFIA: ALMAGRO GORBEA, Martín – Nuevas aportaciones para el estudio del ajuar de la sepultura 20 de la necrópolis de Farrobo (Aljuztre). *Arquivo de Beja*. 23-24 (1966-1967) 213-221. ALMEIDA, Fernando de – Arte visigótica em Portugal. *O Arqueólogo Português*. 4 (1962) 1-278. BRANDÃO, Domingos de Pinho – Oito inscrições latinas funerárias do concelho de Arouca. In *JORNADAS DE HISTÓRIA E ARQUEOLOGIA DO CONCELHO DE AROUCA*, 1 – *Actas*. 1987, p. 107-113. CORREIA, Virgílio – Arte visigótica. In *HISTÓRIA de Portugal*. Dir Damião Peres. Barcelos: Portucalense, 1928, vol. I, p. 363-388. DIAS, Maria Manuela Alves – Epigrafia. In *MUSEU de Mértola: Basilica paleocristã*. Porto: Campo Arqueológico de Mértola, 1993, p. 102-138. FONTAINE, Jacques – Une église d'époque visigotique: l'építaphe de la Jeune Maura (534 Vives). *Euphrosyne*. 21 (1994) 109-123. FRENK, William. H. C. – *The Archaeology of Early Christianity: A History*. Londres: Chapman, 1996. MACIEL, M. Justino – *Antiguidade tardia e paleocristianismo em Portugal*. Lisboa, 1996. REUNIO D'ARQUEOLOGIA CRISTIANA HISPÁNICA, 4 – *Actas*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1995. SCHLUNK, Helmut; HAUSCHILD, Theodor – *Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*. Mogúncia: Zabern, 1978. TESTINI, Pascuale – *Archeologia cristiana*. Bari: Edipuglia, 1980.

II. Medieval: A arqueologia religiosa da Alta Idade Média peninsular vive actualmente uma encruzilhada, pois encontram-se em revisão alguns dos conceitos tradicionais a respeito do paleocristianismo hispânico e do significado que sobre ele exerceu a invasão árabe de 711. A rigidez da corrente «visigotista» assenta na dificuldade de aceitar o espírito de tolerância inicial das autoridades cordovesas e a capacidade de resistência dos cristãos nos momentos mais críticos, inclusive após a subida ao poder das dinastias berberes. Um outro aspecto interessante que os estudos arqueológicos têm também revelado é o da longevidade das crenças populares e a apropriação, por parte do cristianismo, de cultos ancestrais. O exemplo porventura mais eloquente é o do santuário proto-histórico de Garvão (Alentejo), o qual deu a conhecer milhares de objectos, muitos deles com a representação votiva de olhos. Ora, mais tarde, este local veio dar origem à devoção popular por Santa Luzia, protectora contra os males da visão. Ao crescente número de provas sobre a adaptação de edifícios romanos numa primeira fase de expansão do cristianismo (mercado público de Bracara Augusta, casa de Conímbriga, templos de São Cucufate ou Milreu, edifício industrial de Tróia, etc.), contrapõe-se um quase absoluto silêncio acerca da utilização e reforma de edifícios paleocristãos, após a ocupação árabe da Península. Isto deve-se, em grande medida, a uma deficiente análise das diacronias arquitectónicas e a classificações excessivamente apriorísticas de estruturas e de objectos aparecidos em contextos difusos ou, mesmo, sem contexto. Por outro lado, a investigação sobre a Alta Idade Média enferma de modelos bastante rígidos. Esta situação deriva de uma tradição de pesquisa orientada sobretudo para épocas mais recuadas, nomeadamente para os níveis romanos – tendo sido muitas vezes secundarizados ou mal interpretados os vestígios da ocupação posterior –, e enferma da tenaz resistência do mito, criado pela monarquia asturiana, acerca da transcendência cultural e do esplendor do reino visigodo. A revisão do modelo tradicional obrigará, inclusive, a matizar a evolução da própria arte paleocristã durante o período do domínio godo da Península. A título de exemplo, é já possível apresentar, com certa autonomia, os elementos caracterizadores da arquitectura do reino suevo, antes de este vir a ser dissolvido por acção dos Visigodos. As ruínas descobertas nos finais dos anos 60 no

monte da Falperra (Braga), levam-nos hoje a pensar que estarão relacionados com a sede palatina dos reis suevos, tal é a sua semelhança com a arquitectura áulica de Recópolis, cidade fundada por Leovigildo em 578. Também as escavações de Luís Fontes, em Dume, terão revelado a basílica mandada construir por São Martinho, cuja cabeceira trifoliada pode ter exercido influência no edifício até agora parcialmente escavado em Meinedo, a primeira sede do bispado portucalense. No Centro e Sul do país são conhecidos inúmeros testemunhos deste período, entre os quais merecem destaque as basílicas de Torre da Palma e de Mértola, cuja arquitectura revela influências norte-africanas. O segundo caso tornou-se emblemático, pelo cuidadoso trabalho de investigação e de valorização dos achados, aí empreendido pelo Campo Arqueológico de Mértola. Da sua acção, tem-se confirmado a importância das comunidades judaica e cristã nos séculos VI-VII, assim como do desenvolvimento da cidade no período califal. Estudos recentes apontam para existência de um complexo edifício baptismal e acabam de revelar notáveis painéis de mosaico com tesselas vítreas, de influência bizantina. A basílica paleocristã, cujas ruínas estão hoje musealizadas, evidencia ter sido destruída após a conquista árabe, dando lugar a uma necrópole islâmica. Trata-se, sem dúvida, de uma região em que os cristãos foram afectados pela ocupação árabe da Península, mas devemos-nos precaver contra generalizações sobre a erradicação do culto cristão e a fuga dos fiéis para o Norte. Uma inscrição funerária, descoberta no século passado em Cacela, dá-nos a conhecer um bispo algarvio, Julianus, que faleceu em 991. Também na região de Lisboa são conhecidos dois outros bispos nos séculos XI-XII, um dos quais foi negociador da rendição da fortaleza a D. Afonso Henriques. Nas cidades de Beja e Lisboa concentrar-se-iam alguns dos núcleos moçárabes mais importantes e no Algarve, junto ao cabo de São Vicente, havia mesmo um santuário com albergaria para peregrinos. A paisagem rural esteve também marcada por inúmeros focos de resistência. É por isso que a arqueologia alentejana e algarvia deste período é muito complexa. A revisão do modelo tradicional e uma observação mais atenta revelarão, sem dúvida, numerosos exemplos de continuidade do culto cristão, após 711. É o que terá acontecido no monte da Cegonha, onde existem vestígios da reorganização do espaço litúrgico, com estruturas de aparelho construtivo semelhante ao das casas de habitação do período árabe. O mais rico centro artístico moçárabe estaria radicado na própria cidade de Lisboa, que nesta época viu aumentada a sua importância, em detrimento de Santarém. Pensamos poder identificar aí cinco templos abertos ao culto, pelo menos, além de dois mosteiros nos subúrbios. Alguns deles forneceram até diversos baixos-relevos ornamentais, que têm sido erradamente classificados como visigodos, apesar de revelarem influências orientais de cronologia mais avançada. O mais conhecido é o painel da Sé de Lisboa, com três arcaturas decoradas com festões e vieiras, que enquadram um par de aves e quadrúpedes, numa alusão ao Paraíso. Do ponto de vista estilístico, esta peça não pode ser anterior à segunda metade do sé-



Aspecto dos vestígios arqueológicos encontrados junto à torre de menagem do Castelo de Palmela.

culo x, o que não entra em contradição com a conhecida existência de uma mesquita no mesmo local, já que as escavações arqueológicas no claustro da sé parecem demonstrar que a construção desta última poderá ter ocorrido apenas no século xi. Um pouco mais a norte, São Gião da Nazaré e Idanha-a-Velha têm sido nos últimos anos motivo de controvérsia, precisamente pelo facto de os edifícios basilicais poderem ser obra moçárabe, embora com um programa arquitectónico influenciado já por construções do reino asturo-leonês. Num e noutra caso houve, seguramente, um templo mais antigo, mas não será aquele que chegou até aos nossos dias. O topónimo Nazaré (de *nasara*), indicia a existência de uma comunidade cristã sob o domínio árabe. O templo de São Gião – aliás como os de Idanha e de São Pedro de Lourosa – apresenta-se porém como um edifício de contexto híbrido, permeável já a um movimento precoce de expansão artística galaico-asturiana. O debate entre visigotismo e moçarabismo também se deu no Norte do país – embora aqui de contornos diferentes e terminologicamente menos adequado – onde começam a confirmar-se importantes vestígios do período da Reconquista cristã. Entre os casos que suscitaram maior polémica, contam-se os de São Frutuoso de Montélios e de São Torquato de Guimarães, que estudos recentes apontam para reedificações na época de Ramiro II. Uma das descobertas mais significativas, no início da década de 80, ocorreu durante a adaptação a pousada do Mosteiro de Santa Marinha da Costa (Guimarães). Além de te-

rem sido identificados, pela primeira vez, níveis arqueológicos e cerâmicas do período galaico-asturiano, foi descoberta uma densa sucessão de edificações desde a época romana à actualidade. Merecem destaque a possível sede de uma paróquia visigótica (Carantonis), o primeiro templo do século ix descoberto em Portugal (mostrando afinidades com a Câmara Santa de Oviedo, Santa Cristina de Lena e a primitiva basilica de Compostela), e os restos de uma monumental igreja de meados do século x (entre as maiores da Península nesta época, com uma só nave), ligada com a qual se encontrou uma torre de influência «moçárabe» e o testemunho de sólidas edificações anteriores ao mosteiro, que foram identificadas como o possível palácio dos condes portucaleenses. Hoje em dia, são já bastantes os casos conhecidos de igrejas do período da Reconquista. Para além das dezenas de materiais recolhidos no Museu Pio XII e em outras instituições nortenhas, são de referir achados de novas construções ou reforma de edifícios, durante a Alta Idade Média, na Sé de Braga, em Dume (2.^a fase), São Pedro de Rates (Póvoa do Varzim), Foz do Douro (Porto), Lagares (Pena-fiel), Viseu (Praça de D. Duarte), Prazo (Vila Nova de Foz Côa), etc. A instalação de templos no cimo dos montes, inclusive em antigos povoados proto-históricos, tem um dos seus melhores exemplos na Citânia de Sanfins, na capela e necrópole escavadas por Armando Coelho F. da Silva e Rui Centeno. No Centro do país são ainda raras as descobertas de novos edifícios. Existe muita informação dispersa, mas

que ainda está longe de expressar a importância que se sabe ter desempenhado a região de Coimbra nos séculos IX-X. Contudo, há que referir a escavação quase integral da basílica de Soure, restaurada por São Martinho e seus companheiros, e o aparecimento de uma necrópole alto-mediévia em torno do templo do fórum romano de Conímbriga, achado este que veio a confirmar o papel conferido à «vila comitissa» (hoje Condeixa-a-Velha), pela documentação coeva. Finalmente, há a realçar a descoberta em Coimbra, em anexo à Igreja de São João de Almedina, dos restos do mais antigo claustro português, datável ainda dos finais do século XI. O último quartel desta centúria é o período de consolidação das dioceses da Reconquista e da penetração da influência do papado e da Ordem de Cluny, com todas as consequências que daí advieram do ponto de vista litúrgico e construtivo. Estudos monográficos sobre a sé bracarense e a Igreja de São Pedro de Rates revelaram o que terá sido a arquitectura no tempo do bispo D. Pedro de Braga e do conde D. Henrique. Será também deste período a cabeceira, hoje bastante «retocada» de São Martinho de Cedofeita (Porto). Os projectos das grandes catedrais têm sido analisados mais no plano artístico que arqueológico, se bem que em Braga e Lisboa se tenham iniciado estudos bastante promissores e de que se aguarda a publicação dos resultados. Em Braga, todavia, já se perdeu uma oportunidade excepcional de confirmar se, no exterior da cabeceira, já no início da Rua da Senhora do Leite, haveria ainda vestígios do mais que provável projecto de deambulatório, que inicialmente terá feito parte de um ambicioso programa, inspirado em grande medida na basílica de Sainte-Foy de Conques, sendo concorrencial aos esforços de Compostela para criar um grande santuário de peregrinação. Hoje em dia, e à semelhança do que se fez em Santa Marinha da Costa logo no início da década de 80, começa a ser frequente o acompanhamento do restauro dos monumentos com escavações científicas, não apenas para recolha de informação arqueológica, mas também como orientação do próprio projecto na sua relação com o monumento. Podem citar-se empreendimentos arqueológicos de envergadura em mosteiros que tiveram grande importância na Idade Média, como Tibães, Bouro, Pombeiro, Tarouca, Santa Clara de Coimbra ou São Francisco de Santarém. Também no convento da Costa, acima referido, apareceram restos interessantes do claustro românico, cuja decoração comprova a colaboração de um escultor vindo do Sul, possivelmente da região de Leiria. Salientar-se-á particularmente o caso de Santa Clara-a-Velha, pela ambição do projecto e pelo fascínio de recuperar um claustro gótico na sua íntegra, que, com o decorrer do tempo, havia ficado submerso nos lodos e na água do Mondego. O estudo dos objectos ligados à vida comunitária e a pesquisa da organização dos espaços conventuais são matérias na ordem do dia, tanto mais que, no passado, se condenaram irremediavelmente os vestígios de muitas áreas claustrais, em favor da «monumentalização» do templo e da sua libertação das construções que se situavam na periferia imediata. Entretanto, têm-se desenvolvido estudos especializados e a

aplicação de novas técnicas de registo e interpretação. O primeiro ensaio metodológico de registo diacrónico dos paramentos de arquitectura foi efectuado na igreja românica de São Pedro de Roriz. Esta prática conheceu, na actualidade, novos progressos, graças à aplicação do método Harris à arquitectura, avançado pela escola italiana (Doglioni, Brogiolo, Parenti, etc.) e cuja aplicação o IPPAR está a tentar introduzir em Portugal, através da equipa de Luis Caballero Zoreda, que no país vizinho tem levado a efeito importantes pesquisas neste domínio. A primeira acção irá ter lugar em São Gião da Nazaré, estação arqueológica de primordial importância e cuja escavação arqueológica se encontra hoje a cargo de Luís Fontes. A um outro investigador, Virgolino Jorge, devem-se também curiosos estudos sobre modulação arquitectónica e métrica construtiva (Sé de Évora, Tarouca e Alcobaça), tendo sido também um dos organizadores do Simpósio de Hidráulica Monástica (Convento da Arrábida, 1993). Acerca da organização do espaço eclesial muito há ainda a pesquisar, tendo o signatário ensaiado uma análise comparativa da planimetria das igrejas beneditinas e crúzias. O estudo da arquitectura cisterciense foi também objecto da atenção de Maur Cocheril e Artur N. de Gusmão, entre outros, devendo-se a uma equipa do GEHVID o estudo mais recente sobre Cister no vale do Douro. Os mosteiros de Pitões de Júnias, Bouro, Tarouca, Salzedas e Alcobaça têm sido objecto de pesquisas no subsolo, de que actualmente resultaram interessantes contributos para o melhor conhecimento, ora da arquitectura eclesial, ora da hidráulica e da organização do espaço conventuais, ora ainda das condições de inumação. A arquitectura das ordens mendicantes tem merecido igualmente a atenção de estudos monográficos, mas sobretudo no âmbito da história de arte (*cf.* Maria Adelaide Meireles, tese de licenciatura inédita, pela FLUP). As pesquisas arqueológicas mais completas deram-se no mosteiro franciscano de Santarém, a cargo de Maria Ramalho, que, com Paulo Pereira, publicou ainda uma rara «pedra de traçaria», relacionada com a primitiva oficina de canteiro. Para as ordens militares são de referir as escavações de Rui Parreira e Maria Ramalho na Flor da Rosa, de Saleta da Ponte no Convento de Cristo, em Tomar, de Isabel Cristina Fernandes em Palmela e de João Carlos Faria em Alcácer do Sal. São cada vez mais frequentes as pesquisas em humildes templos rurais, assim como em igrejas e colegiadas urbanas. A estas se ligam normalmente necrópoles medievais. A sua enumeração seria fastidiosa, pelo que nos limitaremos a citar simbolicamente a Igreja de Santiago de Almada, escavada em 1981 e cujos trabalhos estiveram na origem do Centro de Arqueologia de Almada, um dos primeiros a defender a aplicação sistemática da pesquisa urbana a contextos medievais e modernos. Esta breve resenha sobre a arqueologia cristã na Idade Média ficaria bastante incompleta se não incluíse ainda uma alusão a diversas linhas de pesquisa complementares, mas determinantes para entender a religiosidade do homem medieval. Referimo-nos, por exemplo, ao estudo das práticas eremíticas, ainda incipiente em Portugal, mas que foi já objecto de

uma escavação sistemática no complexo rupestre de Sabariz (Viana do Castelo) e de levantamentos – ainda inéditos – de eremitérios cavados na rocha, atribuíveis à Alta Idade Média, na região de Amarante (Candemil, Gião, etc.), em Resende (vale do Douro), e, possivelmente, na serra de Ossa (Alentejo). Nas falésias algarvias também há grutas que terão sido ocupadas por eremitas, junto ao cabo de São Vicente e em locais onde a tradição e a toponímia deixaram as suas marcas. Um outro aspecto não menos interessante é o do mobiliário e dos artefactos litúrgicos, assim como dos objectos de culto popular. A literatura acerca desta matéria anda muito dispersa, sendo urgente desenvolver estudos especializados sobre tais realidades do quotidiano medieval, na sua vertente religiosa. A título de exemplo, foram avançadas informações sobre a Sé Velha de Coimbra, por António de Vasconcelos, Pierre David, Avelino J. da Costa e outros. Contudo, não existe uma pesquisa sistemática que nos esclareça sobre as incidências litúrgicas do conjunto de dados arqueológicos e documentais que ainda subsistem. Quanto à ourivesaria e, em geral, às artes do metal, tal como relativamente aos escassos restos de mobiliário em madeira e de paramentaria, encontram-se importantes pistas em algumas sínteses da especialidade, mas está por fazer um estudo contextualizado e integrador destas peças, seja como instrumentos de ritual litúrgico ou de devoção popular, seja como índices da evolução cultural que foi também vivida neste âmbito. A título de exemplo, poder-se-ão citar algumas peças de especial relevância, como o altar românico e o sacrário gótico da Sé Velha de Coimbra, a cancela divisória em pedra e a porta de ferro da Sé de Lisboa, a pia baptismal de Alcobaça, o painel do Agnus Dei do Museu Machado de Castro, o cadeirão de madeira do convento do Varatojo, a arqueta-relicário e o altar de prata da colegiada de Guimarães, os parques fragmentos de tecido e peças em marfim, osso, madeira ou couro, a inúmera série de cálices, patenas, jarros litúrgicos, cruzes, báculos, relicários, etc. Nos últimos anos têm sido revelados novos e interessantes exemplares, como o báculo da sepultura de um arcebispo da Sé de Braga, a cabeça relicário de Casével (Castro Verde) ou a urna das relíquias da basílica paleocristã do monte da Cegonha (Vidigueira), com suas delicadas medalhas, anteriores ao séc. VII d. C. Têm também vindo à luz do dia várias lipsanotecas, como o precioso conjunto de São Torquato (Guimarães), com oito caixas em madeira, introduzidas no altar em quatro momentos sucessivos, entre os séculos X e XIII. Ao estudar a lipsanoteca de Mamouros (Castro de Aire), Mário Barroca inventaria ainda as seguintes: São João de Covas (Vieira do Minho), Nossa Senhora de Torrão (Longroiva), São Tiago de Areias (Santo Tirso), São Paio de Besteiros (Amares) e Lordelo (Guimarães). Relativamente à arqueologia funerária, merece destaque o interesse de José Beleza Moreira pelas estelas discóides, sobre as quais tem realizado um sistemático levantamento. A Mário J. Barroca também se deve outro importante estudo sobre as práticas funerárias na Idade Média. Referimo-nos ao seu ensaio sobre necrópoles e sepulturas de Entre Douro e Minho. Na sua tese de douto-

ramento sobre epigrafia medieval, tal como no caso precedente, contextualiza os dados arqueológicos com ricas incursões no domínio da pesquisa documental e da história das mentalidades. Trata-se de uma via importante a explorar, mesmo noutros domínios, já que a documentação é fértil de ensinamentos que a arqueologia, por sua vez, ajuda a melhor compreender.

MANUEL REAL

BIBLIOGRAFIA: Almeida, Fernando de – *Arte visigótica em Portugal*. Lisboa, 1962. BARROCA, Mário Jorge – *Epigrafia medieval portuguesa (862-1422)*. Tese de doutoramento apresentada no Porto em 1995. Texto policopiado. IDEM – *Necrópoles e sepulturas medievais de Entre Douro e Minho (séculos V a XV)*. Dissertação apresentada no Porto em 1992. Texto policopiado. BARROCA, Mário Jorge; REAL, Manuel Luís – As caixas-relicário de São Torcato, Guimarães (séculos X-XIII). *Arqueologia Medieval*. Porto. 1 (1992) 135-167. BARROCA, Mário Jorge; REAL, Manuel Luís; TAVARES, Rui – Escavações arqueológicas nas covas eremiticas de Sabariz (Vila Fria, Viana do Castelo, Portugal). In CONGRESSO DE ARQUEOLOGIA MEDIEVAL ESPAÑOLA, 1 – *Actas*. Huesca, 1986, vol. 2, p. 51-71. COCHERIL, Maur – *Etude sur le monachisme en Espagne et au Portugal*. Paris: Les Belles Lettres, 1966. FONTES, Luís – O Norte de Portugal no período suevo-visigótico. In *CORSO (39) di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina (Ravenna, 1992)*. Ravenna: Edizione del Girasole, 1992. p. 217-248. GRUPO DE ESTUDOS DA HISTÓRIA DA VITICULTURA DURIENSE E DO VINHO DO PORTO – *Cister no vale do Douro*. Porto, 1999. MACIEL, M. Justino – *Antiguidade tardia e paleocristianismo em Portugal*. Lisboa, 1996. MOREIRA, José Beleza – Typologie des stèles discoidales du Portugal. (Hill Harriach). In COLLOQUE INTERNATIONAL SUR LA STÈLE DISCOIDALE – *Actes*. Bayone, 1982, p. 319-345. PEREIRA, Paulo; RAMALHO, Maria de Magalhães – Pedra de traçaria do Convento de S. Francisco de Santarém. *Arqueologia Medieval*. Porto. 5 (1997) 295-301. REAL, Manuel Luís – A organização do espaço arquitectónico entre beneditinos e agostinhos, no séc. XII. *Arqueologia*. Porto. 6 (1983) 118-132. IDEM – Portugal: Cultura visigótica e cultura moçarabe. In SIMPOSIO INTERNACIONAL. VISIGODOS Y OMEYAS. Mérida, 1999 – *Actas*. No prelo. IDEM – Pousada de Santa Marinha, Guimarães. *Boletim da DGMN*. Lisboa. 130 (1985). IDEM – O projecto da Catedral de Braga, nos finais do século XI, e as origens do românico português. In CONGRESSO INTERNACIONAL DO IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA – *Actas*. Braga, 1990. Separata. IDEM – O românico condal em S. Pedro de Rates e as transformações beneditinas do séc. XII. Póvoa do Varzim. (1992). Separata. REAL, Manuel Luís; SÁ, Pedro – O mosteiro de Roriz na arte românica do Douro Litoral. In COLÓQUIO DE HISTÓRIA LOCAL E REGIONAL – *ACTAS*. SANTO TIRSO, 1982. SEPARATA. REUNIÓN D'ARQUEOLOGIA CRISTIANA HISPÁNICA. Lisboa, 1992 – *Actas*. Barcelona, 1995. Acerca de diversos achados respeitantes à Alta Idade Média. SIMPOSIO INTERNACIONAL DE HIDRÁULICA MONÁSTICA MEDIEVAL E MODERNA, ATRÁBIDA, 1993 – *Actas*. Lisboa: Fundação Oriente, 1996. SOUSA, J. J. Rigaud – A estação arqueológica da Falperra: Notas para a sua história. *Arquivo de Beja*. 25-27 (1968-1970) 57-64.

ARQUITECTURA. I. Até ao manuelino: Os primeiros exemplos de arquitectura cristã no território português são de pequena escala. Nas circunscrições da Lusitânia e da Galécia vão desenvolver-se, especialmente a partir do século IV-V, diversas tipologias basilicais e pequenos cenóbios, coincidindo com a expansão e implantação do cristianismo. Os testemunhos mais precoces situam-se em residências particulares (*domus*) localizadas em plena cidade, como é o caso da dependência adaptada para esse fim, e de que se detectaram vestígios na Casa de Tanginus, em Conímbriga (Condeixa-a-Nova). Uma parede de planta absidal e um presumível tanque baptismal indicam a função cultural do pequeno escriptorio. Discretas, e ainda sem terem atingido qualquer grau de amadurecimento, as tipologias das *eclesiae* eram frustes e cingiam-se aos modelos da Antiguidade Tardia. Na *villa* romana de Milreu (Faro), o sumptuoso templo absidado aí existente foi também adaptado presumivelmente no século V, de modo a receber o culto cristão. Uma pia baptismal e um cemitério anexo incluído no respectivo recinto dão conta desta nova função, depois abandonada.

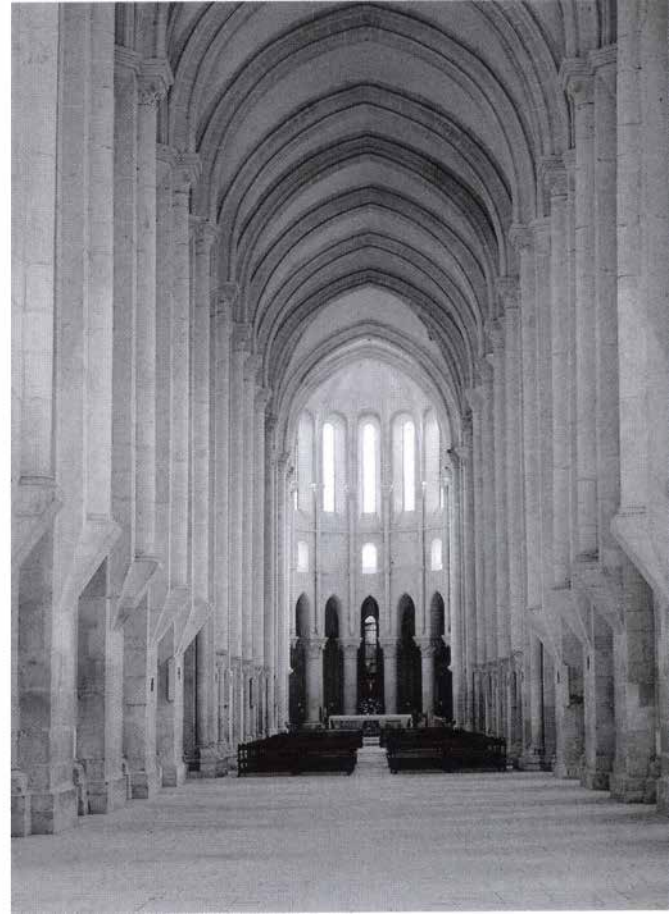
A gradual desafecção das instalações industriais de Tróia (Setúbal) durante o século IV e a introdução do cristianismo numa zona de contactos privilegiados com o mundo oriental levaram à implantação de uma *aula basilica* sobre anteriores cetárias. A dependência, de pequenas dimensões, possuía quatro naves marcadas por paredes transversais com arcos assentes em colunas, estreitando para três naves no seu último troço. As paredes eram decoradas por pintura mural com temas cristológicos ou salvíficos (cântaros, um *crismon* – este já desaparecido). O mesmo contexto, de nítida influência norte-africana e fruto de contactos com o mundo bizantino sob cuja esfera se situava o Sul do território, levou ao aparecimento de dois tipos de construções sagradas: de planta cruciforme, muito simples e rudes (como é o caso dos vestígios arqueológicos escavados no Montinho das Laranjeiras, Alcóitim – século VI-VII) ou de planta basilical (como é o caso da basílica de Torre de Palma, (Monforte), integrada no conjunto de edifícios de uma anterior *villa* romana adstrita a um grande latifúndio. Este edifício, datável do século VI, possuía uma planta complexa, rectangular, em que é patente a hierarquização de espaços com fins litúrgicos, com absides opostas. Lateralmente, situava-se a piscina baptismal, trilobada, idêntica à que, por volta da mesma época, se edificava em Idanha-a-Velha (v. GUARDA), à ilharga da antiga basílica, entretanto transformada. É de crer que em todas as grandes cidades e especialmente nas sedes de bispado se encontrassem construções de maior porte (como em Lisboa, onde por baixo da actual se situava, por certo, um templo sucessivamente adaptado de que quase se perdeu o rasto, mas do qual remanesce uma colecção de lapidária de tipo bizantino). Sob domínio suevo, o Norte do território virá a desenvolver tipos próprios, de influência itálica, devidamente adaptados. A Basílica de São Martinho de Tours, em Dume (Braga), dedicada no século VI, fazia parte de um conjunto áulico. Possuía uma cabeceira trilobada e constituiu um modelo de considerável monumentalidade. Pouco depois (século VII), fundava-se a Capela de São Frutuoso (Braga), de planta cruciforme, copiando o modelo do mausoléu de Gala Placídia em Roma. O interior é abobadado e os arcos de acesso às capelas são desenhados em ferradura. Trata-se de um pequeno objecto que revela, porém, grande erudição arquitectónica, designadamente no tratamento dos panos de parede num contexto de «renascimento» classicista. Um grande hiato de testemunhos edificadas ou a sua escassez (Vera Cruz do Marmelar, do século VIII, mas muito transformada, São Girão da Nazaré, do século VII-IX?) não permite obter uma visão segura sobre os templos cristãos deste período. Destaca-se já em contexto moçárabe* a igreja de Lourosa, com um interior de três naves marcadas por arcos em ferradura. Possuía – como São João – uma nítida distinção da capela-mor e da nave através da iconóstase, dando conta da especificidade da liturgia moçárabe, descendente do cristianismo tradicional antigo. A basílica de Idanha-a-Velha parece ser uma construção do século X, integrando vestígios anteriores. Com uma planta complexa de três naves e capela-mor profun-

da coberta por uma abóbada de canhão, é fruto de uma administração complicada dos diversos momentos de empreitada, alguns dos quais terão ficado interrompidos, atendendo à dimensão do templo. Mais recentemente, considerou-se que o edifício se trata de uma mesquita de características heterodoxas, devido à iniciativa do *muladi* Ibn Marwan. O século XI e os inícios do século XII vêem multiplicar-se as pequenas construções românicas, cuja linguagem começava então a ser difundida. Do período condal português surgem vestígios em Santa Maria de Cedofeita (Porto) e na Igreja de São Pedro de Rates. Rates parece ser, aliás, um dos templos mais antigos do românico português. A igreja, remodelada no século XII, com três naves amplas e capela-mor pronunciada ladeada por dois absidiolos, servia um mosteiro beneditino. Aliás, a introdução do românico em Portugal parece obedecer ao avanço da liturgia «romana» por oposição à liturgia tradicional hispânica (moçárabe). O modo construtivo adoptado foi, portanto, um veículo para a fixação da nova liturgia, associado a motivos de ordem política. A maturação dos territórios portugueses do Norte até Coimbra* faz-se, em grande medida, através da implantação de pequenos mosteiros românicos, especialmente da Ordem de São Bento ou da Ordem de Santo Agostinho. O ciclo das sés inicia-se também neste contexto de afirmação militar e política. Ex-



Interior da Igreja/Mausoléu de São Frutuoso de Montélios, Braga.

ceptuando a antiga Sé de Braga* (século XI-XII), grande edifício de três naves com uma cabeceira muito ampla e a primeira versão da Sé do Porto* – esta já com deambulatório e três capelas radiantes –, as restantes catedrais (Sé de Coimbra, Sé de Lisboa*) são fundadas na década de 40 do século XII, mediante importação de modelos trazidos por mestres franceses, de presumível origem normanda. Trata-se de grandes templos, de aparência fortificada. De três naves com transepto pouco pronunciado e cabeceira com capela-mor e dois absidiolos laterais, correspondem aos cânones correntes. Os alçados interiores eram dotados de um trifólio. Simultaneamente, por todo o Norte do país são fundados mosteiros e igrejas paroquiais românicos. As igrejas mais notáveis são-no, não tanto pela dimensão, mas antes pela organização espacial e pela escultura ornamental. As maiores apresentam três naves com falso transepto (o caso de São Pedro de Rates) em que só as absides e absidiolos são abobadados; as mais pequenas são de nave única, com cobertura de madeira e capela-mor abobadada (o caso de Roriz), quase todas denunciando preocupações defensivas. As variantes deste modelo são escassas. Distinguem-se pela riqueza ornamental as igrejas de Rio Mau ou Bravães, que utilizam (como outras, aliás) os capitéis da nave, os portais e os tímpanos para neles incluírem apontamentos escultóricos de temas bíblicos ou provenientes da religião profana e dos cultos populares. As diversas «escolas» ou áreas de influência são fáceis de distinguir. Simplificadamente, verifica-se a existência de um núcleo em redor de Braga que se estende até Valença, com conexões à Galiza; outro em redor do Porto; outro ainda em redor de Coimbra. Traduzem-se em centros de produção «regional». Em 1153 é fundada a Abadia de Alcobaça*, obra promovida pelos monges de Cister e patrocinada por D. Afonso Henriques. O templo é fruto da importação de mão-de-obra francesa e surge como um elemento completamente novo em termos tipológicos e estéticos no território português. De facto, a igreja de Alcobaça, construída a partir de 1178, irá constituir um exemplo único e sem continuidade imediata, apresentando-se como o primeiro ensaio do gótico monástico cisterciense*. A estética cisterciense, aliás, é estritamente cumprida: conforme a regra são inexistentes os apontamentos ornamentais e a estrutura prevalece sobre a decoração. A sobriedade formal é contraponto à altiva monumentalidade do templo. A sua construção decorreu com pequenos sobressaltos, mas o plano mostra uma coerência assinalável, sendo de destacar a cabeceira com deambulatório – românica na sua formulação planimétrica, mas já de ascendente gótico nos alçados. O corpo do transepto e o das naves apresentam soluções inovadoras, como seja o abobadamento nervurado, da mesma altura nas naves central e colaterais. O «estilo gótico» demorará, porém, a implantar-se entre nós. Alcobaça permanecerá um exemplo sem série. A Sé de Évora*, de lenta construção, parte de pressupostos românicos, para se finalizar já segundo um modelo de alçado gótico (1186-1334). Este caso, a que se associam os pequenos apontamentos técnicos góti-



Nave central da igreja do Mosteiro de Alcobaça.

cos (uma abóbada em Rates, a torre-cruzeiro da Sé de Coimbra, a Igreja de São João de Alporão, Santarém), indica todavia uma direcção que adquire contornos programáticos quando se implanta uma nova ideologia monástica: a dos frades mendicantes. De facto, a Ordem de São Francisco e de São Domingos impõem com a ideologia «da pobreza» um novo tipo de igreja (e de convento). E este modelo vai tornar-se no protótipo para a grande maioria dos templos construídos a partir da segunda metade do século XIII, altura em que a implantação destas ordens adquire um valor quase «nacional». Pode então falar-se, plenamente, na adopção do estilo ou «modo» gótico. Os templos são de três naves, sendo as colaterais mais baixas. As naves são divididas por paredes longitudinais de arcos quebrados. O transepto é saliente. A cabeceira organiza-se através de uma capela-mor poligonal, com janelas de um ou dois lumes, e abóbada de nervuras. São geralmente ladeadas por capelas absidais mais pequenas – quadrangulares ou poligonais –, escalonadas, igualmente cobertas por abóbada de ogivas. Predomina, largamente, a cobertura de madeira nas naves. Só a cabeceira é abobadada. As fachadas *ad triangulum* reflectem a organização interior dos espaços, que se traduzirá numa tipologia simples mas eficaz: um portal quebrado a eixo, encimado por rosácea, janelão ou óculo e páginas laterais com uma fresta. As

naves são iluminadas por um clerestório (janelas altas). São muitos os exemplos deste tipo, tais como São Francisco e Santa Clara de Santarém, São Francisco de Estremoz, São Francisco do Porto, Santa Clara de Vila do Conde, etc., verificando-se excepções ao modelo sempre que o financiamento o permitia – surgindo então naves abobadadas (Santa Clara de Coimbra, por exemplo). A tipologia estende-se a outras ordens religiosas e torna-se numa morfologia comum que predominará até finais do século XVI. Será adoptada, naturalmente, em inúmeras igrejas paroquiais, por se tratar de uma fórmula extremamente flexível e de escala variável. Quanto aos claustros, estabilizada a fórmula de instalação das diversas ordens monásticas mediante um programa quase universal, definem-se pela sucessão de tramos com arcadas bipartidas ou tripartidas, de um só piso, o mesmo acontecendo a todos os claustros diocesanos. O maior monumento gótico português – o Mosteiro da Batalha, fundado em 1388 – baseia-se na tipologia mendicante. Só a escala do empreendimento se modifica e monumentaliza num sentido comemorativo insuspeitado até então. Em rigor, a Batalha é um monumento determinado por uma conjuntura política: a afirmação e legitimação da nova dinastia real – a dinastia de Avis. A sua estruturação segue os preceitos da arquitectura dominicana; mas a ornamentação ou, melhor, a «ordem» arquitectónica, essa, transforma-se perante a influência do perpendicular britânico, do gótico tardio internacional e do tardo-gótico meridional catalão, numa síntese peculiar. Mas inaugura uma nova metodologia de construção (o estaleiro é de enormes dimensões e organizado em conformidade), bem como uma nova sintaxe ornamental. Esta sintaxe deriva do contexto «flamejante», com grillagens nos tímpanos dos arcos do claustro ou a coroar as fachadas, redes em relevo, redefinição dos campos decorativos dos capitéis e demais elementos (designadamente dos panos de parede), para além do desenho global das fachadas. Surgem ainda os panteões familiares, na Capela do Fundador e nas Capelas Imperfeitas. O programa global foi levado a cabo por Afonso Domingues, mestre português de longo tirocinio e claramente mais tradicionalista nas soluções; após a morte deste, por mestre Huguet, de eventual origem catalã, decerto o responsável pelas intervenções mais importantes, entre 1402 e 1438, e, portanto, as de tonalidades mais modernas. Se o estaleiro da Batalha constitui escola, não é menos verdade que depois da conjuntura joanina, no período de D. Afonso V, surge um novo gosto, também de origem mediterrânica, que se torna no contraponto ao monumentalismo decorativo do flamejante batalhino: trata-se de um gótico despojado, simples e plano, como o que se observa na Igreja de Santiago de Palmela (1460-1470) ou no claustro afonsino da Batalha (1448-1477). Este sistema estético haverá de alastrar por todo o território e constituirá a base do gótico eclesial durante mais de sessenta anos. É neste período que os claustros passam a incluir dois pisos, sendo o superior coberto de travejamento de madeira. Sobre este substrato assenta outra mudança de gosto: a do período manuelino. No reinado de D. Manuel (1495-



Igreja de Santiago, Coimbra.

-1521) assiste-se a um surto construtivo sem precedentes, fruto, entre outras coisas, do enriquecimento do reino por virtude da expansão ultramarina. Obras reais ou promovidas por senhores abundam. Neste contexto consolida-se uma estratégia de representação simbólica do poder real, ao ponto de a heráldica e demais dispositivos retóricos constituírem uma preocupação obsessiva no que à arquitectura diz respeito. Os monumentos precursores daquilo a que no século XIX se irá chamar «estilo manuelino», na realidade uma variante nacional do tardo-gótico, são as igrejas da Conceição de Beja (1459-inícios do século XVI) e de Nossa Senhora do Pópulo das Caldas da Rainha (1485-1505). Neste primeiro momento jogam um papel decisivo dois mestres, aliás aparentados: Mateus Fernandes e Diogo Boitaca. O primeiro deixará o seu testamento estético na famosa porta das Capelas Imperfeitas (1509); o segundo é responsável pela empreitada do Convento de Jesus de Setúbal (1490-1500) e pelo lançamento da empreitada do Mosteiro dos Jerónimos (1501-1502). A génese do manuelino é simples de identificar: sobre a estrutura do gótico quatrocentista pós-batalhino, é acrescentada uma poderosa carga ornamental que chegará ao ponto de transfigurar os edifícios; a isto acrescenta-se a influência do mudéjar hispânico (São Francisco de Évora, 1480-1507, São Brás de Évora, c. 1490). Mestres da segunda geração manuelina, como Diogo e Francisco de Arruda, irão produzir alguns dos mais importantes monumentos do período, de que se destaca a obra do coro manuelino do Convento de Cristo em Tomar (1510-1513). Já a

influência de João de Castilho, mestre de origem biscaina, introduz a linguagem plateresca no manuelino, ajudando à sua actualização. Castilho será por sua vez o responsável por Santa Maria de Belém – o mais importante estaleiro de obras do período manuelino – a partir de 1517, substituindo Boitaca, relançando e reorganizando o trabalho em bases inovadoras. Se a igreja-salão se encontrava prevista no projecto de Boitaca, é no entanto Castilho, um mestre de abobadamento, que a irá terminar em 1522, conferindo-lhe o estatuto de protótipo. O manuelino estende-se depois à decoração de templos por todo o país sem excepção: todos recebem a marca real (ou imperial), ganhando um aspecto distintivo e de identidade mútua, independentemente das soluções tectónicas adoptadas serem muito variadas. O manuelino constitui também o último e fortíssimo momento de resistência ao classicismo renascentista que preparava a sua entrada em cena.

PAULO PEREIRA

BIBLIOGRAFIA: *HISTÓRIA da arte em Portugal*. Lisboa: Alfa, 1987, vol. 3-6. *HISTÓRIA da arte portuguesa*. Dir. Paulo Pereira. Lisboa: Circulo de Leitores, 1995, vol. 1-2. *PORTUGAL Roman*. Paris: Zodiaque, 1993. 2 vol. DIAS, Pedro – *A arquitectura gótica em Portugal*. Lisboa, 1994.

II. Do manuelino ao romantismo: As catedrais novas construídas no reinado de D. Manuel I, Funchal (iniciada em 1502), Guarda (1504-1517) e Lamego (cerca de 1508-1515), repetem o tipo arquitectónico medieval de três naves. Esta tradição estava bem presente nos construtores que, na mesma altura, remodelaram as capelas-mores das sés de Braga e Viseu (décadas de 1510-1520) e intervinham de modo ainda não esclarecido nas catedrais de Silves (1499), Évora, Porto e Lisboa. O importante conjunto de obras manuelinas nas catedrais, mal conhecido em conjunto, corresponde certamente ao desaparecimento dos coros catedralícios situados na nave central face ao presbitério e rodeados de paredes ou iconóstases separadoras. O contraste com o que sucedeu em Espanha é total: neste país os coros na nave mantiveram-se até hoje. O rei e as autoridades religiosas manuelinas, envolvidos no processo conhecido como Pré-Reforma, impuseram um tipo catedralício com o coro dos cônegos na capela-mor por detrás do altar – e daí a necessidade de presbitérios maiores que levou às obras de Braga e Viseu. Daí, talvez, as remodelações em Silves e em Évora (o zimbório é manuelino). Esta mudança respondeu à necessidade de separar os cônegos dos leigos que a Contra-Reforma* viria a consagrar em toda a Europa meio século mais tarde. A mais importante das obras manuelinas, a Igreja de Santa Maria de Belém (iniciada em 1502), representa, por seu lado, o aparecimento de um tipo arquitectónico novo: a igreja-salão com todas as naves à mesma altura e uma única abóboda. Nos Jerónimos, é provável que o coro estivesse previsto também para a cabeceira, panteão de D. Manuel e dos seus descendentes. Ocorrerá entretanto a segunda alteração tipológica e litúrgica decisiva da arquitectura manuelina: o aparecimento dos coros altos sobre a porta axial dos templos conventuais. O primeiro de que temos conhecimento foi construído na igreja do convento de clarissas de Jesus de Setúbal. Este coro não estava previsto no iní-

cio da obra e só foi feito já na época de D. Manuel. Depois tornou-se imagem de marca dos mais importantes edifícios conventuais manuelinos (incluindo os Jerónimos), e até de catedrais (Évora, 1562) e igrejas paroquiais. O mais sumptuoso destes coros novos foi o de Tomar, construído a partir de 1510. A reforma imposta por D. Manuel às ordens monásticas traduziu-se assim, em todo o país, no reforço da separação entre religiosos e leigos: coros altos, diminuição do tamanho de coros baixos em igrejas que os tinham. Pelo contrário, os tipos planimétricos e volumétricos das igrejas conventuais não sofreram alteração significativa havendo, quanto muito, um aumento do número de igrejas de nave única estreita e alta (Santa Cruz de Coimbra, de 1507, é um exemplo significativo), que correspondia também à necessidade de focalizar as atenções dos fiéis sobre o altar-mor. De facto, o sacrário foi transferido para os retábulos dos altares-mores muito antes de isso se tornar obrigatório por toda a Europa católica: é o caso da Igreja de Jesus de Setúbal ou da Sé do Funchal. Não é impossível que este tipo de retábulo fosse anterior ao reinado de D. Manuel, porque é comum na Catalunha, região que influenciou muito a nossa arquitectura tardo-gótica. As novas catedrais que se seguiram, construídas no final do reinado de D. João III, adoptaram uma linguagem arquitectónica classicista mas mantiveram o tipo da igreja-salão com coro na capela-mor (Leiria, 1551, Miranda, 1552, Portalegre, 1556). Durante este reinado tiveram lugar, porém, algumas importantes alterações em igrejas conventuais e outras: desenvolveu-se um ciclo de arquitecturas de planta centralizada renascentista (capela-mor de São João da Foz do Porto, 1527, Agostinhos da serra do Pilar em Gaia, 1537, Capela do Bom Jesus de Valverde perto de Évora, 1544). As campanhas de obras nos claustros de Tomar e nos colégios de Coimbra (anos 30 e 40) resultaram na imposição do modelo do claustro clássico. Mas foi já na regência de D. Catarina que a arquitectura católica portuguesa passou por transformações tão decisivas como as que haviam afectado catedrais e igrejas de convento no início do século. Esta segunda vaga de mudanças correspondeu aos efeitos do Concílio de Trento. Em primeiro lugar, impôs-se como tipo por excelência de templo conventual de frades a igreja de nave única abobadada a pedra com capelas laterais comunicantes entre si. Este partido tipológico não era novo: tinha origem gótica – São Francisco de Évora, Santo André de Vilar de Frades (de Lóios, construída depois de 1520). Mas são novas as dimensões, proporções e linguagem arquitectónica das novas igrejas deste tipo. São atribuíveis aos Jesuítas* (São Roque de Lisboa e Espírito Santo de Évora, de final dos anos 50) e aos Dominicanos* (São Gonçalo de Amarante, cerca de 1554, São Domingos de Viana, 1561, ambas encomendadas pelo arcebispo de Braga D. Frei Bartolomeu dos Mártires, amigo de São Carlos Borromeu, o propugnador de uma nova arquitectura católica). Estes templos têm uma ornamentação muito austera ou concentram o ornamento na fachada (caso dos Dominicanos), como pedia São Carlos Borromeu. Outra novidade importante da época é o

abandono das experiências com plantas centralizadas, consideradas «pagãs». Uma terceira foi o triunfo da linguagem classicista abstracta e contra-reformista no novo claustro grande de Tomar (iniciado em 1558) e na nova capela-mor dos Jerónimos (1565-1572, obra já inspirada pelo estaleiro do Escorial em Espanha), entre outros casos. Finalmente, surgiram algumas experiências de igrejas de retrocuro à italiana (Luz de Carnide, 1575) que influenciaram Herrera (Valhadolid, 1580, São Vicente de Fora, 1583) mas não tiveram continuidade na Península por oposição do clero ibérico (em Portugal só se registou o caso de São Domingos de Lisboa, 1613). Na regência de D. Henrique e no início do reinado de D. Sebastião estavam assim estabelecidos alguns tipos arquitectónicos destinados a vigorar em Portugal até ao Concílio Vaticano II: catedrais de tipo igreja-salão com várias naves e coro no presbitério (adoptou este tipo a Sé de Goa*, construída nos primeiros vinte anos do século xvii); igrejas de freiras de nave única abobadada, coro (ou coros) aos pés e entrada lateral; igrejas de frades ou de colégios jesuítas com nave única e capelas laterais intercomunicantes, coro alto sobre a porta axial. Do ponto de vista linguístico, impusera-se a desornamentação arquitectónica no limite do classicismo (género que é designado «estilo chão» pela nossa historiografia) ou de um

classicismo abstracto limitado ao uso das ordens. Em algumas regiões vigorou na segunda metade do século xvi e no início do seguinte um tipo de ornamento clássico exuberante, muito marcado pela influência da tratadística nórdica (Minho e Douro Litoral) ou pela Renascença coimbrã (região centro). As obras lançadas pela dinastia dos Austrias (1580-1640) ou pelas várias ordens monásticas trouxeram três novidades: aumento geral da dimensão das igrejas conventuais, introdução do tipo arquitectónico dos Carmelitas Descalços* nos templos desta ordem, construção de igrejas importantes marcadas pela arquitectura coeva espanhola, que em Portugal foi mais ornamentada. São Vicente de Fora é o melhor exemplo; a Sé de Goa, mais austera, é outro. A igreja lisboeta introduziu um tipo de fachada novo em que uma disposição de vãos e molduras de carácter laico era associada a duas torres. A arquitectura portuguesa desenvolveu depois um tipo de fachada de conciliação entre este partido e o da igreja dos Jesuítas em Roma (Gesú, concluída em 1570), onde a parte central da fachada aparecia unida às partes laterais mais baixas por aletas: as igrejas dos colégios jesuítas de Coimbra (concluída em 1639) e do Porto têm fachadas com aletas e torres. A primeira metade do século xvii foi também assinalada, no Oriente, pelo lançamento de obras que, retomando tipos europeus, se caracterizaram por fachadas monumentais de ordens sobrepostas. Fachadas e interiores adoptaram uma decoração exuberante com muitos traços orientais (Basilica do Bom Jesus e Igreja dos Agostinhos em Goa, igrejas de São Paulo de Diu e Macau, etc.). Na segunda metade do século xvii, muitas igrejas conventuais foram revestidas com uma decoração peculiar, característica do mundo português: lambris de azulejo narrativo, pinturas, mármore embutidos e talha compunham interiores de grande coerência ornamental e programática, verdadeiras «bíblias dos pobres», num ambiente em que o ouro evocava o paradigma do templo de Salomão de Ezequiel. Foi esta a arquitectura da «Igreja Triunfante» em Portugal (Conceição dos Cardais e Madre de Deus de Lisboa, Santa Clara do Porto e de Aveiro, etc.). O período posterior a 1640 foi também assinalado por um conjunto de igrejas de planta centralizada que correspondeu tanto à influência espanhola como ao renovado culto do templo enquanto «monumento» ao mesmo tempo católico e restauracionista. O caso mais assinalável é o de Santa Engrácia de Lisboa (iniciada em 1682), uma igreja de tipo romano. É ainda de considerar a contribuição de ordens urbanas como os Teatinos, que introduziram em Portugal um tipo planimétrico novo, o polígono alongado (São Caetano de Lisboa, 1698, desaparecida) e, em Goa, o uso dos zimbórios romanos (São Caetano, década de 50). Com D. João V, a arquitectura religiosa portuguesa, mantendo os tipos tradicionais, adoptou a linguagem arquitectónica romana. O conjunto de Mafra – basilica, convento e palácio (1717) – é de tipo escorialense mas a igreja influenciou toda a arquitectura portuguesa a sul do Mondego no século subsequente, incluindo a arquitectura religiosa de Lisboa posterior ao terramoto de 1755. O último grande templo desta «linhagem» é a Basilica da Es-



Nave da igreja do Mosteiro dos Jerónimos (c. 1500-1522), Lisboa.



Aspecto interior da Igreja de Nossa Senhora do Pópulo, Caldas da Rainha.

trêla em Lisboa, consagrada em 1789. No Norte, pelo contrário, floresceram outras linguagens (decorativas) derivadas de experiências ecléticas italianas e da circulação da gravura *rocaille* (Clérigos do Porto, 1731, fachadas da Falperra e dos Congregados em Braga, 1753 e 1761, fontes e capelas do Sacromonte do Bom Jesus em Braga). A segunda metade do século XVIII ficou também assinalada pelas primeiras experiências de reconstrução de edifícios medievais com uma linguagem revivalista (Carmo de Lisboa, depois de 1758, Sala dos Túmulos e cabeceira de Alcobça, 1770-1780) e pela introdução de um tipo de fachada com torre ao centro, de inspiração britânica (Trindade, Porto, 1803). O revivalismo neomedieval só se afirmou depois da revolução liberal com a «descoberta» do manuelino nos anos de 1840 e as obras nos Jerónimos nas décadas de 60 e 70. O manuelino, contrariamente ao gótico britânico, não foi recuperado enquanto estilo religioso mas como sinal laico e nacional, à maneira francesa. Todavia, a arquitectura religiosa oitocentista está por estudar e não podemos sequer alinhar datas e exemplos significativos.

PAULO VARELA GOMES

BIBLIOGRAFIA: CORREIA, José Eduardo Horta – A arquitectura: maneirismo e «estilo chão». In *HISTÓRIA da arte em Portugal*. Lisboa: Alfa, 1986, vol. 7, p. 93-135. DIAS, Pedro – *A arquitectura manuelina*. Porto: Civilização, 1988. FRANÇA, José-Augusto – *A arte em Portugal no século XIX*. Lisboa: Bertrand, 1966. MOREIRA, Rafael – Arquitectura: renascimento e classicismo. In PEREIRA, Paulo, coord. – *História da arte portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995, vol. 2, p. 303-364. MOURA, Carlos – *Uma poética da refulgência: a escultura e a talha dourada*. In *HISTÓRIA da arte em Portugal*. Lisboa: Alfa, 1986, vol. 8, p. 87-119. PE-

REIRA, José Fernandes – Resistências e aceitação do espaço barroco: a arquitectura religiosa e civil. In *HISTÓRIA da arte em Portugal*. Lisboa: Alfa, 1986, vol. 8, p. 9-65. PEREIRA, Paulo – As grandes edificações (1450-1530). In PEREIRA, Paulo, coord. – *História da arte portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995, vol. 2, p. 11-114. IDEM – O revivalismo: a arquitectura do desejo. In PEREIRA, Paulo, coord. – *História da arte portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995, vol. 3, p. 353-365. SOBRAL, Luís de Moura – *Pintura e poesia na época barroca*. Lisboa: Estampa, 1994. SOROMENHO, Miguel – Classicismo, italianismo e «estilo chão»: O ciclo filipino. In PEREIRA, Paulo, coord. – *História da arte portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995, vol. 2, p. 377-403.

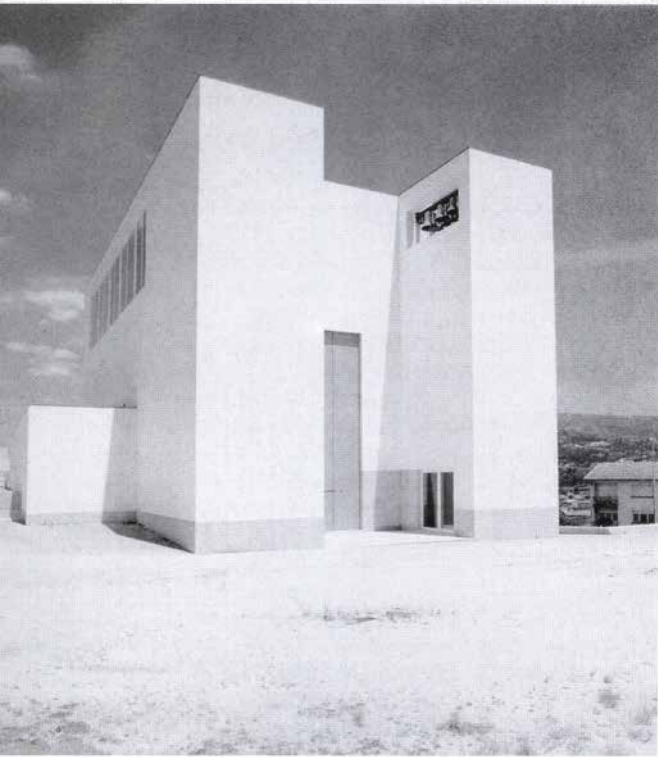
III. Do romantismo à actualidade: A consolidação do regime liberal em Portugal ao longo das primeiras décadas do século XIX veio acentuar o desgaste provocado na estrutura eclesiástica pelo sentimento anticlerical (v. ANTICLERICALISMO) que se desenvolvia no país. A construção de novos templos por iniciativa da Igreja encontrava-se há muito praticamente estagnada; as obras lançadas na reconstrução pós-terramoto arrastavam-se no tempo e prolongavam-se pelo século XIX dentro. A situação radicalizou-se em 1834 com a extinção das ordens religiosas, acompanhada da nacionalização de todas as suas propriedades e da progressiva desafecção dos edifícios conventuais (v. DESAMORTIZAÇÃO). O liberalismo triunfante iria apropriar-se então, tanto funcional como simbolicamente, do património arquitectónico do Antigo Regime. Os antigos conventos foram transformados em hospitais, tribunais, quartéis, asilos, escolas e bibliotecas, até mesmo em palácios para a nova aristocracia (FRANÇA – *A arte*, vol. 1). Algo paradoxalmente, porém, os intelectuais liberais que haviam contribuído de forma decisiva para a abolição das antigas instituições seriam os primeiros a sair em defesa dos valores artísticos e arquitectónicos dos velhos edifícios religiosos. Por via de um movimento cultural de natureza romântica e nacionalista, entendiam a arquitectura erudita do passado como uma herança cultural a preservar, como uma expressão privilegiada de identidade nacional indispensável à afirmação da nova sociedade. Em 1838-1839 Alexandre Herculano publicou *Os monumentos*, uma série de artigos que pode ser considerada o primeiro manifesto sobre a salvaguarda do património arquitectónico e artístico português. Pouco depois era identificado e codificado o «estilo manuelino», num estudo sobre o Mosteiro dos Jerónimos (em 1842, por Adolfo Varnhagen). Os mais notáveis exemplares da arquitectura religiosa portuguesa do passado iam receber obras de restauro, devidas em grande medida ao patrocínio de D. Fernando II, consorte da rainha D. Maria II: os Jerónimos, a Batalha, o Convento de Cristo, em Tomar, o Convento de Mafra, a Sé de Lisboa e, até ao final do século, o Mosteiro da Madre de Deus, em Lisboa*, e as sés de Coimbra e da Guarda*. Mais tarde, os estudiosos nacionais, com Joaquim de Vasconcelos em lugar de destaque, iriam dedicar uma especial atenção aos monumentos românicos, onde pretendiam reconhecer o carácter mais genuíno da arquitectura portuguesa. Fazendo eco de uma corrente revivalista internacional que produzia obras com uma semelhante definição formal, os elementos decorativos neo-românicos iriam dominar os programas de construção de novas igrejas entretanto relançados (Igreja de São Torcato, Guimarães; arquitecto Ludwig F. Bohnstedt, 1866). Desde então, e até ao

final do primeiro quartel do século xx, o neo-românico seria adoptado por sucessivas gerações de arquitectos na construção de templos por todo o país, com especial destaque para o grande templo-monumento ao Sagrado Coração de Jesus, em Viana do Castelo (arquitecto Ventura Terra, 1898), e para a imensa igreja consagrada ao culto da Imaculada Conceição, destinada à cidade de Lisboa mas nunca construída (concurso em 1904). As convenções deste estilo seriam mesmo adoptadas em templos de outras religiões, como na Sinagoga de Lisboa (arquitecto Ventura Terra, 1905) e no templo da Missão Portuguesa Adventista (arquitecto Pardal Monteiro, 1923). De resto, as alternativas então admitidas para o desenho de edificios religiosos limitavam-se ao neoclássico ou, mais frequentemente, ao neogótico. Entretanto o papel que a Igreja Católica conseguira recuperar na sociedade portuguesa seria abalado de modo radical com a proclamação da República. Em 1910 as ordens religiosas foram expulsas e no ano seguinte todas as propriedades da Igreja foram, uma vez mais, nacionalizadas. As aparições de Fátima* em 1917 viriam a constituir o pólo de reacção a essa política anticlerical e o verdadeiro catalisador da devoção religiosa do país. Sobre o terreno agreste da Cova da Iria foi construída uma primeira capela (1919), substituída depois por uma basílica monumental com desenho retórico e convencional (do alemão G. van Krichen, 1928). Em França, entretanto, a Igreja de Notre-Dame du Raincy (arquitecto A. Perret, 1922) deixava bem evidentes os caminhos a seguir na modernização da arquitectura religiosa. A construção de novos templos consagrados a Nossa Senhora de Fátima vinha oferecer aos jovens arquitectos portugueses a oportunidade para acompanhar essa tendência internacional. Primeiro, ainda discretamente, numa pequena igreja edificada no Porto (arquitectos Cunha Leão, Fortunato Cabral, Morais Soares, 1934-1936), depois em Lisboa, na igreja concebida por Pardal Monteiro (1934-1938). Tal como no seu austero projecto para o Seminário* dos Olivais (1932), o arquitecto assumia expressivamente o uso do betão armado, depurando as referências às linguagens convencionais do passado. Com a colaboração dos mais destacados artistas plásticos modernistas (Almada Negreiros e Francisco Franco, entre muitos outros), procurava realizar uma obra de arte contemporânea, colectiva e unitária. O cardeal-patriarca de Lisboa, D. Manuel Cerejeira, deu o seu apoio à iniciativa; afirmava até que se trataria do «início duma transformação em toda a arte religiosa». Ao mesmo tempo, porém, já uma via bem diferente surgia reforçada. No Porto, a Igreja de Nossa Senhora da Imaculada Conceição (1938-1947), projectada pelo beneditino francês D. Paul Bellot retomava, com excepcional sensibilidade, é certo, um entendimento tradicional do espaço, da luz e da construção, enquanto a Igreja de Santo António das Antas (arquitecto Fernando Tudela, 1944) assumia uma expressão compacta e dura, de convencional monumentalidade. A generalidade das igrejas que em seguida se construíram por todo o país seria servida por um desenho historicista caricatural, numa apropriação redutora da tradição, recusando deli-



Interior da Igreja do Sagrado Coração de Jesus (1961-1970), em Lisboa, dos arquitectos Teotónio Pereira e Nuno Portas.

beradamente as conquistas da modernidade. São disso exemplo, em Lisboa, Santo Condestável (1946-1951), São João de Brito (1951-1955) e São João de Deus (1949-1953). Com a intenção de reagir a este estado de coisas, um pequeno núcleo de artistas católicos fundava em 1953 o Movimento de Renovação da Arte Religiosa (MRAR). Apoiado numa «Exposição de Arquitectura Religiosa Contemporânea» que percorreu o país em itinerância, o MRAR iria promover o debate público dos projectos para novos templos e a discussão dos programas litúrgicos à luz das mais recentes directivas para o culto. As primeiras realizações correspondendo a esse novo espírito foram obras de modestas dimensões, como a igreja de Porto da Cruz, na Madeira (arquitectos Chorão Ramalho, Alberto Pessoa, 1949), uma capela privada na Rinchoa (arquitecto Braula Reis, 1950), a capela do cemitério do Funchal* (arquitecto C. Ramalho, 1950-1957), a Igreja de Santo António, em Moscavide (arquitectos João de Almeida, Freitas Leal, 1953) e, sobretudo, a paroquial das Águas, em Penamacor (arquitecto Teotónio Pereira, 1950-1957). Aí se revela um novo entendimento do espaço arquitectónico com um uso expressivo e inédito da luz, combinando materiais de construção tradicionais e contemporâneos, procurando alcançar uma síntese entre as diversas disciplinas artísticas, estabelecendo uma relação íntima com a comunidade dos fiéis, tanto pela colocação do altar face à assembleia, como através de uma desejada fusão com o tecido urbano envolvente. Desenvolvidos gradualmente, estes princípios encontrariam uma materialização exemplar na Igreja do Sagrado Coração de Jesus, em Lisboa, com



Igreja de Marco de Canaveses, 1990, dos arquitectos Álvaro Siza Vieira e Rolando Torgo.

projecto seleccionado em concurso público (arquitectos Teotónio Pereira, Nuno Portas, Vasco Lobo, Vítor Figueredo, P. Vieira de Almeida, 1961-1970), que viria a tornar-se um modelo de referência para realizações futuras, tendo reflexos evidentes nas parquiais de Almada (arquitectos Teotónio Pereira, Nuno Portas, Luís Moreira, 1963-1970), de Arroios, em Lisboa (arqs. Alzina de Menezes, Erich Corsépius, 1962-1972) e de Paço de Arcos (arquitecto J. de Almeida, 1966). Um outro concurso (1964) conduziu à escolha do projecto da última sé catedral portuguesa – a de Bragança* – confrontando os seus jovens autores (arquitectos Vassalo Rosa, F. Figueira, A. Alfredo; edificada após 1987) com um programa de extraordinária complexidade e significado, justamente quando se promulgava a nova Constituição Conciliar sobre Liturgia*. Em 1957, um outro membro do MRAR, Luiz Cunha, publicara o livro *Arquitectura religiosa moderna*, um panorama ilustrado da mais recente produção portuguesa e internacional, ao mesmo tempo que obtinha o seu diploma de arquitecto com o projecto da Igreja de Nossa Senhora da Piedade, em Loulé, para iniciar uma produção de edificios religiosos particularmente abundante, ecléctica e marcadamente pessoal. A Igreja de São Mamede de Negrelos, em Santo Tirso (arquitecto Luiz Cunha com colaboração de Ferreira Pinto, 1966), foi considerada na época um verdadeiro «ponto de viragem» pelo modo como aí são manipulados os processos construtivos da tradição, com uma expressão contemporânea de total coerência formal (MRAR – *Boletim* 29). No Centro Paroquial do Perpétuo Socorro (1966-1970), no de Nevogilde (1966-1967) e na paroquial do Car-

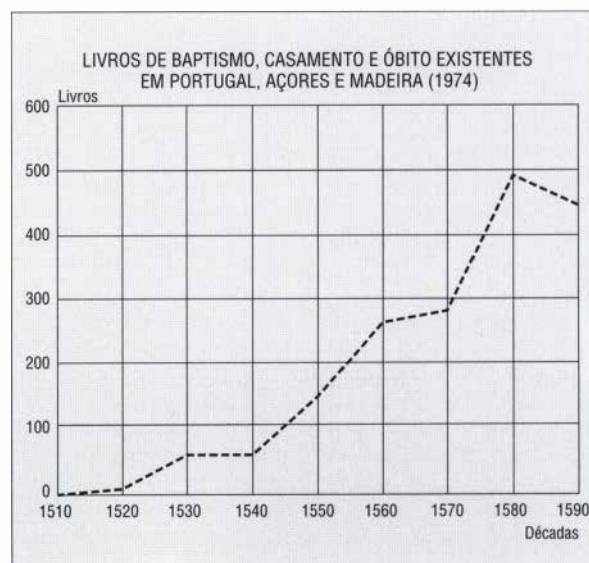
valhido (1967-1976), situados todos no Porto, Luiz Cunha aplicava o princípio, então corrente, de estabelecer uma clara distinção entre o espaço sagrado – a igreja – e o espaço profano – o centro paroquial. Uma convenção que iria de imediato ultrapassar na Igreja de Santa Joana Princesa, em Aveiro (1971-1976): o espaço do templo passava a ser multifuncional, diluindo todas as barreiras para melhor cumprir a sua função de pólo dinamizador da vida da comunidade. A arquitectura religiosa destes anos ficava entretanto marcada por uma profunda diversidade de abordagens pessoais. O expressionismo dos projectos de Marcelo Costa para a Madeira e de Amâncio Guedes em Moçambique* e na Rodésia revelou-se, a par do desenho internacionalista de José Carlos Loureiro (ampliação do Santuário de Fátima iniciada na década de 70) e da proposta de P. Vieira de Almeida para a paroquial de Nossa Senhora da Conceição, Olivais Sul, em Lisboa (1976-1988), onde uma sensível inserção urbana se combina com um sentido renovado do espaço de reunião e de celebração. Simultaneamente, a obra de Luiz Cunha evoluía entre uma linguagem de raiz moderna, com um vocabulário bebido na arquitectura de Le Corbusier (residência das Irmãs Hospitaleiras do Sagrado Coração de Jesus, em Cascais, 1977-1981), para chegar, já na década de 80, a uma prática pós-modernista, combinando imagens e referências historicistas em exuberantes exercícios de reinvenção (Igreja de Cristo-Rei, Portela, 1982-1992). Num semelhante processo de apropriação de imagens, outros autores encontravam estímulos para novas sínteses arquitectónicas em culturas distintas, como o atestam a Mesquita de Lisboa (arquitectos A. M. Braga e J. P. Conceição, 1979-1985), o projecto para a Fundação Aga Khan e Centro Ismaelita, em Lisboa (arquitecto Manuel Vicente e outros, 1986, não edificado) ou o Mortuário Diocesano de Macau* (arq. L. Sá Machado, 1987-1988). Em anos mais recentes, pelo contrário, tem vindo a afirmar-se uma procura de depuração formal e espacial, de abstracção e essencialidade geométrica em obras de pequena escala por todo o país – das capelas funerárias do cemitério de Freamunde, em Paços de Ferreira (arquitectos P. Aroso, J. P. Guimarães, 1981-1986), à pequena igreja em Albergaria dos Fusos, Cuba (arquitectos Vítor Figueiredo, J. Pinto, 1991) – ou, com um maior desenvolvimento programático, no convento e centro cultural dominicano, em Lisboa (arquitectos P. Providência, F. Gonçalves, N. Machado, 1989-), e no complexo paroquial de Marco de Canaveses, de Álvaro Siza (com Rolando Torgo, 1990-).

JOÃO PAULO MARTINS

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Pedro Vieira de – *A arquitectura moderna. In HISTÓRIA da arte em Portugal*. Lisboa: Alfa, 1986, vol. 14. ANACLETO, Regina – *O neomanuelino ou a reinvenção da arquitectura dos descobrimentos*. Lisboa: CNCDP; IPPAR, 1994. CUNHA, Luiz – *Arquitectura religiosa moderna*. Porto: Imprensa Portuguesa, 1957. DIRECTIVAS para a construção das igrejas segundo o espírito da liturgia romana. *Novellae Ollivarum*. 121 (1955) 1-7. FERREIRA, Carlos Antero – *Betão aparente em Portugal*. Lisboa, 1972. FRANÇA, José-Augusto – *A arte em Portugal no século XIX*. Lisboa: Bertrand, 1967 3.ª ed. em 1990. IDEM – *A arte em Portugal no século XX*. Lisboa: Bertrand, 1974. 2.ª ed. 1985. MRAR – *Boletim*. 2: 1-30 (1961-1966). PIMENTEL, Diogo Lino – Comentário breve a alguns trabalhos de Luiz Cunha. *Arquitectura*. 124 (1972) 9-10. PORTAS, Nuno – *Arquitectura religiosa moderna em Portugal*. *Arquitectura*. 60 (1957) 20-30.

ARQUIVOS ECLESIÁSTICOS. 1. *A arquivística religiosa:* Arquivos eclesiásticos, arquivos culturais ou arquivos religiosos: três denominações, progressivamente mais alargadas, identificam hoje em dia a vastíssima área formada pela produção documental das instituições sociais que visam responder às necessidades religiosas do Homem (BADINI – *Archivi*, p. 139-146; SUELFLOW – *Religious; ARCHIVES religieux*; HOLLARD – *Églises*; SOUCHON – *Les principales*). O alargamento conceptual é benéfico, pelo que possibilita de partilha de experiências tanto em termos de conservação, inventariação e comunicação dos acervos, como de pressupostos para a investigação. Reflecte o esforço feito nos últimos 50 anos em diversos países e no seio de diferentes instituições, cujo sentido parece ser a «profissionalização» do sector e a tendência para funcionar com as metodologias e teorias da moderna arquivística, num campo tradicionalmente entregue a uma excessiva privatização e improvisação. Desenvolve-se, por fim, num clima de apaziguamento das tensões entre as diferentes Igrejas e o Estado, decorrentes dos processos de laicização pós-liberais, que haviam conduzido, em muitos países da Europa, ao confisco dos arquivos religiosos. Especialmente afectada pelo processo, devido à posição hegemónica que detinha, a Igreja Católica tem vindo a desenvolver, no último século, um esforço de colaboração com as instituições estatais encarregues da política arquivística, bem como múltiplas iniciativas internas de coordenação dos seus espólios documentais. Por contingências de espaço, este artigo focará sobretudo os arquivos religiosos católicos, em especial os portugueses, sem nunca porém perder de vista os princípios acima enunciados, indispensáveis para um correcto enquadramento do tema. 2. *A arquivística eclesiástica:* Foram dois os processos principais a concorrer para a situação acima descrita. Em primeiro lugar, os avanços da ciência arquivística e a criação de entidades reguladoras da prática de arquivos, a nível nacional e internacional. Depois, e em consequência, factores como a enunciação de princípios, a definição de metodologias, a edição de publicações especializadas e a constituição de um corpo de profissionais especializado, ao qual se ministra formação específica e actualizada, vieram transformar profundamente a velha função de inventariação cumulativa, quase sempre desempenhada por «funcionários dedicados», mas sem saber específico (ROUSSEAU – *Les fondements*). Os mesmos organismos não descuraram o sector particular da arquivística religiosa. Exemplificam-no, entre outras iniciativas, colóquios como o de 1964, sob o patrocínio do Conselho Internacional de Arquivos (*Archives religieuses*), o de 1980, em Londres, reunindo arquivistas das grandes religiões do globo (BADINI – *Archivi*), a constituição da secção dos arquivos das igrejas e das comunidades confessionais do Conselho Internacional de Arquivos (ICA/SKR), em 1995, ou os cursos ministrados em 1992-1993 pela Direction des Archives de France, sobre a utilidade dos arquivos religiosos para a investigação histórica (*La Gazette des Archives*, 165). Por fim, foi grande a dinâmica interna da Igreja Católica, em termos de iniciativas arquivísticas, cerca

de cem anos decorridos sobre esses grandes marcos que foram a abertura aos investigadores do Arquivo do Vaticano e a criação quase imediata de uma escola especializada em paleografia e diplomática, anexa ao mesmo, mais tarde alargada à arquivística (cf. WIEL – *The ecclesiastical*). Em 1955 é criada a Pontificia Commissione per Cavagli Archivi Ecclesiastici d'Italia, e pouco depois surge a primeira grande associação de arquivistas eclesiásticos, italiana, que organiza um primeiro congresso em 1957. Desde então, a mesma associação tem mantido uma notável e constante actividade, com a realização de congressos anuais temáticos, dedicados, entre outros temas, a tipos específicos de arquivos (diocesanos, monásticos, paroquiais), ao enquadramento jurídico do património arquivístico da Igreja e ao impacte de novas tecnologias. Mantém ainda uma publicação periódica indispensável para quem trabalhe o sector, a *Archiva Ecclesiae*. Tem promovido, ou ajudado a promover, cursos de arquivística especializados (caso notável é o trabalho realizado na diocese de Veneza: cf. CAVAZZANA-ROMANELLI – *Archivi*). Por fim, empreendeu a publicação de um instrumento de trabalho fundamental, o *Guia dos Arquivos Diocesanos de Itália* (ed. 1990-1993), tanto mais importante quanto realizado em colaboração com as entidades arquivísticas estatais italianas (MONACHINO – *Guida; PROGETTO*). Na esteira desta associação, surgiram desde os anos 60, e em diferentes países, movimentos de associativismo entre os arquivistas eclesiásticos: a Association des Archivistes de l'Église de France, a Asociación Española de Archiveros Eclesiásticos, a Catholic Archives Society (Reino Unido e Irlanda), e as suas congéneres canadianas e americanas. Em alguns países, pela dimensão das suas Igrejas, surgem mesmo já algumas associações específicas de determinados arquivos eclesiásticos, como seja a Association of Catholic Diocesan Archivists, nos EUA. Todas estas organizações se têm distinguido pela realização de congressos, grupos de trabalho, publicações periódicas especializadas, guias de arquivos



Fonte: Adelino Costa, O registo paroquial, p. 378-412.

(*cf.* Bibliografia, ponto 3). Merece um destaque especial o labor desenvolvido no campo da regulamentação e normas. Tanto o Código de Direito Canónico pio-benedictino como o de 1983 deixam aos diversos organismos eclesiásticos uma ampla liberdade em termos de gestão dos seus arquivos (*cf. infra*); neste sentido, coube ao movimento associativo de arquivistas eclesiásticos o papel de concretizar normas e princípios enunciados pelos códigos, elaborando regulamentos gerais (*cf. por todos, o Règlement général des archives de l'Église de France*, em vigor já desde 1973), normas de inventariação, acesso e eliminação documental, protocolos com os arquivos civis (*cf. p. e., DRAFT; ISBLED – Les archives; PATKUS – Standartizing*) ou mesmo planos globais de informatização dos arquivos eclesiásticos (MARTÍ BONET, Pautas). Em vários países todo este trabalho tem sido desenvolvido em colaboração estreita com os meios da investigação histórica, em especial da história religiosa (*cf. Bibliografia, ponto 9*). Do facto resultaram várias características muito positivas, entre as quais avulta o uso da investigação em história institucional para a organização dos arquivos, por um lado, e, por outro, da parte das instituições eclesiásticas, uma real consciência da importância dos fundos arquivísticos que custodiam, para um melhor conhecimento do passado. Assim, afirma-se a metodologia da investigação institucional com vista à elaboração de quadros de classificação dotados de espessura histórica, isto é, que reflectam a orgânica das instituições na sua diacronia. Dentro desta linha são cada vez mais numerosos os trabalhos dando a conhecer a legislação institucional eclesiástica, campo que era até recentemente apanágio dos canonistas (*cf. Bibliografia, ponto 2*). Com efeito, a grande especialização requerida para o estudo da legislação e regulamentos eclesiásticos exige uma colaboração estreita entre arquivistas eclesiásticos, canonistas e especialistas em história do direito canónico e, por fim, historiadores. Neste sentido, é fundamental a produção de instrumentos de trabalho sobre as normativas pontificais, curiais, diocesanas, etc., os métodos antigos de arquivação eclesiástica, a legislação dos dois códigos de direito canónico novecentistas (e respectivos comentaristas, nos quais se encontram por vezes indicações preciosas), os diferentes anuários, directórios e organogramas das estruturas eclesiásticas (*cf. um útil exemplo em MARTIN – The roman; e ainda as várias entradas do Dictionnaire de Droit Canonique sobre os organismos eclesiásticos, p. e., «Curie»*). Não deve também ser descurada a atenção à legislação civil relacionada com os arquivos de instituições privadas, pois alguma produção documental de confrarias, paróquias ou outros organismos eclesiásticos pode cair na alçada daquela; desde logo, em Portugal, é indispensável conhecer o Decreto-Lei n.º 16/93, de 23 de Janeiro, que estabelece o regime geral dos arquivos e do património arquivístico, nomeadamente quanto ao problema da «classificação» de arquivos privados (*Diário da República*, 1.ª série, art. 19.º). A um nível ainda mais aprofundado, torna-se indispensável para o estabelecimento de quadros orgânicos correctos o conhecimento do alcance e modalidades das diferentes jurisdições eclesiásticas,

bem como da natureza do poder que emana os documentos (*cf. infra*, «arquivos diocesanos»). A Igreja Católica distingue-se pela vastidão da produção normativa interna, e pela universalidade da mesma; é impossível organizar qualquer arquivo eclesiástico, por pequeno que seja, sem conhecer as normas mais gerais relativas ao corpo eclesiástico que o originou e ao conjunto mais vasto em que o mesmo se insere. De um modo geral, quase todos os documentos que uma instituição eclesiástica produz decorrem desta sua condição: dos relatórios periódicos e estatísticas para as autoridades superiores aos documentos de carácter económico provenientes da gestão dos seus bens, passando por toda a documentação sobre o pessoal religioso ou leigo e as actividades deste. Se bem que os quadros de classificação de natureza orgânica sejam de difícil generalização, pela própria especificidade institucional que pretendem retratar, no âmbito da instituição eclesiástica é pelo menos possível definir grandes etapas de vigências legislativas, e estudar as funções atribuídas pelo Direito Canónico e pela teologia aos diversos poderes produtores de documentos (como, p. e., ZAPP – La jurisdiction). A elaboração destes grandes instrumentos de trabalho não se substituiria a adequações funcionais ou mesmo temático-funcionais, se o estado da documentação e o tipo de descrição assim o exigissem; porém, ao nível da descrição monográfica de fundos eclesiásticos-«tipo», seria claramente possível, aqui mais talvez que em qualquer outra instituição, definir quadros de classificação orgânica largamente aplicáveis. O desenvolvimento do campo disciplinar tem ainda outras orientações. Especialmente fecunda é a atenção dada aos arquivos correntes e intermédios, e à necessidade de articulação dos mesmos com os arquivos históricos. Dada a perenidade das estruturas eclesiásticas, torna-se mais fácil definir continuidades e organizar uma gestão arquivística integrada, útil tanto para as necessidades administrativas quanto para o investigador histórico (*cf. MANSILLA REYO – Nuevos; OSBAT – Gli archivi; PALESTRA – Compiti; FENICCHIA – L'ordinamento; VIGNATO – Rapporto*). Não menos importante tem sido a insistência na comunicação dos documentos, insistindo normativas superiores, entre outras coisas, no facilitar o acesso aos investigadores, na elaboração de instrumentos de descrição documental, na possibilidade de reprodução dos documentos e na constituição de bibliotecas de apoio (*cf. Règlements; DRAFT; PLOIX – Les Archives, p. 187; e os vários guias citados na Bibliografia, ponto 3, que fornecem ao leitor os elementos sobre os serviços disponíveis nos arquivos*). Dada a estrutura interna da Igreja, muitos dos pormenores relativos ao acesso, consulta, prazos de acesso aos documentos, etc., resultam de adaptações locais de normas muito gerais, que salvaguardam sobretudo os documentos de carácter secreto. Os vários níveis hierárquicos – desde as conferências episcopais às comissões diocesanas para o património, passando pelos organismos congêneres no sector das ordens e congregações religiosas – definem regras e prazos, que nos países dotados de associativismo eclesiástico religioso são depois aprovados em comum (*cf. Bibliografia, pontos*

1 e 2, e normas de acessibilidade estabelecidas nos manuais do ponto 3). No campo da descrição documental, a arquivística eclesiástica poderia vir a ganhar muito com a adopção generalizada das normas de descrição documental desenvolvidas pela arquivística-geral – ISAD (G). § Em Portugal está-se ainda bastante longe de um panorama como o que temos vindo a referir. Já em 1980, data da edição da sua indispensável e aprofundada síntese sobre arquivos eclesiásticos, Avelino de Jesus da Costa referia o associativismo italiano, francês e espanhol em matéria de arquivos eclesiásticos, e lamentava a ausência de um mesmo fenómeno em Portugal (COSTA – *Arquivos*, p. 546-547). Desde então para cá, os desenvolvimentos no sector tornaram-se ainda mais rápidos, como se pode verificar da bibliografia em anexo. Apesar disto, em Portugal a evolução tem sido lenta, felizmente animada nos últimos anos com realizações várias que, a consolidarem-se e a tornarem-se mais abrangentes, apontam para uma significativa mudança. Entre outras, mencionaríamos o levantamento preliminar do património diocesano efectuado em 1994 pelo Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa* (Lisboa), que incluía um questionário sobre arquivos; diferentes iniciativas da arquidiocese de Braga, dinamizadas em especial pelo cônego professor José Marques, que desde os anos 70 tem vindo a coordenar diversas inventariações de arquivos religiosos, bem como a protagonizar várias acções de sensibilização (cf. Bibliografia, pontos 4 e 5). Entre elas destaca-se, nomeadamente, o inventário da documentação paroquial da arquidiocese, em curso desde 1996, precedido por diversa normativa sobre a preservação do património arquivístico, publicada pelo prelado responsável. Não menos significativas têm sido as realizações da Comissão Nacional de Arte Sacra e do Património Cultural da Igreja, entre as quais avultam as I Jornadas sobre o Património Cultural da Igreja (1993) (RAMOS – Comissão) e, em colaboração com o comissário da exposição «Encontros de culturas: oito séculos de missão», o Simpósio sobre Património Cultural da Igreja e Evangelização (1994), (FONTES – Património); a edição de um número da revista *Communio* sobre património sacro, cujas referências ao património documental foram infelizmente escassas (1995); a realização de dois importantes encontros de formação sobre segurança, defesa e valorização do património cultural religioso (Abril e Junho de 1997), que, se bem que não especificamente sobre arquivos, tocaram também este sector. Refram-se, por fim, o I e II Cursos de Arquivística Religiosa, realizados em Setembro de 1997 e Setembro de 1998 pelo Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa bem como o Curso de Técnicos Adjuntos de Arquivo – Variante de Arquivos Religiosos, de maior fôlego, organizado pelo mesmo centro, em colaboração com a Associação Nacional de Bibliotecários, Arquivistas e Documentalistas e o IANTT (Outubro 2000-Junho 2001). Em termos de instrumentos de descrição de fundos eclesiásticos, seja dos que estão na posse da Igreja, seja dos depositados em arquivos civis, a tendência é para a produção isolada, sem um investimento grande em ter-

mos de elaboração de quadros de classificação comuns que, como referimos, e pelo menos nos seus traços funcionais gerais, seriam aqui mais exequíveis que noutros tipos de arquivos (cf. Bibliografia, pontos 4 e 5). O desenvolvimento da história religiosa nos últimos anos traz perspectivas mais animadoras. As diversas bibliografias e instrumentos de trabalho publicados ou a publicar pelo Centro de Estudos de História Religiosa, Centro de Estudos de História da Espiritualidade (Porto), Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra*, Arquivo Nacional da Torre do Tombo e revistas várias apontam para a recolha de informação bibliográfica e documental até agora dispersa, indispensável porém para a realização de investigação institucional sobre dioceses*, ordens* e congregações religiosas*, confrarias*, paróquias*, associações de fiéis, etc. No entanto, só com realidades associativas semelhantes às acima referidas, e com um claro apoio da hierarquia eclesiástica no sentido de definição de normas, consagração do ensino da arquivística religiosa, disponibilização de meios materiais para instalação de arquivos correctamente equipados, elaboração de inventários e guias de arquivos, seria possível organizar este fundamental, único e inestimável património. A ideia de uma «rede nacional de arquivos eclesiásticos» coordenada pela Conferência Episcopal*, defendida há muito pelo cônego José Marques, da arquidiocese de Braga* (MARQUES – Rede), assumiu particular acuidade quando o extinto Instituto Português de Arquivos relançou a hipótese de uma «rede nacional de arquivos». No entanto, no mesmo contexto, foi talvez afectada pelos antecedentes da polémica secular entre a Igreja e o Estado, quanto aos direitos do segundo sobre o património da primeira. Seria sem dúvida útil repensar o projecto, eventualmente em novos moldes, que beneficiem por exemplo de experiências em curso, como a da Igreja francesa, que tem vindo a implementar, desde a década de 70, o projecto dos «Archives centrales de l'Église de France» (WACHÉ – *Initiation*, p. 45-47). Especialmente importante se revela a consideração do problema da gestão integrada, uma vez que da boa organização dos arquivos correntes e intermédios depende tanto a eficácia administrativa presente como o arquivo histórico futuro; uma última tarefa seria sem dúvida a coordenação com os arquivos civis detentores de fundos religiosos, a nível da descrição destes, seja porque eles são com muita frequência parcelas de outros ainda na posse da Igreja, seja porque a elaboração de quadros de classificação correctos beneficiaria da formação específica tanto de um sector como do outro. 3. *Os arquivos eclesiásticos: noções gerais*: Em termos jurídicos, a Igreja estatui a obrigatoriedade da existência e manutenção de arquivos, nos seus diversos corpos: «No ordenamento canónico, todas as principais instituições eclesiásticas (Santa Sé*, congregações, tribunais e outros organismos da cúria romana, dioceses, vicariatos e prefeituras apostólicas, capítulos catedrais e de colegiadas, paróquias, ordens e associações religiosas, seminários, confrarias, obras pias, etc.), devem possuir um arquivo próprio, particular (*archivum, tabularium*), no qual serão recolhidas e conservadas, devidamente inventariadas, todas as ac-

tas, documentos e escrituras relativas aos assuntos espirituais e temporais daquele instituto específico» (D'AVACK – *Archivi*, p. 1019). São várias as classificações de arquivos eclesiais, mas é possível estabelecer como principais os seguintes: Arquivo Pontifício Vaticano, arquivos diocesanos, paroquiais, de ordens e congregações religiosas, de associações de fiéis. Autores há que agrupam os diocesanos e paroquiais sob a epigrafe de «arquivos seculares», agregando-lhes ainda os arquivos de santuários, de seminários, de vicariatos e de curatos; o mesmo esquema fala de «arquivos regulares», neles englobando os de casas generalícias, de províncias e de ordens monásticas ou conventuais (BADINI – *Archivi*, com discussão de várias outras classificações gerais). O Código de Direito Canónico em vigor reconhece cinco arquivos diversos: o diocesano corrente, o diocesano secreto, o paroquial, o das igrejas de outras instituições eclesiais presentes na diocese e o arqui-



Fachada do Arquivo Distrital do Porto, instalado no edifício do antigo Mosteiro de São Bento da Vitória.

vo histórico diocesano, este último sendo uma novidade em relação ao Código de 1917 (LAURO – *Gli archivi*, p. 23-24; WIEL – *The Ecclesiastical*, p. 136-141). Em termos de metodologias organizativas, o novo código não fornece elementos, estatuidando porém a obrigatoriedade de manter os arquivos em boa organização, e de elaborar inventários dos mesmos, tendo em vista a sua boa utilização (WIEL – *The Ecclesiastical*, p. 140; sobre a problemática do acesso, cf. BATTELLI – *Problemi*; PANSINI – *La consultazione*). Por fim, estipulam-se penalizações para a negligência, destruição e usos incorrectos dos documentos públicos e privados (WIEL – *The Ecclesiastical*, p. 140). Em termos de normativa geral sobre arquivos, o código de 1983 surge na esteira de uma produção muito mais vasta, cujo conhecimento é indispensável para a organização dos arquivos eclesiais anteriores àquela compilação legislativa. Entre os muitos diplomas que a compõem salientá-riamos, a título indicativo, o marco importante que foram as normas emanadas dos sínodos de Milão em tempo de São Carlos Borromeu (entre 1565 e 1579), e que vieram a formar a base de posteriores directivas pontificiais e episcopais sobre a matéria (tendo mesmo o papa Pio V tornado obrigatórios a todas as outras igrejas os primeiros decretos do arcebispo de Milão, em 1566); a constituição *Muneris Nostris*, do mesmo papa, em 1571; e a fundamental e extensa constituição de Bento XIII, *Maxima Vigilantia*, em 1727. Já depois da abertura do Archivio Segreto Vaticano aos investigadores, e no mesmo espírito de, a um tempo, comunicação e conservação do património, as normas do código de 1917, as normativas de 1923 do cardeal Gasparri aos bispos italianos, e a de 1942, do cardeal Mercati, esta última visando uma inventariação global de todos os arquivos eclesiais italianos (cf. BADINI – *Archivi*, p. 26-27; D'AVACK – *Archivi*, p. 1024; WIEL – *The Ecclesiastical*, p. 125-136; ADDARIO – *Principi*; LODOLINI – *Giurisprudenza*; COSTA – *Arquivos*, p. 522; uma útil compilação da legislação em DUCA DELLA SACRA FAMIGLIA – *Enchiridion*). Em Portugal, como salienta A. J. Costa, apesar de sempre terem existido regulamentações para a boa conservação dos arquivos eclesiais e salvaguarda dos documentos, foi decisivo o impulso de Trento* e das medidas que, na esteira de São Carlos Borromeu, os papas alargaram a toda a Cristandade. As constituições diocesanas posteriores àquela concílio estatuem largamente sobre o assunto (Guarda*, 1621; Lisboa*, 1640; Lamego*, 1638; Porto*, 1687) (COSTA – *Arquivos*, p. 522-524). Está porém por fazer um levantamento sistemático desta normativa e da sua aplicação prática, bem como da mesma temática em relação a outros arquivos eclesiais coevos, nomeadamente os monásticos que sabemos terem sofrido, a partir do século XVII, grandes reorganizações (alguns elementos em ESTEVENS – *Index dos titulos*; ROSA – *S. Antonio dei Portoghesi*; MATTOSO – *Os cartórios*, p. 555-557; COSTA – *Arquivos*; cf. ADDARIO – *Principi*). 4. Tipos de arquivos eclesiais (Portugal). 4.1. Arquivos diocesanos: Segundo o Código de Direito Canónico em vigor, cada cúria deve constituir, em lugar seguro, o arquivo ou tabulário diocesano, no qual se conservam – dispostos segun-

do uma ordem precisa, e cuidadosamente fechados – os documentos e escrituras relativas às práticas espirituais e temporais da diocese (cânon 486, 2). Estatuem-se ainda diversas outras matérias, desde a responsabilidade ao acesso, passando pela obrigatoriedade de constituição de um arquivo secreto diocesano, e pelo realce dado à importância de um arquivo histórico (cf. CHIAPPETTA – *Dizionario*, p. 44-45). Antes do actual enquadramento legislativo, existiu uma plêiade de normas relativas à produção e boa conservação documental da diocese, circunscrição fundamental da Igreja Católica (cf. GIUSTI – *Gli Archivi*; GALASSO – *L'archivio diocesano*; BADINI – *Archivi*, p. 59-64; para Portugal: COSTA – *Arquivos*, p. 522). Do mesmo modo, os direitos e deveres do bispo – de cujo poder espiritual e temporal a diocese é o reflexo – são um tema clássico na literatura teológica e na canonística. Tanto um corpo de fontes como o outro não podem ser desconhecidos do arquivista que organiza um fundo diocesano, sob pena de compreensão muito parcial da documentação produzida. A distinção de séries documentais e a sua distribuição por áreas temáticas do tipo genérico a qualquer outra instituição (administração patrimonial, financeira, etc.), parece-nos particularmente incorrecta no caso desta instituição eclesiástica, onde mesmo os suportes materiais estão subordinados a poderes espirituais específicos (cf. CLAYES – *Èvêque*). Segundo o código pio-benedictino, por exemplo – que terá de ser tido em conta para todas as dioceses anteriores a 1983 – os inúmeros actos concretos do bispo, produtores da documentação que o arquivo contém, derivam de dois grandes grupos de poderes, o de «ordem» e o de «jurisdição». É a partir do primeiro que o bispo confere ordens sacras, administra o sacramento da confirmação e tem o direito de abençoar e consagrar; do segundo derivam acções como a visita pastoral, a visita *ad limina*, a celebração de sinodos, a jurisdição sobre comunidades religiosas e confrarias, entre muitos outros. Todos estes actos geram documentação específica, a que se encontra geralmente nos arquivos diocesanos: relatórios de visitas, visitações, constituições sinodais, inventários, registos de administração dos sacramentos, etc. A diocese tem uma orgânica que tenta adequar os múltiplos campos de exercício dos poderes episcopais a uma estrutura viável, sob o ponto de vista administrativo; mas por princípio ele não é mais que o desdobramento de um poder único, ao qual se deve remeter os problemas, em última instância, e que tem capacidade de intervenção sobre todos eles. Facilmente se vê como estas características devem impedir o arquivista de tratar um arquivo diocesano como o de uma outra qualquer estrutura administrativa (cf., para discussão sobre isto, BADINI – *Archivi*, p. 17, nota 13). Neste âmbito, é ainda fundamental o conhecimento e familiaridade de utilização de um terceiro tipo de tradição normativa, de carácter administrativo: os anuários, directórios e outro tipo de documentação que fornece elementos sobre a estrutura da diocese. Em Portugal, os anuários católicos apenas começaram a ser publicados em 1932; a partir de então, são instrumentos de trabalho indispensáveis. Para o período

anterior, no entanto, é possível encontrar publicações de várias dioceses e arquidioceses relativas à sua estrutura, pessoal e regulamentos, de grande utilidade para a tarefa da organização arquivística. Tomemos como exemplo a diocese de Cochim, recentemente objecto de um trabalho aprofundado de reorganização do seu arquivo histórico (*ARQUIVO*). A diocese pertenceu ao padroado português até 1950, e o seu arquivo encontrava-se num estado de total fragmentação e desordem. Foi portanto necessário recorrer a um amplo leque de fontes que permitisse reconstruir quadros orgânicos, num período bastante alargado, que ia do século XVI ao XX, incidindo sobretudo na Época Contemporânea. Para um primeiro momento, a obra de história institucional e prosopográfica *Mitras Lusitanas no Oriente*, de Casimiro Cristóvão da Nazaré (1888), forneceu preciosos elementos. Foi também consultada documentação da Santa Sé, nomeadamente os relatórios da Congregação Consistorial aquando da nomeação dos bispos (existentes para 1614, 1631, 1689, 1694, 1745, 1778, 1783, 1819), as «cartas de bispos» à Secretaria de Estado (séculos XVII-XVIII), breves vários da Secretaria dos Breves (*idem*), e muita outra documentação da Congregação de Propaganda Fide. Esta documentação revelou-se de extrema importância, como aliás muita outra da cúria romana, que decorre muito simplesmente dos procedimentos administrativos correntes para controlo das dioceses; o seu correcto aproveitamento implica porém um conhecimento mínimo da própria estrutura da cúria romana. Para o fim do século XIX, uma série importante de anuários e directórios veio colmatar muitas falhas. De 1884 em diante utilizou-se o *Anuário do arcebispado de Goa e das missões do Real Padroado Português*, que se publicou em vários anos posteriores (sendo porém uma obra raríssima nas nossas bibliotecas, o que mais justificaria a constituição de uma biblioteca especializada neste tipo de fontes): 1893, 1897, 1901, 1907. Para alguns anos, dispôs-se de documentação como o *Anuário da Secretaria Arqueiepiscopal* (1887) e o próprio *Directory of the diocese of Cochin* (1895 e 1949); para outros, usaram-se os directórios da Igreja Católica indiana (1939 e 1948). Entre 1915 e 1926, a falta de instrumentos de trabalho desta natureza pôde ser suprida pelos «relatórios quinquenais» que o bispo enviava à Santa Sé, por força de correspondente legislação canónica, e que se encontram normalmente depositados no arquivo episcopal, ou em cópia, nos arquivos pontifícios (1915, 1920 e 1926); por fim, foram de grande utilidade relatórios do bispo sobre o estado da diocese para a congregação romana Propaganda Fide, realizados também ao abrigo das prescrições de Roma para as dioceses missionárias (1943). Paralelamente a este trabalho, foi feita uma investigação histórica em duas direcções: prosopografia e história institucional. Com a primeira, estabeleceram-se listas de bispos e outro pessoal dirigente, com as respectivas datas de entrada em funções e percursos administrativos; com a segunda, reuniu-se toda a legislação canónica e civil relativa à diocese (especialmente importante porquanto a diocese sofreu as várias vicissitudes relacionadas com a gradual extinção do padroado portu-

guês). A documentação foi organizada em *dossiers* de pessoa e de legislação, com vista a elaborar uma história institucional anexa ao inventário arquivístico, e está disponível para consulta na sala de leitura. Nesta foi ainda implantada uma pequena biblioteca de instrumentos de trabalho, úteis para melhor consulta do arquivo. Seguindo ainda o exemplo de Cochim, é possível mencionar um quarto conjunto de documentação importante para a reorganização de arquivos diocesanos: as instruções das autoridades eclesiásticas (secretarias de Estado, congregações romanas) para o cumprimento de determinados actos, produtores de documentação, e os formulários concebidos para lhes responder. Foi assim, por exemplo, que se tornaram importantes as instruções da Congregação de Propaganda Fide para a elaboração dos relatórios quinquenais a ela dirigidos (p. e., a *Instructio Sacrae Congregationis de Propaganda Fide circa relationem singulis quinquenniis a missionum ordinariis eidem S. C. exhibendam* [cann. 300 et 340 CIC], de 1946), da Congregação para os Religiosos (*Elenchus quaestionum quibus a religionibus et societatibus in relatione ad Sanctam Sedem quinto quoque anno transmittenda respondendum est ad normam decreti «Cum transactis»...*, de 1949), ou ainda, da própria diocese, todos os formulários destinados à cúria, às paróquias e aos organismos religiosos e associativos a funcionar dentro da sua circunscrição (estatísticas, regulamentos vários). § Devido à complexidade deste indispensável e vastíssimo universo, alguns arquivos históricos eclesiásticos publicam instrumentos de trabalho de introdução à sua documentação, que se revelam fundamentais para o conhecimento da mesma (cf. ARSI – *Glossario Gesuitico*); os trabalhos de investigação histórica sobre as condições da diversa produção documental são também de grande utilidade (cf. entre outros, PAIVA – Uma instrução; PEREIRA – Livro; SANTOS – *O censual*; PAIVA – Repertório). Terminemos esta breve panorâmica com uma informação geral sobre os arquivos diocesanos portugueses. Em 1980, Avelino de Jesus da Costa dava informações sobre o paradeiro dos arquivos históricos da arquidiocese de Braga, do patriarcado de Lisboa, e das dioceses de Angra, Bragança-Miranda, Coimbra, Elvas, Évora, Faro, Funchal, Lamego, Porto, Viana do Castelo e Viseu. Quase todos eles se encontram dispersos por vários locais, seja o próprio arquivo diocesano seja um ou mais arquivos civis. O de Elvas encontra-se totalmente depositado no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (COSTA – *Arquivos*, p. 531-533). Quase vinte anos depois deste ponto da situação tem-se avançado devagar no sentido quer de um melhor conhecimento dos fundos depositados nos arquivos civis, quer nos que permanecem nas dioceses; por outro lado, é também escasso e disperso o trabalho feito sobre a documentação que continuou a ser produzida, ou sobre a constituição de arquivos históricos diocesanos que poderiam eventualmente reunir fundos das diversas instituições eclesiásticas existentes dentro das dioceses (como sejam, sobretudo, as paróquias, as confrarias e outras associações de fiéis, numa solução cada vez mais seguida: cf. MONTINI – *Gli archivi*; LONGHITANO – *Archivi*). Algumas dioce-

ses avançam no sentido de programas concretos de inventariação, apoiados por normativa episcopal: é o caso de Beja, que além disso tenciona investir na formação de um arquivista diocesano especializado. Noutras, como Leiria-Fátima*, prepara-se a formação de comissões preparatórias do arquivo, mas a generalizada falta de meios humanos especializados não permite avançar muito. A diocese de Aveiro* tem o arquivo organizado por obra do seu vigário-geral, monsenhor João Gaspar, mas comunga da necessidade de uma maior orientação em termos arquivísticos; a diocese de Portalegre-Castelo Branco* tem visto alguns dos seus fundos inventariados por monsenhor Geraldes Freire (FREIRE – *Alguns arquivos paroquiais*). Devem-se à arquidiocese de Braga e ao patriarcado de Lisboa dois passos de grande importância. A primeira criou em 1989 o Instituto de História e Arte Cristãs, no qual se engloba o arquivo arquidiocesano, para o qual se definem então competências e objectivos (SOUSA – Instituto; MARQUES – Arquivo); em 1993, o cardeal-patriarca publicou o decreto de criação do Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa, a teor do cânone 491 § 2, do CIC, que recomenda ao bispo a existência na diocese de um arquivo histórico (LIMA – Arquivo). Apesar destas fundamentais iniciativas, faltam dados globais, e urge começar por um levantamento rigoroso da situação. Seria necessário iniciar um trabalho de base como o realizado em França, Espanha, Itália e vários outros países, conducente à elaboração de um «guia de arquivos diocesanos», contendo os fundos disponíveis, as normas de acesso e os serviços prestados. A um nível mais vasto, há todo um trabalho a fazer em termos de definição de normas internas para a salvaguarda, inventariação, comunicação e eliminação dos documentos, que só as próprias dioceses podem fazer. Os acervos depositados em arquivos civis teriam também de ser tratados segundo os princípios da moderna arquivística, e com a ajuda dos conhecimentos técnicos provenientes da arquivística eclesiástica. Neste sentido, deverá também partir do interior da Igreja um investimento no sector, dado que é uma área de ensino quase ausente dos actuais cursos de arquivistas, que exige além do mais conhecimentos mais facilmente mobilizáveis no seio da instituição eclesiástica. São indispensáveis, no momento, dois grandes contributos: o da investigação em história religiosa institucional (neste sentido, poderão ser de grande utilidade as várias entradas deste dicionário relativas a dioceses, e a bibliografia que reúnem; cf. ainda alguns estudos anteriores, p. e., CARVALHO – A jurisdição; PAIVA – A administração; GOUVEIA – O bispo; Bibliografia, ponto 9), e a informática, uma vez que muito se ganharia com a elaboração de um programa de informatização comum dos arquivos diocesanos e outros eclesiásticos (que países como a Espanha e Itália levam a cabo desde os anos 70 e 80: cf. Bibliografia, ponto 10). A utilização das redes informáticas definidas pelos órgãos coordenadores dos arquivos civis, bem como das normas de descrição adoptadas pelos mesmos e, finalmente, dos suportes multimédia, constituiriam avanços possíveis e fundamentais para a imprescindível recuperação do atraso.

4.2. *Arquivos paroquiais*: Os arquivos paroquiais são



Fachada da Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Leiria.

normalmente entendidos em duas acepções: como fundo ou conjunto orgânico de documentos provenientes da instituição paroquial ou como depósito, espaço destinado à conservação documental. Este segundo sentido é suportado pelo Código de Direito Canónico de 1983, o qual especifica que em cada paróquia deve haver «um cartório ou arquivo onde se guardem os livros paroquiais juntamente com as cartas dos bispos e demais documentos que, pela sua necessidade ou utilidade, se devem conservar» (cânon 535, n.º 4). Contudo, esta interpretação pode dar origem a alguns equívocos, sendo necessário explicitar: 1.º) o arquivo paroquial, enquanto depósito, pode conter vários fundos (ou núcleos) e colecções; 2.º) o fundo paroquial deve ser independente de outros ali conservados, de forma a evitar a tendência para integrar no mesmo núcleo todos os documentos existentes na paróquia, qualquer que tenha sido a sua proveniência, o que é incorrecto do ponto de vista arquivístico. Os documentos criados pelo pároco, no exercício das suas funções, não devem ser misturados, por exemplo, com os livros de confrarias, quando estas são associações com autonomia jurídica, possuem estatutos e corpos dirigentes próprios, ainda que se possam reunir em espaços cedidos pela paróquia, nos quais guardam os seus manuscritos; 3.º) o fundo paroquial pode apresentar os mais variados tipos de documentos, nos mais diferentes suportes, não se restringindo ao que vulgarmente se designa por «livros paroquiais» ou livros de «registo paroquial» (v. REGISTOS PAROQUIAIS). Estas duas designações, referentes aos assentos de batismos, casamentos, óbitos e outros, apesar de oficializadas, são restritivas e baseiam-se na perspectiva estatal oitocentista sobre os arquivos paroquiais, que apenas valorizava os documentos que interessavam

ao registo civil; 4.º) o código de 1983, apesar de se referir à conservação do que poderemos designar por documentos em fase activa e inactiva de conservação permanente (*cf.* cânon 535, n.ºs 4 e 5), não apresenta qualquer orientação para estruturar uma política de gestão de documentos ao nível paroquial. Tem, contudo, a vantagem de não nos fornecer qualquer legitimidade para considerar o arquivo paroquial apenas na acepção histórica, como pretendem alguns autores. Estes, baseados em distinções e vocábulos do universo documental do Antigo Regime, diferenciam o arquivo, lugar onde se custodia a documentação histórica relativa à vida da paróquia, do cartório, correspondente ao gabinete ou secretaria do pároco, e onde se encontram os testemunhos da gestão corrente. De acordo com os actuais princípios, a primeira regra a cumprir na organização dos materiais arquivísticos existentes nas áreas sob alçada paroquial deve ser a da separação de cada um dos fundos ali existentes. Esta separação passa, por exemplo, pela identificação exclusiva dos conjuntos que pertenceram à paróquia, às associações religiosas legalmente constituídas e à junta da paróquia ou, tarefa mais difícil, pela delimitação dos documentos particulares dos párocos. O fundo paroquial deverá constituir a parte essencial do arquivo. Ele é composto pela paróquia no decurso das suas actividades, organizada e conservada de forma a permitir o acesso à informação que nela consta. Segundo o código em vigor, o responsável pela instituição paroquial, cuja principal missão assenta no pastoreio espiritual de uma comunidade local de fiéis, deve guardar os testemunhos da sua vida sacramental, iniciativas pastorais, relações com as autoridades eclesiásticas e civis, administração de bens e direitos, etc. Desde a Idade Média que a hierarquia da Igreja tem vindo a



demonstrar preocupação pela criação e conservação dos documentos que registam os direitos e deveres paroquiais. Na visita de 1462 à Igreja de São Miguel de Torres Vedras, por exemplo, o visitador estipulava que o pároco deveria mandar fazer um livro de aniversários para assinalar as missas a cumprir por cada legado e um livro de tomo das propriedades. O interesse das entidades diocesanas pelo registo de actos sacramentais, antes do Concílio de Trento (v. CONCÍLIOS ECUMÉNICOS), tem prendido a atenção da maior parte dos autores que se têm debruçado sobre o assunto. Nos livros de Santiago de Óbidos e de São Miguel de Torres Vedras transcreveram-se, em 1462, os capitulos gerais em que o arcebispo de Lisboa, D. Afonso Nogueira, ordenava que se fizesse «huum caderno em que se screpva todollos nomes dos noyvos e noyvvas que se aa porta da dicta Igreja receberem, e esso meesmo os nomes dos paaes e mãaes delles e de V^o testemunhas» (PEREIRA – *Visitações*, p. 200). Contudo, as sucessivas repetições do mesmo tipo de instrução, a par da inexistência ou escassez de alguns dos registos que as autoridades eclesiásticas pretendiam introduzir, como sucede no caso do citado assento matrimonial, podem indiciar grandes dificuldades em fazer cumprir este tipo de ordens. Só com o recurso a uma legislação persistente e penalizadora e a uma melhor instrução e formação do clero foi possível, gradualmente, impor responsabilidades de produção e conservação documental aos sacerdotes que exerciam nas paróquias. Uma das primeiras medidas enunciadas nas constituições sinodais* de Braga e do Porto de 1477 consistia na obrigatoriedade de cada igreja ter um tomo onde estivessem especificados os bens imóveis, escrituras, doações e privilégios que lhe pertenciam. Tratava-se de uma medida tomada

numa conjuntura adversa para a expansão do património da Igreja (*cf.* leis da amortização, captação de dízimos, extorsões, comendas, etc.). As constituições de Braga de 1477 obrigavam ainda os padres a terem róis de desobriga, para melhor controlarem a prática da confissão* e da comunhão dos fiéis, numa época em que o consumo destes sacramentos não era frequente. As normas diocesanas do início do século XVI vêm de encontro ao aumento da preocupação dos responsáveis eclesiásticos com as práticas sacramentais e com o controlo dos laços de parentesco numa sociedade onde as relações exogâmicas contribuíam para a coesão do sistema social. Neste sentido, as constituições sinodais de Coimbra de 1521 ordenavam a «*Todollos Priores e Rectores*» que tivessem «em suas egrejas Liuro de Baptizados e Padrinhos», nos quais deveriam escrever, pelo Natal, os baptismos que tinham feito no decurso do ano (FERREIRA – *A introdução*, p. 899). Foi também na diocese de Coimbra que, pela primeira vez, em 1548, as constituições impuseram o assento de baptismos, crisma, casamentos e óbitos ocorridos nas áreas de jurisdição dos párocos, devendo estes ter um livro encadernado para o efeito, comprado à sua custa. Até então, as sinodais de Lisboa de 1536, de Braga de 1537 e do Porto de 1540 só tinham avançado com medidas tendentes à realização de alguns destes registos. Foi contudo o Concílio de Trento que, na sua 24.^a sessão (1563), universalizou a obrigatoriedade dos assentos de baptismo e de matrimónio no seio da Igreja. Só em 1614 o pontífice Paulo V alargaria esta imposição ao registo de óbitos, com as disposições inseridas no ritual romano. O cumprimento destas normas não parece ter sido generalizado nem possuiu efeito imediato, apesar das decisões tridentinas terem suporte legal no reino. Os dados divulgados por Avelino de Jesus da Costa em 1974 permitem apurar que mais de metade dos livros de baptismos, casamentos e óbitos quinhentistas existentes em Portugal (continente e ilhas) foram criados na década de 1580 ou em data posterior. As recentes descobertas destes antigos manuscritos, ocorridas no Arquivo Distrital de Braga e no Arquivo da Universidade de Coimbra, entre outros, não contraria as tendências já apresentadas. No Arquivo Distrital de Braga, de acordo com o recenseamento levado a efeito pelo Estado depois de 1990, mais de 50 % dos fundos paroquiais conservam apenas livros cujos registos foram iniciados depois da centúria de Quinhentos. Com efeito, a maior parte dos documentos destes núcleos são do século XVI em diante. Do período anterior foi conservado apenas o essencial para a vida das administrações paroquiais, sobretudo pergaminhos, nem sempre legíveis para os homens dessas épocas, que não raramente os aproveitaram para encapar novos livros. O século XVII assinalou um maior cuidado nos assentos efectuados e na sua preservação. Os diferentes tipos de «registo paroquial» passaram, cada vez mais, a ser feitos em livros próprios e as constituições diocesanas impuseram formulários para a sua elaboração. Nos casos de baptismos, por exemplo, era necessário redigir o nome da criança, o local do seu nascimento, o dia, mês e ano do acto baptismal, os nomes dos

pais e padrinhos, a sua naturalidade e o nome do pároco. A medida que se avançava na centúria seguinte, os registos tornavam-se mais completos e rigorosos. Muitos deles passaram a assinalar os nomes dos avós, profissões dos pais e padrinhos, a morada e o grau de legitimidade, embora nem sempre estes dados fossem incluídos. Para evitar o extravio deste tipo de documentação, em Braga, em 1713, o arcebispo D. Rodrigo de Moura Teles tomava uma medida exemplar: mandava aos párocos que a enviassem para o escrivão do cartório dos «livros findos das igrejas dos baptizados, cazados e defuntos das igrejas de todo o Arcebispado», sediado na cidade (MARQUES – Síndos, p. 2). O século XIX começou de uma forma desastrosa para muitos dos arquivos guardados nas igrejas do país, pois as Invasões Francesas contribuíram para a sua destruição ou empobrecimento. Até 1859, os princípios organizativos dos arquivos paroquiais continuaram a ser estabelecidos pelas diversas autoridades diocesanas, nomeadamente através das constituições sinodais. Nesse ano, o governo, por decreto de 19 de Agosto, procurou interferir no processamento do «registo paroquial», de forma a uniformizá-lo em termos nacionais e a possuir meios de controlo mais rigorosos sobre os movimentos demográficos do país. A legislação liberal que se seguiu, a exemplo do decreto de 2 de Abril de 1862, manteve nas mãos dos párocos o registo de baptismos, casamentos, óbitos e reconhecimento e legitimação de filhos, tornando-os colaboradores das tarefas administrativas estatais. Nesse período surgiram várias portarias, manuais e regulamentos que forneceram os modelos a preencher pelo clero local nas actividades de registo civil da população católica. Durante a I República, o Decreto n.º 1630 de 18 de Fevereiro de 1911 transferiu as funções de assentamento que estavam confiadas aos párocos para as conservatórias do registo civil. Ao mesmo tempo, o diploma ordenava a passagem dos livros de «registo paroquial» para as conservatórias do registo civil, que se deveriam servir destes documentos para executarem o assento do estado civil dos cidadãos. Atendendo à necessidade de desimpedir os referidos serviços públicos dos manuscritos que não possuíam interesse directo para o exercício desta actividade, pelo Decreto n.º 22 018 de 9 de Junho de 1915, o Estado mandava que fossem transferidos para o Arquivo Nacional e arquivos dependentes da Inspeção das Bibliotecas Eruditas e Arquivos todos os documentos com mais de cem anos. O mesmo deveria ser feito com os livros que ainda se encontravam na posse das câmaras eclesiásticas diocesanas. As incorporações nos arquivos históricos públicos deveriam ser feitas de forma regular, de cinco em cinco anos. A perda das importantes funções que as paróquias possuíam no início do século, bem como a saída dos documentos mais antigos, acabaram por contribuir, ao longo dos anos, para o esquecimento ou a secundarização dos seus arquivos. Apesar do Código de Direito Canónico de 1917 definir quais os livros a guardar, e mandar observar um conjunto de princípios para a sua conservação, os responsáveis da Igreja, em diferentes níveis hierárquicos, mantiveram um grau variável de interesse pela gestão destes ar-

quivos. Em Braga, por exemplo, um regulamento de 1916 e as constituições sinodais de 1918 constituíam o reconhecimento da importância da documentação das paróquias. No patriarcado de Lisboa, em 1932, era publicado o «Regulamento do registo paroquial», que indicava quais os procedimentos a ter com este, de acordo com o código. Na diocese de Lamego, um regulamento idêntico, mais completo, publicado em 1954, alargava o número de séries que tradicionalmente eram especificadas, ao mesmo tempo que fornecia indicações sobre a feitura e a organização de documentos. A mesma diocese contava já com um «Regulamento do processo matrimonial», ao abrigo das disposições do Código Pio-Benedictino e da Concordata* de 1940. Após 1960, o crescente interesse dos genealogistas e dos investigadores de demografia histórica, história social, história eclesiástica/religiosa e história local pelas fontes existentes nos arquivos paroquiais permitiu conhecer melhor a situação em que estes se encontravam. À medida que a própria Igreja ganhava maior consciência do valor do seu património arquivístico, em Portugal, nos anos 70 e 80, vários autores alertaram para o problema da dispersão dos fundos paroquiais (na sequência da falta de cumprimento integral da legislação republicana), para a ausência de tratamento e de instrumentos de descrição documental, para o mau estado de conservação de muitos dos espécimes e para a sua apropriação por particulares. Na diocese de Aveiro, um inquérito de 1993, levado a efeito pelo Centro de Estudos de História Religiosa, não apresentava indicadores de mudança significativa deste quadro. Muitos dos arquivos, de pequena dimensão, encontravam-se espalhados por vários sítios, incluindo a residência do pároco. A documentação tratada, na melhor das hipóteses, resumia-se aos tradicionais «registos paroquiais» e nenhuma das paróquias que respondeu ao questionário possuía inventários. Para ajudar a atenuar esta situação, o Estado procedeu no início desta década ao «Inventário colectivo dos registos paroquiais», recenseando mais de 200 mil unidades documentais nos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo e arquivos dependentes. Além destes, foram identificados os conjuntos existentes na Câmara Eclesiástica de Lamego, no Paço Episcopal de Bragança e nos arquivos históricos das câmaras de Elvas e Guimarães. Não foram contemplados os «paroquiais» depositados nos grandes arquivos públicos insulares. Mais grave é o estado de desconhecimento dos núcleos existentes junto das igrejas locais, das juntas de freguesia (sucessoras das juntas de paróquia), das câmaras ou das conservatórias de registo civil. Para estes casos, só podemos contar com trabalhos parciais e não sistemáticos que, apesar de tudo, prestam valioso auxílio aos investigadores (FRANCO – *Os arquivos*). Como se compreende, o problema dos arquivos eclesiásticos de âmbito paroquial não passa apenas pela necessidade de informação pormenorizada sobre existências e conteúdos documentais. É fundamental: a) sensibilizar os párocos para a riqueza do património que têm à sua guarda e a importância deste para a história e identidade das comunidades que pastoreiam; b) proceder a planos de salvaguarda que identifiquem os

bens arquivísticos que necessitam de restauro urgente ou de passagem para outro suporte; c) encetar uma correcta política de instalação e preservação dos documentos, de forma a permitir que todos aqueles que não possuam condições para permanecer nas respectivas paróquias possam ser depositados ou integrados nos arquivos diocesanos do país; d) que estes arquivos, ou uma estrutura de nível superior, no quadro do estabelecimento de uma rede de arquivos eclesiásticos, possam prestar apoio ao processo de organização documental nas paróquias que o solicitem. A organização e a descrição dos fundos paroquiais deve assentar em princípios arquivísticos reconhecidos, a exemplo do respeito pela proveniência e pela ordem original dos documentos. Nos casos em que estes se encontram desorganizados e se desconhece a estrutura classificativa original, é necessário proceder à identificação das séries e, sempre que possível, à reclassificação do fundo ou núcleo, a qual deve reflectir a estrutura orgânica existente na paróquia e/ou as funções ali desenvolvidas, através da criação de secções. Muitos sistemas de classificação foram estabelecidos nestas circunstâncias. Em Portugal, alguns dos inventários mais recentes começam por apresentar as séries relativas à constituição e regulamentação das instituições produtoras de documentos, que constituem assim uma primeira secção. Foi este esquema que, parcialmente, foi aplicado à paróquia de São Clemente de Loulé (SABÓIA – *Inventário*, p. 262-263) ou, mais recentemente, à de São Sebastião de Salir, no Algarve. Na referida secção, definida desta forma, podem-se incluir as disposições emanadas das autoridades eclesiásticas (Santa Sé*, conferência episcopal, cúria diocesana*) – bulas e breves apostólicos, ordens episcopais (cf. cânon 470, n.º 4 do Código de Direito Canónico de 1917), provisões, licenças eclesiásticas, pastorais, circulares, etc. –, e ainda as instruções recebidas das autoridades civis. Devem também figurar aqui os regulamentos internos ou os célebres livros de usos e costumes, vulgarmente conhecidos por «costumeiros», que estipulam as obrigações dos fregueses para com os párocos, nomeadamente as prestações que lhes deveriam ser pagas, e os serviços religiosos que estes tinham de satisfazer na comunidade onde se encontram. Segundo o critério seguido neste tipo de inventários, as restantes séries repartem-se geralmente por um leque de secções que podem ir da administração de bens temporais (ou, se preferirmos, da gestão patrimonial e financeira) das paróquias até às suas atribuições mais específicas, como o culto e a acção pastoral ou a administração dos sacramentos. Esta última secção, que coincide parcialmente com o que se convencionou designar por «registos paroquiais», pode conter subsecções relativas a cada um dos sacramentos. Assim, a que é dedicada ao baptismo pode incluir registos de baptismos, rectificação de assentos, índices destes registos, processos de justificação, etc. De acordo com esta lógica, os livros ou róis de crismados, por exemplo, devem ser integrados numa subsecção relativa ao sacramento da confirmação. Noutra subdivisão devem ser inseridos os róis de confessados (v. RÓIS DE CONFESSADOS), também conhecidos por livros de desobriga ou do

estado das almas (*status animarum*), previstos no cânon 470, n.º 1, do código de 1917. A descrição destes documentos deve seguir as normas ISAD (G) do Conselho Internacional de Arquivos. O fundo paroquial pode ainda conter colecções de manuscritos compostas por memórias, sermões ou apontamentos históricos, desde que estes não pertençam a espólios pessoais. As obras impressas, a exemplo dos missais, breviários, processionais, livros de cantochão, novenas e outras obras de devoção, catecismos, tratados de teologia e direito canónico, colectâneas de legislação eclesiástica e civil, anuários, vidas de santos, jornais diocesanos, boletins paroquiais e outras publicações periódicas, na maior parte dos casos, devem ser separadas, a fim de constituir a biblioteca paroquial. Estes materiais devem ser descritos de acordo com as regras portuguesas de catalogação biblioteconómica. Mas as soluções classificativas em arquivo variam de acordo com diversos critérios. Um deles é a tradição arquivística desenvolvida nos diferentes países (cf., para Espanha, SANCHEZ PORTAS – *Archivos*; para Itália, BADINI – *Archivi*, p. 101-102, ou para França, MANUEL, p. E1-E3 e F1-F3). Em Espanha, por exemplo, é frequente criar-se uma secção ou uma «série» específica para a documentação das confrarias, mesmo quando estas são autónomas e os documentos não se limitam a testemunhar as relações da paróquia com aquelas associações de fiéis (RUBIO MERINO – Tipologia, p. 277), opção que não respeita o princípio arquivístico da proveniência (cf. posição de MARIZ – *Inventário*, I, p. XXI). No Canadá, vários autores (CÔTÉ – *Sources*, p. 4; HOUDE – *Guide*, p. 3-7) optaram por diferenciar a documentação da paróquia, da fábrica e do pessoal religioso. Contudo, estas propostas desactualizaram-se com as alterações introduzidas pelo código de 1983, pois as atribuições de carácter económico deixaram de estar afectas à fábrica das igrejas (cânones 1183 e 1184 do Código Pio-Benedictino), que foi abolida, criando-se assim a necessidade de encontrar novas soluções. Em Portugal, onde esta designação se mantém nos últimos anos, nos casos de reclassificação de fundos, gerou-se, apesar disso, uma tendência para criar secções referentes à administração da área patrimonial e financeira das instituições. Se aplicássemos este modelo ao caso das paróquias, a primeira secção incluiria as séries que recenseiam os recursos patrimoniais, bem como as que permitem legitimar a posse desses bens, de acordo com o que já dispunha o código de 1917 nos cânones 1522-1523, 155, n.ºs 2 e 3 e 1296, n.º 1: inventários de bens móveis, tombo, escrituras de compra, de venda e de doação e outros títulos de propriedade, contratos de obras, instrumentos de arrendamento, aforamento e aluguer de bens, etc. Por seu lado, a segunda secção conteria os documentos relativos à gestão dos recursos financeiros da paróquia, com particular atenção para a sua contabilidade (receita e despesa, orçamentos, etc.). Nem todos os arquivistas são unânimes na aplicação deste esquema, que alguns acham demasiado redutor, pelo que urge estudar novas propostas classificativas. 4.3. *Arquivos de ordens e de congregações religiosas*: São classificados como «arquivos privados» pela doutrina canonística, com a aceitação do



Documentação conservada no arquivo diocesano de Portalegre e Castelo Branco.

carácter «semiprivado» para os arquivos das ordens referidas no § 2 do cânon 576 do código de 1917, durante o período de vigência deste. Cabem neste grupo todos os acervos documentais produzidos pelas associações religiosas católicas sujeitas a uma regra (ou seja, uma norma escolhida pelos fundadores e sancionada por uma autoridade superior), quer os seus membros tenham pronunciado votos solenes (ordem), quer votos simples (congregação), quer, ainda, vivam em comum sem votos, com constituições próprias devidamente autorizadas, imitando o modo de vida dos religiosos. Poderão ainda fazer parte deste agrupamento os arquivos de institutos seculares, sujeitos à constituição apostólica *Provida Mater Ecclesia*, quando neles sejam observados todos os requisitos indicados pelo documento papal (BADINI – *Archivi*, p. 17 e 105-106). Embora existam outras distinções, a mais generalizada neste grande grupo de arquivos é a que separa os das ordens monásticas tradicionais dos arquivos das congregações modernas e contemporâneas. Para alguns autores justifica-se mesmo a existência de quadros de classificação completamente diversos, que contemplem sobretudo os problemas levantados pela documentação mais antiga do primeiro grande grupo (BADINI – *Archivi*, p. 117; HEVIA BALLINA – *Ordenes*). A anti-

guidade acresce um outro problema bem real em termos de classificação dos acervos: o facto de muitos dos arquivos das ordens religiosas mais antigas terem sofrido as vicissitudes decorrentes da laicização pós-liberal, tendo sido dispersos, perdidos, incorporados nos arquivos de Estado em condições deficientes ou, ainda, classificados nestes últimos de forma alheia à orgânica dos organismos produtores (cf. a problemática apresentada em BRUNEL – *Sources*; para Portugal, *infra*). A esta sorte não escaparam porém muitos arquivos de congregações oito e novecentistas o que, pelo menos em termos da reorganização dos seus arquivos depositados em arquivos civis, aproxima numa problemática comum os dois grandes grupos. Em vários países, as associações de arquivistas eclesiaísticos têm elaborado guias dos arquivos de ordens e congregações religiosas, se bem que o sector apresente uma menor dinâmica que a dos arquivos diocesanos – pela grande dispersão dos arquivos e pelo carácter privado dos mesmos, que implica um muito maior esforço decisivo comum. Distinguem-se o *Guide des sources de l'histoire des congrégations féminines françaises de vie active*, de Ch. Molette, bem como outros trabalhos realizados pela Association des archives de l'Église de France sob orientação do mesmo historiador; o trabalho realizado no Canadá, de que são exemplo obras como o *Guide sommaire des archives de communautés religieuses au Canada* (1974) e o *Archives religieuses: guide sommaire des archives* (1992), ou o simples facto de os numerosos arquivos de ordens religiosas figurarem, em condições semelhantes aos arquivos civis, em guias gerais de arquivos (cf. *Répertoire*); por fim, o esforço espanhol, concretizado na presença de um número importante de arquivos de ordens religiosas no *Guia de Los Archivos y las bibliotecas de la Iglesia en España*. A Catholic Archives Society, em Inglaterra, mantém um grupo de trabalho sobre arquivos de ordens religiosas, que tem vindo a propor sucessivos quadros de classificação. Ao mesmo tempo, as ordens e congregações têm-se dedicado de forma desigual à organização e inventariação dos seus arquivos distinguindo-se, entre outros, os Franciscanos* (sobretudo em termos de investigação sobre os antigos arquivos da sua família religiosa), e os Jesuítas* (BADINI – *Archivi*, 107-109, notas), os Salesianos (cf. FENYO – *Sistemazione*). De mencionar, por fim, são os esforços em organizar correctamente os arquivos correntes e intermediários, bem como em articulá-los correctamente com o arquivo histórico (cf. MONTANO – *Classificazione*; PANDZIC – *Proposte*; VIGNATO – *Rapporto*). Em Portugal, o panorama desolador decorrente das incorporações oito e novecentistas já foi traçado por vários autores, de Alexandre Herculano a José Mattoso, passando por Carl Erdmann, Avelino de Jesus da Costa e Isaías da Rosa Pereira (cf., para todos, COSTA – *Arquivos*, p. 535-538). Desde 1980 têm-se realizado alguns esforços isolados para o melhor conhecimento dos fundos depositados em arquivos civis, em especial nos arquivos distritais de Braga, Viseu e Porto, na Biblioteca Nacional e, por parte de alguns investigadores, no IANTT (cf. *Bibliografia*, 3 e 6). No entanto, as formas de inventariação e os es-

quem as de classificação propostos reflectem um escasso conhecimento da especificidade institucional destes arquivos. Em termos dos acervos na posse das ordens e congregações actualmente existentes, trata-se de uma terra incógnita, mais talvez que qualquer outro tipo de arquivo eclesiástico. Desde inícios da década de 80, porém, uma dinâmica nova tem percorrido algumas das instituições detentoras destes arquivos – a introdução ou preparação de um número significativo de causas de canonização de fundadores e outros membros das ordens e congregações (V. HAGIOGRAFIA E SANTIDADE), obriga-as a organizar os arquivos e a realizar pesquisas nos arquivos civis, em relação aos acervos documentais confiscados. É neste contexto que começam a surgir publicações dando a conhecer a riqueza dos acervos documentais ou a importância dos fundos depositados, como sejam as organizadas pela Congregação das Franciscanas Hospitaleiras da Imaculada Conceição*, ou das Irmãs Concepcionistas ao Serviço dos Pobres (*cf.*, respectivamente, REMA – *Crónica* e LEMBRAI-VOS). Há porém todo um trabalho a fazer, desde a formação de arquivistas e elaboração de histórias institucionais até à montagem de um corpo normativo que cubra todas as fases, da arquivagem corrente à conservação permanente ou eliminação, passando pelas infra-estruturas materiais de conservação documental. Tal como nos outros tipos de arquivos eclesiásticos, este trabalho só é realizável pelas próprias instituições que, a exemplo de outros países, deveriam funcionar em termos associativos de maneira a definir uma po-

lítica arquivística comum. 4.4. *Arquivos das associações de fiéis*: O Código de Direito Canónico de 1983, que define as associações de fiéis no cânon 298, n.º 1, é omissivo quanto a referências directas e explícitas à produção de documentos ou à conservação do património arquivístico destas instituições, embora nestes casos possam ser aplicados os cânones 491, 958, 1283-1284 e 1307. O código anterior pouco avançou neste domínio, obrigando apenas as confrarias a fazerem inventários ou catálogos duplicados do seu arquivo e enviar um destes exemplares para o arquivo diocesano (cânon 383, n.º 1). Para tornar mais específico o Código Pio-Benedictino e beneficiar do novo quadro legal definido pela Constituição Portuguesa de 1933, o episcopado produziu em 1937 o «Regulamento geral das associações religiosas de fiéis», onde figuravam normas específicas para os arquivos. O documento, que indicava quais os tipos de livros que deveriam servir à administração das associações religiosas, mandava «conservar com muito cuidado, nos seus arquivos, convenientemente catalogados e ordenados, não só o original dos estatutos, como também os livros, escrituras, prazos, testamentos e outros papéis, que possam documentar a sua história e a dos institutos e fundações a seu cargo, e muito principalmente fundamentar os direitos que possuem sobre os seus bens» (art. 55.º). Estes deveriam estar instalados em lugar seguro e seco, sob a superintendência do presidente da associação. Os documentos não podiam sair sob nenhum pretexto, sem ordem do ordinário. O código de 1983,



Edifício do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa.

que não introduziu alterações significativas no articulado em vigor permite, contudo, que sejam consultadas actas e documentos, desde que se respeite as instruções episcopais em matéria de comunicabilidade. As novas «Normas gerais para regulamentação das associações de fiéis», de 1988, indicam os documentos a conservar, sem fazer qualquer distinção entre o que pertence ao arquivo corrente, intermédio ou histórico (art. 106.º, n.º 4). Remetem, contudo, o direito de vigilância e governo destes arquivos para o ordinário (art. 106.º, n.º 5) (CONFERÊNCIA – Documentos, p. 193-194). Alguns responsáveis eclesiaísticos têm produzido pastorais específicas, como a do arcebispo de Braga, de 1991, que manda guardar nas paróquias os documentos das irmandades que não têm arquivo próprio (INSTRUÇÃO, p. 38). Com efeito, uma boa parte da responsabilidade do estado dos arquivos destes organismos pertence às autoridades diocesanas, a quem os estatutos das associações são levados para aprovação (cf. cânon 304, n.º 1). Com frequência estes apenas salientam a obrigatoriedade da existência de alguns livros imprescindíveis para a administração patrimonial e financeira das associações. Raras vezes dão maior importância à gestão dos documentos ou à formação e conservação dos arquivos, mesmo quando estes constituem um património secular. Os «Estatutos da Confraria da Real Casa de Nossa Senhora da Piedade da Merceana»*, por exemplo, aprovados em 1988, apenas estipulam que a mesa administrativa deve ter sempre actualizado o inventário dos bens da confraria, os quais apenas teoricamente incluem os documentos do seu importante arquivo histórico. Na realidade, este não recebe qualquer referência específica nos estatutos, mesmo quando se procede à listagem dos bens da instituição. Neste contexto, pode-se afirmar que a situação do património arquivístico está dependente de factores subjectivos, como a maior ou menor sensibilidade dos dirigentes eclesiaísticos e associativos. Por este motivo, é muito importante que a Conferência Episcopal Portuguesa* possa produzir recomendações para a correcta gestão dos arquivos destes organismos. O Estado português, na parte que lhe diz respeito, lançou nos últimos anos um conjunto de directrizes sobre a avaliação, selecção e eliminação de documentos das instituições particulares de solidariedade social e sobre a classificação do património arquivístico privado, através dos Decretos-Lei n.º 447/88, de 10-12, e n.º 16/93, de 23-1, os quais interferem com o futuro de alguns dos referidos arquivos. O crescente interesse dos investigadores pelo estudo do associativismo religioso tem realçado a importância das fontes documentais que permitem esclarecer o seu passado. Neste sentido, tem-se assistido nos últimos anos ao aparecimento de projecto de identificação e organização dos arquivos das associações de fiéis, como o que existe no Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa (referente ao tratamento da documentação dos organismos da Acção Católica*), ou nas confrarias da Senhora da Nazaré (PENTADO – Os arquivos), do Senhor da Pedra de Óbidos e do Bom Jesus de Braga. Também o Estado, no âmbito do inventário do património cultural móvel, acabou de

proceder à primeira fase do recenseamento dos arquivos locais. Através deste trabalho foi possível reconhecer muitos conjuntos documentais de confrarias, irmandades e ordens terceiras, completamente dispersos e, em grande parte, incógnitos, aspecto que redobra a importância desta identificação. Apesar da sua valia, o recenseamento restringiu-se aos arquivos das câmaras e das Misericórdias, deixando de lado muitos dos arquivos privados que se encontram sob a órbita da Igreja, para além dos que pertencem às juntas de freguesia. Recordamos que nestes últimos se podem encontrar, por vezes, livros pertencentes a confrarias, a partir da sua junção com os papéis das juntas de paróquia. O recenseamento em questão, da responsabilidade directa do Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, encontra-se ainda em fase de publicação. Para os distritos de Lisboa, Porto e Viana do Castelo, a obra identifica núcleos de irmandades na maior parte dos arquivos camarários, para além dos escritos contabilísticos nos fundos das administrações de concelho dado que, desde 1835, competia aos administradores as funções de tomada de contas de capelas, confrarias, Misericórdias, etc. Os guias, que gradualmente vão sendo publicados pelos arquivos públicos, permitem completar este quadro. A este nível podem citar-se os do Arquivo Distrital do Porto, das câmaras de Cascais e Sintra, entre outros. Não deve ser esquecido o caso da Biblioteca Nacional, que conta com um guia preliminar datado de 1994, o qual referencia vários fundos de irmandades. No que diz respeito ao Arquivo Nacional, para além do catálogo da colecção «Confrarias, Irmandades e Mordomias», foi publicado em 1995 um primeiro levantamento de núcleos e colecções com interesse para a história destas agremiações (PENTEADO – Fontes). Quanto a inventários, cada vez mais, por todo o país, vão aparecendo. Infelizmente, nem sempre se encontram estruturados segundo critérios orgânico-funcionais e de acordo com os princípios e as regras arquivísticas modernas. O Instituto Português de Arquivos, em 1992, trouxe a público um conjunto de orientações para a organização e descrição dos fundos dos arquivos das Misericórdias, cujo plano de classificação e metodologia de trabalho podem ser utilizados com proveito no tratamento da documentação de outros tipos de irmandades, com as devidas adaptações, como o comprova o *Recenseamento dos arquivos locais*.

MARIA DE LURDES ROSA (1, 2, 3, 4, 1 e 4,3) e PEDRO PENTEADO (4,2 e 4,4)

BIBLIOGRAFIA: 1. Obras gerais de arquivística e de arquivística eclesiaística/religiosa (devido à especificidade do artigo, privilegiou-se nesta bibliografia a segunda vertente): ADDARIO, Arnaldo d' – Metodologia dell'ordinamento degli archivi ecclesiastici. *Archiva Ecclesiae*, 24-25: 1 (1981-1982) 33-34. ANTONIELLA, Augusto – Problemi di inventariazione in archivi di antico regime. In CAVAZZANA; ROMANELLI, Francesca; RUOL, Isabella, ed. – *Archivi e chiesa locale: studi e contributi. Atti del «Corso di arquivistica ecclesiastica»*. Venezia: Studium Cattolico Veneziano, 1993, p. 183-119. ARCHIVES religieux, élément spécifique du patrimoine de l'humanité. In CONGRES NATIONAL DE L'ASSOCIATION DES ARCHIVISTES DE L'ÉGLISE DE FRANCE, 4, Paris, 26-28 Novembre 1979 – Actes. Paris: Association des Archivistes de l'Église de France, 1980; Archives religieuses et la vie de l'Église aujourd'hui. In CONGRES NATIONAL DE L'ASSOCIATION DES ARCHIVISTES DE L'ÉGLISE DE FRANCE, 5, Toulouse, 6-9 Juillet 1981 – Actes. Paris: Association des Archivistes de l'Église de France, 1982. ARQUIVO Romano Societas Iesu – *Glossario Gesuitico: Guida all'intelligenza dei documenti*. Roma: Archivio Romano Societas Iesu, 1992. ASSOCIATION DES ARCHIVISTES DE L'ÉGLISE DE FRANCE, ed. – *Manuel des archives de l'Église de France*. Paris, 1980. Texto policopiado. BADINI, Gino – *Archivi e chiesa: Lineamenti di ar-*

- chivistica ecclesiastica e religiosa. 2.^a ed. Bologna: Patrón, 1989. BATELLI, Giulio – Gli archivi ecclesiastici. In *ARCHIVI, biblioteche ed Editoria Libraria per la Formazione culturale della Società Italiana*. Roma, 1980. Separata. CATONI, Giuliano – L'inventario e la guida dell'archivio: la pubblicazione. *Archiva Ecclesiae*. 26-27 (1983-1984) 151-162. CAVAZZANA ROMANELLI, Francesca; RUOL, Isabella, ed. – *Archivi e chiesa locale: studi e contributi: Atti del «Corso di archivistica ecclesiastica»*. Venezia: Studium Cattolico Veneziano, 1993. CONVEGNO CONSERVAZIONE E VALORIZZAZIONE DEI BENI CULTURALI ECCLIASTICI, Padova, 7 Ottobre 1989. – *Atti*. Padova: Cedam, 1990. COSTA, Avelino de Jesus da – *Arquivos eclesiásticos portugueses: origem e evolução*. Lisboa: Sociedade Industrial Gráfica Teles da Silva, 1980. Separata. D'AVACK, Pietro – Archivi ecclesiastici. In *ENCICLOPEDIA del Diritto*. Milano: Giuffrè, 1958, p. 1019-1025. DELLA SACRA FAMIGLIA, Simeone – *Brevi appunti di archivistica generale ed ecclesiastica*. Roma: Postulazione Generale OCD, 1986. *DICIONÁRIO de história da Igreja em Portugal*, vol. 1, p. 515-554. DUCA, S.; PANDZIC, B. – *Archivistica ecclesiastica*. Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano, 1967. FENICCHIA, V. – L'ordinamento degli archivi in formazione: classificazione degli atti e titolari: Considerazioni preliminari. *Archiva Ecclesiae*. 2 (1959) 56-61. FERNANDEZ CATÓN, José María – *Los archivos de la Iglesia en España: colección de estudios*. Leon: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoror»; Archivio Historico Diocesano, 1978. GARCIA, Maria Madalena [et al.] – *Dicionário de terminologia arquivística*. Lisboa: IBL, 1993. HEVIA BALLINA, A., ed. – *Los archivos de la Iglesia en España: Exposición bibliográfica*. Madrid: Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, 1990. HOLLARD, C.-F. – Églises protestantes et sources de l'histoire du protestantisme: Grandes étapes de l'histoire institutionnelle et archives locales. *La Gazette des Archives*. (1994) 203-212. IDENTITÉ et responsabilité de l'archiviste ecclésiastique et religieux dans le monde d'aujourd'hui. In CONGRES NATIONAL DE L'ASSOCIATION DES ARCHIVISTES DE L'ÉGLISE DE FRANCE, 6, Paris (Issy), 11-13 Novembre 1983 – *Actes*. Paris: Ass. des Arch. de l'Église de France, 1984. LE GRAND, L. – Archives ecclésiastiques. In *DICIONNAIRE d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. Paris: Letouzey et Ané, 1924, vol. 3, col. 1558-1577. LES ARCHIVES ecclésiastiques. *Revue d'Histoire de l'Église de France*. 66: 176 (1980) 51-82. LES ARCHIVES ecclésiastiques et religieuses, a travers les périodes troubles. In CONGRES NATIONAL DE L'ASSOCIATION DES ARCHIVISTES DE L'ÉGLISE DE FRANCE, 8, Paris, Novembre-Décembre 1985 – *Actes*. Paris: Ass. des Arch. de l'Église de France, 1987. MARTI BONET, Josep M.; VICARIO SANTAMARIA, M., ed. – *Los archivos de la Iglesia: Presente y futuro*. Barcelona: Ass. de los Arch. de la Iglesia en España, 1990. Memoria Ecclesiae; 1. MEDINA ASCENSIÓN, Luis – *Archivos y bibliotecas eclesiásticas: normas para ordenamiento y conservación*. México: Jus, 1966. NASCIMENTO, Aires A. – *Bibliografía de arquivos portugueses*. Lisboa: IPA, 1991. NAZ, R. – Archives. In *DICIONNAIRE de droit canonique*. Paris: Letouzey et Ané, 1935, col. 1026-1036. PARTICULARISMES et interdépendance des archives ecclésiastiques et religieuses. In CONGRES NATIONAL DE L'ASSOCIATION DES ARCHIVISTES DE L'ÉGLISE DE FRANCE, 7, Lille-Tournai, 5-7 Juillet 1985 – *Actes*. Paris: Ass. des Arch. de l'Église de France, 1987; PEDRALS I COSTA, Xavier – Una proposta de quadre de classificació dels arxius eclesiàstics locals segons un esquema orgànic i funcional. *Analecta Sacra Tarraconensis*. 67: 2 (1994) 123-137. ROUSSEAU, J. Yves; COUTURE, Carol – *Les fondements de la discipline archivistique*. Québec: PUQ, 1994. Trad. portuguesa: *Os fundamentos da disciplina arquivística*. Lisboa: D. Quixote, 1997. SASTRE SANTOS, Eutimio – *Ensayo de bibliografía organica de archivistica eclesiástica*. Madrid: Ass. Española de Archiveros, Bibliotecarios, Museólogos y Documentalistas, 1989. SOUCHON – Les principales Églises protestantes en France aujourd'hui et leurs archives. *La Gazette des Archives*. (1994) 213-219. SUELFLOW, August R. – *Religious archives: an introduction*. Chicago: Society of American Archivists, 1980. TIRELLI, V. D. – L'inventario e la guida dell'archivio: la compilazione. *Archiva Ecclesiae*. 26-27 (1983-1984) 61-77; 2. **A Igreja e os seus arquivos: inventariação e preocupação patrimonial; direito canónico e outras normas**: ADDARIO, Arnaldo d' – Principi e metodi dell'inventariazione archivistica tra XVII e XIX secolo. *Archiva Ecclesiae*. 26-27 (1983-1984) 29-48. IDEM – Gli archivi ecclesiastici: quale situazione, quale avvenire? *Archiva Ecclesiae*. 30-31 (1987-1988) 19-34. ASSOCIATION DES ARCHIVISTES DE L'ÉGLISE DE FRANCE – Règlement général des archives de l'Église de France. In IDEM, ed. – *Manuel des archives de l'Église de France*. [S. l.]: AAEF, 1980, p. 2-13. BATELLI, G. – Problemi archivistici vecchi e nuovi in rapporto all'estensione della consultabilità dei documenti. *Archiva Ecclesiae*. 10-11 (1967-1968) 120-131. BOGA, Emanuele – Gli archivi ecclesiastici nel diritto canonico. In CAVAZZANA ROMANELLI, Francesca; RUOL, Isabela, dir. – *Archivi e chiesa locale: Studi e contributi*. Venezia: Edizioni Studium Cattolico Veneziano, 1993, p. 51-66. CHIAPPETTA, Luigi – *Dizionario del nuovo codice di diritto canonico: Promptuario teorico-pratico*. 2.^a ed. Nápoles: Ed. Dehoniana, 1986. *Código de Derecho Canónico y legislación complementaria*. 3.^a ed. Madrid, 1949. *Código de direito canonico*. Braga, 1984. DRAFT clauses for the guidance of a diocese or religious congregation in the administration of its archives. *Catholic Archives*. 4 (1984) 70-71. DUCA, S.; DELLA SACRA FAMIGLIA, S., ed. – *Enchiridion archivorum ecclesiasticorum*. Vaticano, 1966. *ESTATUTOS do cabido da basílica metropolitana de Évora*. [S. l. s. n.], 1952. FARIAS, Domenico – Comunità ecclesiale e archivi: Per una pastorale dei beni culturali. In CAVAZZANA ROMANELLI, Francesca; RUOL, Isabela, dir. – *Archivi e chiesa locale: Studi e contributi*. Venezia: Edizioni Studium Cattolico Veneziano, 1993, p. 42-50. FELICIANI, Giorgio – Il regime giuridico dei beni archivistici ecclesiastici. *Archiva Ecclesiae*. 30-31 (1987-1988) 115-130. FERNANDEZ CATÓN, José María – *El patrimonio cultural de la Iglesia en España y los acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede*. Leon: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoror»; Archivio Historico Diocesano, 1978. FIGINI, Piergiorgio – Regolamento degli archivi ecclesiastici italiani. *Archiva Ecclesiae*. 34-35 (1991-1992) 177-181. FONTES, Paulo – Património cultural da Igreja e evangelização. *Lusitania Sacra*. 7 (1995) 421-423. ISBLED, B. – Les archives des paroisses en Ille-et-Vilaine. *La Gazette des Archives*. (1994) 179-182. LAURO, Agostino – Gli archivi ecclesiastici nel nuovo codice di diritto canonico. *Archiva Ecclesiae*. 28-29 (1985-1986) 23-35. LODOLINI, E. – Giurisprudenza della Sacra Rota Romana in materia di archivi (secoli XVI-XVIII). *Rassegna degli Archivi di Stato*. 42: 1 (1982) 7-33. MANSILLA REYO, Demetrio – Nuevos fondos archivísticos despues del Concilio Vaticano II. *Archiva Ecclesiae*. 10-11 (1967-1968) 140-148. MARTIN, Michael – *The roman curia as it now exists: An account of its departments: sacred congregations, tribunals, offices: competence of each; mode of procedure; how to hold communication with; the latest legislation*. Londres: R&T; Washbourne, 1913. OSBAT, Luciano – Gli archivi ecclesiastici nell'attuale periodo di transizione. *Archiva Ecclesiae*. 30-31 (1987-1988) 35-54. PALESTRA, Ambrogio – Compiti dell'archivista nei rapporti fra archivio e cancelleria. *Archiva Ecclesiae*. 7 (1964) 63-74. PANSINI, G. – La consultazione degli archivi ecclesiastici: storia e prospettive. *Archiva Ecclesiae*. 24-25 (1981-1982) 235-245. PLOIX, P. – Les Archives de l'archevêché de Paris. *La Gazette des Archives*. (1994) 186-188. RAMOS, Anibal – Comissão Nacional de Arte Sacra e do Património Cultural da Igreja: cinco anos de actividades. *Lusitania Sacra*. 6 (1994) 436-438. RONCALLI, A. G. – La Chiesa e gli Archivi. *Archiva Ecclesiae*. 24-25: 2 (1981-1982) 63-76. URBANI, G. – Attualità degli archivi ecclesiastici. *Archiva Ecclesiae*. 24-25: 2 (1981-1982) 115-126. WIEL, C. van de – The ecclesiastical archives: historical background and current legislation. *Ephemerides Theologicae Lovaniensis: commentarii de re theologica et canonica*. 61: 1 (1985) 123-141; 3. **Guias e reportórios de arquivos eclesiásticos**: ASSOCIACIÓN ESPAÑOLA DE ARCHIVEROS ECCLIASTICOS – *Guía de los archivos y las bibliotecas de la iglesia en España*. León: Asociación Española de Archiveros Eccliaísticos, 1985. 2 vol. *DIRECTORY of Catholic Archives in the United Kingdom and Eire*. Newcastle upon Tyne: The Catholic Archives Society, 1984. FORGET, André; HEMOND, Robert, dir. – *Archives religieuses: guide sommaire*. Montreal: Le Regroupement des Archivistes Religieux, 1992. GADILLE, Jq. – *Guide des Archives Diocésaines Françaises*. Lyon: Université de Lyon, 1971, vol. 2. IDEM – Premier bilan de l'enquête sur les archives diocésaines. *Revue d'Histoire de l'Église de France*. 3 (1967) 55-70. GARCIA, Maria Madalena [et al.] – *Guía preliminar dos fundos de arquivo da Biblioteca Nacional*. Lisboa: IBL, 1994. **GUIA do Arquivo Distrital do Porto: Uma experiência de tratamento documental**. Porto: ADP, 1993. **GUIDE Sommaire des archives des diocèses catholiques du Canada**. Ottawa: Centre de recherche en Histoire religieuse du Canada; Université St. Paul, 1991. MONACHINO, Vicenzo [et al.] – *Guida degli Archivi Diocesani d'Italia*. Roma: Ministero per i Beni Culturali e Ambientali; Ufficio Centrale per i Beni Archivistici, 1990-1993. 2 vol. PROGETTO per una «Guida degli archivi diocesani d'Italia». *Archiva Ecclesiae*. 28-29 (1985-1986) 255-259. **REPORTEIRO des services d'archives de la région de Québec et de Chaudière-Appalaches**. Québec: Bibliothèque Nationale du Québec; B. N. du Canada, 1994. 4. **Arquivos diocesanos: Arquivo histórico da diocese de Cochim**. *Historical Archives of the Diocese of Cochim*. Lisboa: FCG, 1995. BALDUCCI, A. – Classificazione e titolari degli archivi delle Curie Vescovili. *Archiva Ecclesiae*. 2 (1959) 75-86. CARVALHO, Joaquim R. 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*. 24 (1988). CATONI, Giuliano; FIRESCHI, S. – *L'archivio archivescovile di Siena*. Roma: Pub. degli Archivi di Stato, 1970. CICERI, Angelo – Proposte concrete in base alle inchieste fatte sui titolari relativamente agli archivi diocesani e capitolari. *Archiva Ecclesiae*. 8-9 (1965-1966) 59-74. CLAVES, F. – Evêques. In *DICIONNAIRE de Droit Canonique*. Dir. R. Naz. Paris: Letouzey et Ané, 1935, vol. 5, p. 569-589. COLOMBO, Giulio – La nuova sede dell'Archivio Storico di Milano. *Archiva Ecclesiae*. 30-31 (1987-1988) 133-140. DUMITRIU-SNAGOV, Ion – L'Archivio dell'Arcivescovato Romano-Cattolico di Bucarest: Un caso particolare di ordinamento e di inventariazione. *Archiva Ecclesiae*. 26-27 (1983-1984) 97-108. FANTL, Mario – L'Archivio Generale Arcivescovile di Bologna dalla sua istituzione ad oggi. *Archiva Ecclesiae*. 34-35 (1991-1992) 139-155. FREIRE, José Geraudes – Os arquivos do cabido e da curia episcopal de Portalegre. *Boletim de Pastoral*. 1988-1989. GARLATTI, Domenico – Compiti del cancelliere nei rapporti fra Cancelleria ed Archivio. *Archiva Ecclesiae*. 7 (1964) 55-63. GIUSTI, M. – Gli archivi vescovili. Legislazione, organizzazione, classificazione. *Archivum*. 14 (1964) 89-104. GOUVEIA, António Camões – O bispo do tratado da cidade de Portalegre do Pe. Pereira Sotto Maior. *A Cidade*. 3 (1989) 55-70. HEVIA BALLINA, A., ed. – La catedral y la diocesis en los archivos de la Iglesia: Santoral hispano-mozarabe en España. In CONGRESO CELEBRADO EN LA ABADIA DE LA SANTA CRUZ DE EL VALLE DE LOS CAIDOS, 10 al 13 de Septiembre de 1991 –

- Actas*. Oviedo: Ass. de Arch. de la Iglesia en España, 1993. Memoria Ecclesiae; 4. HUBSCHER, B. – Classificazione e titolari nelle Curie Vescovili della Svizzera. *Archiva Ecclesiae*. 2 (1959) 62-69. LAMEY, René – Pour organiser les archives diocésaines en Afrique... ou ailleurs. *Bulletin de l'Association des Archives de l'Église de France*. (1985) 19-22. LIMA, Tomás Machado – Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa. *Lusitania Sacra*. 5 (1993) 399-401. LONGHITANO, Adolfo – Archivi di diocesi e parrocchie riunite ad altre: concentrazione, rimanenza in loco, altre soluzioni. *Archiva Ecclesiae*. 30-31 (1987-1988) 57-78; LUÇON – L'archiviste diocésain veut enrichir la mémoire du diocèse. *Bulletin de l'Association des Archivistes de l'Église de France*. 26 (1986) 17-20. MARQUES, José – Arquivo arquidiocesano. *Diário do Minho*. (15 de Dez. 1989) 3. IDEM – Para quando o arquivo histórico diocesano. *Diário do Minho*. (27 de Nov. 1979). IDEM – Rede nacional de arquivos eclesíasticos. *Diário do Minho*. (24 de Set. 1987) 1, 4. MARTI BONET, Josep M.; VICARIO SANTAMARIA, M., ed. – *Los archivos de la Iglesia: Presente y futuro*. Barcelona: Ass. de los Arch. de la Iglesia en España, 1990. Memoria Ecclesiae; 1. MIELE, Michele – La «Guida» dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli. *Archiva Ecclesiae*. 26-27 (1983-1984) 209-218. MONTINI, G. B. – Gli archivi diocesani e gli archivi parrocchiali nell'ordinamento della Chiesa. *Archiva Ecclesiae*. 2 (1959) 43-55. NAZARETH, Casimiro C. da – *Mitras luzitanas no Oriente: Catalogo chronologico histórico dos superiores das missões do Norte e do Sul de Goa, e das dioceses de Cranganor, Cochim, Meliapor, Malaca, Macau e Moçambique, com a compilação das ordenanças por eles emitidas*. Bombaim: Portuguese Printing Press, 1888. OSBAT, Luciano – Un importante centro di documentazione per la storia del mezzogiorno d'Italia nell'età moderna: l'Archivio Storico Diocesano di Napoli. *Mélanges de l'École française de Rome: Moyen Âge, Temps Modernes*. 85: 1 (1973) 311-359. IDEM – L'Archivio diocesano come struttura amministrativa dell'organizzazione ecclesiastica nell'età moderna: il caso di Napoli. *Ricerche di storia sociale e religiosa*. 7: 13 (1978) 251-295. IDEM – L'archivio diocesano: l'esempio dell'Alto Lazio. *Archiva Ecclesiae*. 24-25 (1981-1982) 43-52. PAIVA, José P. – A administração diocesana e a presença da Igreja: o caso da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII. *Lusitania Sacra*. 3 (1991) 71-110. IDEM – Uma instrução aos visitantes do bispado de Coimbra (século XVIII?) e os textos regulamentares das visitas pastorais em Portugal. *Revista de História das Ideias*. Coimbra: FLUC. 15 (1993). Separata. IDEM – Repertório das visitas pastorais da diocese de Coimbra: séculos XVII, XVIII e XIX. *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*. 7 (1985) 111-214. PATKUS, Ronald D. – Standartizing Access to Diocesan Archives in America. *Catholic Archives*. 11 (1991) 42-47. PEREIRA, Isaias da Rosa – Livro das ordenanças da diocese de Évora de 1472. *Revista Española de Teología*. 44: 1 (1984). Separata: Salamanca: Imprenta Kadmos, 1985. IDEM – O Arquivo da Cúria Patriarcal de Lisboa. In LEAL, Maria José; PEREIRA, Miriam H., coord. – *Arquivo e historiografia: Colóquio sobre as fontes da História Contemporânea Portuguesa*. Lisboa: INCM, 1988, p. 199-203. PEZZOTTI, Luigi – Aggiornamento dei titolari dell'archivio corrente della Curia Diocesana e della parrocchia. *Archiva Ecclesiae*. 30-31 (1987-1988) 79-91. RUFFINI, Ernesto – Gli archivi eclesíastici, specialmente l'Archivio Storico Diocesano di Palermo. *Archiva Ecclesiae*. 7 (1964) 46-54. SANTOS, Cândido dos – *O censual da mitra do Porto: subsidios para o estudo da diocese nas vésperas do Concílio de Trento*. Porto: Câmara Municipal, 1973. SCHIRÒ, Giuseppe – Ordinarmento e inventariazione dell'Archivio Storico Arcivescovile di Monreale. *Archiva Ecclesiae*. 30-31 (1987-1988) 163-169. SOUSA, Pio G. Alves de – Instituto de História e Arte Cristãs. *Lusitania Sacra*. 2 (1990) 260-266. *Synodicon Hispanum: 2: Portugal*. Ed. F. Cantelar Rodriguez [et. al.]. Madrid: BAC, 1982. TASSI, Emilio – Ristrutturazione dell'Archivio Arcivescovile di Fermo. *Archiva Ecclesiae*. 30-31 (1987-1988) 141-149. TRAMONTIN, Sílvio – La curia vescovile veneziana: Organi e funzioni. In CAVAZZANA ROMANELLI, Francesca; RUOL, Isabella, ed. – *Archivi e chiesa locale: studi e contributi: Atti del «Corso di archivistica ecclesiastica»*. Venezia: Studium Cattolico Veneziano, 1993, p. 103-106. VIGNONO, I. – Inventariazione e schedatura generale dell'Archivio Storico Diocesano di Ivrea. *Archiva Ecclesiae*. 26-27 (1983-1984) 119-131. ZAPP, H. – La jurisdiccion diocesana: panoramica historical. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*. 127 (1977) 25-37. ZELFEL, Hans Peter – Experiencie del gruppo di lavoro degli archivisti diocesani austriaci. *Archiva Ecclesiae*. 24-25 (1981-1982) 163-166. **5. Arquivos paroquiais:** ALCOCHETE, Nuno Daupias de – Registos paroquiais. In *Dicionário de história de Portugal*. Dir Joel Serrão. Porto: Figueirinhas, 1981, vol. 5, p. 258-260. CÔTÉ, André – *Sources de l'Histoire du Sanguenay: Luc Saint Jean. 1: Inventaire des archives paroissiales*. Québec: ANQ, 1978. FERREIRA, Olegário – A introdução dos registos paroquiais em Portugal. *Boletim do Estudo da História*. 2: 12-15 (1990-1993) 893-910. FRANCO, Luis Farinha – *Os arquivos paroquiais: Considerações acerca do estado em que se encontram*. Braga, 1977. FREIRE, José Geraldes – Alguns arquivos paroquiais da diocese de Portalegre e Castelo Branco. *Boletim de Pastoral*. (1987-1988). Separata: Portalegre, 1988. **FUNDOS paroquiais:** *Orientações para a sua descrição (texto provisório)*. Lisboa: IPA, 1991. HOUDE, Michel [et. al.] – *Guide des archives paroissiales de l'Archidiocèse de Sherbrooke*. Sherbrooke: SASS, 1987. INSTRUÇÃO pastoral: Arquivo paroquial. *Lumen*. 2: 11 (1991) 38. MARIZ, José, coord. – *Inventário colectivo dos registos paroquiais*. Lisboa: ANTT, 1993-1994. 2 vol. MARQUES, José – Sinodos e cartórios paroquiais. *Diário do Minho*. (28 de Fev. 1996) 2-3. METELLO, Manuel Arnão – Registos paroquiais dispersos (achegas soltas para um inventário global). *Boletim da Academia Portuguesa de Ex-Libris*. 82, p. 41-47; 83, p. 15-22; 84, p. 28-31. PEREIRA, Isaias da Rosa – Os róis de confessados, seu interesse histórico e alguns problemas que suscitam a sua utilização. In *Jornadas de História Moderna, I – Actas*. Lisboa, 1986, p. 57-69. IDEM – Visitação da Igreja de São Miguel de Torres Vedras (1462-1524). *Lusitania Sacra*. 7 (1995) 181-252. RUBIO MERINO, Pedro – Tipologia documental en los archivos parroquiales. *Archivistica: Estudios Básicos*. Sevilha. (1981) 209-236. SABÓIA, João [et al.] – Inventário do arquivo da paróquia de S. Clemente de Loulé. *Al Ulyã*. 2 (1993) 259-281. IDEM – Inventário do arquivo da paróquia de S. Sebastião de Salir. *Al Ulyã*. 5 (1996) 241-264. SANCHEZ PORTAS, Javier – *Archivos parroquiales de Orihuela*. Valencia: CCEC, 1985. **6. Arquivos de ordens ou congregações religiosas:** ARAÚJO, António de S.; SILVA, Armando B. Malheiro da – *Inventário do fundo monástico-conventual*. Braga: Arquivo Distrital de Braga; Universidade do Minho, 1985. DOMINGUEZ GALLEGO, Olga – La organización de un fondo monacal: el Monasterio de Santa Maria de Oseira (Orense). In *Congreso Nacional de Bibliotecarios, Arquivistas e Documentalistas. «A informação em tempos de mudança»*. I – *Actas*. 1985, vol. 8, p. 383-419. FENYO, Vendel – Sistemazione dell'Archivio Salesiano Centrale. *Archiva Ecclesiae*. 30-31 (1987-1988) 171-178. **FUNDOS monásticos:** Porto: ADP, 1993. GOMES, Saul A. – *Documentos medievais de Santa Cruz de Coimbra: 1: Arquivo Nacional da Torre do Tombo*. Porto: Centro de Estudos Humanísticos, 1988. HEVIA BALLINA, Agustín, ed. – *Ordenes monásticas y archivos de la Iglesia (I): Congreso de la Asociación celebrado en Oviedo-Valdediós, 9, 13 al 16 de Septiembre de 1993*. Oviedo: Ass. de Arch. de la Iglesia en España, 1995. Memoria Ecclesiae; 7. IDEM – *Ordenes monásticas y archivos de la Iglesia (II): Congreso de la Asociación celebrado en Oviedo-Valdediós, 9, 13 al 16 de Septiembre de 1993*. Oviedo: Ass. de Arch. de la Iglesia en España, 1995. Memoria Ecclesiae; 7. MATTOSO, J. – *Os cartórios dos mosteiros beneditinos na diocese do Porto: Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: INCM, 1982, p. 553-590. MOLETTE, Charles – Les archives des congrégations religieuses. *La Gazette des Archives*. 68: 1 (1970) 25-43. IDEM – *Guide des sources de l'histoire des congrégations féminines françaises de vie active*. Paris: Ed. de Paris, 1974. MONTANO, P. – Classificazione e titolari per gli archivi degli istituti religiosi. *Archiva Ecclesiae*. 2 (1959) 100-123. PANDZIC, B. – Proposte concrete in base alle inchieste fatte sui titolari relativamente agli archivi delle curie generalizie e provinciali. *Archiva Ecclesiae*. 8: 9 (1965-1966) 97-107. REMA, Henrique P., org. – *Crónica do centenário da Congregação das Franciscanas Hospitalares da Imaculada Conceição, 1876-1976*. Braga: Tip. Ed. Franciscana, 1976-1979. 2 vol. SANTÍSSIMA TRINDADE, Isabel da – *Lembrat-vos sempre: Escritos: Carisma: Espiritualidade*. Ed. Franciscana, 1995. SCHEME of classification for archives of religious orders. *Catholic Archives*. 1 (1981) 40-47. VIGNATO, G. – Rapporto tra archivio e cancelleria riguardo ad una determinata provincia religiosa. *Archiva Ecclesiae*. 7 (1964) 84-87. **7. Arquivos de associações de fiéis:** CONFERENCE EPISCOPAL PORTUGUESA – *Documentos Pastorais: 1983-1990*. Lisboa: Rei dos Livros, 1991, vol. 3. *CONSTITUIÇÕES Sinodais da Diocese de Lamego*. Lisboa: União Gráfica, 1954. LOPEZ GUTIERREZ, Antonio [et al.] – *Los archivos de las hermandades religiosas: manual de organización de fondos*. Sevilha: GEA, 1993. MAGALHÃES, Manuela Ferrão – *Arquivos de Misericórdias: Orientações para a organização e descrição dos fundos dos arquivos das Misericórdias*. Lisboa: IPA, 1992. MARIZ, José, coord. – *Recenseamento dos arquivos locais: Câmaras municipais e Misericórdias*. Lisboa: ANTT, 1995-1997. 7 vol. *Obra em continuação*. MARQUES, José – Voltando aos arquivos paroquiais. *Diário do Minho*. (27 de Ag. 1987) 1, 4. NUNES, Natália – *Confrarias, irmandades, mordomias*. Lisboa: BAD, 1976. OLIVEIRA, Ângela [et al.] – *Roteiro do arquivo eclesíástico de Óbidos*. Óbidos, 1997. PENTEADO, Pedro – Os arquivos dos santuários marianos portugueses: Nossa Senhora de Nazaré (1608-1875). *Cadernos BAD*. 2 (1992) 171-187. IDEM – Fontes para a história das confrarias: Algumas linhas de orientação para uma pesquisa na Torre do Tombo. *Lusitania Sacra*. 7 (1995) 151-180. ROSA, M. Lurdes – S. Antonio dei Portoghesi: elementos para a história do hospital nacional português em Roma. *Lusitania Sacra*. 5 (1993) 319-378. **8. Arquivos missionários:** LES ARCHIVES MISSIONNAIRES. CONGRES NATIONAL DE L'ASSOCIATION DES ARCHIVISTES DE L'ÉGLISE DE FRANCE, 9, Paris, 30 Novembre-2 Décembre 1986 – *Actes*. Paris: Ass. des Arch. de l'Église de France, 1987. SETON, Rosemary – Archival sources in Britain for the study of mission history: an outline guide and select bibliography. *International Bulletin of Missionary Research*. 18 (1994) 66-70. **9. Arquivos e investigação histórica:** ARCHIVES religieuses et recherche historique. *La Gazette des archives*. 165 (1994). BALDUCCI, A. – Gli Archivi e le ricerche storiche. *Archiva Ecclesiae*. 1 (1958) 111-126. BRUNEL, G.; GASTALDI, N. – Sources et instruments de recherche pour l'histoire religieuse aux Archives Nationales. *La Gazette des Archives*. (1994) 136-158. FRUTAZ, Pietro Amato – Fonti per la storia di una Diocesi. *Archiva Ecclesiae*. 10-11 (1967-1968) 104-120. GADILLE, Jacques – Les sources privées de l'histoire contemporaine du Catholicisme en France. *Revue Historique*. 238 (1967) 333-346. MARTINA, Giacomo – Archivi e ricerca: la domanda degli storici. *Archiva Ecclesiae*. 34-35 (1991-1992) 31-55. OSBAT, Luciano – L'inventario come strumento di ricerca. *Archiva Ecclesiae*. 26-27 (1983-1984) 221-232. RUBIO MERINO,

Pedro – La Iglesia: documentos y archivos. In ARTOLA, Miguel, dir. – *Enciclopedia de Historia de España*. Madrid: Alianza Ed., 1993, vol. 7, p. 147-228. SOURCES archivistiques et histoire religieuse: intérêt et interdépendance des sources archivistiques pour l'histoire religieuse. In CONGRES NATIONAL DE L'ASSOCIATION DES ARCHIVISTES DE L'ÉGLISE DE FRANCE, 3, Bordéus, 1977 – *Actes*. Paris: AAEF, 1978. WACHÉ, Brigitte – *Initiation aux sources archivistiques de l'histoire du catholicisme français*. Lyon: Université Lumière-Lyon II; Jean Moulin-Lyon III, 1992. 10. **Informatização:** FARINA, Raffaele – La computerizzazione dell'Archivio Salesiano Centrale. *Archiva Ecclesiae*. 34-35 (1991-1992) 185-195. GRECO, Salvatore – Archivio e computer. *Archiva Ecclesiae*. 34-35 (1991-1992) 197-208. MARTÍ BONET, Josep M. – Pautas para la elaboración de un plan general informático de los archivos y bibliotecas eclesiásticas de España: Aplicaciones concretas. In MARTÍ BONET, Josep M.; VICARIO SANTAMARIA, M., ed. – *Los archivos de la Iglesia: Presente y futuro*. Barcelona: Asociación de los Archiveros de la Iglesia en España, 1990, p. 119-134. SALMINI, Claudia – Arca: un'applicazione di CDS/ISIS per l'ordinamento e l'inventariazione degli archivi storici della chiesa veneziana. *Archiva Ecclesiae*. 34-35 (1991-1992) 209-218. IDEM – Informatica e archivi: Vent'anni di esperienze italiane e il programma Arca. In CAVAZZANA ROMANELLI, Francesca; RUOL, Isabella, ed. – *Archivi e chiesa locale: studi e contributi: Atti del «Corso di archivistica ecclesiastica»*. Venezia: Studium Cattolico Veneziano, 1993, p. 217-228.

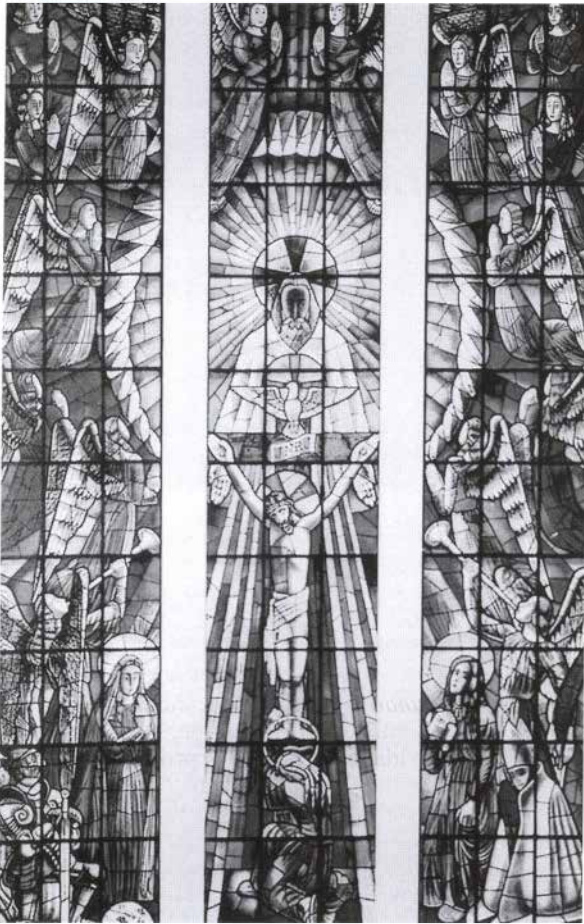
ARTE SACRA. V. ARQUITECTURA; ARTES DECORATIVAS; AZULEJO; ESCULTURA; PINTURA; OURIVESARIA; ILUMINURA; TALHA; MUSEUS.

ARTES DECORATIVAS (séculos XIX-XX). Antes que a estabilidade política, económica e social se afirmassem em Portugal, apenas pelos meados de Oitocentos, o mecenado e a produção artística foram naturalmente cerceados no quadro de um país que assistiu ao parto traumático do liberalismo. A lei liberal de extinção das ordens religiosas de 1834 não foi, naturalmente, propícia ao estímulo da encomenda sacra, na medida em que muitos dos bens da Igreja lhe foram expropriados, embora o decreto exceptuasse desse regime os objectos sagrados de culto, a serem por ela redistribuídos pelas paróquias mais pobres. Decadentes ou quase extintas já pelos começos do século, artes decorativas como a ourivesaria, a talha, o azulejo*, a cerâmica, o ferro forjado ou os têxteis nada beneficiaram desta conjuntura, agravada pela ruína da indústria por volta de 1810, provocada pelo desastre da Guerra Peninsular. Neste contexto, merece ressalva uma singular custódia (c. 1825) em prata e gemas desenhada pela princesa D. Maria Francisca Benedita para o tesouro do Hospício de Runa, cujo cariz pré-romântico, embora medíocre, constituiu ligeiro avanço sobre os empobrecidos cânones barrocos ou desornamentados que continuavam a vigorar na prataria litúrgica. No âmbito de um movimento romântico tardiamente eclodido, D. Fernando iniciou uma acção de mecenato artístico que passou pela compra (1838) e reconstrução (1839-1849-1885) palaciana e fantasiosa do arruinado conventinho jerónimo de Nossa Senhora da Pena. À falta de artífices nacionais, a capela recebeu vitrais mandados fazer em Nuremberga em 1841, sob cartões creditados ao pintor visconde de Menezes, alusivos a São Jorge e a Nossa Senhora da Pena entre heráldica manuelina, e, em 1851, um conjunto de castiçais neogóticos galvanizados, realizados por um oficial do Arsenal do Exército. Este medievalismo revivalista assim inaugurado, neogótico ou na versão «nacional» neomanuelina, depois revigorada pelo nacionalismo exacerbado das décadas de 1880-1890, prosseguiu pelo século XX, não só na arquitectura civil como, sobre-

tudo, na religiosa. Em 1888, o arquitecto José Dias da Silva riscou a igreja neogótica de Reguengos de Monsaraz (1888-1912), para cujo altar-mor previu um elegante conjunto retabular estilisticamente afim, enquanto Leandro de Sousa Braga (1839-1897), membro da tertúlia naturalista dos artistas do Grupo do Leão, foi o maior entalhador do período e autor do mobiliário litúrgico neogótico (1894-1896) – cadeiras, genuflexórios e molduras –, para a capela do Chalet Biester, em Sintra. Ainda por volta de 1909 o escultor-decorador João Machado e o marceneiro Júlio Fonseca (formados na Escola Livre das Artes do Desenho, em Coimbra) executaram a cantaria decorativa e o mobiliário litúrgico da capela da Quinta da Regaleira em Sintra, cujos vitrais terão vindo de Itália, segundo o figurino neomanuelino projectado (c. 1900) pelo cenógrafo Luigi Manini para o capitalista Carvalho Monteiro. Concorrendo com a vaga goticista, detecta-se um vocabulário mais cosmopolita no oratório de D. Maria Pia (c. 1896) que o arquitecto Miguel Ventura Terra (1866-1919), vindo de aprendizagem parisiense, inseriu no complexo palaciano da Ajuda, cuidado interior de um eclectismo românico-bizantino servido por admirável trabalho de entalhador – antes que Terra se lançasse, em 1903, na empresa românico-bizantina do Templo-Monumento ao Sagrado Coração de Jesus, em Viana do Castelo, concluído apenas meio século depois. Estilizando a arquitectura dos alvares da nacionalidade, o neo-românico alimentou a querela da «casa portuguesa», preocupação da geração de 90, e dominou formalmente a igreja paroquial de Espinho (1902-1933), projectada por Adães Bermudes, cujo retábulo do altar-mor (c. 1907), das colaterais, sanefas e cadeirais foram executados segundo a estilização neo-românica pelo entalhador Alberto de Sousa Reis, de Grijó. Com a prosperidade do novo século, porém, ressurgiram modas neobarrocas a que o entalhador Frederico Augusto Ribeiro deu, naturalmente, expressão paradigmática no guarda-vento que realizou para a Igreja da Madre de Deus em Xabregas. A um nível menos erudito, os finais de Oitocentos assistiram à fundação de uma série de oficinas familiares fundamentalmente sedeadas em Braga que desenvolveram, com maiores ou menores recursos, as artes da talha e da marcenaria aplicadas a altares, armações e ornamentação de igrejas, como a Sousa Braga, Filho (fundada em 1887) ou a Soares, Barbosa & Irmão (fundada em 1890) – antes que, com o anticlericalismo republicano e consequente mingua de encomendas, derivassem a sua produção para o domínio da marcenaria civil. O mesmo sucedeu, aliás, com a indústria bracarense da tecelagem de sedas e veludos (fábricas de José Joaquim de Oliveira Júnior, Manuel José Francisco da Silva e ainda A Bracarense, de Manuel Pereira de Vasconcelos), cuja produção se destinava na totalidade à paramentaria e alfaias religiosas – e, embora todas elas encerrassem após 1910, A Bracarense veio a reconstituir-se em 1920, orientando a sua produção para o domínio da encomenda civil mas, ainda, prosseguindo nas sendas do historicismo que continuou a dominar os modelos e padronagens. A própria ourivesaria reconstituiu-se também tardiamente, apenas em

1888, quando a casa Leitão & Irmão executou um cálice em prata dourada oferecido por D. Luís ao papa Leão XIII por ocasião do seu jubileu, minuciosamente reproduzido de um modelo quinhentista existente na Ajuda – e, à falta de modelos inovadores, este predomínio historicista continuou pelos finais do século, com as tentativas dos Leitões para individualizar o estilo D. João V em prataria neobarroca que, já nos anos 20 da centúria seguinte, se evidenciou numa lâmpada encomendada pela Misericórdia de Lisboa – enquanto outros eclectismos e impurezas historicistas caracterizaram a prataria de encomenda sacra (cruz processional de finais do século XIX, Igreja dos Congregados, Porto). No domínio da porcelana, a que a Fábrica da Vista Alegre se dedicava desde 1835 (com apuro de fabrico até 1852 graças ao francês Rousseau) manteve-se o apego aos modelos de Sèvres, de caracterização pictórica crescente até 1869 e, desde então, numa repetição de formas e processos e em certa desorientação artística bem evidenciada pelo apreço que mereceu, em 1888, um eclético par de vasos de porcelana expressamente encomendados e oferecidos pelo bispo-conde de Coimbra a Leão XIII – enquanto a produção industrial de fábricas de cerâmica como a de Massarelos ou a de Sacavém, fornecedoras de vasos e de jarras de altar expressamente encomendados, não tinha qualquer interesse. Quanto ao azulejo, este tomou caminhos de figuração naturalista, não só em registos como em revestimentos de fachadas inteiras de igrejas, sobretudo nas regiões do Porto e de Aveiro, quer nas variantes revivalista primitiva (Pereira Cão, painéis na Igreja da Madre de Deus em Lisboa, 1886-1888) e neobarroca (Silvestre Silvestri e Mário Branco, azulejaria da fachada lateral da Igreja do Carmo no Porto, 1910), como já de um naturalismo plenamente assumido pelo pintor Jorge Colaço (1868-1942), evidenciado nos revestimentos azulejares monumentais das igrejas portuguesas dos Congregados (1929) e de Santo Ildefonso (1932), executados na Fábrica Lusitânia em Lisboa. Outro domínio onde a encomenda sacra se evidenciou particularmente foi o do vitral, técnica cuja recuperação contemporânea se deveu a Cláudio Azambuja Martins (1879-1919). O seu discípulo e continuador Ricardo Leone (1891-1971) teria larga actividade em edifícios religiosos desde os anos 20 e 30, do restauro e reintegração dos vitrais quinhentistas do Mosteiro da Batalha (1931-1939) à criação de originais (vitrais da rosácea e abside da Capela de Nossa Senhora de La Salette, Oliveira de Azeméis, 1929-1930), com período excepcionalmente activo durante as comemorações dos centenários de 1940 (rosácea do Templo-Monumento ao Sagrado Coração de Jesus, 1944) segundo um formulário romano-bizantino de elementos figurativos e vegetalistas estilizados bebidos nos primitivos e na iluminura que conhecia difusão internacional através de álbuns. Entretanto, o Estado Novo salazarista, plenamente estabelecido pela Constituição Política de 1933, restabeleceu as relações com a Igreja e ampliou o campo da encomenda sacra, logo expresso na inesperada fábrica da Igreja de Nossa Senhora de Fátima (1934-1938), primeiro templo modernista erguido sob risco do arquitecto

Pardal Monteiro. Verdadeiro (e primeiro) mostruário de arte sacra moderna, nomeadamente de índole decorativa, evidenciada no desenho dos confessionários algo *art déco* e dos bancos-genuflexórios desenhados pelo arquitecto e, sobretudo, nos soberbos vitrais desenhados por Almada Negreiros (1893-1970) e executados por Leone com o auxílio do pintor-vidreiro Mário Costa, numa substituição decisiva dos cânones medievalizantes por uma estilização gráfica e moderna segundo um programa iconográfico que plasma um espírito de religiosidade popular. Entre as prumadas de betão da fachada principal sobressai o grande tríptico vitalístico sobre o coro alto, com figuração da Santíssima Trindade com o Filho crucificado, ladeada por anjos orantes e rematada inferiormente pelas santas mulheres entre as figuras de um bispo e de um cavaleiro ajoelhado. De cada lado da nave, cinco frestas estreitas e altas receberam um ciclo mariano repartido por dez vitrais diferentes, enquanto o remate da abside, quase transparente, é estruturado numa retícula de caixotões envidraçados moldurados a cimento, cada qual apresentando um anjo músico sobre um fundo de céu estrelado. Para a capela de Nossa Senhora da Piedade, antiga casa mortuária, Almada desenhou o vitral da *Virgem chorando o Filho morto*, além dos vitrais das janelas do baptistério circular, para onde imaginou a Fonte da Vida, cujas cascatas prolongou parcialmente em fios de água que correm numa paisagem onde evoluem cervos e que Ricardo Leone, mosaísta também, executou em mosaico romano, tal como, também sob cartões de Almada, os mosaicos murais das capelas. Do mesmo modo, Almada desenhou os símbolos eucarísticos do baldaquino monumental, integralmente revestido por Leone a mosaico bizantino dourado, bem como a porta em ferro forjado do baptistério, figurando peixes e plantas, executada pelo serralheiro artístico Júlio Ferry Borges, que também executou as lâmpadas de cobre do altar-mor – e já por essa altura concorria com o serralheiro João Esteves na execução de trabalhos ornamentais em ferro forjado destinados a igrejas que se foram erguendo até aos anos 50. Ainda no templo de Fátima, foram também modernas a capa de asperges, executada pela União Noelista Portuguesa, e as alfaias de culto, da custódia ao cálice e galhetas. Ricardo Leone prosseguiu notável trabalho como executante de cartões para vitral que os artistas modernos iam concebendo para os templos, na medida em que, doravante, a própria arte do vitral foi sobretudo confinada àqueles espaços sagrados. E foram os vitrais, desenhados por Jorge Barradas (1894-1971), figurando São Vicente e Santo António (1940) para o transepto da Sé de Lisboa, ou, já sob desenho de Almada, os vitrais (1950) da igreja do Seminário Maior do Cristo-Rei nos Olivais, da igreja lisboeta do Santo Condestável (1951) ou da singular Capela de São Gabriel nas Vendas Novas (1951). A estes acrescem os vitrais, mais convencionais e de cânone pictórico primitivo, que Abel Manta (1888-1982) concebeu para os três janelões da fachada sul da igreja do Mosteiro dos Jerónimos, figurando a Virgem de Belém, D. Manuel e D. Maria em oração (1940), bem como os oito vitrais de Lino Antó-



Vitrais do coro alto, Igreja de Nossa Senhora de Fátima (1934-1938), em Lisboa, da autoria de Almada Negreiros.

nio (1898-1974) figurando passos da vida de Jesus para as frestas da nave da capela do Colégio das Escravas do Sagrado Coração de Jesus (1946) ou, também nos anos 40, para a capela do Paço Ducal de Vila Viçosa. Em 1945, uma primeira Exposição de Arte Sacra Moderna organizada em Lisboa pela União Noelista Portuguesa deu conta de um movimento moderno, no próprio momento em que a encomenda arquitetural assinalava uma involução modernista, no quadro de um regime seguro da sua continuidade e cada vez mais endurecido. Sucedeu-lhe, em 1949, nova Exposição de Arte Sacra Moderna, organizada nos salões do SNI, valorizando o esforço dos beneditinos do Mosteiro de Singeverga na renovação da ourivesaria aplicada às alfaias litúrgicas, nomeadamente pelas peças desenhadas por D. Mauro Santos (cruz peitoral, báculo, cruz processional, custódias, cálices, píxide, porta-paz e castiçais), executadas pela casa Pedro A. Baptista do Porto. Jorge Barradas, por seu turno, desde 1945 que se dedicara com sucesso à cerâmica, segundo um elegante e amaneirado figurino italianizante, servindo neste domínio a encomenda religiosa (Baptismo de Jesus, 1952, Igreja de São João de Deus, Lisboa) – e com melhor acerto que as *Estações da Via Sacra* que Lino António realizou (1955) em grandes painéis ce-

râmicos para o Santuário de Fátima. As tapeçarias de Portalegre, nascidas cerca de 1947, da associação entre o técnico Manuel Peixeiro e o industrial Guy Fino, constituíram outra manufactura decorativa de qualidade, servida por cartões de artistas como Manuel Lapa (1914-1979) que desenhara uma Última Ceia exposta em 1949 no I Salão de Artes Decorativas do SNI, e de novo numa Exposição de Arte Sacra Moderna promovida em 1956 na Galeria Pórtico. Esta última exposição vinha na sequência de um «movimento de renovação da arte religiosa» proposto por jovens arquitectos em 1953 mas antecipado, em 1950, por uma capela na Rinchoa (arquitecto Braula Reis) que, embora hoje demolida, ostentava um conjunto de 10 vitrais concebidos pelo pintor Sá Nogueira (n. 1921) para as janelas quadrangulares do templo, seis na nave com símbolos marianos e quatro na capela-mor com os símbolos dos evangelistas, cujo figurino de manchas estilizadas e pequena dimensão assumiam uma discreta intenção simbólica, em alternativa progressiva ao trabalho de Almada para a Igreja de Fátima. O «movimento» prosseguiu na capela do Cemitério do Funchal (arquitecto Chorão Ramalho, 1950-1957), em cujo interior se destaca um grande painel cerâmico de Guilherme Camarinha figurando o arcanjo São Miguel segundo um figurino flamejante que também praticava na tapeçaria; na Igreja de Santo António de Moscaide (1953-1957, arquitectos João de Almeida/Freitas Leal) que recebeu um painel cerâmico na fachada da autoria do pintor e ceramista Manuel Cargaleiro, um baldaquino suspenso concebido pelo pintor José Escada e paramentaria de Madalena Cabral; e na notável e despojada igreja de Águas, Penamacor (1947-1957, arquitecto Nuno Teotónio Pereira), particularmente actual e cuidada pelo arquitecto no desenho de serrallharias (portas, grades) e do mobiliário litúrgico. O desenho de alfaias litúrgicas foi, ao longo dos anos 50, preocupação de certos arquitectos como João de Almeida, que desenhara cálices, custódias e crucifixos em prata, alguns deles para a capela do Hospital de Santa Maria, ou como Pádua Ramos, que concebeu um conjunto de píxide, galhetas, caldeira de água benta, cálice e patenas (1958) para a capela da barragem de Picote, enquanto a paramentaria foi renovada por Madalena Cabral (paramentos na igreja do Beato e na capela do Hospital de Santa Maria). Contudo, as «artes decorativas» de cunho religioso tornavam-se, cada vez mais, da autoria unitária dos arquitectos-projectistas dos templos. Assim sucedeu no moderno arranjo interior da capela do Seminário Maior do Porto (1964), para onde o arquitecto Fernando de Brito desenhara a tribuna do director espiritual e respectivo candeiro, uma cruz processional e um sacrário esmaltado, executado por Manuel Alcino. Na capela do Seminário Dominicano do Olival (1967) em Vila Nova de Ourém, o arquitecto responsável, Diogo Lino Pimentel, interveio integralmente no desenho dos equipamentos, do desenho do sacrário em aço inoxidável e cobre oxidado aos bancos do celebrante e ministros, da escolha das armaduras da iluminação aos paramentos – entre os quais uma capa de asperges executada por Isolda Norton sobre ideia de Almada Negreiros –, embora

contasse com a colaboração pontual de artistas plásticos como o pintor Espiga Pinto (n. 1940), autor de um painel circular representando São Domingos, fundamentalmente decorativo. O mesmo sucedeu, como habitualmente, no projecto do arquitecto Luís Cunha para a Igreja de São Mamede de Negrelos (1968) em Santo Tirso, cujo mobiliário e equipamento denota uma carga monumental e quase escultórica, num singular decorativismo deliberado que se atenua nos relevos murais não figurativos, em betão, concebidos por José Nuno da Câmara Pereira para o interior da paróquia de Almada (1970, arquitecto N. Teotónio Pereira) numa linguagem oposta ao depuramento desornamentado da igreja lisboeta do Sagrado Coração de Jesus (1961-1970, arquitectos Nuno Portas/Nuno Teotónio Pereira). A linguagem ecléctica e de um humorismo desconcertante de Luís Cunha evidenciou-se particularmente na paróquia de Santa Joana Princesa (1971-1976) na Quinta do Gato, em Aveiro, para onde concebeu baixos-relevos policromos para a fachada, vitrais circulares, e até um políptico retabular pintado pelo próprio, numa tentativa de fusão plástica (e decorativa também) entre a arquitectura e a pintura. Mais recentemente, o papel que coubera às artes decorativas nos espaços litúrgicos parece desaparecer perante a força do despojamento quase ascético da própria arquitectura, como sucede na notável e despojada igreja de Marco de Canaveses (1990-1995), reconhecida obra do arquitecto Siza Vieira.

RUI AFONSO SANTOS

BIBLIOGRAFIA: ANACLETO, Regina – *O neomanuelino ou a reinvenção dos Descobrimentos*. Lisboa: IPPAR, 1994. BRAGA, Pedro Bebiano – *Leandro Braga e as artes decorativas, 1839-1897*. Instituto da Comunicação Social, 1997. FRANÇA, José-Augusto – *A arte em Portugal no século XIX*. Lisboa: Bertrand, 1966. 2 vol. IDEM – *A arte em Portugal no século XX*. Lisboa: Bertrand, 1974. MECO, José – *O azulejo em Portugal*. Lisboa: Alfa, 1989. SANTOS, Rui Afonso – *Apointamentos para a história do vitral em Portugal no século XX*. Lisboa: IPPAR. No prelo.

ÁSIA. *V.* BIRMÂNIA; CAMBOJA; CEILÃO; COCHINCHINA; COREIA; ÍNDIA; ÍNDIA-GOIA; INSULÍNDIA; JAPÃO; LAOS; MACAU; MALACA e SINGAPURA; PÉRSIA, ARMÉNIA e GEÓRGIA; TIBETE e ÁSIA CENTRAL; TIMOR e SOLOR; TONQUIM; SIÃO.

ASSISTÊNCIA. I. Época Medieval: O conceito de assistência, durante a Idade Média, tinha por base a pessoa e o relacionamento desta com Deus e o próximo, através da caridade. Não estava associado ao poder político nem à comunidade. Nas suas origens, a assistência estava intimamente ligada à Igreja que assumira, entre as suas funções, a função social de acolhimento aos desvalidos. Para eles fora, desde os primeiros tempos, desviada uma parte dos donativos dos fiéis e do dízimo. Tendo sido a instituição sobrevivente, quer às invasões germânicas, quer às muçulmanas, entende-se que ela se tivesse mantido como protectora dos que nada possuíam, dos desalojados, vítimas das invasões. Assim, as doações a pobres aparecem nos testamentos mais antigos ou nas doações *pro anima*, relativos à Sé de Coimbra* ou à de Braga* e datados de períodos anteriores à própria fundação de Portugal. Os fiéis, ao prepararem a «boa morte», recorriam à Igreja, como intermediária entre

Deus e os homens, e socorriam-se das obras de misericórdia* para esse diálogo com a eternidade. Não havendo a condenação das riquezas e da sua posse, como algumas doutrinas cristãs medievais, entendidas como heréticas pela sua teoria social igualitária, pretendiam, aquelas e o seu bom uso social eram defendidas pela Igreja, pois eram um dom de Deus e a Ele deviam retornar. «Tuas são todas as coisas, Senhor, e porque da Tua mão as recebemos, damos-Tas», afirmava Mónio Gonçalves na sua doação *pro anima* ao Mosteiro de Lorvão (cf. TAVARES – *Pobreza*, p. 67). Aliás, a exaltação do Sermão da Montanha visava o desprendimento dos bens terrestres e lançava o olhar para o outro, definido como o pobre, o nu, o faminto, o sedento, o doente, o preso. O diálogo entre o homem e Deus exigia o diálogo com o próximo, tal e qual como indicavam as parábolas do bom samaritano, ou a do jovem rico e de Lázaro ou a da viúva pobre que dera a Deus tudo quanto possuía. A função social da caridade seria exaltada pelos mendicantes, e Santo António, nos seus sermões, escrevia: «As virtudes nada são sem caridade» (cf. CAEIRO – *Santo António*, p. 1630). Na mesma sequência de pensamento, D. Duarte afirmava, no *Leal conselheiro*, que a esmola era o bem que apagava o pecado. Entendida a função social das obras de misericórdia, podemos perceber o carácter individual da assistência durante a Idade Média e ainda nos tempos modernos, mesmo quando o instituidor era o rei ou a família real. Só nos finais do período medieval o soberano procuraria sobrepor-se aos indivíduos, e até à Igreja, na gestão do património da assistência. Para além da esmola avulsa, a assistência apresentava outra face que tinha que ver com as instituições que a praticavam. Talvez as mais antigas estivessem relacionadas com os mosteiros onde, num dos seus espaços, a enfermaria ou hospital dos pobres e dos peregrinos, estes recebiam acolhimento que se traduzia em abluções higiénicas, alimentos e descanso, para além do conforto espiritual. José Mattoso mencionou o exemplo dos mosteiros ligados a Cluny, que integravam as esmolas no contexto litúrgico das cerimónias do calendário religioso e faziam os pobres participar nelas como figurantes, em troca de alimentos, roupas ou dinheiro (cf. MATTOSO – *O ideal de pobreza*, p. 288). Na Alta Idade Média portuguesa, os pobres existiram em número reduzido, excepto quando as entradas dos muçulmanos pelas terras cristãs obrigavam os camponeses e as suas famílias a abandonar os seus campos e a fugir para o Norte, acolhendo-se nos muros dos cenóbios dispersos pelo mundo rural cristão. Não sendo muitos, os indigentes, por razões económicas, doença ou velhice, eram conhecidos, encontrando-se integrados na comunidade aldeã, vizinha dos mosteiros ou não. Só no início do século XIII nos surge a referência a vagabundos, à margem da sociedade. Por isso, o legislador os associou a «homens maus», os quais não se identificavam com os pobres, associados a Cristo. Era igualmente à porta dos mosteiros que muitas crianças abandonadas pelos progenitores eram deixadas, a fim de que monges e monjas delas cuidassem. Mas ao longo dos caminhos, junto à passagem dos rios ou das pontes, às portas ou no interior dos es-



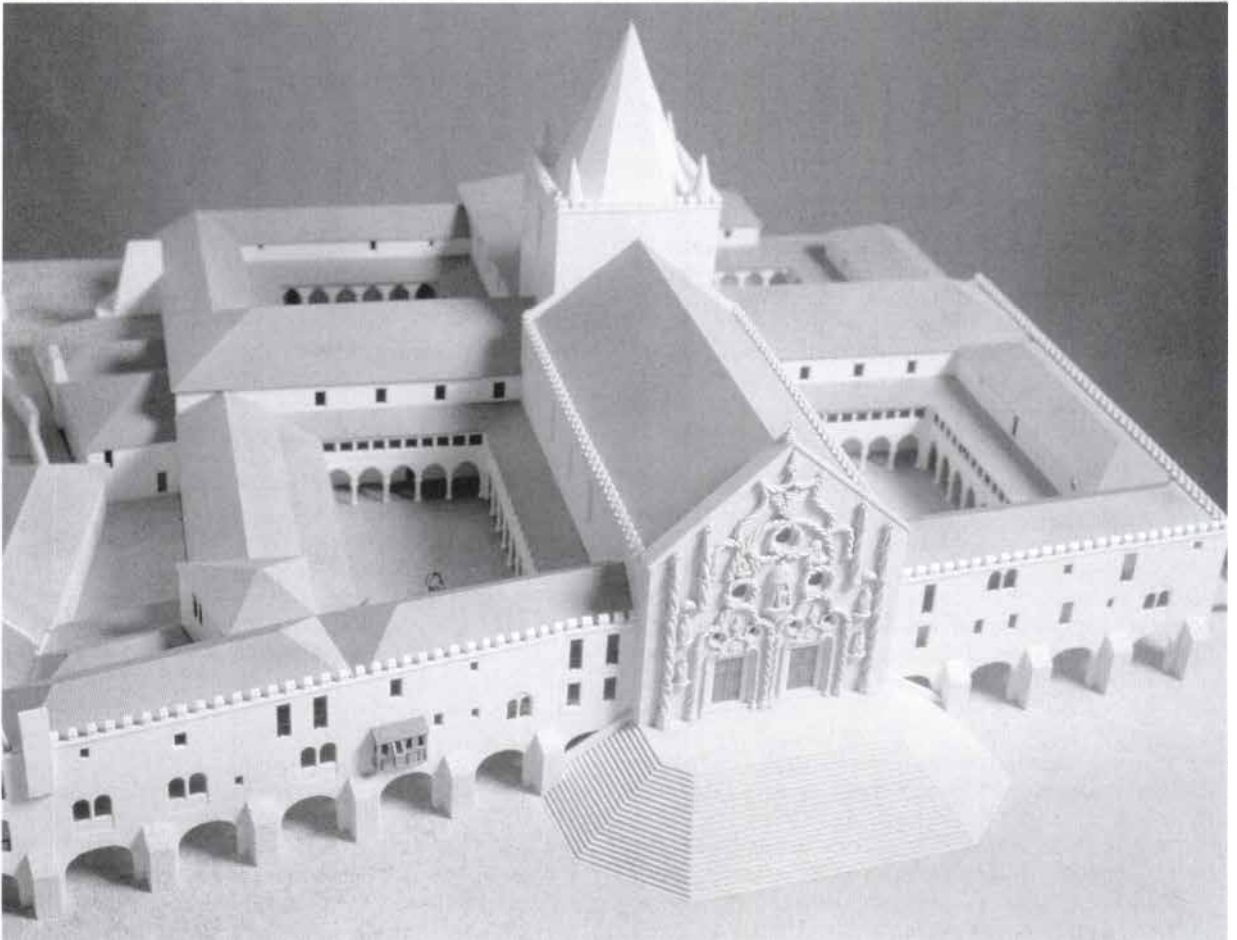
Túmulo da Rainha Santa Isabel (primeira metade do século XIV), Igreja de Santa Clara-a-Nova, Coimbra.

paços urbanos, graças às vontades pessoais dos instituidores, casas de habitação, ou não, tornavam-se lugares de paragem e acolhimento de vagabundos, pobres errantes, peregrinos, mercadores e viandantes. Eram designados hospitais e albergarias. A sua função específica era receber durante uma noite, por vezes mais, os itinerantes, na sua maioria homens que, no dia seguinte, se punham a caminho. Só em caso de doença era permitido estanciar algum tempo, devendo o hospitaleiro ou o albergueiro chamar o médico, para cuidar do corpo, e o sacerdote para atender ao sofrimento da alma. O hospital, como casa de acolhimento de doentes, surgiria já nos finais da Idade Média e no início dos tempos modernos. No entanto, a medievalidade conheceu uma instituição para receber doentes contagiosos. Designavam-se gafarias ou leprosarias e foram criadas pelos reis ou pelos municípios, com os donativos daqueles, para receber os doentes contaminados pela lepra, doença fortemente contagiosa que se espalhou pela Europa, vinda do Oriente trazida pelos cruzados. Com os repetidos surtos de peste, no último quartel do século XV, surgiram os hospitais para pestilentos. *1. Hospitais e albergarias:* Seria a partir do século XII que a instituição de estabelecimentos de assistência por particulares ou associados a confrarias de caridade sofreria um grande surto. Hospitais e albergarias não integrados em mosteiros começaram a surgir, ao longo dos caminhos, seguindo as rotas de peregrinação ou de comunicação entre os agregados urbanos, a fim

de serem o apoio aos diversos viandantes. Também nos concelhos se espalham as casas de assistência, à medida do crescimento demográfico e do espaço urbano. Hospitais e albergarias desempenhavam a mesma função, apesar de o português medieval usar as duas palavras de etimologia diferente. De início destinavam-se aos míseros caminheiros, peregrinos e mercadores, mas, com as fomes de finais do século XIII e inícios do século XIV, passariam a acolher as populações migrantes do campo para a cidade e socialmente desintegradas da comunidade urbana. Estas casas assistenciais recebiam homens e mulheres pobres. Raras vezes indivíduos de ambos os sexos, no mesmo espaço. Assim, João Lopes, no seu testamento depositado na Sé de Coimbra, referia que em metade de umas suas casas residiam mulheres pobres, em 1185 (cf. TAVARES – *Pobreza*, p. 85). D. Afonso Henriques, no seu testamento, reflectia já uma preocupação com a indigência urbana, doando quantias avultadas para hospitais em Coimbra, Santarém e Évora, para além de donativos para albergarias que se situavam em locais de passagem. O mesmo sucedia com os seus sucessores, que não se esqueciam, nas suas doações por remissão dos pecados, dos hospitais e albergarias do reino. No início do século XIV surgiram os primeiros hospitais dos meninos abandonados, por acção de D. Beatriz (o de Lisboa), e por acção de D. Isabel e do bispo da Guarda* (o de Santarém); o hospital para os estudantes pobres do bispo D. Domingos Jardo e as primeiras mercearias ou «casas de mercê» para gente honrada caída em pobreza, estas últimas nascidas por acção régia de D. Dinis e, sobretudo, de D. Afonso IV e de sua mulher D. Beatriz, junto à Sé de Lisboa*. Agora surgia uma nova pobreza que afectava pessoas que tinham usufruído de um certo estatuto social e a quem a desvalorização monetária, a fraca rentabilidade da terra, a doença ou a velhice empobrecem. Estas, por condição social, estavam impedidas de esmolar. Para esta pobreza envergonhada a família real e outros particulares laicos ou eclesiásticos criaram as mercearias. Estas eram hospitais ou albergarias que recebiam homens ou mulheres de um grupo social médio, sendo esta característica que os distinguia dos demais hospitais e albergarias. Em mercearias transformaram-se os hospitais do conde D. Pedro e de D. Maria Aboim, entre outros. Mas seriam D. Afonso IV e D. Beatriz os últimos soberanos medievais a instituir estabelecimentos de assistência. De facto, a divulgação do testamento e das doações por sufrágio, entre nobres e cidadãos, levou estes a assumirem-se como instituidores de hospitais e albergarias, em casas que legavam para o efeito. É o caso de Pêro Salgado, copeiro de D. Dinis, de Bartolomeu Joanes, rico mercador de Lisboa, de Vasco Lourenço de Almada, de Teresa Fernandes, entre muitos outros. Na maior parte dos casos, os benfeitores legavam casas de residência, onde cabiam uma ou duas camas e onde se albergavam alguns pobres, pois dormiam vários no mesmo leito. Outros eram paços adquiridos ou dados para o efeito, como o paço de D. Grácia, que se tornou no hospital do conde D. Pedro, ou o paço de D. Maria Aboim, onde se recolhiam 12 pobres. Já Gonçalo Esteves de Tavares

instituiu um hospital em Correga, para 24 pobres. Os hospitais de D. Afonso IV e de D. Beatriz recebiam 24 pobres, 12 homens e 12 mulheres de bom nome. Segundo a tradição, o maior hospital português medieval foi o fundado por D. Isabel, em Coimbra, junto ao seu Paço e Mosteiro de Santa Clara. Nele eram atendidos 30 pobres. Hospitais e albergarias havia que faziam parte da função social e caritativa das confrarias*. Para além de receberem os confrades carenciados, acolhiam e tratavam dos pobres errantes, alimentando-os e cuidando deles, quando doentes. Muitas destas confrarias e respectivos hospitais estavam relacionadas com os ofícios, desempenhando aqui o hospital uma dupla função: a de casa assistencial e a de espaço de reunião dos membros do mesmo ofício. Os doentes não eram abrangidos por esta assistência, a não ser aqueles que padeciam de enfermidades que definiam o pobre: cego, coxo, manco, entevado, aleijado, ou seja, todos os incapacitados físicos para o trabalho, tal como os idosos. Mas, para a maioria destes, a permanência era transitória, pois a capacidade do espaço não permitia uma estada prolongada. O primeiro hospital, referenciado para receber doentes, foi instituído por João Afonso de Santarém, vedor de D. João I, em Santarém. Designado Hospital de Jesus, destinava-se a receber 13 doentes reumáticos entevados, homens e mulhe-

res. Uma vez que a finalidade era acolher e cuidar, permanentemente, de pessoas doentes, o instituidor previa a existência de um médico e de um cirurgião. No entanto, a relação directa entre o hospital e o doente seria estabelecida com a criação do Hospital Real de Todos-os-Santos, em Lisboa, por D. João II e D. Manuel, e com a fundação por este último do hospital de Montemor-o-Velho, ou seja, já no dealbar da modernidade. A criação dos grandes hospitais foi uma consequência da decadência dos pequenos e muitos hospitais medievais, que proliferavam nos agregados urbanos, sem capacidade de resposta para as necessidades da sociedade perante o aumento da pobreza e de doenças que necessitavam de internamento e cuidados específicos. Encontravam-se, neste caso, os doentes das pestes. Para eles, D. João II, ainda príncipe, desenvolvia medidas preventivas, de modo a evitar a propagação das epidemias, fazendo recolher os pestilentos a hospitais, nos arredores das cidades contagiadas, como sucedeu com o Hospital de São Brás em Évora. Já referimos a criação, nos finais do século XIII e inícios do século XIV, dos hospitais para meninos abandonados. Aqui eram recebidos os recém-nascidos rejeitados pelos progenitores, os quais eram criados por amas, enquanto necessitassem de ser amamentados. Estes hospitais davam uma educação, até atingirem a maioridade. Os rapazes



Maqueta do Hospital de Todos-os-Santos. Lisboa, Museu da Cidade.



Pintura mural de Nossa Senhora da Misericórdia. Capela-mor da Igreja de São Francisco, Bragança.

eram postos a aprender um ofício e as raparigas eram ensinadas a tratar da casa e das demais funções femininas. Algumas destas crianças eram adoptadas por famílias sem filhos. Os mosteiros eram o outro local de recepção destes enjeitados. Para as crianças abandonadas com mais idade, o acolhimento era proporcionado pelos hospitais e albergarias, talvez dentro do mesmo sistema de acolhimento dos indigentes adultos. Outro estabelecimento de assistência estava relacionado com o acolhimento e reintegração social das prostitutas. D. Isabel, mulher de D. Dinis, teria, segundo a tradição não comprovada documentalmente até hoje, fundado dois hospitais para este fim, em Torres Novas. Mas a referência comprovada a casas destinadas a esta finalidade social pertence à modernidade. Outra modalidade da assistência medieval prendia-se com a redenção dos cativos cristãos, em terras de mouros, havendo hospitais criados com o objectivo de acolher os cristãos resgatados, como o hospital dos cativos de Santarém, entregue à Ordem da Trindade. 2. *Gafarias*: A lepra era conhecida no Ocidente, pelo menos desde o século VI, mas cresceu na Europa com o regresso dos cruzados aos seus reinos de origem. Altamente contagiosa, desenvolveu-se com rapidez, devido também às próprias condições de higiene individual. Tal como a peste, não distinguiria grupos sociais, embora o olhar e o comportamento da sociedade divergissem, consoante o leproso fosse um rei ou um pobre. O contágio da doença obrigava a que diversos poderes olhassem para estes «pobres» de modo diferente. As mais antigas referências a leprosos, em Portugal, datam da se-

gunda metade do século XII, para a região de Coimbra. A sua menção frequente em testamentos e doações *pro anima* faz-nos concluir que a doença estava em fase de expansão no reino, preocupando membros da Igreja, nobres e os nossos primeiros reis. De facto, os donativos não se encontravam inicialmente endereçados a instituições de acolhimento de gafos, mas à Igreja com um subdestino de apoio aos leprosos, certamente com o carácter de esmola a doentes isolados ou a grupos de enfermos que espaladamente se deslocassem para receber sustento. A existência de leprosos itinerantes, vivendo à margem da sociedade sã, talvez nos bosques ou nos ermos, ou errando pelos caminhos devia ser a realidade para estes primeiros tempos de expansão da doença, tal como ainda a encontramos documentada em pleno século XV. Numa carta régia, D. Afonso V referia-se a estes leprosos andantes como os «mais miseráveis provees» que existiam no reino (cf. TAVARES – *Pobreza*, p. 50). O problema da lepra deve ter-se agudizado em finais do século XII, obrigando D. Sancho I a legar ao abade de Alcobaça* uma quantia avultada em morabitinos de ouro, para construir uma gafaria em Coimbra. Se temos dúvidas quanto ao facto de este soberano ter sido tocado por esta enfermidade, o mesmo já não sucede com o seu herdeiro, cujo cognome oscilou entre o «gordo» e o «gafos». Por esta razão, D. Afonso II e os seus sucessores mais próximos legariam quantias para os leprosos do reino. D. Isabel de Aragão não esqueceria os leprosos dos concelhos de Lisboa, Santarém, Óbidos, Leiria e Coimbra, nos seus testamentos. O mesmo acontecia com os seus súbditos nos legados testamentários. D. Gonçalo Gonçalves deixava dinheiro para os gafos do Porto, Alfena e Gaia e D. Maria Aboim para os de Lisboa, Almada e Póvoa. O arcebispo de Braga mencionava no seu testamento os leprosos de Braga, Guimarães, Bouças e Amarante, e Mor Soeiro indicava os de Ponte de Lima, Braga, Guimarães e Barcelos. Devido ao contágio, os hospitais para abrigo destes enfermos localizavam-se fora dos muros dos concelhos, designando-se muitas vezes pelo nome do patrono desta doença: São Lázaro. Aliás, estes estabelecimentos de assistência foram os primeiros a ter uma ligação directa a uma enfermidade. Os séculos XIII e XIV reflectiram os períodos de crescimento e de estabilização da doença no reino, presentes quer nos donativos pios a estes doentes, quer nas referências à lepra nos livros de milagres, nos livros de linhagens e nas próprias cantigas de escárnio e maldizer, quer na menção a novas gafarias. Manuel Silvio Conde, no estudo que fez sobre os gafos de Santarém concluiu, pela localização geográfica destes hospitais, que a doença predominava mais no litoral do que no interior e incidia mais no Norte e Centro do que no Sul, talvez por razões climatéricas. A gestão das leprosas encontrava-se, na generalidade, entregue ao concelho, como sucedia em Lisboa, ou à comunidade de leprosos, como acontecia em Santarém. As gafarias regiam-se por regimentos que disciplinavam as relações de sociabilidade entre gafos e entre estes e sãos. No intuito de debelar a propagação da enfermidade, proibiam-se as relações sexuais aos leprosos solteiros, estando

condenados à expulsão os que casassem, tal como se proibia a saída do recinto hospitalar aos doentes, sob penas que iam da imposição de um jejum ao açoite. Ao contrário do que poderíamos pensar, os leprosos conviviam, nas gafarias, com familiares e trabalhadores são que lhes faziam o trabalho doméstico e lhes agricultavam as propriedades. De facto, o isolamento destes enfermos variava consoante a condição social. Para uns, os mais pobres, a doença impunha-lhes a exclusão total da sociedade, obrigando-os a esconderem-se nas florestas e a errarem pelos caminhos, esperando na caridade a sobrevivência; para os detentores de bens, pertencessem ao mundo rural ou ao urbano, o destino era a gafaria, onde, na comunidade de leprosos e de são, se amparavam uns aos outros; para os mais ricos e poderosos, fossem nobres, altas hierarquias da Igreja ou o próprio rei, o isolamento era artificial, permanecendo o enfermo no paço, em contacto com os familiares e servidores. A partir do século XV, a doença deve ter decrescido, uma vez que deixou de ser preocupação dos soberanos, dos municípios e dos particulares.

MARIA JOSÉ FERRO TAVARES

BIBLIOGRAFIA: CAEIRO, F. da Gama – *Santo António de Lisboa. 2: A espiritualidade antoniana*. Lisboa, 1969. CONDE, Manuel Silvio – Subsídios para o estudo dos gafos de Santarém (séculos XIII-XV). *Estudos Medievais*. 8 (1988) 99-170. CORREIA, Fernando da Silva – *Origem e formação das Misericórdias portuguesas*. Lisboa, 1944. MARQUES, José – A assistência no Norte de Portugal nos finais da Idade Média. *Revista da Faculdade de Letras do Porto*. 6 (1989) 11-93. MATTOSO, José – *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: INCM, 1982. (APOBREZA) E A ASSISTÊNCIA NA PENÍNSULA IBÉRICA DURANTE A IDADE MÉDIA: JORNADAS LUSO-ESPAÑHOLAS DE HISTÓRIA MEDIEVAL, 1 – *Actas*. Lisboa: IAC, 1973. 2 vol. SILVA, Manuela Santos – A assistência social na Idade Média: Estudo comparativo de algumas instituições de beneficência de Santarém. *Estudos Medievais*. 8 (1987) 171-242. TAVARES, Maria José Ferro – Para o estudo do pobre em Portugal na Idade Média. *Revista de História Económica e Social*. 11 (1983) 29-54. IDEM – *Pobreza e morte em Portugal na Idade Média*. Lisboa: Presença, 1989.

II. Época Moderna e Contemporânea: A historiografia internacional recente tem enfatizado a crescente especialização de serviços e instituições de assistência ao longo do período moderno. Por outro lado, tem surgido como uma evidência o carácter selectivo da caridade: o acto de dar não era um acto independente do receptor. Todo o serviço de assistência tinha por base uma avaliação dos indivíduos, que surgia, por um lado, como consequência da própria especialização das instituições, e, por outro, como resultado de uma oferta de recursos inferior à sua procura. Dessa forma a grande maioria das instituições de assistência escolhia os assistidos mediante critérios adequados aos serviços proporcionados, baseados em valores de ordem económica, moral, religiosa ou étnica. Embora norteadas por princípios religiosos, a assistência em Portugal manifesta uma tradição laica, na medida em que as instituições tenderam a organizar-se localmente por iniciativa dos particulares, através da criação de confrarias*, nem sempre sancionadas pela autoridade eclesiástica, das iniciativas privadas no tocante à criação de hospitais ou albergarias e, no período moderno, por uma tutela da Monarquia em relação às principais instituições de assistência, os hospitais reais e as Misericórdias*. Por outras palavras, a importância das instituições eclesiásticas portuguesas na criação e gestão de ser-

viços de assistência manifestou um alcance reduzido, se a compararmos com a dos municípios e das Misericórdias (em estreita simbiose) e dos próprios monarcas. Entre os princípios religiosos que nortearam a assistência, temos como dado fundamental a crença na vida eterna da alma, para cuja salvação era necessário dar esmolas aos pobres em vida ou conceder-lhes parte dos bens deixados em testamento, os bens de alma (v. MORTE), cuja proporção no total de bens legados podia variar entre um terço e a totalidade dos bens, caso o doador não tivesse herdeiros forçados. A caridade em Portugal no período moderno organizava-se localmente e dependia economicamente das doações de particulares, que instituíam e faziam sobreviver numerosas instituições e serviços. Na maior parte dos casos consistiam em bens deixados em testamento, geralmente vinculados a actos de caridade específicos, quer se tratasse de bens imóveis (prédios rurais e urbanos) ou móveis, sendo os capitais legados emprestados a juro na maior parte dos casos. No entanto, a preocupação com a salvação da alma não revertia unicamente a favor dos pobres: grande parte dos «bens de alma» sustentavam uma massa numerosa de capelães que diziam milhares de missas anuais por alma dos benfeitores, acumuladas ao longo de séculos (v. INSTITUIÇÕES PIAS). Dessa forma, do dinheiro que os defuntos deixavam em prol da sua alma, apenas uma parte variável, mas em todo o caso minoritária, se destinava à assistência. A visão do pobre como objecto de caridade, que o situava no percurso da salvação dos menos pobres, tinha a ver com a doutrina cristã, que olhava o sucesso material com desconfiança e colocava o pobre como objecto preferencial de santidade. A frase do Evangelho de Mateus, vulgarizada ao ponto de se transformar num dito popular, é sintomática desta atitude: «É mais fácil fazer passar um camelo pelo buraco de uma agulha do que fazer entrar um rico para o reino dos céus.» No entanto, a visão medieval do pobre como eleito aos olhos de Deus foi objecto de sentimentos contraditórios mesmo na própria época a que se reporta (cf. GEREMEK – *A piedade*, p. 42). O seu reverso foi a desconfiança, a crença de que os pobres representavam um poço de vícios e de enganar; mais do que isso, a ideia de que nem todos o eram verdadeiramente, e de que muitos enganavam a credulidade e a piedade alheias. Esta visão, embora não fosse uma novidade do período moderno, tornou-se especialmente frequente ao longo do século XVI e ajuda a entender a reorganização da assistência que tem lugar nesta época em todas as regiões da Europa. Por detrás dessa reorganização esteve um agravamento generalizado do pauperismo, cuja presença exercia uma pressão crescente sobre os recursos da caridade e causava situações de insegurança e medo entre os poderes constituídos. As reformas da assistência neste século, empreendidas geralmente a nível urbano pelas autoridades municipais, reforçavam a necessidade de escolher entre o verdadeiro pobre (aquele que merecia ser ajudado) e o falso pobre, que devia ser desmascarado e obrigado a trabalhar. Por toda a Europa, as autoridades locais promoveram vários tipos de medidas: o recenseamento dos pobres autorizados a

mendigar, a expulsão dos vadios das cidades e, finalmente, a sua reclusão em instituições onde eram obrigados a trabalhar. É em relação a esta última etapa, designada por *renferment* na historiografia francesa, que o caso português apresenta um traço original. Em Portugal não há notícia, pelo menos até agora, de que tivesse sido criada ao longo do século XVI e princípios do século XVII qualquer instituição destinada a albergar permanentemente pobres com o intuito de realizar trabalho dentro das suas instalações. Torna-se difícil de explicar a razão desta ausência, tanto mais que existe *renferment* em Castela na mesma altura (cf. JUTTE – *Poverty*, p. 173): a resposta parece residir no facto de a Coroa portuguesa ter enveredado desde muito cedo por uma política de utilizar o degredo de presos como forma de efectuar o recrutamento militar ou de compensar o défice demográfico causado pela expansão ultramarina (cf. COATES – *Exiles*, p. 8). Não obstante a ausência de referências ao *renferment* em Portugal, as fontes do século XVI atestam a mesma escalada da vagabundagem e mendicidade que esteve na origem das grandes reformas europeias da assistência. Várias leis revelam a preocupação das autoridades em diminuir o número de pedintes e vadios. Com D. João III deliberou-se sobre o degredo para o Brasil dos vadios de Lisboa e concedeu-se autoridade para os corregedores do crime os poderem prender (cf. LEÃO – *Leis*, p. 176, 32). D. Catarina de Bragança, em carta de 16 de Novembro de 1558, proibia as pessoas fisicamente aptas de pedir esmola; aqueles que não pudessem trabalhar veriam as suas áreas de peditório circunscritas às zonas de onde eram naturais ou onde viviam; fora deste espaço, deviam obter uma autorização junto dos oficiais locais. Quinzenalmente, estalagens e hospitais seriam inspeccionados pelas justiças em busca de pedintes não autorizados (*Ibidem*, 157-158). É no entanto em 1570 que se formaliza a acção de corregedores e juizes do crime em matéria de detecção e repressão de vagabundos (cf. LEYS, p. 172-175). À semelhança do resto da Europa, e pelo menos em teoria, pedir esmola passou a ser possível apenas com autorização. Em contrapartida, criou-se a figura do pedidor profissionalizado, que recebe muitas vezes a designação de *mamposteiro*, autorizado a pedir para conventos ou para obras de caridade, munido de licenças e provido de privilégios, como veremos a propósito do resgate de cativos. Outra particularidade da assistência portuguesa parece ser a sua organização em torno das Misericórdias que, pela protecção régia de que foram alvo, se transformaram nas principais entidades ministradoras de assistência em Portugal e no seu império, mercê dos privilégios que foram acumulando e, em grande parte devido a estes, da preferência das elites locais por esta forma de associação laica. 1. *As grandes mudanças do século XVI*: Apesar de muitos traços medievais sobreviverem na assistência, nomeadamente ao nível da preeminência dos princípios religiosos, é um facto que o século XVI trouxe inovações importantes a nível institucional: assistiu ao nascimento dos hospitais reais, ao estabelecimento de novos modelos assistenciais e à expansão das Misericórdias*. O Hospital das Caldas e o Hospital de

Todos-os-Santos demarcaram-se desde o início dos hospitais medievais; o Regimento das Capelas e Hospitais publicado em 1514 procurava uniformizar a acção régia em matéria de fiscalização de estabelecimentos de assistência e fixava um modelo hospitalar; as Misericórdias funcionaram em moldes semelhantes nos territórios portugueses e protagonizaram comportamentos idênticos em matéria assistencial. Os dois hospitais referidos, a que podemos chamar modernos, apresentavam diferenças significativas relativamente aos medievais: tinham uma capacidade superior a estes últimos, em que o número de camas não ultrapassava as trinta, contraposto às cem das Caldas e duzentas do Hospital de Todos-os-Santos. Por outro lado, este último revela uma intenção política subjacente à sua criação, inegavelmente a de estabelecer o monarca como patrono da assistência na cidade de Lisboa. É significativo que D. João II tenha sacrificado a qualidade do local escolhido para a sua construção (segundo alguns contemporâneos desadequado) à sua localização no centro político da cidade, num sítio de intensa circulação de pessoas, conferindo visibilidade à instituição e portanto à figura do rei. Por outro lado, ambos os hospitais são unidades de gestão complexa, com um número elevado de pessoal que revela um grau de especialização novo para a época a que se reporta: indivíduos adstritos aos serviços religiosos, à administração, à cura dos corpos (médicos, cirurgiões e boticários) e finalmente às tarefas domésticas, a cargo de escravos em finais do século XV e inícios do século XVI. Por outro lado estes hospitais acabavam com a indefinição espacial entre doentes pobres e peregrinos (V. PEREGRINAÇÕES), que foi constante no período medieval, para estabelecerem uma demarcação entre as enfermarias e a hospedaria. Embora a assistência às almas continuasse a merecer a precedência nos compromissos de ambos os hospitais, é um facto que a assistência corporal era objecto de atenção acrescida: havia exame médico obrigatório antes da admissão dos doentes e recusavam-se os portadores de doenças incuráveis, uma vez que os hospitais se destinavam a fazer circular novamente as pessoas, dando preferência a uma rotatividade elevada de doentes. Por outro lado, estes dois hospitais cresceram à sombra do patrocínio de figuras da Casa Real: do de D. Leonor no caso do das Caldas, e no de Lisboa dos próprios reis. Nenhum deles teve origem numa fundação testamentária: foram objecto de atenção em vida dos seus fundadores. D. Manuel I contemplou o de Todos-os-Santos no seu testamento, doando-lhe as suas camisas e roupas de cama, o que revela o tipo de relação pessoal entretanto estabelecido entre a pessoa do rei e o hospital. Estas alterações verificadas na assistência hospitalar foram projectadas no Regimento das Capelas e Hospitais, que procurava resolver a questão da fiscalização régia sobre o cumprimento das vontades dos testadores e a gestão de capelas, confrarias, hospitais e albergarias, através dos contadores das comarcas. Numa segunda parte do regimento, sugeria-se um modelo de gestão hospitalar decalcado da experiência do Hospital de Todos-os-Santos, que os hospitais locais deviam seguir adaptando às circunstâncias e escala respectivas,

transformando-os numa espécie de miniaturas possíveis do grande hospital lisboeta. A fundação da Misericórdia de Lisboa em 1498 completa este quadro de mudança, e, ao expandir-se o seu modelo à generalidade dos territórios sob administração portuguesa, transfere para o nível local as mudanças estabelecidas. Embora os reis não tivessem intuítos centralizadores nem tão pouco a intenção consciente de operarem uma «reforma» da assistência, o certo é que se constituíram em principais interlocutores das instituições, propiciando uma certa homogeneidade de normas e comportamentos. Sobretudo – e é aqui que reside o cerne da questão – transformaram a assistência numa competência laica, afastando qualquer veleidade tutelar das instituições da Igreja, sem pôr em causa os princípios religiosos, o que de resto não poderia ter tido lugar no século XVI. A tutela régia, por outro lado, limitava-se à protecção que os monarcas conferiam às Misericórdias, à arbitragem de conflitos internos e, mais raramente, à imposição de regras ou intervenção na vida destas irmandades.

2. Misericórdias e assistência: Em Portugal, o papel das confrarias na organização de serviços de assistência parece reduzido: limitaram-se a gerir pequenos hospitais de propriedade própria e não organizaram localmente os serviços de caridade a determinados sectores da população, como os expostos ou os condenados de justiça, ao contrário do que acontecia em cidades espanholas e italianas. Parecem ter-se circunscrito a funções devocionais e à auto-assistência, realizada no quadro restrito dos seus confrades. Nesse contexto, só algumas confrarias mantiveram pequenos hospitais, muitas vezes de origem medieval, ao longo do período moderno. Só as ordens terceiras*, que do ponto de vista jurídico estrito constituem ordens religiosas de observância laica e não confrarias, parecem ter alcançado papel de relevo na assistência em Portugal a partir da segunda metade do século XVIII, em que passaram a desenvolver os seus hospitais e a receber a preferência dos particulares no que respeita a enterros. Este último factor é determinante, na medida em que os indivíduos tendiam a beneficiar as instituições a quem confiavam as suas sepulturas. A sua acção assistencial encontra-se ainda por estudar, mas conhece-se a permeabilidade das ordens terceiras aos capitais de retorno de emigração brasileira, principalmente no Norte do reino. As Misericórdias, mercê da observância das 14 obras de misericórdia, sete espirituais e sete corporais, exerceram um vasto leque de actividades de assistência. Seguiremos de perto a formulação das segundas, uma vez que nortearam a assistência prestada pelas Misericórdias: *Remir cativos e visitar os presos*: No que respeita à remissão de cativos, as competências das Misericórdias limitavam-se a reunir fundos que seriam remetidos à Coroa, embora numa primeira fase as suas atribuições tivessem sido mais amplas, conforme o atesta o capítulo XXII do compromisso de 1577 da Misericórdia de Lisboa (publicado em 1600), que ordena que os provedores e irmãos deixassem de fazer resgates gerais, limitando-se a responder a pedidos de esmola para remissão de cativos. Esta situação de retração deve ser entendida no quadro da luta que a Ordem da Trindade tra-

vou no sentido de obter o exclusivo dos resgates, o que veio a conseguir em 1561. A partir dessa altura as Misericórdias parecem ter-se limitado a entregar os legados que lhes eram deixados para cativos às autoridades régias por ocasião dos resgates gerais, conforme o atestam algumas ordens régias do século XVII. Só a Misericórdia de Goa* assumiu a função regular de providenciar o resgate de prisioneiros nas mãos dos Arabes. As Misericórdias realizavam toda uma série de tarefas relativamente aos presos: davam andamento do processo judicial, pagando as respectivas custas, alimentavam, vestiam e visitavam o réu na prisão (efectuando limpezas da cadeia nalguns casos) e providenciavam o degredo, caso a sentença o ordenasse. A assistência espiritual também estava a seu cargo: os capelães das Misericórdias diziam missas aos presos, aos domingos e dias santos, para além de os confessarem e lhes ministrarem a extrema-unção. Uma vez que as prisões não tinham capela no seu interior, o sistema habitualmente utilizado era construir uma capela do outro lado da rua em frente a uma janela da prisão, de onde os presos assistiam à missa. Este sistema encontra-se na generalidade dos territórios sob administração portuguesa e informa-nos tanto sobre o carácter religioso da assistência como sobre a natureza do encarceramento, em que o isolamento do preso face à comunidade não era total, uma vez que a abertura de janelas nos edifícios promovia a comunicação com o exterior. As Misericórdias tinham também a seu cargo a preparação espiritual dos condenados à morte para a execução e a recolha dos seus restos mortais em procissão solene levada a cabo anualmente no Dia de Todos-os-Santos. *Curar os enfermos*: A cura de doentes por parte das Misericórdias podia não se circunscrever forçosamente à assistência prestada no quadro hospitalar: foi frequente a assistência na doença aos doentes domiciliados e aos presos nas cadeias. No entanto, mercê de um processo complexo e moroso, as Misericórdias constituíram-se nas principais administradoras de hospitais em Portugal. Em muitas cidades as Misericórdias monopolizaram a rede hospitalar local, apropriando-se cumulativamente de grande parte dos hospitais existentes, por via da incorporação ou da criação de novos estabelecimentos. Era importante controlar vários hospitais no mesmo aglomerado populacional, uma vez que estes funcionavam de forma interactiva: era possível e recomendável fazer transitar doentes entre os diferentes estabelecimentos, conforme a idade, o tipo de doença e o estado de saúde do indivíduo. O movimento da integração de hospitais nas Misericórdias locais teve oscilações e hesitações, e prolongou-se até bem entrado o século XVII, mas acabou por entregar nas mãos das Misericórdias grande parte das instituições hospitalares. As Misericórdias absorveram principalmente hospitais medievais de gestão municipal, como as leprosarias ou antigas albergarias de peregrinos, agora adaptadas à nova configuração de patologias do período moderno. Sendo a lepra uma doença em recessão, algumas gafarias converteram-se em hospitais para sífilíticos, enquanto velhas albergarias se dedicaram ao acolhimento de velhos, entrevados e loucos. Estes pequenos hospitais, geralmente pequenas casas de



A Sopa de Arroios, 1813, de Domingos Sequeira, gravura a água-forte e buril. Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga.

habitação adaptadas a funções hospitalares rudimentares, adaptavam-se bem à função de «depósitos» destinados a indivíduos sem hipóteses de cura. Uma das novidades do período moderno consistiu na constituição de grandes hospitais que acolhiam pobres sem discriminação de origem geográfica: os hospitais gerais. A fundação desses hospitais requereu a construção de edifícios próprios, por vezes de grandes dimensões, que representavam uma nova escala na assistência hospitalar. Construíram-se essencialmente nas cidades de maior dimensão, como Évora, Coimbra, Porto e Braga, para além do já referido Hospital de Todos-os-Santos de Lisboa. De realçar a importância da assistência espiritual praticada nos hospitais durante todo o período moderno: a própria arquitectura hospitalar reflectia o carácter religioso dos edifícios. Em geral, tinham uma igreja anexa (que podia ser a da Misericórdia, se o hospital estava a cargo desta); por outro lado, as enfermarias copiavam a planta das próprias igrejas de nave central, possuindo um altar visível a partir de todas as camas. Foi no quadro da assistência hospitalar que algumas Misericórdias se ocuparam das crianças abandonadas, em hospitais próprios ou no quadro do hospital geral. Embora o cuidado dos expostos coubesse por lei aos concelhos, é um facto que em muitas localidades transitaram para a alçada das Misericórdias locais, embora por via de regra as câmaras contribuíssem financeiramente para a sua criação. Entre os serviços de assistência, a criação de expostos é um dos menos selectivos, devido à instalação de *rodas*, que permitiam o abandono anónimo de crianças. Dessa forma, de entre todas as formas de assistência esta foi a mais cara, uma vez que a ausência de discriminação na aceitação de crianças propiciou um número elevado de abandonos, traduzido em encargos financeiros elevados. O processo

que conduziu a que algumas Misericórdias se tivessem substituído às câmaras na criação de expostos assumiu várias formas e pode enquadrar-se num dos seguintes modelos: *a)* existe um hospital local cujas rendas são aplicadas à criação de expostos e dessa forma a câmara exime-se das responsabilidades que lhe competem por lei. Foi o caso de Évora, onde as rendas do antigo lazareto medieval, incorporado na Misericórdia em 1567, se destinavam a expostos (cf. PEREIRA – *Documentos*, P. 2, p. 253). Outro caso, ligeiramente diferente, foi o de Santarém, em que existia um hospital de meninos, de origem medieval, que, depois de incorporado no Hospital de Jesus Cristo, passou à Misericórdia, que absorveu as obrigações relativas a expostos (cf. REIS – *As crianças*, p. 102-122); *b)* a câmara, por contrato com a Misericórdia, assegura a manutenção financeira dos serviços a expostos, enquanto a confraria lhes assegura assistência. Estes contratos vigoraram em algumas das cidades de maior envergadura como Lisboa, Porto e Coimbra, desde 1635, 1689 e 1708 respectivamente (cf. SÁ – *A assistência*, p. 46); *c)* outra modalidade, mais rara e de maior alcance, é a que provém da existência de um legado substancial para expostos, a partir do qual a Misericórdia presta assistência às crianças, sem que a câmara cesse exclusivamente de o fazer. Tudo aponta para que em Tavira se tenha verificado um caso deste tipo (cf. ANICA – *O Hospital*, p. 28); *d)* finalmente, houve vilas em que as despesas com expostos foram assumidas conjuntamente pela câmara e Misericórdia com resultados conflituais devido à falta de pagamento por parte das câmaras (cf. ABREU – *A Santa Casa*, p. 77-78). *Cobrir os nus*: Face à pobreza material das sociedades de Antigo Regime, que obrigava à reutilização e reciclagem sucessiva de peças de vestuário, vestir os pobres assumia particular significado entre as obras de

assistência. As Misericórdias faziam circular vestuário entre os pobres: quando estes morriam no hospital, a roupa que traziam ficava para a Misericórdia, que a vendia ou distribuía por outros pobres. Entre os serviços prestados às crianças abandonadas, incluía-se também a atribuição de um enxoval. Da mesma forma, entre as despesas das Misericórdias figuram compras de roupa destinada aos presos. *Dar de comer aos famintos/Dar de beber a quem tem sede (quarta e quinta obras corporais)*: Estes actos de caridade estavam implícitos nos anteriores: alojar os pobres nos hospitais significava alimentá-los sem outra contrapartida além de herdar as roupas ou farrapos que estes traziam no corpo. De notar que a alimentação dos hospitais era superior em qualidade àquela que os pobres tinham no seu exterior: dietas de carneiro, vaca e galinha podiam melhorar o estado de saúde dos doentes quando se tratava de tratar indivíduos em estado de subnutrição; *Dar pousada aos peregrinos e pobres*: Os hospitais mantiveram num primeiro momento a função medieval de hospedar viajantes. Num contexto pós-medieval a figura do peregrino perdeu progressivamente importância, embora muitas Misericórdias passassem guias, que asseguravam transporte e alojamento aos peregrinos de umas povoações para as outras. *Enterrar os mortos*: Além de organizarem enterros com pompa e circunstância para os membros e suas famílias, as Misericórdias realizavam também os enterros daqueles que não deixavam bens para custear os funerais, quer morressem em casa, no hospital, na prisão ou na rua. Entre estes últimos figuram de forma especial as crianças, que as populações abandonavam já mortas nas cidades. A formulação das sete obras corporais de misericórdia, que acabamos de seguir, não esgota no entanto a totalidade dos serviços prestados pelas Misericórdias em matéria assistencial. Estas geriam também a atribuição de um número avultado de dotes de casamento a donzelas pobres, instituída através de legados pios. A existência destes dotes, comprovada para a generalidade das Misericórdias estudadas, atesta a popularidade desta obra de caridade entre os testadores. Nem todas as raparigas pobres tinham direito a eles: tratava-se de uma atribuição sujeita a selecção das candidatas. Cada Misericórdia geria um número de dotes de natureza diversificada, uma vez que os testadores especificavam os requisitos necessários para a sua obtenção. Em grau variável, diziam respeito à origem geográfica (*i. e.*, raparigas nascidas na cidade; nascidas na cidade, de pais da cidade; de determinadas freguesias suburbanas, etc.), legitimidade (as filhas ilegítimas eram geralmente excluídas), idade, reputação de bom comportamento e limpeza de sangue. A selectividade deste serviço tinha a ver com a sua elevada procura, pelo que as Misericórdias podiam efectuar concursos públicos sujeitos a elementos aleatórios de escolha em caso de empate. Algumas Misericórdias instituíram recolhimentos femininos próprios, destinados à criação, educação e colocação no mercado matrimonial de mulheres pobres. Os recolhimentos femininos representaram outra das novidades do período moderno em matéria assistencial: destinavam-se a acolher mulheres sem enquadramento familiar eficaz

e tinham como objectivo a preservação da honra. Raparigas órfãs, mulheres viúvas ou até casadas, com maridos ausentes ou conjugalmente incompatíveis, eram encerradas nestas instituições, que seguiam critérios de selecção semelhantes aos que enunciámos relativamente aos dotes de casamento. Havia recolhimentos de vários tipos: diferenciavam-se em função da categoria social das suas internas ou em função do seu passado sexual (as mulheres arrendidas e prostitutas tinham recolhimentos próprios). Várias Misericórdias tiveram recolhimentos a seu cargo: como exemplo, podemos apontar as de Lisboa, Coimbra, Porto, Braga e Guimarães. Esta última teve origem numa tardia instituição de merceiras (em pleno século xviii!), o que atesta a persistência de formas medievais de assistência. Por outro lado, a generalidade das Misericórdias ocupava-se de visitas domiciliárias a pobres envergonhados e entrevados, distribuía esmolas em espécie e géneros regularmente a um *rol de pobres* ou despachava petições escritas de esmola. Embora a amplitude de todos estes serviços variasse localmente, é um facto que a assistência aos pobres recaía em larga medida sobre as Misericórdias, mercê do elevado património que tinham acumulado e do interesse directo das elites locais em patrocinarem a assistência como forma legitimadora de poder e sobretudo de controlo, usufruindo por vezes em benefício próprio dos capitais avultados que cada Misericórdia geria. Investigações em curso apontam para o facto de o orçamento das Misericórdias em certos locais ultrapassar de longe o dos municípios. A constituição do património das Misericórdias e a natureza dos vínculos instituídos obedecia à popularidade que alguns serviços detinham em detrimento de outros: as dotações para expostos são raras, enquanto os legados para dotes de casamento são mais frequentes. Havia outras preferências dos testadores como a beneficiação de hospitais ou os legados a favor de presos. A Misericórdia do Porto*, por exemplo, edificou um hospital inteiramente novo à custa de um único instituidor, D. Lopo de Almeida, de quem o hospital tomou o nome (*cf. BASTO – História*, vol. 2, p. 182-188). Quando não havia bens destinados a determinada obra de Misericórdia, a assistência à categoria de pobres que lhe estava adstrita atrofiava-se. Por outro lado, nem todas as Misericórdias podiam administrar o mesmo tipo de estabelecimentos de assistência ou possuí-los de envergadura equivalente aos dos grandes centros populacionais. Nas vilas pequenas, as Misericórdias limitavam-se a gerir um ou dois hospitais de dimensões reduzidas e não administravam recolhimentos femininos. O século xviii marca uma crise nas Misericórdias, que vivem dificuldades internas notórias. Crivadas de dívidas, minadas por suspeitas de fraudes eleitorais e financeiras, a capacidade assistencial das Misericórdias diminuiu. Houve uma retracção na quantidade e qualidade dos serviços prestados, substanciada no atraso no pagamento de dotes de casamento ou nas tentativas de supressão gradual do número de «visitadas», isto é, pobres assistidas a domicílio. A acumulação de obrigações de missa por alma dos benfeitores, aos milhares por ano, inviabilizava o pagamento de capelães. Para salvar os seus

orçamentos e evitar o pagamento a baixo preço das missas, uma vez que a inflação tinha depreciado os rendimentos dos bens a elas vinculados, por todas as Misericórdias se assiste a um esforço no sentido de efectuar a redução do seu número e de lhes estipular um valor fixo, o que só se tornava possível através de autorização papal. É neste contexto de crise das Misericórdias que o Estado pombalino promove as primeiras alterações de fundo da assistência em Portugal. Com o marquês de Pombal inicia-se a intervenção estatal nas Misericórdias, desta vez em moldes diferentes da protecção régia dos séculos XVI e XVII, como adiante veremos. 3. *Bispos e assistência*: A acção das autoridades episcopais em matéria de assistência deve ser enquadrada num contexto pós-tridentino de missão interna. A preocupação com a salvação das almas de indivíduos «em pecado» transformou os bispos nos principais impulsores da criação de recolhimentos femininos, destinados quer a raparigas em estado de casar, quer a mulheres socialmente desclassificadas. Estes últimos tinham geralmente a designação de «Casas de Convertidas», e podiam eventualmente ser da invocação de Santa Maria Madalena, o que espelha bem o propósito destas instituições, que acolhiam prostitutas e mulheres «arrepentidas» na sua maior parte. Por outro lado, os bispos parecem ter votado interesse especial pelos colégios para rapazes órfãos, que funcionavam na prática como pré-seminários, encaminhando muitos rapazes para a carreira eclesiástica. O caso melhor conhecido é o do Colégio de Nossa Senhora da Graça no Porto, sob a alçada episcopal, que se transformou num centro de recrutamento de futuros missionários enviados para o Brasil. Em Braga, o arcebispo D. Frei Caetano Brandão, recém-chegado de Belém do Pará, onde foi bispo, fundou igualmente um colégio para rapazes, com características semelhantes. No entanto, cabe notar que estes colégios eram utilizados por toda a população, num contexto de débil oferta de instituições de ensino. Finalmente, as Misericórdias não eram instituições impermeáveis à participação da autoridade eclesiástica; muito pelo contrário, tendiam a absorver as elites de poder efectivo nas diferentes localidades. Dessa forma, aconteceu serem os bispos e cabidos respectivos a exercer um controlo continuado e permanente sobre as estruturas directivas da Misericórdia local, principalmente nas cidades em que detinham maior peso político. Por outro lado, não devemos esquecer que as dioceses criavam poderosos dispositivos de auto-assistência: as irmandades de clérigos, geralmente sob a invocação de São Pedro, tiveram uma grande difusão, quer a nível urbano quer rural. Destinavam-se a ajudar sacerdotes pobres na vida e na morte, estando ainda abertas a leigos, que usufruíam igualmente de assistência, principalmente no foro espiritual. 4. *A acção das ordens religiosas*: A acção das ordens religiosas na assistência em Portugal diz respeito sobretudo ao resgate de cativos, efectuado pela Ordem da Trindade, e à administração de alguns hospitais, levada a cabo sobretudo pelos Cónegos de São João Evangelista ou membros da Ordem Hospitalar de São João de Deus. 4.1. *O resgate de cativos*: (V. REDENÇÃO DE CATIVOS). A Ordem da Trindade sur-

giu no âmbito das cruzadas* medievais em finais do século XIII e obedecia ao propósito específico de resgatar cativos nas mãos dos árabes. A sua acção circunscrevia-se naturalmente aos cativos portugueses, sendo os resgates negociados no Sul do reino, no Sul da Península e até no Norte de África. Estabelecida em Portugal no reinado de D. Dinis, a ordem exerceu actividade neste sector até D. Afonso V, que alterou substancialmente as regras dos resgates de forma a pôr em evidência a tutela régia sobre os mesmos, abrindo a possibilidade a outras entidades de angariarem recursos e efectuarem os resgates, e criando uma estrutura régia de recolha de fundos nos bispados (cf. ALBERTO – *As instituições*, p. 76). Espoliada de uma prerrogativa que constituía a principal razão da sua existência, a ordem levará a cabo, até D. Sebastião, uma luta no sentido de lhe ser reconhecido o direito exclusivo a efectuar resgates. Entretanto, a partir de 1498, desenrolou-se o processo de difusão das Misericórdias à escala do reino, que colocava novamente a ordem em cheque, uma vez que a primeira obra corporal de misericórdia dizia precisamente respeito à obrigação de remir cativos. Embora não saibamos se de facto as Misericórdias tiveram um papel importante neste sector ao longo do seu primeiro século de existência, vários indícios apontam para que tenham efectuado resgates gerais. Dessa forma, a luta que os Trinitários empreenderam junto dos monarcas portugueses foi em grande parte norteadada pela necessidade de cancelar a influência das Misericórdias. Para conseguir esse objectivo, sobrevalorizaram a importância dos Trinitários na criação da Misericórdia de Lisboa, através da manipulação da figura de Frei Miguel Contreiras, a quem atribuíram o papel de fundador em parceria com a rainha D. Leonor, através de um processo documental posterior em quase um século à data da fundação. Movendo influências junto da Santa Sé*, a ordem conseguiu chegar a acordo com D. João III, embora devido à morte deste só se tivesse assinado contrato no reinado de D. Sebastião, em 1561 (cf. SILVA – *Collecção*, vol. 6, p. 130-140). Através deste manteve-se a estrutura de pedidos entretanto criada pela Coroa, que continuava com a angariação de fundos a seu cargo. A ordem continuava a poder pedir esmolas, embora recebesse do rei uma compensação de 80 000 réis destinada à manutenção de dois dos seus conventos. Os privilégios da ordem diziam respeito aos resgates propriamente ditos: quando fosse necessário empreender uma viagem para comprar prisioneiros, os funcionários régios tinham de ser acompanhados por dois trinitários e nunca por religiosos de outras ordens. As decisões relativas aos resgates seriam tomadas em conjunto e seria a Ordem da Trindade a acolher os cativos à chegada a Portugal, fazendo procissão solene e albergando-os nos seus conventos, de onde sairiam para as suas terras de origem. É significativa a cronologia do desenvolvimento da questão: um ano antes de D. Sebastião assinar este contrato tinha saído um novo regimento relativo à estrutura de angariação de fundos da Coroa, a cargo dos mamosteiros-mores e menores dos cativos, o que comprova que, enquanto decorriam as negociações, a Coroa salvaguardava as suas compe-

tências sobre a remissão de cativos. Criava-se uma estrutura de mamposteiros alargada aos territórios ultramarinos sob administração portuguesa. A orgânica do resgate dos cativos nos territórios portugueses passava a ser a seguinte: existiriam mamposteiros-mores nos arcebispados, bispados, ilhas, Índia* e Brasil*; cada mamposteiro-mor devia escolher um mamposteiro menor nas igrejas, ermidas, mosteiros e freguesias das cidades, vilas e lugares de suas comarcas. O mamposteiro-mor andaria sempre acompanhado de um escrivo e, uma vez por ano, devia arrecadar os dinheiros dos mealheiros, dos peditórios dos mamposteiros pequenos e das multas que revertiam a favor de cativos. Durante as visitas anuais, os mamposteiros-mores tinham aposentadoria à custa da redenção e deviam entregar na corte, ao tesoureiro-mor da Redenção, o dinheiro reunido nesse ano. A provedoria-mor dos cativos estava sob a alçada da Mesa de Consciência e Ordens. Outras funções cabiam aos mamposteiros-mores, no sentido de maximizar os proventos da recolha de fundos: indagariam localmente se existiam escrituras notariais de testamento que contemplassem os cativos; zelariam para que as pessoas que falecessem sem herdeiros deixassem para os cativos o que estava estabelecido no livro das Ordenações; indagariam se havia capelas que tivessem obrigações pertencentes a cativos e certificar-se-iam de que em todas as igrejas e capelas houvessem arcas seguras junto das capelas-mores. A recolha de esmolas assentava sobre os mamposteiros menores, encarregados de pedir nas igrejas e ermidas, depositando o dinheiro em arcas aí existentes; recolhiam géneros pelas eiras e lagares vendendo-os posteriormente. O cargo de mamposteiro menor de cativos era auto-remunerado – sob a supervisão do mamposteiro-mor – através de percentagens sobre as esmolas em dinheiro e sobre os lucros da venda dos géneros. Uma carta de privilégios de espectro alargado, cuja eficácia estava sob a vigilância do mamposteiro-mor, completava o carácter «profissional» da actividade de pedidor de esmola para o resgate de cativos. Pouco sabemos acerca dos resgates que decorreram no período de quase cem anos durante o qual os Trinitários não se puderam encarregar deles. Mas é significativo que Frei Jerónimo de São José, o autor setecentista da história da Ordem da Trindade, nos aponte a Misericórdia como agente dos resgates entre 1498 e 1505, pela mão de Frei Miguel Contreiras, o que parece sintomático da concorrência entre esta e os trinitários (SÃO JOSÉ – *História*, vol. 1, p. 355). A seguir ao contrato com D. Sebastião, a ordem encarregou-se efectivamente dos resgates, embora de forma irregular, com hiatos consoante as vicissitudes políticas próprias de cada conjuntura. No entanto, chegado o século XVIII, a Ordem da Trindade confessa a sua incapacidade para cercar a acção dos negociantes particulares em matéria de resgates, uma vez que estes tinham autorizações régias que a ordem não conseguia fazer revoar. De notar que a preocupação com o resgate de cativos se projectava para além do salvamento de indivíduos e da sua fé, uma vez que o resgate se estendia às imagens sacras em poder dos árabes, o que vem confirmar o carácter religioso da assistência

prestada. Como a generalidade dos serviços de assistência, o resgate de cativos era selectivo, e a escolha seria tanto mais necessária quanto maior fosse o desnível entre os recursos disponíveis e o número elevado de prisioneiros a resgatar. Assim, em 1627, um alvará dirigido à cidade do Porto estabelecia uma graduatória entre os indivíduos: seriam primeiro libertados os da cidade, em seguida os do termo e em último lugar os da comarca (SILVA – *Collecção*, p. 175). Mas o principal critério consistia em resgatar mulheres e crianças em primeiro lugar, embora em 1642 se mencionem soldados e marinheiros, cuja necessidade se tornava ainda mais premente num contexto de guerra (*Ibidem*, vol. 6, p. 156).

4.2. *Ordens religiosas e administração de hospitais*: Várias ordens religiosas administraram hospitais, quer no reino quer nos territórios ultramarinos: a Ordem de São João Evangelista, a de São João de Deus, as ordens de São Francisco e São Domingos e os Jesuítas, estes últimos num contexto de missionação. *Os Cônegos de São João Evangelista*: A ordem parece ter beneficiado dos favores de D. João III, que entregou vários hospitais à sua administração: os das Caldas e de Coimbra, o de Todos-os-Santos, por ela governado durante 34 anos, o de Nosso Senhor Jesus Cristo de Santarém, Santo André de Montemor-o-Novo, Espírito Santo de Évora, os hospitais do Vimieiro e Castanheira. A pedido do duque de Bragança, D. Teodósio, administravam mais dois hospitais: o de Portel e o de Arraiolos. No entanto, após a morte do rei, em 1563, a Ordem solicitou a renúncia das administrações a D. Catarina, que obteve para a maior parte dos hospitais administrados, tendo conservado apenas os de Coimbra, Caldas e os hospitais da Casa de Bragança (SANTA MARIA – *O Céu*, p. 279-286). O Hospital das Caldas foi o que permaneceu mais tempo ligado a esta ordem religiosa, porquanto apenas cessou a sua administração em 1775 por intervenção de Pombal. Tudo aponta para que as ordens religiosas tivessem tido pouco interesse em administrar hospitais, especialmente se o compararmos com as pressões que desenvolviam no sentido de obter autorizações para erigir novos conventos. Se tivermos em mente a concorrência que as ordens fizeram entre si no que toca ao resgate ou até à própria missionação (v. MISSÕES), não podemos deixar de constatar o reduzido interesse pela administração hospitalar. Francisco de Santa Maria, cronista da Ordem de São João Evangelista, justifica a aceitação das administrações propostas por D. João III com base na promessa do rei em beneficiar um colégio que pretendiam fundar em Coimbra (SANTA MARIA – *O Céu*, p. 281). *Os Hospitalários de São João de Deus**: Tal como a Ordem da Trindade, com vocação específica para o resgate de cativos, a Ordem de São João de Deus tinha como principal objectivo a assistência hospitalar. Nascida ao longo do século XVI na cidade de Granada, mercê da acção de São João de Deus, nascido no reino de Portugal em Montemor-o-Novo, foi das poucas ordens religiosas com vocação hospitalar que operaram em Portugal na Época Moderna. No contexto da Guerra da Restauração, foi-lhe concedida a administração dos hospitais das praças de Elvas, Olivença e Campo Maior,



Fachada do edifício da Voz do Operário, Lisboa.

recomendando o rei a cura dos soldados e feridos na província do Alentejo. No entanto, a maior área de influência desta ordem parece ter sido constituída pelos hospitais que administrava no Índico desde a década de 80 do século xvii, com os hospitais das praças de Moçambique*, Baçaim, Diu e Damão. Excepcionalmente, aparecem ainda outras ordens religiosas à frente de hospitais, especialmente na Ásia portuguesa: Franciscanos* no Hospital de Colombo e Jesuítas* no principal hospital de Goa*, o Hospital Real, a partir de 1591, e em substituição da Misericórdia. Os Jesuítas administraram ainda outros hospitais no Oriente, alguns deles num contexto de missão, destinados a naturais da terra. Apesar das excepções que acabamos de apontar, a preferência da Monarquia pelas Misericórdias no tocante à administração de hospitais foi uma constante. Esta tinha por detrás razões prementes de ordem financeira: enquanto as Misericórdias possuíam recursos próprios que suportavam os encargos dos hospitais, as ordens religiosas tinham de ser inteiramente sustentadas pela Fazenda régia. Reconheceu-o de resto o rei: em 1607, depois de ter considerado a hipótese de dar os hospitais de protecção régia do Oriente aos Jesuítas, retrocedeu, constatando o encargo financeiro que representaria o seu financiamento, uma vez que cairiam totalmente sobre a Fazenda Real caso as Misericórdias se desobrigassem deles (*DOCUMENTOS*, vol. 1, p. 21 e 155). Os reis utilizavam também os hospitais a cargo das Misericórdias para a cura de

soldados, mediante contratos efectuados entre estas e os monarcas, através dos quais as Misericórdias recebiam *a posteriori* uma contribuição financeira para a sua cura, na maior parte das vezes insuficiente e de pagamento demorado. Dessa forma, a Coroa acabava por ter todo o interesse em proteger as Misericórdias, uma vez que estas garantiam financeira e logisticamente a gestão dos hospitais. 5. *Pombal e a assistência*: A caridade em moldes privados segundo valores religiosos só sofreu os primeiros golpes com o marquês de Pombal. A decadência das Misericórdias, enunciada anteriormente, espelha um contexto em que era notório o prenúncio de mudanças nas atitudes para com a assistência, nomeadamente na sua vertente espiritual. As leis de Pombal começam a pôr em causa a supremacia das almas sobre os corpos, quando observam que poucas terras em Portugal pertenciam aos vivos. Assim lia-se numa carta de lei de 1769: «e se chegará ao caso de serem as almas do outro mundo senhoras de todos os Prédios destes Reinos» (*SILVA – Colecção*, vol. 2, p. 425). Esta lei estipulava que só se podia dispor de um terço da terça a favor de obras pias, nunca excedendo a quantia de 400 000 réis, fazendo excepção aos legados a favor de Misericórdias, expostos, dotes de órfãs, escolas e seminários; nesses casos, o limite subia para 800 000 réis (*Ibidem*, vol. 2, p. 419-430). A estratégia perseguida pelas leis de Pombal foi clara: alterar as leis sucessórias no sentido de limitar a parcela de bens disponível para bens de alma (*Ibidem*, vol. 2, p. 256-260). As capelas vagas, ou seja, aquelas instituídas por famílias extintas à data da lei, foram incorporadas nos bens da Coroa em 1775 e vendidas em hasta pública no reinado de D. Maria, embora fossem então consideradas de valor insignificante (*Ibidem*, vol. 3, p. 35-42, 118). Os rendimentos das confrarias passaram a ser avaliados com vista à cobrança da décima (*VIEIRA – A Confraria*, p. 92). Em suma: a «causa pública» passou a ter precedência sobre as causas pias. Outros tempos também para as Misericórdias: em lugar da eleição anual do provedor, multiplicam-se os exemplos da sua nomeação régia, mantendo-se por vezes o mesmo provedor em exercício anos a fio. Por outro lado, manifesta-se a tendência que se irá continuar nos inícios do século xix para constituir hospitais militares independentes das Misericórdias e subvencionados pelo Estado, enquanto hospitais tradicionalmente a cargo de ordens religiosas, como o das Caldas da Rainha, sob a administração dos Cónegos de São João Evangelista, passaram para a alçada régia. O empréstimo de dinheiro a juro praticado pelas Misericórdias foi regulamentado e severamente restringido, passando a Mesa do Desembargo do Paço a controlar a aprovação dos pedidos de empréstimo (*SILVA – Colecção*, vol. 2, p. 352-354). O Hospital das Caldas foi retirado aos Cónegos de São João Evangelista em 1775; o mais significativo é que a lei que o ordena proíbe daí em diante a esmola diária repartida à sua porta, por estimular a vadiagem e o ócio (*Ibidem*, vol. 3, p. 27-28). É nesse sentido também que devemos entender a extinção dos mamposteiros dos cativos em 1775, num contexto de hostilidade face à caridade individual simbolizada pela dádiva de esmolas (*Ibi-*

dem, vol. 3, p. 66-69). A mendicidade passou a constituir um assunto do Estado e multiplicaram-se as leis relativas à repressão da vadiagem, agora a cargo da Intendência-Geral da Polícia criada em 1760. A nível legislativo, a acção de Pombal alterava o quadro sacralizado da assistência para inaugurar uma participação activa do Estado nas instituições, cujo funcionamento era encarado em moldes laicos. Algumas das leis pombalinas, que só podiam ter um efeito traumático sobre hábitos instituídos há séculos, principalmente as relativas à desamortização* (comprovavam-no as emendas e reajustamentos de que foram objecto no próprio reinado de D. José), parecem ter tido pouca continuidade no reinado de D. Maria, no qual, em contrapartida, toda a atenção se concentra na estruturação da Intendência da Polícia, agora uma instituição de engenharia social. Sob a direcção de Pina Manique, seu intendente-geral, consubstanciava um programa de extirpação da vadiagem e sobretudo do ócio, e funcionava em estreita conexão com outras instituições como a Casa Pia, destinada a receber e educar os rapazes da rua, ou as rodas de expostos, uma vez que cabia à polícia limpar os locais públicos de crianças abandonadas. A repressão dos vadios não era nova – como vimos, as leis combatiam-nos desde tempos medievais –, o que surge como uma novidade é a retórica em torno dos novos valores do trabalho e a erradicação da mendicidade como programa à escala do reino. 6. *O século XIX*: O regime liberal continuou a tendência iniciada com Pombal para a laicização da assistência, desta vez encarada como tarefa do Estado, em que este assumia o objectivo de desenvolver as suas próprias estruturas e, ao mesmo tempo, coordenar as outras instituições que desenvolviam serviços assistenciais, em grande parte herdadas do Antigo Regime: confrarias, ordens terceiras, Misericórdias, etc. Toma corpo a rejeição da esmola, considerada agora como um estímulo à ausência de iniciativa dos pobres no sentido de melhorarem a sua condição; por outro lado, pelo menos em teoria, reconhecia-se o interesse em estimular sistemas de apoio que possibilitassem a prevenção de situações de carência material, como as associações mutualistas de trabalhadores e montepios. As novas atitudes perante a pobreza e a assistência não constituíam uma novidade: desde o século XVI que se procurava distinguir entre falso e verdadeiro pobre. No entanto, o trabalho como alternativa à mendicidade afirmava-se como valor social. Formas arcaizantes de assistência continuaram no entanto a subsistir, e os valores religiosos em torno da caridade não desapareceram: até bem entrado o século XX dar esmola constituía um acto religioso e o pobre continuava no itinerário de salvação do rico. A maior pressão sobre o Estado no século XIX seria no entanto constituída pela questão dos expostos, que, por recaírem sobre as suas finanças e não sobre as das Misericórdias, constituíam um problema de dimensões gigantescas para a época, pelos números elevados de crianças abandonadas no território. Em 1836, à excepção da Misericórdia de Lisboa, que continuou a prestar-lhes assistência, os expostos passaram para a competência exclusiva dos municípios e juntas-gerais de distrito. O pro-

blema do abandono agravou-se durante todo o século e a solução residiu apenas na extinção gradual das rodas a partir de 1867, substituídas por hospícios, depois de um prolongado debate entre as elites instruídas contra e a favor do sistema. O anonimato no abandono de crianças foi substituído progressivamente por alternativas destinadas a evitar o abandono completo das crianças. Criaram-se enfermarias de parto nos hospícios em que se procurava obrigar as mães a criar os filhos; concederam-se subsídios de lactação a mães pobres; as autoridades locais passaram a exercer fiscalização sobre as mulheres grávidas. Outras modalidades de apoio a crianças pobres ou sem enquadramento familiar se foram criando ao longo do século, como creches, asilos e casas de correcção (LOPES – *Os pobres*, p. 505-507). No entanto, estas mudanças não erradicaram o abandono anónimo de crianças: em 1910, as câmaras ainda se ocupavam de expostos, embora fosse um fenómeno de reduzida escala comparado com o século anterior (CORTES – *Abandono*, p. 215; FONTE – *O abandono*, p. 72). O século XIX assistiu também a uma nova forma de encarar a dádiva de recursos para a caridade: o benfeitor deu lugar ao filantropo. Enquanto o primeiro, embora não permanecesse anónimo, doava em benefício da sua vida eterna, para o segundo influíam no acto de doar interesses individuais estritamente ligados ao seu prestígio pessoal e preocupações de ordem social. Por outro lado, o filantropo não era necessariamente católico: podia ser franco-maçónico ou simplesmente agnóstico. Com a explosão da imprensa periódica em vésperas da República, tem lugar um novo fenómeno: a utilização dos jornais locais como forma de entreaajuda, mobilizando recursos e sensibilizando os leitores para determinadas acções caritativas específicas, em favor de instituições ou indivíduos. Assiste-se também à criação de instituições, situadas na confluência entre a assistência e a repressão típicas do século XIX: os hospitais de alienados e as prisões-penitenciárias. Os hospitais exclusivamente dedicados a doentes mentais foram criados no nosso país a partir de meados do século; o sistema penitenciário celular, depois de algumas hesitações de percurso, só arrancou definitivamente a partir de 1885. Prisões celulares e manicómios constituem os paradigmas do advento do Estado num enquadramento quase exclusivamente laico: a Igreja esperaria pela encíclica *Rerum novarum* publicada em 1891 para relançar as suas linhas de actuação em matéria de acção social. (V. POBREZA.)

ISABEL DOS GUIMARÃES SÁ

BIBLIOGRAFIA: ABREU, Laurinda Faria dos Santos – *A Santa Casa da Misericórdia de Setúbal de 1500 a 1755: aspectos de sociabilidade e de poder*. Setúbal: Santa Casa da Misericórdia de Setúbal, 1990. ALBERTO, Edite Maria da Conceição Martins – *As instituições de resgate de cativos em Portugal*. Tese de mestrado apresentada à FCSH-UNL em 1994. Texto em mimeografado. ANDRADE, António Alberto de – *Fundação do hospital militar de S. João de Deus em Moçambique*. *Studia*, 1 (1958) 77-89. ANICA, Arnaldo Casimiro – *O Hospital do Espírito Santo e a Santa Casa da Misericórdia da cidade de Tavira (da fundação à actualidade – notas)*. Vila Real de Santo António, 1983. ARAÚJO, António de Sousa – *Irmandades de clérigos e assistência ao clero em Portugal*. *Itinerarium*, (1982) 401-452. BASTO, Artur de Magalhães – *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*. Porto: Santa Casa da Misericórdia, 1934. BNL. Regimento dos mamposteiri-

ros mores e dos menores, 1560.05.11. COATES, Timothy – *Exiles and Orphans: Forced and State-sponsored Colonizers in the Portuguese Empire, 1550-1720*. Ph.D: University of Minnesota, 1993. CORREIA, Fernando, ed. – *Compromisso do Hospital das Caldas dado pela Rainha D. Leonor sua fundadora em 1512*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930. IDEM – *Do compromisso da confraria da Sancta Casa da Misericórdia de Lisboa fundada pela rainha D. Leonor de Lancastre*. Caldas da Rainha: Tip. Caldense, 1929. CORREIA, Fernando da Silva, ed. – *Regimento do Hospital de Todos-os-Santos*. Lisboa: Sanitar, 1946. CORTES, Nuno Osório – *Abandono de crianças no Algarve: O caso dos expostos de Loulé (1820-1884)*. *Al'Ulyã. Revista do Arquivo Histórico Municipal de Loulé*. 3 (1994) 13-222. *DOCUMENTAÇÃO para a história das missões do Padroado Português do Oriente. Índia*. Ed. António da Silva Rêgo. Lisboa, 1947. *DOCUMENTOS remetidos da Índia ou Livros das Monções [...]*. Ed. Raymundo António de Bulhão Pato e António da Silva Rêgo. Lisboa: Academia Real das Ciências; Imprensa Nacional, 1880-1982. EIRAS, José Aníbal Guimarães da Costa – *A obra assistencial dos terceiros franciscanos portugueses (Elementos para o seu estudo)*. *Revista de História*. 3 (1980) 21-35. FONTE, Teodoro Afonso da – *O abandono de crianças em Ponte de Lima, 1690-1920*. Tese de mestrado apresentada em Braga à UM em 1995. Texto em mimeografado. GEREMEK, Bronislaw – *A piedade e a força: História da miséria e da caridade na Europa*. Lisboa: Terramar, 1995. GUEDES, Ana Isabel Marques – *A assistência e educação dos órfãos durante o Antigo Regime (O Colégio dos Órfãos do Porto)*. Tese de mestrado apresentada à UP em 1993. JUTTE, Robert – *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. LEÃO, Duarte Nunes de – *Leis extravagantes e repertório das Ordenações*. Lisboa: FCG, 1987. *LEYS e Provisões que el rey dom Sebastiam nosso Senhor fez depois que começou a governar*. Lisboa: Francisco Correa, 1570. LOPES, Maria Antónia – *Os pobres e a assistência pública*. In MATTOSO, José, dir. – *História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, vol. 5, p. 501-515. PEREIRA, Gabriel – *Documentos históricos da cidade de Évora*. Évora: Tip Ec. José de Oliveira, 1887, p. 2. REIS, Maria de Fátima Marques Dias Antunes dos – *As crianças expostas em Santarém em meados do Antigo Regime (1691-1701): Elementos sociais e demográficos*. Tese de mestrado apresentada à UL em 1988. Texto em mimeografado. RIVARA, J. H. da Cunha – *Arquivo Portuguez Oriental*. Nova Deli: AES, 1992. SÁ, Isabel dos Guimarães – *A assistência aos expostos no Porto: Aspectos institucionais (1519-1838)*. Tese de mestrado apresentada à FLUP em 1987. Texto em mimeografado. IDEM – *As confrarias e as Misericórdias: A assistência: as Misericórdias e os poderes locais*. In OLIVEIRA, César, dir. – *História dos municípios e do poder local (dos finais da Idade Média à União Europeia)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996, p. 55-60, 136-142. SANTA MARIA, Francisco de – *O Céu aberto na Terra: História das sagradas congregações dos cônegos seculares de S. Jorge em Alca de Veneza e de S. João Evangelista em Portugal*. Lisboa: Off. de Manuel Lopes Ferreira, 1697. SÃO JOSÉ, Frei Jerónimo de – *História chronologica da esclarecida Ordem da SS. Trindade, redempção de cativos, da provincia de Portugal [...]*. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. SILVA, António Delgado da – *Colecção da legislação portuguesa, desde a ultima copilação das Ordenações*. Lisboa: Tipografia Maignense, 1826-1830, 5 vol. SILVA, José Justino de Andrade e – *Collecção chronologica de legislação portugueza compilada e anotada*. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1854-1859, 10 vol. VIEIRA, Maria José de Azevedo Flores da Costa – *A Confraria do Menino Deus e a paróquia de Maximinos (1700-1850): População, sociedade e assistência*. Tese de mestrado apresentada em Braga à UM em 1994. Texto em mimeografado.

III. Do fim da Monarquia ao Estado Novo: As transformações económicas e sociais sentidas no século XIX levaram a Igreja a uma redefinição da sua doutrina em matéria social. Através da encíclica *Rerum novarum*, Leão XIII propunha um conjunto de princípios reguladores da sociedade contemporânea (v. MORAL). Embora centrada nas questões laborais, procurava apontar soluções para os problemas das classes mais afectadas pela pobreza e pela miséria. Caberia ao Estado um papel protector e regulamentador na promoção de uma ordem social onde os princípios cristãos, como a caridade e a justiça, fossem valores fundamentais. Os ecos desta encíclica fizeram-se sentir desde logo no nosso país, tendo sido objecto de críticas por parte de destacados republicanos, como Afonso Costa (cf. CATROGA – *O laicismo*, p. 215-216) e Trindade Coelho (cf. COELHO –

Manual, p. 354-357). No entanto, a sua influência seria mais notória algumas décadas depois na definição político-ideológica do Estado Novo corporativo, norteado pelos princípios da doutrina social da Igreja (CRUZ – *O Estado*, p. 206). À entrada do século XX a Igreja Católica continuava a desempenhar um relevante papel social na protecção aos necessitados. O fenómeno de laicização neste domínio, paralelo ao que se desenvolveu noutros sectores da sociedade portuguesa oitocentista, não impediu que uma parte das instituições privadas de beneficência continuassem a cargo de religiosos, fundamentalmente do clero regular. Apesar da legislação liberal que extinguiu as ordens religiosas – o que segundo a *Rerum novarum* representava um atentado contra um direito natural da Igreja – muitas congregações foram-se reintroduzindo no reino, desempenhando um papel significativo no combate à pobreza* através de creches, asilos, hospitais e outras instituições congêneres. A supressão dessas congregações e, nesse sentido, dos serviços de assistência a seu cargo «seria lançar na sociedade uma funda perturbação, a que os meios administrativos, e os recursos do Tesouro, dificilmente poderiam acudir de pronto» (decreto de 18 de Abril de 1901). Daí que o Estado, através desse decreto de Hintze Ribeiro, tenha optado pela legalização das congregações ou associações religiosas desde que se dedicassem à educação, à assistência ou à «propagação da fé e civilização no ultramar». Na sequência desse decreto foram aprovados os estatutos de pelo menos 55 associações, a maioria das quais tinha na sua dependência estabelecimentos de beneficência. A par destas instituições, o clero secular desempenhava também um importante papel em prol da pobreza através das Oficinas de São José, creches e outros estabelecimentos de caridade (cf. MARQUES – *Portugal*, p. 489). Dessa forma, nos começos do século XX, apesar da progressiva laicização da assistência, coexistiam formas privadas de beneficência a cargo da Igreja, de instituições laicas e mistas e de simples particulares. Persistia a acção das confrarias* e, principalmente, das Misericórdias*, que continuaram ao longo daquele século a desempenhar o seu tradicional papel no exercício da beneficência, acrescido, durante a I República, da responsabilidade da assistência aos indigentes a nível concelhio. Nos concelhos onde não existisse essa instituição, ou em que não houvesse organismos privados de beneficência, essa obrigação ficava a cargo das comissões municipais criadas em 1911. No âmbito desse princípio, a assistência obrigatória devia abranger o socorro hospitalar e domiciliário aos doentes, a protecção às grávidas e recém-nascidos, a assistência à infância, o socorro a velhos, inválidos de trabalho, deficientes e a assistência funerária (Decreto n.º 10 242, de 1 de Novembro de 1924). Com a publicação do Estatuto da Assistência Social (1944), reconhecem-se as Misericórdias como um órgão coordenador e supletivo, a nível concelhio, da assistência a prestar à maternidade e à primeira infância e «à vida ameaçada e diminuída». Localmente, a pobreza contava ainda com a acção das várias instâncias administrativas a nível distrital, municipal e de freguesia. Particularmente as câmaras municipais,

em matéria de beneficência, deram um inegável contributo para a protecção a crianças desvalidas e expostos e ao tratamento de doentes pobres, promovendo o seu internamento e custeando as despesas com eles efectuadas. Todavia, a sua acção, em matéria de beneficência, revestiu-se de outras modalidades, como a concessão de subsídios a estabelecimentos de instrução e de caridade de utilidade para o concelho. Aquelas funções permaneceram, regra geral, na primeira metade do século xx como atribuições legais daquela instância. O fim da Monarquia continuou a espelhar, pelo menos a nível legislativo, as mesmas atitudes perante a pobreza que caracterizaram a política assistencial do século xix. Persistiu a preocupação de distinguir entre a falsa e a verdadeira mendicidade, para eliminar a primeira e garantir maior equidade na distribuição de socorros públicos. Com esses intuitos havia sido promulgada a reorganização dos serviços de saúde e beneficência (lei de 24 de Dezembro de 1901), centralizando-se em dois organismos estatais – o Conselho Superior de Beneficência Pública e a Repartição de Beneficência – os assuntos relativos à assistência e beneficência pública. Enquanto ao primeiro eram atribuídas funções consultivas, ao segundo cometia-se a resolução dos assuntos de beneficência, nomeadamente os relacionados com a sua organização e administração, a tutela dos estabelecimentos de beneficência subordinados ao Ministério do Reino, a fiscalização de bens e rendimentos das instituições de caridade, a atribuição de subsídios e estabelecimentos de beneficência e a prestação de socorros por ocasião de calamidade pública, entre outros (lei de 24 de Dezembro de 1901). Mas se no período liberal a assistência passou a ser considerada como tarefa do Estado, foi na capital que o seu papel assumiu maior relevo no que respeita a essa matéria. Estando as suas principais instituições de beneficência subordinadas ao Ministério do Reino, Lisboa foi alvo de particulares preocupações no final da Monarquia, criando-se, através do decreto de 27 de Dezembro de 1905, os Serviços de Beneficência Pública, para implementar serviços complementares de socorros públicos e fiscalizar e exercer um maior controlo sobre a sua concessão. Naquela data foram criadas as Comissões Protectoras dos Pobres, com o intuito de avaliar a verdadeira necessidade dos que solicitavam socorros públicos e garantir a sua distribuição, e uma secção especial na Repartição de Beneficência tendo em vista a organização de um cadastro dos assistidos. Para incrementar os socorros domiciliários era instituída a Comissão Central de Beneficência. Consagrava-se também a criação de postos de socorros médicos para o tratamento gratuito (nos postos ou nos domicílios) de doentes pobres que não necessitassem de internamento hospitalar. É ainda de assinalar, neste período, a proliferação de associações de carácter mutualista para socorrer os seus associados em situações de doença, impossibilidade de trabalhar ou de falecimento. Tratava-se de um esquema preventivo de protecção social, sobretudo das classes trabalhadoras, que parece ter sido desenvolvido face à inexistência de outros mecanismos públicos ou privados. Com a instauração da República, preconiza-

va-se uma profunda reforma da assistência e da sua administração. Essa necessidade tornou-se muito mais premente com o anticlericalismo* dos republicanos que recuperaram de imediato a legislação pombalina e liberal referentes, respectivamente, à expulsão dos Jesuítas* e à extinção das ordens religiosas* e que culminaria com a Lei de Separação do Estado das Igrejas. Denunciando «o vício ancestral da subsistência fornecida pelas casas religiosas», a nova legislação seria promulgada a 25 de Maio de 1911, tendo como objectivo implementar, sobretudo na capital, um sistema de assistência pública que tornasse desnecessária a esmola. A ideia de caridade cristã vai sendo substituída pela de filantropia, pelo que, embora fomentando a beneficência privada, se comete ao Estado maior responsabilidade social na protecção aos necessitados. Dessa forma, consagrava-se a sua intervenção nesta área centralizando a sua administração em dois organismos criados para o efeito – a Direcção-Geral de Assistência e o Conselho Nacional de Assistência Pública – e era instituído o Fundo Nacional de Assistência para os encargos resultantes dos diversos serviços nesse âmbito. Em Lisboa era criada a Provedoria Central da Assistência, à qual ficavam federados diversos estabelecimentos de beneficência daquela cidade, nomeadamente a Misericórdia, a Casa Pia e os Hospitais Cívicos. A nível local eram instituídas comissões distritais e municipais de assistência com funções de fiscalização e distribuição de socorros públicos. Simultaneamente, regulamentavam-se novos esquemas de protecção social – a criação de colónias agrícolas para menores de 12 anos, a colocação de velhos indigentes e crianças desvalidas em famílias rurais, que deveriam garantir, no caso dos menores, a sua instrução e a aprendizagem de um ofício, e a criação da «obra dos dez», em que dez indivíduos tomavam a seu cargo o sustento de uma pessoa pobre. A obra legislativa da I República continuou a corporizar a mesma preocupação de distinguir entre o falso e o verdadeiro pobre, consagrando-se, pelo menos em teoria, o valor social do trabalho como meio fundamental de combate à pobreza. A concessão de socorros tinha, acima de tudo, o intuito de colocar os assistidos em condições de, por si próprios, suprirem as suas necessidades, regulamentando-se mesmo o trabalho como uma forma de protecção social. A própria definição do direito à assistência era norteada por aquela ideia, estabelecendo-se que só deveriam ser socorridos pela beneficência pública os que não pudessem prover ao seu próprio sustento por falta de trabalho, incapacidade ou doença ou os que, embora tendo trabalho, não dispusessem de rendimentos suficientes que garantissem a sua sobrevivência. Essas preocupações estão subjacentes à abundante legislação sobre assistência promulgada nesta fase da vida política portuguesa, e levariam, durante a Primeira Guerra Mundial, à criação em Lisboa de um semi-internato da infância e de um abrigo nocturno anexo para recolher e agasalhar 50 indivíduos trabalhadores do sexo masculino. Refira-se também que só em 1911, por iniciativa dos primeiros republicanos, seria criada em Portugal a primeira maternidade – a maternidade de Coimbra

anexa à Faculdade de Medicina. Alguns anos depois (1918) instituiu-se a maternidade da Guarda. Apesar dos esforços evidenciados durante a I República para dotar a capital de uma instituição congénere, só em 1927 seria criada em Lisboa a Maternidade Magalhães Coutinho e em 1931 a Maternidade Alfredo da Costa. No Porto a Maternidade Júlio Dinis seria instituída durante o Estado Novo (1938). O período do sidonismo, também conhecido por República Nova, prosseguiu o esforço de reforma da assistência pública e da sua administração que vinha sendo empreendido desde a implantação da República. Em 1918, sob a égide de Sidónio Pais, era criada em Lisboa a Obra de Assistência 5 de Dezembro, e pelo país multiplicaram-se as chamadas Cozinhas Económicas ou Sopas dos Pobres, para fornecer refeições diárias ou simplesmente alguns alimentos a preços reduzidos ou gratuitamente. Essa obra social «feita em prol da pobreza» era no mesmo ano ampliada às cidades do Porto e de Viana do Castelo e, posteriormente, a outras localidades. Com o nascimento do Estado Novo a reforma da assistência e beneficência pública era inevitável. Classificando a assistência como «uma luxuriante vegetação de organismos públicos, burocratizados e estatizados» o salazarismo optou pelo desenvolvimento das suas formas privadas em que ao Estado incumbia «uma função de justiça e aos particulares a função essencial de misericórdia». Nesse sentido, o Estatuto da Assistência Social promulgado em 15 de Maio de 1944 (Lei n.º 1998) consagrava os princípios normativos que deveriam nortear a reorganização dessa área de intervenção, afirmando-se no seu preâmbulo que «a função do Estado e das autarquias na prestação da assistência é, normalmente, supletiva das iniciativas particulares, que àquele incumbe orientar, tutelar e favorecer». Mas se a assistência e a caridade eram necessárias em Portugal, e a própria imprensa periódica fazia eco dessa necessidade, num estado de feição corporativa a questão da previdência assume uma importância crescente. A previdência constituía uma forma de profilaxia da pobreza (cf. BOLÉO – Caridade, p. 184), cumprindo deste modo o objectivo de colocar os indivíduos em condições de não necessitarem da assistência. Daí a importância das caixas de reforma, das associações de socorros mútuos e das instituições de previdência dos organismos corporativos (Casas do Povo e Casas dos Pescadores, entre outros). Nesta nova orgânica o papel da Igreja ganhava uma dimensão e uma importância crescentes. As relações entre o Estado e a Igreja Católica eram finalmente apaziguadas, tendo a Igreja contribuído decisivamente para a ascensão e consolidação do Estado Novo, funcionando mesmo como um suporte institucional fundamental do novo regime (cf. CRUZ – *As origens*, p. 16). O entendimento e colaboração entre a Igreja e o Estado culminam com a Concordata* e com o Acordo Missionário* assinados em 1940. A Igreja e às suas instituições privadas incumbia cada vez mais a função de desenvolver as obras de assistência em benefício dos que precisavam de protecção social. As ordens religiosas, masculinas e femininas, encontraram na nova ordem estabelecida a garantia da sua recuperação e desenvolvimento, as-

sistindo-se mesmo, na década de 30, à introdução em Portugal de novas ordens religiosas (cf. CRUZ – O Estado, p. 229). O clero regular continuou a desenvolver uma importante acção assistencial, fundamentalmente as congregações femininas, através de numerosas obras privadas como creches, lactários, asilos, hospitais, casas de saúde, dispensários, etc., que continuavam a seu cargo (cf. CRUZ – O Estado, p. 232). São de salientar a Ordem Hospitaleira de São João de Deus* (ordem masculina) e as Irmãs Hospitaleiras do Sagrado Coração de Jesus, que desenvolveram uma importante acção no tratamento de doentes mentais. Refira-se também, a título exemplificativo, as Franciscanas Missionárias de Maria*, as Irmãs dos Pobres e as Irmãs de Santa Dorotheia*, entre muitas outras ordens radicadas em Portugal de grande projecção, quer pelo número de assistidos, quer pelas várias modalidades de assistência praticadas. A obra social instituída por monsenhor Airoso e confiada à Congregação das Irmãs Dominicanas continuava, em Braga, a desenvolver uma importante acção de regeneração de «mulheres perdidas». Ao lado das iniciativas a cargo de religiosos, desenvolveram-se e multiplicaram-se no período do Estado Novo organismos laicos, com uma acentuada ligação à Igreja, que desenvolveram obras de caridade. É o caso das Conferências de São Vicente de Paulo (v. CONFERÊNCIAS VICENTINAS) que fizeram a sua aparição em Portugal no século XIX, mas ganharam nova projecção durante o salazarismo, continuando a dedicar-se ao exercício da caridade distribuindo agasalhos e alimentos, assistindo enfermos e presos, entre outras formas de assistência (cf. CRUZ – O Estado, p. 233). Após a Segunda Guerra Mundial a acção social da Igreja vai encontrar novas formas de intervenção. Um pouco por todo o país, por iniciativa de entidades ligadas à Igreja, vão surgindo centros paroquiais cujos objectivos fundamentais eram o desenvolvimento e coordenação da prática assistencial e da formação social, traduzido no auxílio material, educativo e moral aos paroquianos necessitados. Estes centros assumiam-se como a expressão concreta e comunitária das paróquias enquanto células da solidariedade social, caridade e fraternidade cristã (Estatutos do Centro Paroquial de Assistência e Formação Social da Freguesia de Mosteirô, 1957, p. 3). A sua concepção surge enquadrada na filosofia de assistência social do Estado Novo corporativo, facto a que, certamente, não serão alheios os princípios da doutrina cristã subjacentes à definição da política social do salazarismo. É assim que a área de intervenção dos centros paroquiais compreende a assistência às crianças, particularmente à primeira e segunda infâncias, às mães, aos idosos e às famílias carenciadas, podendo revestir outras modalidades de acordo com os princípios de assistência social definidos pelos poderes públicos. É notória a intervenção dos centros paroquiais em sectores que directa ou indirectamente contribuissem para a protecção à família considerada a célula fundamental da sociedade. No que concerne à actividade assistencial da Igreja neste período, devemos também salientar o papel desempenhado por outro organismo católico de acção caritativa – a Caritas. Surgida em 1927 na

seqüência do Congresso Eucarístico Internacional realizado em Amsterdão (1924), a Caritas Internacional é formada por diversos organismos nacionais dotados de autonomia. Em Portugal foi criada no final da Segunda Guerra Mundial (1945), tendo no início da sua acção promovido o acolhimento no nosso país de crianças vítimas daquele conflito. Embora tratando-se de uma obra nacional subordinada ao episcopado, a actuação da Caritas Portuguesa alinha-se em estruturas diocesanas, tendo como objectivos fundamentais promover e coordenar a acção sociocaritativa, auxiliar instituições de assistência e beneficência e acorrer às mais variadas situações de carência, entre outras modalidades que a sua intervenção social foi revestindo desde a sua origem. A criação dos centros paroquiais e da Caritas espelham o retorno, em pleno séc. XX, a uma perspectiva da assistência fundada no ideal da caridade cristã. A Igreja Católica procurou responder às ulteriores transformações da sociedade e da própria segurança social, redefinindo as bases da sua intervenção social.

MARIA ELVIRA TEIXEIRA

BIBLIOGRAFIA: ANTUNES, José Freire – *A cadeira de Sidónio ou a memória do presidencialismo*. Lisboa: Europa-América, 1981. BOLÉO, José de Paiva – Caridade e assistência social. *Acção Médica*. 31 (1994). 162-193. CATROGA, Fernando – O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911). *Análise Social*. 24 (1988) 211-273. COELHO, Trindade – *Manual político do cidadão português*. Lisboa: Parceria A. M. Pereira, 1906. COSTA, Avelino de Jesus da, coord. – Arquidiocese de Braga: síntese da sua história. In *DICIONÁRIO da história da Igreja em Portugal*. Dir. A. A. Banha de Andrade. Lisboa: Resistência, 1980. Separata, 1984. CRUZ, Manuel Braga da – *As origens da democracia cristã e o salazarismo*. Lisboa: Presença; Gabinete de Investigações Sociais, 1980. IDEM – O Estado Novo e a Igreja Católica. In ROSAS, Fernando, coord. – *Portugal e o Estado Novo*. Lisboa: Presença, 1992. GUIBENTIF, Pierre – Gênese da providência social. Elementos sobre as origens da segurança social portuguesa e as suas ligações com o corporativismo. *Ler História*. 5 (1985) 27-58. IGREJA CATÓLICA. Papa, 1878-1903 (Leão XIII) – *Rerum Novarum*. In *A CONDIÇÃO dos operários – carta encíclica «Rerum Novarum»*. Lisboa: Edições Paulistas, 1990. MARQUES, A. H. de Oliveira, coord. – *Portugal, da monarquia para a república*. Lisboa: Presença, 1991. MÓNICA, Maria Filomena – *Educação e sociedade no Portugal de Salazar*. Lisboa: Presença; Gabinete de Investigações Sociais, 1978. OLIVEIRA, M. Alves de – Caritas. In *POLIS*. Verbo, 1983, p. 741-744. PATRIARCA, Fátima – *A questão social no salazarismo 1930-1947*. Lisboa: INCM, 1995, vol. 1. PEREIRA, Fernando Jasmins – Assistência na Idade Contemporânea. In *DICIONÁRIO da história da Igreja em Portugal*. Dir. A. A. Banha de Andrade Lisboa: Resistência, 1980, vol. 1, p. 686-717.

ASSISTÊNCIA RELIGIOSA ÀS FORÇAS ARMADAS.

Com a implantação da República (1910), a ideologia laicista da revolução triunfante extinguiu o corpo de capelães militares, existente mesmo durante a Monarquia Liberal. Durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), a pressão da opinião pública forçou o governo a permitir que capelães voluntários, a título gratuito, acompanhassem as forças expedicionárias enviadas para combater na França; a situação melhorou com o breve consulado de Sidónio Pais, alargando-se a assistência religiosa às forças expedicionárias na África, bem como aos hospitais, navios, asilos e outros estabelecimentos onde houvesse doentes, feridos, mutilados ou repatriados da guerra, auferindo os capelães o vencimento correspondente a alferes. Terminada a guerra, estes sacerdotes regressaram às suas dioceses. Os militares continuaram sem assistência religiosa adequada: quem o desejasse, teria de recorrer aos serviços da paróquia, na medida em que o permitissem as suas obrigações

castrenses. Depois da Revolução de 28 de Maio de 1926, o novo regime manteve a separação do Estado e da Igreja, embora já não sectariamente, garantindo a liberdade de religião para todos os cidadãos, e reconhecendo ao mesmo tempo a importância da formação religiosa e moral para a sustentação e desenvolvimento da sociedade. Deste modo, pouco a pouco, voltou a abrir-se a possibilidade da assistência religiosa nas escolas, nos hospitais, nas prisões, nos quartéis. Assim, em 1937, a lei do recrutamento e serviço militar já previa a possibilidade de assistência religiosa aos militares. A lei estabelecia que os sacerdotes católicos estavam sujeitos à prestação do serviço militar – como qualquer outro cidadão –, considerando-se aptos para serviços auxiliares: o serviço de assistência religiosa e, em tempo de guerra, também o serviço de saúde. Enquanto não se organizasse o serviço de assistência religiosa aos militares, os sacerdotes católicos não eram chamados ao serviço militar, passando à disponibilidade. *1. A Concordata de 1940:* A Concordata (v. CONCORDATAS) consagrou de modo solene a assistência religiosa dos militares, a cargo de sacerdotes católicos, na linha iniciada pela lei do recrutamento e serviço militar de 1937. O artigo XIV estabelece que «o serviço militar será prestado pelos sacerdotes e clérigos sob a forma de assistência religiosa às forças armadas e, em tempo de guerra, também nas formações sanitárias». A finalidade imediata é especificar o género de serviço militar que poderá exigir-se dos clérigos. Indirectamente, prevê a assistência religiosa dos militares, mesmo em tempo de paz, quando se julgue oportuno. É importante considerar como, a seguir, a Concordata contempla a possibilidade de assistência espiritual, em tempo normal, em estabelecimentos oficiais e outros. Segundo o artigo XVII, «para garantir a assistência espiritual nos hospitais, refúgios, colégios, asilos, prisões e outros estabelecimentos similares do Estado, das autarquias locais e institucionais e das misericórdias, que não tenham capela e serviço privativo para este efeito, é livre o acesso ao pároco do lugar e ao sacerdote encarregado destes serviços pela competente autoridade eclesiástica, sem prejuízo da observância dos respectivos regulamentos, salvo em caso de urgência». É fácil ver aqui incluídos estabelecimentos militares de género variado, como hospitais, estabelecimentos de ensino, asilos de inválidos, prisões e até quartéis. Para esses casos acima referidos, ficou solenemente acordada pela Concordata a assistência espiritual das pessoas dependentes desses estabelecimentos. Se o governo ou outra entidade responsável não tivesse providenciado uma assistência privativa – naturalmente com aprovação da autoridade eclesiástica –, caberia a esta organizá-la, respeitando os regulamentos de funcionamento do estabelecimento em causa. Para as operações de guerra, ficou garantida pela Concordata, não só a assistência espiritual dos militares, mas também a sua organização. Com efeito, começa assim o artigo XVIII: «A República Portuguesa garante a assistência religiosa em campanha às forças de terra, mar e ar e, para este efeito, organizará um corpo de capelães militares, que serão considerados oficiais graduados.» Na altura em que se assinava a Concordata, já

se iniciara a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), e sentia-se a urgência de garantir a assistência religiosa das forças expedicionárias que eram destacadas em missão de soberania para os territórios portugueses, desde os Açores* até Timor*. A organização dessa assistência religiosa em campanha estava esboçada, em linhas gerais, no mesmo artigo XVIII. Do ponto de vista militar, constituir-se-ia um corpo de capelães militares, que seriam considerados oficiais graduados. Do ponto de vista eclesiástico, haveria um ordinário castrense a superintender a assistência religiosa dos militares: «O Bispo que desempenhar as funções de Ordinário Castrense será nomeado pela Santa Sé* de acordo com o Governo. Para as expedições coloniais poderá ser nomeado Ordinário Castrense um Bispo que tenha sede na respectiva colônia.» Embora não se afaste a possibilidade de nomeação de um bispo dedicado exclusivamente à assistência religiosa dos militares, parece que se tem mais em vista nomear ordinário castrense um dos bispos diocesanos, da metrópole ou do ultramar. De qualquer modo, a nomeação feita pela Santa Sé requer o acordo do governo. O mesmo acordo é requerido para a nomeação dos próprios capelães militares e do vigário-geral: «O Ordinário Castrense pode nomear, de acordo com o Governo, um Vigário-geral. Os capelães militares serão nomeados, de entre os sacerdotes apurados para os serviços auxiliares, pelo Ordinário Castrense, de acordo com o Governo.» Finalmente, a Concordata concede aos capelães militares uma jurisdição pessoal e paroquial: «Os capelães militares têm jurisdição paroquial sobre as suas tropas, e estas gozam, quanto aos seus deveres religiosos, dos privilégios e isenções concedidos pelo Direito Canónico» – assim termina o artigo XVIII. Para a assistência religiosa aos militares em tempo de paz, a Concordata deixava uma porta aberta, urgindo de algum modo o governo: «O Estado providenciará no sentido de tornar possível a todos os católicos, que estão ao seu serviço ou que são membros das suas organizações, o cumprimento regular dos deveres religiosos nos domingos e dias festivos» – diz o artigo XIX. O zelo e a boa vontade dos responsáveis, quer eclesiásticos, quer civis e militares, ia permitir que se fosse concretizando a assistência religiosa aos militares, mesmo em tempo de paz. 2. *Capelães militares*: Um decreto-lei da iniciativa do Ministério da Guerra, em 1941, concretiza a inserção dos futuros capelães na organização militar: serão equiparados a oficiais do exército, com direito aos respectivos vencimentos e regalias. Com base nele, são nomeados os primeiros capelães militares, para as forças expedicionárias na Madeira* e nos Açores. Entretanto, retomara-se a nomeação de capelães ou professores de Moral nos estabelecimentos de ensino militar: Colégio Militar (1937), Escola Naval (1942), Instituto de Odivelas (1943), Escola do Exército (1946). Terminada a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), entra-se decisivamente numa nova fase: vai-se estabelecendo a assistência religiosa dos militares mesmo em situação normal, isto é, em tempo de paz. No Exército, um decreto-lei de 1947, invocando o artigo XIX da Concordata, autoriza «instituir nos hospitais militares, no Asilo de Inválidos Militares e nas guar-

nições militares isoladas, em que não haja culto normalmente organizado, o serviço de assistência religiosa por intermédio de sacerdotes propostos pela autoridade eclesiástica ou nomeados com a sua prévia concordância». O desejo de facilitar essa assistência religiosa levará, pouco depois, à organização do mesmo serviço em guarnições sedeadas nas aglomerações urbanas. Pioneiro desta assistência religiosa aos militares foi o padre Arnaldo Duarte, da diocese do Porto*, que vivia em Lisboa como assistente-geral da Acção Católica*. Em 1951, foi convidado para prestar assistência religiosa às unidades do Governo Militar de Lisboa. Como ainda não havia regulamentação adequada para o efeito, foi contratado como capelão civil do Hospital Militar de Doenças Infecto-Contagiosas, da Ajuda. A partir de 1953, organiza a assistência religiosa dos militares em manobras da NATO em Santa Margarida, convidando para o efeito outros sacerdotes, que eram contratados durante o mês que duravam os exercícios militares. Em 1959, a nova Organização Geral do Ministério do Exército cria a chefia do serviço de assistência religiosa no Exército, para unificar e coordenar o que se vinha fazendo, quer em tempo de campanha, quer em tempo de paz. No ano seguinte (1960), foi nomeado para este cargo o cônego Dr. António dos Reis Rodrigues, na altura capelão e professor de Deontologia na Academia Militar. Na Marinha, um decreto-lei de 1942 permite «admitir ao serviço, a fim de assegurar a assistência moral e religiosa ao pessoal da armada», alguns sacerdotes católicos equiparados a oficiais, o que é levado à prática no ano seguinte. Em 1961, um deles é incumbido de coordenar o serviço, o cônego eng.º José Corrêa de Sá. A Força Aérea torna-se ramo independente das Forças Armadas em 1952. Um decreto-lei desse mesmo ano prevê a existência de mais capelães, que haviam de ser nomeados posteriormente. A reorganização de 1956 cria a Secção de Assistência Religiosa e Social, e é nomeado chefe da secção monsenhor Antero de Sousa, na altura capelão na Base Aérea da Ota. Com o desencadear da rebelião armada nos territórios portugueses da África (1961), passaram a ser enviados para lá contingentes militares em número crescente. Para a assistência religiosa das forças expedicionárias terrestres foram sendo nomeados capelães militares ao abrigo de uma portaria de 1945. Dois anos depois (1963), o número de capelães militares ascendia a 142, distribuídos pelas forças expedicionárias no ultramar (90) e pela assistência permanente do Exército (31), da Marinha (5) e da Força Aérea (16). O número já relativamente elevado e a especificidade da sua missão pastoral mostravam a necessidade de uma estrutura militar e canónica da assistência religiosa às Forças Armadas portuguesas. O problema será resolvido com a criação do Vicariato Castrense e a correspondente Capelania-Mor das Forças Armadas (V. ORDINARIATO CASTRENSE DE PORTUGAL).

MIGUEL FALCÃO

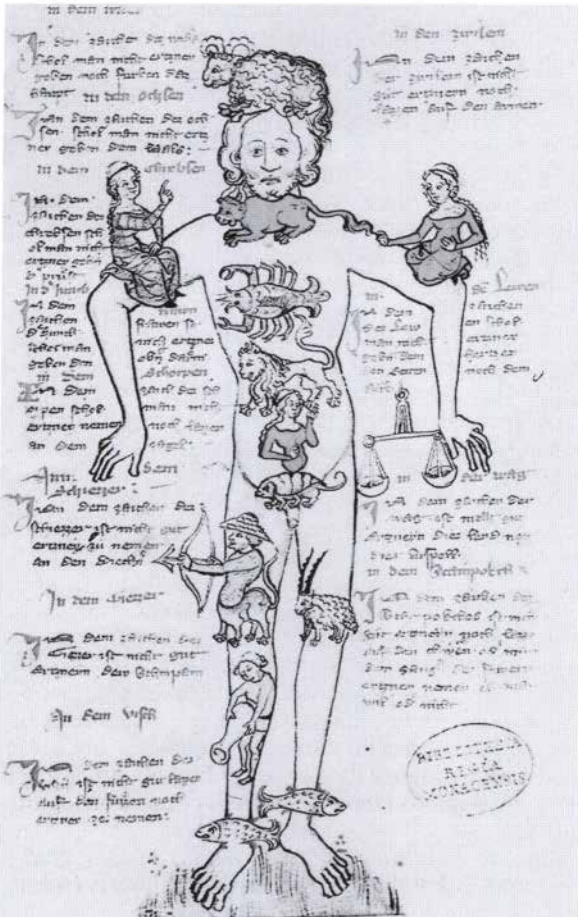
BIBLIOGRAFIA: FALCÃO, Miguel – A Concordata de 1940 e a assistência religiosa às Forças Armadas. In AAVV – *A Concordata de 1940 Portugal-Santa Sé*. Lisboa, 1993, p. 195-231. RODRIGUES, António dos Reis – A assistência religiosa às Forças Armadas e o Ordinariato Castrense. *Lumen*. 28 (1964) 97-116.

ASSOCIAÇÕES DE FIÉIS. O Código de Direito Canónico de 1983 da Igreja Católica enumera, de entre os direitos fundamentais do cristão, o direito de associação: ele tem o direito de fundar e dirigir associações para fins de caridade e de piedade, para fomentar uma vida mais perfeita, para fomentar a vocação cristã no mundo, para promover o culto público ou a doutrina cristã, ou outras obras de apostolado, e o direito de reunir-se para concretizar esses mesmos fins (cânones 215, 298, § 1). O cristão leigo, clérigo ou consagrado poderá especificar melhor esse direito, segundo a sua vocação própria. Os clérigos, leigos e consagrados podem, em conjunto, trabalhar em associações para o bem da Igreja. O código reserva o título 2 do livro 5 para as Associações de Fiéis, num total de 32 cânones (298-329). Após algumas notas introdutórias, o legislador apresenta a distinção entre associações públicas e associações privadas, constituindo assim uma grande novidade. Não encontramos referências a *pias uniões**, a *confrarias**, *irmandades* ou a outros tipos de grupos. Todos estes e outros deverão incluir-se nas duas divisões acima aludidas. 1. *Designação de «católica»:* Uma associação diz-se católica somente com o consentimento da respectiva autoridade competente eclesiástica (cânon 300). Esta deverá averiguar da *sã doutrina*, da *fé genuína*, da *recta intenção* em servir a causa do Evangelho, da sua capacidade de comunhão dentro da Igreja. 2. *Associação pública:* Associação pública é aquela que foi erigida pela autoridade da Igreja para agir em nome da mesma, tendo como finalidades: ensinar a doutrina cristã em nome da Igreja, promover o culto público e prosseguir fins espirituais. Quem tiver rejeitado a fé católica ou abandonado a comunhão eclesiástica ou incorrido em excomunhão aplicada ou declarada, não pode ser recebido validamente em associações públicas (cânon 316, § 1). Exemplo de associação pública podem ser os diversos movimentos da Acção Católica*, ordens terceiras* ligadas a institutos religiosos. 3. *Associação privada:* Associação privada é aquela que foi criada pela iniciativa privada dos fiéis, cujas finalidades podem ser as mesmas das associações públicas. Há, contudo, uma diferença: as associações privadas não agem com mandato especial da hierarquia, embora conservem um interesse eclesial. A associação privada pode adquirir personalidade jurídica por decreto da autoridade eclesiástica competente, desde que tenha os seus estatutos aprovados. Ela escolhe livremente a direcção, administra livremente os bens, extingue-se de acordo com os estatutos (cânones 322-326). Exemplo de associação privada pode ser uma associação de professores ou de médicos católicos. 4. *Papel da autoridade eclesiástica:* Esta tem uma função importante em relação às associações, sobretudo as públicas, que não é a de esmagar a sua criatividade e funcionalidade mas que consiste em velar pela integridade da fé e dos costumes, aprovar os seus estatutos, conferir-lhes personalidade jurídica, discernir o seu carisma, manter o cumprimento da disciplina e a observância dos estatutos, visitá-las segundo as necessidades e conveniências (cânon 305, § 1). É de competência da autoridade eclesiástica nomear um assistente es-

piritual para a associação. As autoridades que têm competência para erigir associações públicas são: a Santa Sé (para as associações universais e internacionais), a Conferência Episcopal* (para as associações que desempenham o seu serviço no país), o bispo diocesano para as associações diocesanas (cânon 312). Estas mesmas autoridades têm poder para suprimir as associações públicas (cânon 320). No caso de uma associação com aprovação internacional querer entrar numa diocese, o bispo terá de manifestar o seu consentimento por escrito. Salva-guarda-se assim a sua autoridade e a unidade dentro da diocese. 5. *Regime:* Cada associação tem os seus estatutos, aprovados pela Igreja, onde devem constar: natureza, finalidade, aprovação pela autoridade eclesiástica e civil, órgãos de governo, critérios para admissão, formação e demissão dos membros, posse e gestão dos bens, dissolução, etc. As associações que se constituem de forma legítima têm o direito de promulgar normas peculiares respeitantes à própria associação, reunir assembleias, designar os dirigentes, oficiais, empregados e administradores de bens (cânon 30). Em Portugal, ao abrigo da Concordata* de 1940, uma associação (pública ou privada) para ser reconhecida civilmente, terá de receber, como é óbvio, a aprovação da autoridade eclesiástica competente (Conferência Episcopal, bispo diocesano), a qual se encarregará de transmitir ao governador civil a sua existência para depois ser publicada no *Diário da República*. 6. *Tipos de associações:* Consoante a qualidade dos membros das associações, estas podem ser denominadas de diferentes modos: clericais (estão sob a direcção de clérigos), laicais (sob a direcção de leigos), mistas (clérigos, leigos, religiosos), ordens terceiras (estão sob a dependência espiritual de uma ordem ou instituto religioso). A recente experiência da Igreja tem demonstrado como é possível constituir associações ecuménicas com a participação de cristãos de confissões religiosas com finalidade de caridade, de actividade social, de aprofundamento e difusão da doutrina. Actualmente, continuam a persistir as ordens terceiras, sobretudo em relação às ordens e institutos mais antigos, havendo de igual modo um leque muito amplo de grupos e associações que utilizam outra denominação mas cuja realidade é a mesma. Os clérigos e religiosos, quando se inscrevem em associações, devem ter autorização do respectivo superior. (V. MOVIMENTOS ECLESIAIS CONTEMPORÂNEOS.)

MANUEL SATURINO GOMES

ASTROLOGIA. 1.: A astrologia, ciência dos astros, nasceu ligada à religião, isto é, à astrolatria, culto e adoração dos astros, em conexão com o convencimento da sua influência no mundo sublunar, sobre o mundo e os homens, constituindo-se em astralismo como concepção antropocsmológica. Tem origem na Babilónia, de onde passa à Grécia e, depois, ao Ocidente, pretendendo achar um suporte científico possibilitador de relacionamento do mundo superior com o inferior, dos corpos celestes com o mundo sublunar e assim estudar e conhecer a influência de um sobre o outro e sobre os próprios homens. Para a filosofia estóica, considerando haver semelhança e



Representação dos signos do Zodíaco sobre as partes do corpo humano que recebem a sua suposta influência.

recíproca simpatia entre ambos, o homem é um microcosmo do universo, o macrocosmo. A astrologia torna-se a arte de conhecer o futuro ou de, em certos casos, descobrir factos passados ocultos, através da observação ou interpretação do aspecto e posições relativas dos planetas e das constelações. Esta é a astrologia propriamente dita, ou astrologia judiciária. Pelo estado do céu no momento do nascimento de uma criança, estabelece o seu horóscopo, predizendo o que lhe acontecerá no decurso da vida. Também toma feição de astrologia médica, ao tentar a identificação e conveniente tratamento de doenças. Foi combatida pelos cristãos do período patristico, que todavia aceitaram poderem os astros influir na actividade humana, sob reserva de lhe não coarctarem a liberdade e eliminarem a responsabilidade do livre-arbítrio. Esta doutrina foi defendida ainda por São Tomás de Aquino no século XIII (Th. Litt – *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*. Lovaina, 1963). Neste século, com o conhecimento da ciência árabe e da obra de Albumasar (assim correu latinizado o seu nome) vertida para latim, veremos a astrologia ser aproveitada pela apologética cristã em argumentação face aos gentios. Combateram a astrologia, por exemplo, os concílios de Laodiceia (366), Toledo (400), Braga (561), mas as palavras astrologia e astronomia, que já entre Gregos e

Romanos ocorrem uma pela outra, continuam a confundir-se na Idade Média. Em cortes europeias, e também na portuguesa, havia astrólogos, acontecendo que por vezes o astrólogo era também médico e de origem judaica. 2.: O bispo de Silves, Álvaro Pais, no *Collyrium Fidei adversus Haereses* regista que circulavam em Lisboa vários erros, entre os quais os de astrólogos, que considera falsários. E cita Pedro Manducator, Agostinho, Graciano e textos bíblicos, para concluir que a astrologia não tem fundamento evangélico, está desprovida de valor para a salvação, satisfazendo apenas a curiosidade (*prima pars, xxxiii error*). Fernão Lopes, na *Crónica del Rei Dom Joham I*, relata que, segundo alguns, D. Álvaro Gonçalves Pereira, pai de Nuno Álvares, «era astrollogo e sabedor» e pelo nascimento dos filhos procurava o seu horóscopo e «per sua sçiença emtendeo que avia daver huñ filho, o quall seria sempre vencedor em todollos feitos darmas» (cap. xxxiii). A *Coronica do condestabre* publicada em edição crítica de Adelino de Almeida Calado com o título *Estoria de Dom Nuno Alvarez Pereyra* (Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1991) refere alguns acontecimentos prodigiosos relacionados com os seus feitos militares que, não sendo em rigor prognósticos astrológicos, não é despropositado lembrar aqui. O *Livro da montaria*, elaborado sob a égide de D. João I, regista o que diz «Joam Gil o grande estrologo no seu grande liuro [que talvez seja o *Livro de magica* que compôs Juan Gil de Burgos, conservado agora em Oxford] e Albamazar no seu liuro das deferenças e dos juizos [que poderá significar o *De magnis coniunctionibus*, traduzido do árabe para latim no século XII], e Tolomeu no seu almagesto, e Ali abem Ragel no seu liuro dos juizos, e o autor da sphaera, e da theorica das pranetas» (o livro de João de Sacrobosco ou João de Holywood, *Tractatus de Sphaera* ou *Sphaera Mundi*) sobre o significado dos astros e do «ceeo octauo, a que os estrologos dizem octava sphaera, esta sphaera partirom os sabedores em doze partes, ca este partimento disserom os astrologos zodiaco, porque estas doze partes comprehendem os doze signos» (livro I, cap. xviii). O Pseudo-Aristóteles *Secretum secretorum* é obra registada entre os livros «de lingoajem» da biblioteca de D. Duarte, o qual no *Leal conselheiro*, ao mesmo tempo que diz tê-lo lido e dele uma parte «vo-la fiz aqui trasladar», põe já em causa a sua autoria: «E por que vy no livro *Secretis Secretorum*, que se afirma que fez Aristotilles» (cap. I). No *Leal conselheiro* atribui às influências astrais a diversidade entre os homens, acautelando, porém, que elas não eliminam o livre arbítrio (cap. XXI). A mesma limitação é reafirmada no capítulo xxxix. A astrologia é, porém, considerada por D. Duarte sujeita a erro: «Da estronomya e outras sciencias ou artes, quem se pode muyto afirmar, veendo algũas vezes percalçar per ellas tam grandes verdades, e doutras tantas fallecer?» (cap. xxxvii). Será porque muitas vezes a astrologia deserta que D. Duarte encomendou ao doutor Diogo Afonso Mangancha que «escrevesse em quanto os Juizos da astronomia eram permitidos pola igreja e em quaes casos eram aujdos por pecado»? A resposta foi-lhe dada em carta datável de entre 1433 e 1438,

inserta no Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte conhecido por *Livro da Cartuxa* (cap. 53). O que ficou para a história é que, preparando-se D. Duarte para «tomar o Cetro Real» no dia seguinte à morte do pai, relata na sua *Crónica* Rui de Pina: «chegou a elle Meestre Guedelha, Judeu, seu Físico, e grande Astrologo» pedindo-lhe que adiasse a cerimónia, porquanto aquela hora e dia se «mostram seer muy perigosas, e de muy constellaçom, ca Jupiter estaa retrogrado e ho sol em descaymento com outros sinaaes que no Ceo parecem assaz infelices». Respondeu-lhe o rei que «eu nom duvido que ha Astronomia seja boa e huma das ciencias antre as outras permitidas e aprovadas, [...] porêm ho que principalmente crêo, he seer Deos sobre todo». O infante manteve seu propósito: «Nom farei, pois, nom devo, ao menos por não parecer que mingoa em my ha speranza de firmeza que em Deos, e sue Fee devo ter» (cap. II). Esta atitude de D. Duarte foi já considerada como expressão de uma mentalidade renascentista, mas parece mais significativa de fidelidade ao pensamento da Igreja, de acordo com o que diz no *Leal conselheiro*: «Melhor he duvydar, que atrevydamente sem descripçom determynar. E porem sobre todas estas partes aquellas creoo que a sancta igreja manda creer, nom dando ffe aas que defende» (cap. xxxvii). Zurara, na *Crónica da Guiné*, dá também o horóscopo do infante D. Henrique e às cinco razões que diz terem movido este aos empreendimentos marítimos acrescenta «a VI que parece que he raiz dôde todallas outras procedem. E isto he Inclinaçom das rodas celledriaaes» (cap. vii). Por seu lado, Damião de Góis, na *Crónica de D. Manuel*, após descrever suas feições corporais, modos e gestos, relata que o rei «foi muito dado à Astrologia judiciária, em tanto que no partir das naos pera a India, ou no tempo que has speraua, mandaua tirar juizos per hu grande Astrologo Portugues, morador em Lisboa, per nome Diogo Médez vezinho, [...] & depois deste faleçer cõ Thomas de Torres seu physico, homẽ muĩ experto, assi na Astrologia, quomo em outras sciências, mas posto q̃ desse credito à astrologia, nunca ho deu a agouros, mas antes foi muĩ imigo delles, & lhe pesaua de saber q̃ era alguem dado a isso» (parte IV, cap. lxxxiv). Com tal concorda a descrição de Gaspar Correia que, nas *Lendas da India*, descreve como, por falecimento de D. João II, el-rei «algum tanto era inclinado às cousas de estronomia, mandou chamar a Beja hum Judeu seu muito conhecido, que era grande estrolico, chamado Çacoto, com o qual falou em seu segredo muito lh'encarregando que trabalhasse de saber, se lhe aconselhaua que entendesse no descobrimento da India, e se era cousa que podia ser». Fazendo suas diligências Abraão Zacuto descreveu-lhe em resposta as acções de Vasco da Gama, «porque, Senhor, vosso planeta he grande sob a diuisa de Vossa Real pessoa» (livro I, cap. III). E «ensinou a alguns pilotos, que lhe ElRey mandou, como e de que modo havião de tomar o sol em o ponto do meo dia com o estrolabio, ensinandolhe a conta que havião de fazer polas tauoadas do regiment» (livro I, *Armada de Joam da Noua*, cap. viii). Este passo de Gaspar Correia e os parágrafos que se lhe seguem mostram e textualmente documentam como, na época, a astrologia judiciária andava associada e por ve-

zes se identificava com a astronomia. Por sua vez, na altura da entronização de D. Afonso V, conta Rui de Pina na *Crónica* deste rei que «hum Meestre Guedelha, singular Fysico e Astrologo, per mandado do Yfante [D. Pedro] regulava, segundo as ynfluencias e cursos dos Planetas, a melhor ora e ponto, em que se poderia dar aquela obediencia» (cap. II). 3.: Gregório Reisch na *Margarita Philosophica* (1496) distingue entre astronomia e astrologia (livro VII, trat. I, cap. LII). Mas a indiferenciação terminológica perdurará longamente. Não é de surpreender que em Gil Vicente, astronomia, grafada também «estronomia» e «estrolomia», signifique o mesmo que astrologia. Na *Exortação da guerra*, datável de entre 1513 e 1515, parece exprimir uma crítica à astrologia na fala do clérigo, que assim se apresenta: «E venho muy copioso / mágico e nigromante, / feyticeyro muy galante, / astrologo bem avondoso: / tantas artes diabris / saber quis, / que o mais forte diabo / darey preso polo rabo / ao Iffante Dom Luís.» Talvez o mesmo signifique a forma hiperbólica como, mais adiante, relaciona os nascimentos régios com as estações do ano e a actuação dos astros. Anos mais tarde, na tragicomédia *Cortes de Júpiter*, composta em 1521 para a despedida de D. Beatriz, que casara com o duque de Sabóia, refere que à saída da princesa (adiada por uma semana para momento escolhido de acordo com os astrólogos) se verificava conjunção feliz, dominada por Júpiter. Na didascália escreve «que o senhor Deos querendo fazer mercê à dita Senhora, mandou sua Providência por messageyra a Iúpiter Rey dos elementos, que fizesse cortes em que se concertassem planetas & sinos em favor da viagem». É a assembleia planetária (Sol, Lua, Vénus e Júpiter) que dá nome à tragicomédia, onde Júpiter diz: «Tudo se há-de concertar / nestas cortes que fazemos, o Ceo e a Terra e o Mar / e os Ventos se ham-d'amansar / pera ser o que queremos.» No *Auto dos físicos*, de 1524, satiriza a astrologia médica, pondo na boca do físico Torres a dificuldade em identificar a doença do clérigo pela conjunção dos astros. De facto, sendo quarta-feira o dia da semana consagrado a Mercúrio e estando ainda na hora primeira, não se justificava astrologicamente a doença. Prossegue, por isso, reticente: «E também deste ajuntamento / dos planetas desta era... / nam sey... nam sey... mas per mera / estrolomia... nam sey, eu sento... / nam sey, que he, nem que era; / mas há-de saber quem curar / os passos que dá hũa estrela / e há-de sangrar por ella, / e ha-de saber julgar / as ágoas n'hua panella.» No *Auto da feira* (1527 ou 1528), também Gil Vicente manifesta certa desconfiança em relação a esta dita ciência. No *Auto da cananeia*, de 1534, contestando ao diabo estar o destino da «moça de Canão» estabelecido já pelo seu horóscopo, é São Pedro que responde: «Oh que parvo prégador! / Oh que falsa estrolomia!». Em suma, a análise de Augusta Faria Gersão Ventura, que decerto tem principalmente em vista o *Auto dos físicos*, conclui que «do princípio ao fim da sua obra, Gil Vicente procura, ridicularizando-a, aniquilar a Astrologia – arte diabril – e aqueles que a praticam». Expressamente, em carta a D. João III, a propósito do tremor de terra de 26 de Janeiro de 1531, Gil Vicente relata ter feito aos frades de Santa-

rém uma prédica, contrariando a expectativa deles: «Se dizem que por estrolomia, que he sciencia, o sabem, nam digo eu os d'agora que a nam sabem soletrar, mas he em si tam profundíssima, que nem os de Grécia, nem Mousem, nem Joannes de Montereio alcançaram da verdadeyra judicatura peso de hum ouçam; e se dizem que por mágica, esta carece de toda a realidade, e toda a sustância sua consiste em aparências de cousas presentes, e do porvir nam sabe nenhũa cousa; se por spirito profético, já crucificaram o profeta derradeyro: ja nam há-de haver mais. Concruo, virtuosos padres, sob vossa emenda, que nam he de prudência dizerem-se taes cousas publicamente, nem menos serviço de Deos; porque pregar nam há-de ser praguejar.» 4.: Garcia de Resende manifesta a mesma atitude e ironiza contra a astrologia (*Miscelânea*, estância 240): «Vijmos ha astrologia / mentir toda em todo o mûdo, / que toda juncta dizia / ã em vinte e quatro auia / de auer deluuiu segundo; / e secco vimos ho anno / e bem claro ho engano / em ã astrologos estauam / pois dâtes tanto afirmavã / por chuuas auer gram dâño.» Estava a referir-se ao dilúvio que tinha sido anunciado para 1524 por João Stöffler e Jacob Pflaum. Em um *Almanach* que publicaram em Ulm em 1499 e cinco vezes reeditado em Veneza, denunciaram um dilúvio universal, resultante da conjugação de Saturno, Júpiter e Marte no signo de Peixes. O pânico que tal anúncio fez alastrar por toda a Europa levou João Pico della Mirandola a contrariá-lo com as *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (Veneza, 1496) onde todavia aceitava como possível uma ciência dos astros como investigação das leis dos acontecimentos celestes, não negando mesmo uma espécie de genérico determinismo astral. Do mirandolano se serve Frei António de Beja para a redacção da obra *Contra os juizos dos astrologos*, impressa em Lisboa (1523) por ordem da rainha D. Leonor, a quem a dedica. Por sua vez, o cometa de 1577 tanto alvoroçara os espíritos que não havia ninguém que não perguntasse o que prenunciava ou ameaçava, como escreve Francisco Sanches. De aí ter vindo este no ano seguinte demonstrar a insustentabilidade daquele género de vaticínios publicando o *Carmen de Cometa*. Em meados do século, Pedro Nunes, que no prefácio do *De Crepusculis* (1541) também distingue astronomia de astrologia, chama a esta crendice vã e já quase rejeitada. Álvaro Gomes no *Tractado da Perfeiçom da Alma* (1550) põe em discussão se «os corpos celestes com o seu movimento, com o seu lume e influência, empremião nas cousas criadas, ca baxo, suas vertudes» (cap. VIII). 5.: A aceitação da astrologia continuava ainda, naquela época, a ser corrente. Camões explica acontecimentos, quais o terramoto e eclipse na hora da morte de Cristo, como resultando de estarem «As estrelas e signos e planetas / De seus lugares fora e firmamentos» (Elegia, *A ti, Senhor, a quem as sacras musas*). Nestas circunstâncias, porém, os astros são nada mais que causas segundas, realizando-se os desígnios do Criador, Causa Primeira, através daquelas, conforme escreve em *Os Lusíadas*: «Enfim, que o sumo Deus, que por segundas / Causas obra no mundo, tudo manda» (canto X, estância 85). Pessoalmente, considera-se dominado pelo horóscopo do

seu nascimento, e, assim como ele, todos se encontram sujeitos às influências astrais, a que chama Fortuna (Soneto, *Doce contentamento já passado*). Quanto ainda ao que lhe respeita, as conjunções astrais não o favorecem: «As Estrelas e o Fado sempre fero, / Com meu perpétuo dano se recreiam, / Mostrando-se podentes e indignados / Contra um corpo terreno, / Bicho da terra vil e tão pequeno» (Canção, *Junto de um seco, fero e estéril monte*). Nada se subtrai ao seu domínio: «Vedes aqui, Senhor, mui claramente / Como Fortuna em todos tem poder» (Oitavas, *Quem pode ser no mundo tão quieto*). Ousa mesmo pôr em causa o livre-arbitrio (Canção, *Vinde cá, meu tão certo secretário*). Estes versos não devem ser interpretados no rigor da sua letra, pois o respeito pela radical liberdade da vontade humana e a rejeição de um constrangimento do circunstancialismo astrológico condicionavam o acolhimento que a astrologia encontrava. As leis do reino ressaltavam da cominação prevista para os adivinhos ou feiticeiros aqueles que se aplicavam à astrologia judiciária, conforme se lê nas Ordenações (livro V, tit. III). O livro III do *Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reynos de Portugal* de D. Francisco de Castro (1640), no título XIV, trata em igualdade «Dos Feiticeiros, Sortilagos, Adivinhadores, & dos que invocação o demonio, & tem pacto com elle, ou uzão de arte de Astrologia judiciaria». O número nove desse título, a respeito da astrologia, invoca o breve de Sixto V e a constituição de Urbano VIII e ordena procedimento «contra os Astrologos judicarios, que uzão desta arte, pronosticando absolutamente cazos particulares, de futuro em tempo certo, & acto determinado». A condenação aqui feita não deverá entender-se como atingindo a astrologia judiciária que da interpretação das conjunções astrais retira a previsão do que virá a acontecer, sem que seja posto em causa o livre-arbitrio pessoal, mas tem, sim, em vista, prognósticos categóricos e fatalistas. Porventura, segundo Luís de Albuquerque, «a censura inquisitorial, eliminando dos livros que revia certas opiniões astrológicas, desde que prognosticassem desgraças ameaçando príncipes e altos funcionários ou que visivelmente chocassem com os princípios da Igreja, deixava que corressem impressos os juizos onde estas contradições eram menos evidentes» (SERRÃO, Joel, dir. – *Dicionário de História de Portugal*. Porto, 1971, vol. 1, p. 242). No século XVIII, o monge jerónimo Frei Gonçalo de Oliveira, apesar de ter obtido breve pontifício para a leitura de livros proibidos, vê o Santo Officio, em 25 de Janeiro de 1760, restringir-lhe aquela autorização para o período de cinco anos e de ela excluindo livros «dos Hereziarcas, os de Astrologia judiciária, os de Materialismo», entre outros (ANDRADE, A. A. Banha de – *Vernei e a cultura do seu tempo*. Coimbra, 1966, p. 359). Gaspar Cardoso de Sequeira obtém permissão do Santo Officio para a edição do *Thesouro de prudentes* (Lisboa, 1612), em cujo rosto, curiosamente, se lê ser «offerecido ao nosso melhor Portuguez Santo António», pois para ele Deus criador é causa primeira que actua através de causas segundas, entre as quais se incluem os astros. Assim confere autoridade à astrologia (livro IV, trat. III, cap. V). Não parece ser divergente a posição

de António de Sousa de Macedo na célebre obra *Eva, e Ave, ou Maria triunfante: Theatro da erudicam, & filosofia christãa* (1676) (parte 1, cap. xxviii). 6.: O padre António Vieira, seguindo esta atitude comum na época, aceitava as influências dos astros sobre os acontecimentos terrestres, que para tanto foram criados, assim o afirmando no sermão da Visitação, pregado no Hospital da Misericórdia da Baía em Junho de 1640. No primeiro sermão em honra de São José na Capela Real em 1642, no dia de anos do rei, considerando que «como não estava ainda aberta a porta do Céu, quando S. José morreu, não foi o Santo no dia de sua morte à glória, senão ao Limbo», procura justificá-lo com um jogo literário inspirado nas significações astrológicas. Todavia, em idêntica data e circunstância, dois anos mais tarde, já a astrologia lhe não era tropo retórico, mas apologetica da Restauração. Compara José, filho de Jacob, com José, esposo de Maria, sendo este «o soberano planeta que predominou neste formoso dia [...] justo era que ao nascimento de tão grande e novo rei melhorasse suas constelações o Céu, e lhe assistissem novos e maiores planetas». E pergunta: «Sendo pois tão superior a estrela deste dia, sendo tão divino o planeta deste nascimento, quais serão, ou quais seriam suas influências?» Da astrologia retira a resposta: «pretendo mostrar hoje com alguma evidência, que a liberdade que a este reino se restituiu, e todos os bens que com ele gozamos, são, e foram influências de S. José». Vieira tem, por aquela época, verdadeiro apreço pela astrologia, de tal modo que, fazendo ao marquês de Niza, em carta de 4 de Março de 1646, o elogio do príncipe D. Teodósio, diz que «na astrologia e judiciária é tão inteligente que compôs o prognóstico deste ano, com notável disposição, estilo e propriedade». Como acredita nos prognósticos, espera que no ano novo «Deus nos faça ver as felicidades que as profecias nele parece nos prometem», conforme escreve a Pedro Vieira da Silva em 30 de Dezembro de 1647. E ainda em 1664, dirigindo-se a D. Rodrigo de Meneses (9 de Julho), se mostra na expectativa quanto ao que «um matemático de boa vida, ciência e muito amigo do reino, diz que ameaçam as estrelas naquele dia [do Corpo de Deus] a Portugal um caso fatal», que poderá ser a «saída da campanha, com tão pouco fim e utilidade como se considera» contra «uma poderosa companhia para a Índia Oriental», que se anuncia irá enviada por Colbert. No ano seguinte, a 22 de Agosto, começa a deixar transparecer alguma insegurança sua acerca das significações astrológicas a D. Teodósio de Melo. Nesta informação de Vieira se regista a larga aceitação da astrologia pela Europa. A mesma atitude ambivalente exprime dias mais tarde, em 31 de Agosto, nas missivas a D. Rodrigo de Meneses e ao marquês de Gouveia. Havendo já posto de lado a esperança que mantivera em uma ressurreição de D. João IV, aguardava para 1666 a realização do sonho do Quinto Império expresso na *História do futuro* dois anos atrás, em cuja fundamentação não invoca já astrológicas conjunções nem significações de cometas, mas antes imaginosas interpretações bíblicas. Em cartas, vê-lo-emos quase até ao fim não se desinteressar de notícias e interpretações acerca do aparecimento de

cometas, como lemos na de 8 de Agosto de 1684, a Diogo Marchão Temudo. Na parenética, porém, o recurso à astrologia sempre lhe aparecerá como ornamento literário, o que significa também ser ela – quando não já anúncio ou prenúncio – linguagem generalizada de comunicação. No sermão do Nascimento da Virgem Maria, pregado em São Luís do Maranhão em 1657, explica que «o mistério do dia do nascimento da Senhora, é porque neste tempo passa o Sol do signo de Leão para o signo de Virgem, e começa o mesmo Sol a abrandar. O caminho do Sol é pelos doze signos celestes em que tem diferentes efeitos, conforme a constelação e qualidades de cada um». Na série de sermões de Xavier, que redigiu em 1694 mas já não pronunciou, vemos no «Sonho Primeiro de Xavier Dormindo» apelar para a astrologia a fim de justificar a época do nascimento de Francisco, relacionando-a com a evangelização do Japão. No «Sermão Quinto de Xavier Acordado» volta a invocar a astrologia, agora para condenar o jogo. Argumento principalmente retórico é ainda a astrologia para o teatino António Ardizzone Spinola no sermão pregado em Lisboa na Capela Real em dia de São José de 1649, pretendendo tirar partido simbólico do número 40 (tido já por Santo Agostinho como *numerus sacratus*), em várias circunstâncias encontrado e até no ano da Restauração. 7.: Já no século XIX, encontramos Júlio Dinis em *As pupilas do senhor reitor* confessando: «Eu creio nas influências planetárias – perdoem-me a fragilidade astrológica os homens da ciência positiva. Bem sei que passou já de moda esta crença tão arreigada nos mais severos espíritos de outros tempos; mas por mim, ainda me não pude resolver a romper com ela de todo» (cap. xxix). Em quanto fica dito, haverá que ter em conta a distinção a fazer entre a astrologia judiciária (e também a astrologia médica), que considera a intervenção dos astros como *causa* nos acontecimentos do mundo sublunar – e através do estudo e interpretação das conjunções astrais procura conhecê-los antecipadamente – e a observação dos cometas, cujo aparecimento, mais do que provocar, constitui *manifestação* daquilo que virá a suceder. 8.: Surpreendemo-nos ao encontrar no *Horto do esposo* a história de «huũ grande doutor em filosofia e em theologia que, sendo seglar, studava hũa uez ã hũũ liuro da astronomia que fez Albumasam, hũũ grande astroligo, e achou ã elle scriptu que os antigos astroligos acharõ que emno ceo avia hũũ tal signal, s. uirgem que tiinha filho ãno regaço e acerca della staua hũũ homẽ velho que nũca a tangeo, a qual cpusa elle enterpretava da bẽta Uirgem Maria e do seu filho Jhesu Christo e de Joseph». O anónimo autor estava a referir-se ao autor de *De magnis coniunctionibus* e do *Introductorium magnus*. Mas não conhecia estes livros que haviam sido traduzidos do árabe para latim duas vezes na mesma primeira metade do século XII. Aquilo que se lê no *Horto do esposo* (ed. crítica, p. 67-68), vem a ser tradução algo elaborada da *Expositio* de Humberto de Romanis, conforme averiguou Bertil Maler. Igualmente tem fonte alheia o exemplo dado a seguir que interpreta a descrição dos acontecimentos que acompanharam a morte de Cristo. Desta vez, a fonte é a *Legenda au-*

rea de Voragine. Por diversa via chegou a outro autor anónimo português de época muito próxima não já o nome do astrólogo árabe, mas sim a elaboração cristã dos seus prognósticos. O *Livro da corte enperial*, obra anónima escrita em português nos fins do século XIV ou início do seguinte, é apologética cristã dirigida a gentios, judeus e muçulmanos, e também compêndio de teologia. Não constitui elaboração doutrinal com originalidade mas sim composição dialogada, onde são introduzidas páginas de Nicolau de Lyra e Raimundo Lulo, sem seus nomes serem referidos. Citação expressa faz-se de um trecho do «liuro que chamam ouuidio da uelha». Trata-se do poema intitulado *De Vetula*, posto a circular no século XIII. Bebendo nas obras do árabe conhecido no Ocidente pelo nome de Albumasar, profetiza o aparecimento de várias religiões a partir da interpretação das conjunções astrais. Visto que fala referindo-se ao futuro, já que se apresenta falsamente como obra de Ovídio, anuncia que a conjunção de Júpiter com Mercúrio no vigésimo quarto ano do imperador César Augusto significa que de ali a seis anos um profeta devia nascer de uma virgem, e o qual daria origem a uma religião mais perfeita que todas as anteriores. A astrologia é assim utilizada para profetizar o aparecimento da religião cristã. O franciscano André do Prado escreveu o *Horologium Fidei* cerca de 1450, a pedido do infante D. Henrique, um tratado em forma de diálogo, onde o autor responde a questões que aquele lhe coloca, fazendo assim uma explanação dos artigos do Símbolo dos Apóstolos. No capítulo em que trata de Jesus Cristo, invoca o mesmo poema do Pseudo-Ovídio (ed. de Aires do Nascimento. Lisboa, 1994, p. 222). Temos deste modo a astrologia aproveitada entre nós como apologética cristã.

JOSÉ MARIA DA CRUZ PONTES

BIBLIOGRAFIA: CANTEL, R. – *Prophétisme et Messianisme dans l'Oeuvre d'Antonio Vieira*. Paris, 1960. CARVALHO, Joaquim de – *Obra completa*: 2. Lisboa: FCG, 1983. DINIS, Alfredo – Astrologia e profecia no pensamento do P. António Vieira. *Broteria*. 145 (1997). 347-360. MARQUES, João Francisco – *A parenética portuguesa e a Restauração (1640-1668)*. Porto, 1989. 2 vol. PONTES, José Maria da Cruz – Astrologia: Da rejeição patristica à apologética medieval. *Humanitas*. 50: 1 (1998) 285-292. IDEM – Astrologia e Apologética au Moyen Age. *Didaskalia*. 15 (1985) 3-10. IDEM – Ciência e filosofia: da astrologia árabe à apologética medieval cristã. *Leopoldianum: Revista de Estudos e Comunicações*. 11: 32 (1984) 51-57. IDEM – *L'Homme et son Univers au Moyen Age: Actes du Septième Congrès International de Philosophie Médiévale*. Louvain-la-Neuve: Chr. Wenin, 1986, vol. 2, p. 631-637. PSEUDO-ARISTÓTELES – *Segredo dos segredos*. Introd. A. Moreira de Sá. Lisboa: FLUL: 1960. SAA, Mário – *Memórias astrológicas de Luís de Camões*. Lisboa: Edições do Templo, 1978. SANCHES, Francisco – *O cometa do ano de 1577*. Reprod. fac-similada da ed. de 1578, com introd. e notas de A. Moreira de Sá. Lisboa, 1950. VENTURA, Augusta Faria Gersão – Estudos vicentinos: 1: Astronomia – Astrologia. *Biblos*. Coimbra. 12 (1937). Separata.

ATEÍSMO. Doutrina filosófica, teológica ou ideológica, que se traduz também em práticas, vivências ou expressões culturais de *denegação de Deus*. Neste sentido de atitude ou posição existencial, que inclusive pode não estar apoiada naquela doutrina, o ateísmo abrange desde a ignorância, a carência no que se explicita etimologicamente na palavra *a-teísmo* (do grego α -θεος, «sem Deus»), como ainda a *denegação*, a crítica contra Deus, o seu absurdo, o seu sem sentido, a sua tirania, etc. (ainda de acordo com

aquele α -privativo), na acepção de um antiteísmo prático. 1. *Na tradição religiosa e pré-filosófica*: Na história da humanidade, talvez seja sempre de recordar o carácter recente desta atitude, e muito mais recente aquela doutrina, pois como se poderia dizer com o salmista, só «os insensatos proferem no seu coração: “Não há Deus!”» [salmo 14 (13), 1], e a condição para tal louca denegação não terá sido possível ao longo dos milénios, em sociedades hoje ditas primitivas, em civilizações dos grandes impérios que remontam quase à pré-história do religioso. O divino, o «numinoso» ou o sagrado envolvente tinha a evidência do corpo, ou da presença tangível, em relação ao que a denegação faria vezes de pura negação nominalista (por exemplo, como no tauísmo, o «verdadeiro Tau, não é aquele que se diz...»), ou de uma esquizoidia em relação à unidade holística («sagrada») de tudo nesse todo. Assim, a futura emergência do ateísmo supõe ainda a passagem desta pré-história mágico-mítica do religioso imanente e colectiva ou gregariamente vivido, para a consciência religiosa como de necessária «religação» do que terá ficado cindido: esse mundo, o homem, e Deus. Ao Deus étnico, regional e gregário, advém a «revelação» de um sentido universal, transcendente, mas também de destino pessoal, face a quem o homem se interroga como indivíduo, no limite do sentido e da sua condição mortal. É neste clima novo de «desvelamento» e de fé, ou nova gnose, de Deus, que o ateísmo poderá surgir a partir da invidência ou até do «escândalo de haver Deus». Porém, grande parte das denominações de ateísmo na fenomenologia do religioso a partir desse período que K. Jaspers denominou de «período axial» (cerca de 1000 a. C.-500 a. C.) são anacrónicas em relação a essa fase, outrossim, caracterizada por elementos de ruptura, ora no panteão das formas do divino (passagem de uma geração de deuses a outra, etc.), ora de modelos de realização do sagrado (por emulação do «deus» de modo «theândrico» ou, por outro lado, em contraste com esta via sacerdotal, por uma afirmação cavaleiresca, guerreira mesmo, do caminho do herói «que vence ou destrona o divino»). A ulterior «consciência trágica», o sentimento heróico, renovado até à história recente, apontam no sentido de um ateísmo como *arquétipo do imaginário do humano em desolação ou abandono*, em desespero face ao vazio, ou ao absurdo da sua existência. Em contraste com a experiência de heróis como Gilgamesh, ou mesmo o bíblico Job, e o destino desse «combate com o Anjo (Deus)» no modelo individualista e racional polémico da cultura ocidental, a que fica pertencendo pois o contexto próprio e a especificidade do ateísmo, nas grandes civilizações do Oriente não se atesta o ateísmo senão como posição pedagógico-espiritual (caso do dito budismo «ateu») e adentro na relatividade dos sistemas de crença e especulação (denegação do «deus» psicológico e mental, para descoberta de uma Outra presença mais além...). 2. *Na história da filosofia e do pensamento ocidental*: Já nos alvares da consciência filosófica o ateísmo há-de assinalar aquela *negação* sobretudo moral do divino, cujas exigências e atributos de ordem ideal e espiritual parecem incompatíveis com os falsos deuses da supers-

tição (ver crítica de Heraclito, Xenófanos... a Homero e Hesíodo), ou cuja caracterização universal, mas longínqua e indiferente ao humano viver (caso da concepção do epicurismo), se traduz num ateísmo também *psicológico* (cf. LUCRÉCIO – *de rerum nat.*, 1, 79...). Mas é no conflito entre os modelos politeístas do paganismo clássico, mesmo apesar da «teologia» filosófica de Platão, Aristóteles e outros, com o Deus transcendente e pessoal da tradição bíblica, que surgem as primeiras teses de ateísmo; ora dos romanos contra os cristãos (judeo-cristãos) (cf. Flávio Josefo — *Contra Apion*, 2, 148), «que não têm deuses, que não cultuam Deus» de acordo com o modelo do religioso, das mediações, ainda astrais e filosóficas da religião clássica; ora dos cristãos que hão-de considerar «daimónica» e idolátrica toda a crença pagã (Justino – *Apologia*, 1, 13, 1...), afinal atea porque desprovida do verdadeiro Deus. No encontro do «vinho novo» da Revelação, nos «odres velhos» da cultura greco-latina vai-se encontrar um novo enquadramento do ateísmo: por um lado, o que está em causa não é a denegação do divino, mas do Deus revelado em Jesus Cristo, acusando-se antecipadamente o Deus dos filósofos de constructo mental dos «ateus»; por outro lado, usa-se já da argumentação filosófico-teológica de cariz helénico, até para criticar o que em judeus e árabes irá ser a denegação da Santíssima Trindade, do acesso natural e racional às provas da existência de Deus (São Tomás de Aquino...), etc. No entanto, ao longo da medievallidade cristã mantém-se um modelo teocrático e hierárquico de civilização (cf. G. Gusdorf), onde, de acordo com a regularidade da *traditio*, não há lugar propriamente para o ateísmo, mas apenas para here-sias, heterodoxias, ou atitudes de descrença e mesmo de dúvida, que de per si mais «provam» (ainda que pela negativa, mesmo pela dita «teologia apofática», ou negativa), a sobreeminência de Deus. Será ainda aqui de recordar o pseudo-ateísmo dos místicos, sobretudo a partir daquela especulação excessiva da linguagem-pensamento e da atitude experiencial, sobretudo no declínio da Idade Média, por exemplo entre os renanos como mestre Eckhart, Tauler..., ou mesmo na *devotio moderna*, quando se chega a fazer desaparecer Deus – *Deus occultum* – como o Não-Ser, o Nada, o Abismo, a «Nuvem» do desconhecimento, etc. Como mais tarde sintetizará São João da Cruz na sua *Noche Oscura*, essa noite de Deus pode revelar Deus na oculta intimidade que exorciza todo o fácil teísmo, como também todo o sentido estático ou teórico do ateísmo. O ateísmo não seria denegação humana de acordo com uma métrica sua de conhecimento, mas uma divina pedagogia da própria «re-velação» de Deus na transcendência de um sempre «nunca farás imagens» (Êxodo, 20, 4). Todavia, será só com o Renascimento e a modernidade, mercê da autonomização dos processos cognoscitivos, do particular desenvolvimento da ciência, e das atitudes correlatas de independência social e moral do humanismo moderno, que o ateísmo se virá a tornar uma doutrina. Antecede-o logicamente a «des-crença», que, como estudou magnificamente L. Febvre (ver Bibliografia), não teria condições históricas para poder eclodir antes do século XVI. De facto, só com o

Tractatus Theologico-politicus de Espinosa se paradigmatisa o que há-de ser também em Kant o projecto da «religião nos limites da razão», numa metodologia racionalista que se toma como critério decisivo da prova, ou não, de Deus. Claro que o que está em causa não é apenas um ateísmo reduzido a um inócuo agnosticismo, outrossim a forma polémica, que se irá explicitar sobretudo a partir do iluminismo, numa luta contra a cultura eclesiástica e religiosa que defendia uma certa ordem das coisas. O que interessava na argumentação filosófica do ateísmo excedia a questão teórica e apontava para o que depois das Luzes será essa transposição para o humano da divina esfera: *Homo homini Deus*, como se diria com Feuerbach. É todo um ciclo de «deicídio» que se traduz na revolução, na revolta ou até no ressentimento, passando para uma ordem prática de ateísmo, onde verdadeiramente ele é mais característico e um dos elementos essenciais da secularização exagerada do mundo ocidental. Mas, mais do que a «morte de Deus» (Nietzsche) ainda dialectizável, como até se poderia encontrar em certa teologia, dita da «morte de Deus», o que constitui o elemento prático daquele ateísmo é a caracterização redutora do divino à imanência, à história ou à evolução material, etc. Do imanentismo de Hegel à teoria da alienação em Feuerbach, ou em Marx, a questão do divino desloca-se sobretudo para a questão da história e da religião como «ópio do povo», alienação do homem e da sua capacidade de trabalho e transformação social, etc. Fala-se, então, de um *humanismo ateu*, seja nas versões do marxismo, seja mesmo no existencialismo, estruturalismo, e outras correntes do laicismo hodierno. Porém, à margem desta dialética racional, e ainda remontando de algum modo a Espinosa, ao seu *Deus sive Natura*, com o positivismo e o cientismo marca-se um outro grande modelo de ateísmo: o do *naturalismo*, que retoma o «holismo» antigo e estoico e hoje ainda se pode detectar na «religião» do ecológico e até da pós-modernidade, da neo-sacralização do Todo, o «Holos». É mais propriamente um ateísmo da fé, da religião ou da Igreja, que não uma denegação do Absoluto enquanto tal. Por isso mais corrosivo, ou menos generoso do que o combate dialéctico do homem contra o «Pai», contra o Deus tirano, etc. Aqui substitui-se à transcendência do Criador (-Redentor) a lógica empírica de uma ciência do Sagrado sem Deus, como se pode documentar desde J. J. Rousseau, até à «gnose de Princeton» e do «Deus da Física»... 3. *Na cultura e no pensamento portugueses*: Apesar de uma persistente heterodoxia na sensibilidade e cultura religiosa do povo português, como fica atestado desde remotas origens (célticas, gregas, maniqueias-priscilianistas, judaizantes, islâmicas e até de um «marítimo e atlante» cristianismo, sempre menos de Roma do que de uma religião pentecostal do Amor, como se lembraria do símbolo camoniano da «ilha dos Amores», ou do messianismo sebástico, seja do Vieira, seja de uma certa «religião da saudade» como alguns poeticamente pretendem) – apesar de tudo há uma constante posição de teísmo, de atitude devota e cultural, terra esta onde a Fé há-de perdurar... Porém, mais acresce sobretudo a partir da

modernidade, não tanto diversas e esotéricas leituras da teológica doutrina, traduzindo-a em vivências sempre marginais, mas sobretudo numa crítica à instituição dessa doutrina. Ou seja, o ateísmo em Portugal, por relevante que venha a ser nalguns dos seus teóricos, confunde-se de início com um anticlericalismo*, uma luta contra o «Deus» de um certo obscurantismo, como acontece a partir dos debates apaixonados por ocasião das Luzes (L. A. Verney...). Longe do niilismo germânico, do cepticismo francês, ou mesmo das reduções agnósticas e ateias do pragmatismo anglo-saxónico, os exemplos de ateísmo português surgem na consciência de uma *reserva herética* que, de alguma maneira, como diria o próprio São Paulo, ajudam a discernir caminhos, assim convergentes ao realismo, antipoético, daquele romantismo de Deus. Ateísmo científico, largamente pautado pelo espírito crítico, que na cultura peninsular talvez também se deixasse caracterizar pelo simbolismo antiquixotesco, ou de D. Sancho Pança. Atento à Transcendência e irreduzibilidade à ideia da «realidade» de Deus, o ateísmo é, assim, bem mais um *agnosticismo*, sendo, entretanto, por outro lado, na atenção ao que na ideia é pensável, um *antiateísmo*, ou seja, uma consciência crítica do que à positividade do conhecimento não é dado. Eis os dois pólos que caracterizam o ateísmo português: o ocultar de um sentimento, ou o pessimismo da ideia de Deus. Fica-se devendo a Pinharanda Gomes (ver Bibliografia) uma caracterização dos diversos modos teológicos do ateísmo e ainda do antiateísmo português: *ateísmo racionalista* – que nega a existência de Deus pela razão (Antero de Quental, Fernando Pessoa...); *ateísmo positivista* – que nega a existência real de Deus, como mito primário, idade teológica e primitiva, ou O desconhece por não ter método de acesso (José Teixeira Rego, Amorim de Carvalho...); *ateísmo existencialista* – que contrapõe a situação humana, a liberdade e a existência, à essência divina então incompatível com aquele humano projecto livre (Vergílio Ferreira, Alberto Ferreira...); *antiateísmo agonista* – que sabendo de Deus pela crença, o não justifica por uma teodiceia, sendo agónico, por se apoiar no agónico sofrimento do homem (Basílio Telles...); *antiateísmo racionalista* – Deus como criação mental do homem (José Bacelar...); *antiateísmo atomista* – que admite Deus, mas não como pessoa ou ideia, antes a título de energia, ou *ápeiron* (cf. eterno retorno de Raul Proença...). Deve-se notar que estas variantes do ateísmo em geral correspondem a uma crise do teísmo português, sobretudo a modos esgotados da tradição escolástica, já sem a capacidade de responder à poética e à filosofia da vida, no quadro da razão e da liberdade modernas. E, apesar dos desenvolvimentos filosóficos no sentido do teísmo, de Amorim Viana a Sampaio Bruno, e do criacionismo de Leonardo Coimbra a seus discípulos, persiste na teodiceia portuguesa uma tendência que ecoa do fundo sempre espinosiano, ainda do franciscanismo heterodoxo e joaquimita, também por via de Vieira, de um panteísmo. Panteísmo que acaba por equivaler a um *ateísmo prático*, menos religioso, mesmo menos filosófico como o panenteísmo (desde N. de Cusa...), porquanto dilui o divino em tudo, qual abraço oceâ-

nico e oriental absolvente do próprio Absoluto. É para tal espiritualismo, já não tanto de Deus, mas de uma Verdade que é mais, como Mito criativo («o Mito esse nada que é tudo...») que aponta o aspecto mais subtil e criativo desse lastro do espinosismo português. Enfim, em termos práticos, o ateísmo português nunca teve a virulência doutrinária ou revolucionária, a não ser em episódicas posturas anticlericais e de livre pensamento, servindo antes de contraponto àquele vector paraclético (Agostinho da Silva...), que mais acentuava as formas de regresso ao paraíso (Teixeira de Pascoaes), de graça, do que a crítica cisão (José Marinho), o escândalo do mal e as delongas do sofrimento e da saudade de Deus.

CARLOS H. DO C. SILVA

BIBLIOGRAFIA: ASPECTOS do problema de Deus na filosofia actual. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 26 (1970). BRAGA, Joaquim – *Comentários ao movimento da morte de Deus na filosofia actual*. Lisboa, 1971. CHABANIS, C. – *Dieu existe-t-il? Non*. Paris, 1973. DELHOMME, Jean – *L'impossible interrogation*. Paris, 1971. FEBVRE, Lucien – *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*. Paris, 1968. FREITAS, Manuel da Costa – Ateísmo. In *LOGOS: Enciclopédia luso-brasileira de filosofia*. Vol. 1, p. 490-499. GILSON, Étienne – *L'athéisme difficile*. Paris, 1979. GOMES, J. Pinharanda – *Teodiceia portuguesa contemporânea (estudo e antologia)*. Lisboa: Sampedro, 1974. *L'ATHÉISME contemporain*. GENEBRA, 1956. LUBAC, Henri de – *Le drame de l'humanisme athée*. Paris, 1983. MAGALHÃES, António de – Da filosofia à teologia. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 8 (1957). MARION, Jean-Luc – De la «mort de Dieu» aux noms divins: l'itinéraire théologique de la Métaphysique. *Revue théologique et métaphysique*. 41: 1 (1985) 25-41. NEUSCH, Marcel – *Aux sources de l'athéisme contemporain: Cent ans de débats sur Dieu*. Paris: Le Centurion, 1993. POUPARD, Paul – Le Christianisme face à la noncroissance idéologique et pratique. In *PORTARE Cristo all'Uomo*. Roma, 1985, vol. 3, p. 9-32. RIBEIRO, Álvaro – *Apologia e filosofia*. Lisboa, 1953. TEIXEIRA, António Braz – *Deus, o Mal e a Saudade: Estudos sobre o pensamento português e luso-brasileiro contemporâneo*. Lisboa: Fundação Lusitana, 1993. TRESMONTANT, Claude – *Les problèmes de l'athéisme*. Paris, 1972.

AUDITÓRIO EPISCOPAL. V. TRIBUNAL ECLESIASTICO.

AUGUSTINISMO EM PORTUGAL. A presença agustiniana na história da Igreja em Portugal e na cultura portuguesa manifesta-se no conhecimento e influência da obra e doutrina de Santo Agostinho, que foram inspiração para os que sob a regra de vida a si atribuída se abrigaram e promoveram o seu culto, que também na arte se exprime. I.: Paulo Orósio de Braga, que a Agostinho apresentou o *Commonitorium de errore Priscilianistarum et Origenistarum*, por incitamento do mestre do *De Civitate Dei* e dentro do seu providencialismo histórico escreveu os sete livros de *Historiae adversus paganos*, que os monges de Alcobaça* possuíam num códice em letra francesa do século XIII. A sua redacção em Hipona (417-418) com algum fundamento é apresentada como podendo ter, por sua vez, influído na segunda parte daquela obra agustiniana, escrita ao longo de 13 anos e levada então somente até ao fim do 10.º livro para ser terminada em 426. Um códice com o *De Civitate Dei* foi legado em 1090 por D. Paterno à livraria da Sé de Coimbra*, e outro, com a mesma obra, encontrava-se nos fins do século XIII entre os livros do bispo do Porto, D. Vicente Mendes. O padre Avelino de Jesus da Costa encontrou em Évora fragmentos de pergaminhos com esta mesma obra (séculos XII-XIII) e com *Epistolas*, o comentário ao Evangelho de São João (século XIV); em Coimbra, parte de uma Vida de

Santo Agostinho (séculos XII-XIII); e, em Braga, fragmento do *Sermo Sancti Augustini de Resurrectione* para a festa da Páscoa (séculos XII-XIII). No Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, a par de *A cidade de Deus*, onde deveria ler-se no seu dia a descrição dos milagres de Santo Estêvão, e de uma Vida do Hiponense, cuja leitura se faria na refeição do dia da sua festa, havia também tratados exegéticos agostinianos. Entre os códices que constituíram o primeiro núcleo da livraria de Santa Cruz, trazido do Mosteiro de São Rufo, na primeira metade do século XII, encontram-se os comentários de Agostinho sobre o Evangelho de São João e num códice ainda subsistente (Biblioteca Pública Municipal do Porto – códice n.º 58), o *De Genesi ad litteram* e as *Questiones evangeliorum* sobre Mateus e Lucas. Talvez da mesma época será o códice 47 da livraria de mão conventual (actualmente na Biblioteca Pública Municipal do Porto – códice n.º 800), onde um copista aproveitou o espaço em branco da última folha para juntar-lhe o *Sermo Beati Augustini Episcopi in vinculis Beati Petri Apostoli*. Os monges de Alcobaça tinham na biblioteca, além de *Sermões*, *Cartas* e comentários bíblicos, as obras *De Trinitate*, *De Civitate Dei*, *Confessiones* e *Retractiones*, em códices de letra francesa dos séculos XII-XIII, e ainda outros tratados, em códices da mesma época, ou já do século XIV, juntamente com alguns apócrifos. Sob o signo agostiniano, em São Vicente de Fora e, principalmente, em Santa Cruz de Coimbra, antes de transitar para os Franciscanos*, fez sua preparação intelectual Santo António, em cujos sermões é Agostinho o Padre da Igreja mais largamente utilizado com 54 citações expressas, retiradas dos tratados *De natura et gratia*, *De Trinitate*, *De vera religione*, do comentário *In epistolam Iohannis*, e em alusões às *Enarrationes in Psalmos*, ao *De doctrina christiana* e aos *Sermones*. O *Livro da montaria*, compilado por ordem de D. João I entre 1415-1433, invoca Santo Agostinho como autor dos *Soliloquios*: «e diz S. Agostinho no Soliloquio que nom disse Deus que guardaria a fim dos dias do homem, mais que guardaria a que entençom, e a que proposito o homem fazia as cousas que fazia, ca diz S. Agostinho que mais para Deus mentes a que fim o homem faz o que faz, que na obra que he feita» (liv. I, Cap. v); mas esta e todas as mais citações provêm não do autêntico tratado com aquele título (PL, xxxii, 869-904) mas dos apócrifos *Soliloquia animae ad Deum* (PL, xl, 863-898), cuja redacção se situa no século XIII e de que foi realizada tradução portuguesa em época próxima da elaboração do *Livro da montaria*. Esta versão chegou até nós no mesmo códice alcobacense em que se encontra o *Orto do esposo* e fazendo-lhe sequência. As simples invocações abundantes da autoridade de Santo Agostinho no *Orto do esposo*, embora algumas vezes sejam citações indirectas, por se acharem incluídas já em outros textos que o compilador utiliza, na maior parte derivam de numerosas obras que podem identificar-se como sendo as *Confissões*, *Cartas*, *Sermões*, *De doctrina christiana*, *De agone christiano* e também os autênticos *Soliloquios*. Expressamente, porém, são nomeadas as *Enarrationes in Psalmos* («onde diz Agostinho so-

bre o salteyro» – ed. de Bertil Maler, p. 349) e o *De Civitate Dei* («onde diz Sancto Agostinho êno livro da Cidade de Deus» – *ibidem*, p. 83), provindo desta última obra mais algumas das citações de Santo Agostinho que não dão referência da fonte mas foi possível a B. Maler identificar. O elaborador do *Livro da corte enperial* invoca uma vez o «doutor agostinho em no livro que chamam da çidade de deus» (fl. 31 r a). A quase vintena de citações no *Leal conselheiro* não está ainda identificada, apesar de haver sido afirmado provirem das *Confissões* pela razão de esta obra existir entre os «livros de linguagem» de D. Duarte. Em um caso, porém, está averiguado que a autoridade agostiniana invocada faz parte de uma obra medieval conhecida, que um capítulo do *Leal conselheiro* parafraseia. Semelhantemente, a citação do *Boosco deleitoso* (cap. XLVIII, ed. de A. Magne, p. 125) deriva do *De vita solitaria* de Petrarca, que aí o autor português está a utilizar. No *Livro da virtuosa benfeitoria*, que patenteia principalmente a cultura de Frei João Verba, nomeiam-se as *Confissões*, *Cartas*, *De Trinitate*, *De moribus Ecclesiae Catholicae*, *De opere monachorum*, mas as citações mais numerosas são expressamente do *De Civitate Dei*. O exemplo de *A cidade de Deus* é invocado por Fernão Lopes na *Crónica de D. João I* (P. I, cap. CLXXV) como testemunho de que quem quer livros de história «achará que os auctores dellas louvaram grandes senhores e seus bons costumes, e doutros escreveram suas feias condições e desaventurados feitos. E este modo teve Santo Agostinho no livro da Cidade de Deus, cuja obra e autoridade não é de prasmr nesta parte, seguindo ordenança». Zurara deve ter lido esta obra agostiniana, que cita na *Crónica da tomada de Ceuta* e na dos *Feitos de Guiné*. Entre os «livros de linguagem do claro Rey D. Duarte», além das *Confissões*, aparece o *Livro das meditações de Santo Agostinho*. Este é, porém, um apócrifo, cuja versão está exarada num códice alcobacense. Na biblioteca do infante santo D. Fernando, que «tinha muy grande e nobre livraria de todas as obras eclesiasticas e segraaes», segundo Frei João Álvares diz, existiam as traduções de ambos os apócrifos, «o *Soliloquio* de Sancto Agostinho e de suas meditaçoens em linguagem» e «os *sermoens* de Sancto Agostinho por Latim». Dos também apócrifos *Sermones ad fratres in eremo* Frei João Álvares fez tradução de 25 e enviou-a em 1467 de Bruxelas para os frades de São Salvador de Paço de Sousa, tendo chegado até nós a versão de 10 deles. Há extractos de outra versão de seis destes *Sermones* feita também no século XV, talvez um pouco depois da realizada por Frei João Álvares. Alvaro Pais, que sendo bispo de Silves corrigiu pela primeira vez em 1335 a redacção inicial do célebre *De statu et plancu Ecclesiae* e, em 1344, concluiu em Tavira o *Speculum Regum*, expressamente se baseia em Santo Agostinho, com remissão para o *Contra Faustum*, na defesa do que impropriamente se chama «agostinismo político» medieval, que ensina ter o Papa poder temporal sobre os reis; no *Collyrium Fidei Adversus Haereses*, combatendo as heresias de Tomás Escoto, afirma que «post Paulum non puto quod maior lux fuerit in scientia in Ecclesia Dei quam Augustinus, quem

Ecclesia laudat» (vol. 2, Lisboa, 1956, p. 64); e de feição agustiniana é também a sua espiritualidade. O *Horologium Fidei*, escrito em meados do século xv por Frei André do Prado, tem um dos seus maiores apoios em Agostinho. A sua autoridade é aduzida várias vezes e com citação de mais que uma obra por Diogo Lopes Rebelo no *De Republica Gubernanda per Regem*. Gil Vicente conhecia obras deste Doutor da Igreja, aquele que mais frequentemente nomeia, como no *Auto de Mofina Mendes* pela boca do padre pregador; faz dele personagem do *Auto da alma* e, no sermão declamado em 1506 em Abrantes, lê-se: «No quiero deciros especulaciones / De Santo Agostin de civitate et cetera». D. Francisco da Costa escreveu um *Auto da conversão de Santo Agostinho*, como outros representados pelos cativos de Marrocos após Alcácer Quibir. 2.: No século xvi existiam na biblioteca de Frei Diogo de Murça os 10 volumes de *Opera Omnia* de Agostinho editados por Erasmo. Do ensinamento teológico do Hiponense sobre a graça e das suas *Enarrationes in Psalmos* estão imbuídas as obras do alcobacense Frei João Claro, e às doutrinas agustinianas se vê alusão no *Tratado da perfeição da alma* de Álvaro Gomes. Na *Breve doutrina e ensinança de príncipes*, Frei António de Beja não somente cita entre outras obras o *De Civitate Dei*, mas daqui extrai dois passos que quase inteiramente constituem o último capítulo. Por João de Barros, Agostinho é posto na *Ropica Pnefma* entre os outros três Doutores latinos, «velhos e santos varões» que formam «quatro colunas» a sustentar a doutrina dos evangelistas e apóstolos quando «começaram danados intendimentos retorcer sua escritura», neste passo vendo tanto A. José Saraiva como Silva Dias uma predileção de Barros pela patristica, o que significaria simpatia erasmista. Quanto a Frei Heitor Pinto, na *Imagem da vida cristã*, E. Glaser afirma: «Pinto demuestra conocer todos sus escritos y de modo particular las Confesiones y la Ciudad de Dios» e «sacó de Agustin los materiales más importantes con que erigir su edificio ideológico: el rotundo menosprecio de los bienes materiales; un extremo idealismo que niega su asenso al mundo visible, y la noción de que el amor de Dios es un valor moral tan alto que nada puede igualarsele». Dos livros mais citados por H. Pinto, as *Confissões e A cidade de Deus*, e deste em especial, abundam textos nos *Diálogos* de Frei Amador Arrais. É principalmente do primeiro que, segundo Mário Martins, em Frei Tomé de Jesus «seria fácil estabelecer duas listas paralelas de pensamentos agustinianos e frases tiradas dos *Trabalhos de Jesus*». A obra de D. Jerónimo Osório está imbuída da espiritualidade agustiniana, inclusive no referente à natureza cristocêntrica e soteriológica da sabedoria no *De vera sapientia*; a sua filosofia política revela afloramentos de agustinismo (apesar da forte dominante tomista por influência da designada escola jurídica de Salamanca de Francisco de Vitória, como o comprova o *De regis institutione et disciplina*); mesmo do ponto de vista formal o livro iv do *De doctrina christiana* deixa as suas marcas nos autores quinhentistas de que é exemplo o Cícero Português. Não cabe aqui dilucidar o que haja de agustinismo, mesmo que por ve-

zes indirecto, no tratamento de temas de filosofia política nem nas tendências da espiritualidade dos prosadores doutrinários do século xvii, incluindo a literatura genericamente chamada «de educação de príncipes». Como exemplo, ainda de meados do século anterior, refira-se o *Tratado moral de louvores e perigos dalgũs estados seculares [...]* (Coimbra, 1549) de D. Sancho de Noronha, cujas fontes patristicas mais abundantes são as agustinianas. Na obra de Vieira encontra-se talvez a melhor expressão de uma mentalidade de fundo agustiniano em domínio mais amplo que a espiritualidade: a antropologia dicotomista – «o homem, ainda que tenha corpo, é alma», e em conflito – «a carne peleja contra o espírito, e o espírito contra a carne», conduzindo a um ascetismo cujo êxito depende da graça – «ponde o mundo, ponde mil mundos, ponde o mesmo Céu com sua glória; nada disto faz pendor em comparação da graça que tão facilmente perdemos», mas que só com as boas obras salva, pois uma é a fé com que se crê em Deus e outra, a acompanhada da prática da virtude, com que se crê a Deus – «a fé com que se crê em Deus, e em Cristo, é fé de justos e pecadores: a fé com que se crê a Deus, e a Cristo, essa só é fé dos justos; porque só essa sobre a outra é a que justifica e salva»; o orgulho, ou ambição, como raiz e consequência essencial do pecado original, pelo que o homem, perdendo o estado de inocência e de comunhão natural, precisou de pôr cobro à concupiscência – «eu para lograr o meu hei-me guardar de vós: e vós para lograr o vosso haveis-vos de guardar de mim»; daí a origem da sociedade, que os homens se viram na necessidade de organizar e, por isso, «inventaram e firmaram leis, levantaram tribunais, constituíram magistrados, deram varas às chamadas Justiças com tanta multidão de ministros maiores, e menores»; a precariedade de tudo o que é criado e transitório no tempo, segundo o tratamento do problema nas *Confissões* – «todas as coisas deste mundo por grandes e estáveis que pareçam, tirou-as Deus com o mesmo mundo do não ser ao ser, e como Deus as criou do nada todas correm precipitadamente, e sem que ninguém as possa ter mão, ao mesmo nada de que foram criadas». Na linha do chamado agustinismo político, compete ao Estado assegurar a paz, que define com Santo Agostinho n' *A cidade de Deus* como «uma concórdia ordenada», em vista ao seu fim superior que é o mesmo valor absoluto que a todos os bens deve presidir – «em todos os estados, em todos os ofícios, e em todas as formas podemos alcançar a maior fortuna de todas que é ser santos»; como «o papa há-de dar conta de toda a Cristandade», há-de dar «o rei de toda a monarquia», pelo que o poder espiritual também é responsável pelos príncipes, que lhe estão subordinados, embora tenha cada um a sua autoridade própria – «o administrador no espiritual é o papa, no temporal é o rei». A filosofia da história é a d' *A cidade de Deus* – «os meios da conservação ou ruína dos reinos, a mão omnipresente de Deus é a que os distribui, quando são, pois só ele os pode determinar, antes que sejam», «Deus é o Senhor dos Exércitos, e que dá, ou tira a vitória a quem é servido, por meio das armas, sim, mas sem dependência delas», e a justiça é a fortaleza do Estado, aduzindo

em prova paráfrase daquela obra do Hiponense – «Enquanto os Romanos guardaram igualdade, ainda que neles não era verdadeira virtude, floresceu seu Império e foram senhores do mundo; porém tanto que a inteireza da justiça se foi corrompendo pouco a pouco, ao mesmo passo enfraqueceram as forças, desmaiaram os brios, e vieram a pagar tributo os que o receberam de todas as gentes.» Estando em Paris ao tempo das controvérsias jansenistas, Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo não só expôs como defendeu a doutrina do mestre que incluiu no seu nome de religioso ao professor nos Franciscanos: *Cortina D. Augustini de Praedestinatione et Gratia* (Paris, 1648 e 1649). O conteúdo principal desta obra, constituído por textos extraídos de Santo Agostinho, conforme o título diz, é precedido de uma exposição da doutrina agustiniana sobre os temas nele enunciados. A mesma obra, acrescida de oito folhas que contém «Libra Praedestinationis et Gratia, cum Proloquio», teve 3.^a edição com outro título, *Mens vera Augustini de praedestinatione, gratia et libero arbitrio Cum Libra inter Arminianos et Calvinianos* (Lisboa, 1654). O *Scrinium D. Augustini* (Lisboa, 1654) inclui aquele acréscimo e é a continuação do tratado constante da segunda parte da obra *Mens divinitus inspirata [...]* (Lisboa, 1653), onde incorpora os «Oracula a D. Augustino edita» da *Cortina Augustini*, juntando-lhes, com notas, mais quatro oráculos. Apesar de nela se acolher aos textos de Santo Agostinho e afirmar que mal leu o *Augustinus* do bispo de Ypres, a *Cortina*, sem fundamento tornada suspeita de jansenismo, foi pelo inquisidor Pedro de Magalhães proibida em Portugal e talvez a obra de Isidoro da Luz, *Iansenius convictus, Augustinus vindicatus*, que não chegou a imprimir-se (existe um manuscrito na Biblioteca Nacional de Lisboa, códice 6618), se destinasse a combatê-la, pois parece aludir-lhe em algumas palavras do prólogo: «De Lusitanis fateor unum, nescio quem, cum in Galia degeret, sub cortina Augustini velatum ad Lusitaniam attulisse Iansenium». D. Francisco Manuel de Melo, que em *As segundas três musas do Melodino* tem uma «Paráfrasis da Oração de Santo Agostinho» em 12 tercetos completados por uma quintilha, escreveu em castelhano *El Fenix de Africa Agustino Aurelio Obispo Hypponense* em duas partes (Lisboa, 1648 e 1649; no 2.^o volume do 1.^o tomo das *Obras Morales*, Roma, 1664), Agostinho Filósofo e Agostinho Santo: na primeira parte «se cuenta, hasta su conversion, desde su nacimiento» e na segunda «refiere lo que ay desde su conversion, hasta su muerte». Não se trata de uma biografia, mas sim de extrair do que chama «Acciones» e diríamos «momentos» da vida de Agostinho, apresentados em poucas linhas, argumento para considerações de filosofia moral, «anotaciones», em dois parágrafos para cada «acção»: *Action I. Fluctuava la Fé de los Catolicos en tempestades de heregias, y blasfemias, quando con Agustino acude Dios a suas Fideles*, de onde decorrem duas «anotaciones» que ocupam à volta de três páginas cada uma: § 1. *La Providencia no necessita del humano aplauso; ni atiende a nuestra quexa, ni a nuestra alabança e* § 2. *El remedio está más cerca, quando parece que*

tarda; no le apresura nuestra desconfiança. Curiosa é uma observação da «Carta a los lectores», na edição da primeira parte de *El Fenix de Africa* de 1648, que não reproduziu na edição das *Obras Morales*: «Deben los Portugueses adelantarse a otros en el affecto y memorias de Agustino; pues no de pocos ha sido opinion, es Tanjar (nuestra Colonia en Africa) edificada en las proprias ruinas de Tagaste, su patria, a donde, todavia, se conservan piedosas tradiciones de aquella antiguedad». A religiosa franciscana Soror Madalena da Glória, utilizando o nome literário anagramático de Leonarda Gil da Gama, escreveu *Agua real Fenix abrazado, Pelicano amante, Historia panegyrica e Vida prodigioza do inclito patriarcha S. Agostinho* (Lisboa, 1744). O último capítulo desta biografia dedica-o à redescoberta das reliquias do santo, cujos despojos, quando Hipona foi arrasada pelos Vândalos, haviam sido trazidos para a Sardenha e daí, em 722, transferidos por Luitprando para Pavia. O facto suscitou em frades eremitas de Santo Agostinho a publicação de dois opúsculos, um de Frei Manuel de Figueiredo, *Festivo dia, que a toda a Igreja deu o seu sol, o príncipe dos patriarchas e doutor exímio S. Agostinho, apparecendo seu sagrado corpo no ceo de ouro na cidade de Pavia o 1 de Outubro de 1695* (Lisboa, 1728), e outro, o que Soror Madalena da Glória diz escrito «com elevado engenho e extença erudição», de Frei Nicolau de Tolentino, *Fénix de Africa, o exímio dos doutores, meu grande padre S. Agostinho, renacido a novas veneraçoes, e festivos aplausos das reliquias de seu sagrado corpo, descubertas no primeiro de Outubro de 1695 no Confessorio da Igreja de Saõ Pedro Céu de Ouro na antiquissima cidade de Flavia-Pavia, etc.* (Lisboa, 1729). Conhecemos uma tiragem em papel vulgar e outra em papel de linho deste opúsculo de Frei Nicolau de Tolentino, no qual descreve as vicissitudes das reliquias encontradas em Pavia e como contra a sua autenticidade se alegava «também pelos contrarios que o tal Corpo carecia de muitos ossos para a integridade de hum corpo humano, defeito tão consideravel, que mostrava não poder ser de Agostinho. A tão leve duvida se satisfez com as muitas Reliquias, que em muitas partes da Christandade saõ veneradas por suas. Das que pudemos alcançar noticia se faz aqui este Elenco». No «Elenco das Reliquias do Corpo de Santo Agostinho» informa das existentes em Portugal: «Entre as muitas, e admiraveis Reliquias, que se achão no Oratorio do Palacio Real del Rey nosso Senhor D. João V de Portugal, he venerada huma notavel particula do Corpo de Agostinho Santo, por este nosso grande, e piedoso Monarca com os singulares affectos de ser do prodigio da Santidade; e pelo muito amor, com que honra as letras, do novo Salomão da Ley da graça. Conserva-se em huma preciosa custodia, firmada com os testemunhos mais authenticos da verdade.» Também «no grande Convento da Senhora da Graça de Lisboa Oriental dos nossos Religiosissimos e observantissimos Eremitas Augustinianos calçados, berço aonde se criou aquella grande Espirito reformador do Veneravel Padre Frey Thomè de Jesus fonte donde beberão todos os Fundadores, que fundarão as observantes, e dilatadas Congregações dos descal-

ços em Hespanha, Italia, Alemanha, França e Portugal; neste mais eminente ninho, em que a Águia Real de Agostinho, não só criou tão heroicos filhos, mas muitos mais, que com as suas grandes letras enobreceram as mais altas cadeiras da Universidade de Coimbra*, mas também com as suas virtudes, e esclarecido de seu sangue condecoraram as maiores Mitras da Igreja de Portugal. Veneram seus filhos com devidos affectos a notavel Reliquia de hum dente deste grande Pay». Ainda «no Convento de nossa Senhora da Boahora de Lisboa Occidental dos meus Irmãos Agostinhos descalços está parte de hum dedo com sua Authentica». Entre outras reliquias, refere existirem em Portugal «no Convento de São Bento de Lisboa Occidental dos Religiozos deste grande Patriarca», «no Convento da Esperança de Lisboa Occidental das Religiozas de Santa Clara», «no Real Convento de Santa Cruz de Coimbra», «Na Caza professa de São Roque dos Exemplares Religiozos da Companhia de Jesus de Lisboa Occidental»; e finalmente «no grande Convento de nossa Senhora do Carmo de Lisboa Occidental, dos observantissimos filhos de Helias se conserva huma notavel Reliquia, com hum pergaminho escrito de mão propria de Agostinho Santo». 3.: Os frades agostinhos alimentaram em Portugal o culto do santo patrono, e muitos foram os sermões pregados no dia da sua festa nas igrejas conventuais que se imprimiram em opúsculo, conforme prática especialmente comum nos séculos XVII e XVIII. Conhecemos existirem assim editadas as orações panegíricas de Frei Luís dos Anjos (Coimbra, 1618), D. António dos Mártires (pregada em Santa Cruz de Coimbra e aqui editada, 1680), D. Frei José da Natividade (Lisboa, 1698), Tomás da Conceição, Frei António de Santa Úrsula (Lisboa, 1732), do franciscano Frei Filipe de Jesus Maria (Coimbra, 1740, pregada no mosteiro dos Cônegos Regrantes de Refóios de Lima em 1738), do eremita descalço João de Nazaré (que professou em Lisboa em 1646, um dos três sermões que restam, impressos em Lisboa sem data), João Nunes da Cunha, pronunciada na Baía e publicada em Lisboa (1703), assim como aqui foram publicados três sermões proferidos no Brasil pelo beneditino daquela provincia, Frei Ruperto de Jesus; e um, em espanhol, pregado no Peru por Frei Gaspar de Villaroel; e ainda o sermão pregado na Igreja de Nossa Senhora do Pópulo em Braga, por Frei Bartolomeu Brandão em 1772 (Lisboa, 1773) e o do lente de Teologia Moral António José Paes, em São Vicente de Fora em 1840 (2.ª edição, Lisboa, 1843). Temos também numerosos sermões sobre Santo Agostinho em colectâneas de parenética. Francisco Fernandes Brandão, professor de Teologia na Universidade, proferiu os sermões festivos de 28 de Agosto de 1594 e 1596 em Santa Cruz de Coimbra, incluídos postumamente nos *Sermões das festas dos santos* (Lisboa, 1613); o dominicano António Feo na 2.ª parte dos *Tratados das festas das vidas dos santos* (Lisboa, 1615) divide o de Santo Agostinho em quatro discursos; do agostinho Cristóvão de Almeida há nos *Sermões vários* duas pregações, uma no 2.º tomo (Lisboa, 1680) e a outra no 4.º tomo (Lisboa, 1686); do eremita agostinho Frei Simão da Graça a pregação em Goa* em 1655 está nos seus

Panegíricos das festas de vários santos (Lisboa, 1672); o beneditino Rafael de Jesus nos *Sermões vários* (Bruxelas, 1674), inclui o pregado em 1670 no seu mosteiro de Nandim ou Landim; o jesuíta Manuel da Silva, no 1.º tomo da *Sylva Concionatória* (Lisboa, 1698) publica o sermão proferido em 1677 em São Vicente de Fora; na 2.ª parte dos *Sermões vários e discursos predicáveis, políticos, panegyricos e moraes* (Lisboa, 1741) do eremita de Santo Agostinho Manuel Gouveia encontra-se o «Sermão do Milagroso Coração do Mayor dos Amantes, o insigne Patriarca e Doutor Exímio da Igreja, Santo Agostinho» pregado no Mosteiro de Santa Mónica das Agostinhas. O mais notável de todos terá sido, sem dúvida, o de António Vieira, em São Vicente de Fora, em 1648, tomando como assunto de cada uma das partes da oração o objecto de duas obras de Santo Agostinho, que pôs «no livro das *Confissões* as erratas da vida, no das *Retractações* as da doutrina. Eu chamara-lhe o *Index rerum notabilium*: porque sendo as coisas que se lêem em todos os livros de Santo Agostinho tão altas, tão sublimes, tão divinas, estas duas são as mais notáveis de todas». O culto de Santo Agostinho suscitou não só esta parenética, mas também a publicação de novenas, como a do teatino D. Francisco Xavier do Rego, *Coroa Mystica do grande Patriarca Santo Agostinho, adornada de nove pedras preciosas, Sagrados Simbolos de nove virtudes do mesmo Santo e illustradas com outras tantas sentenças tiradas de seus escritos* (Lisboa, 1720) e a do eremita Frei Manuel da Trindade, *Águia Africana voando pelos nove Coros Angélicos ou Novena do clarissimo sol da Igreja [...]* Santo Agostinho [...] (Lisboa, 1733). Curioso é o opúsculo de 12 páginas de pequeno formato da *Oração utilissima e de Prodigiosa efficacia composta por Santo Agostinho Para o tempo de qualquer tribulação, e particularmente para aquella, em que de presente nos vemos. Traduzida da que vem nas Horas de Nossa Senhora Cistercienses, impressas em Veneza no ano de 1728* (Lisboa, 1810). Entre as súplicas da oração encontram-se algumas alusões a circunstâncias nacionais: «Amabilissimo Senhor Jesu Christo [...] dignai-vos de absolver, e livrar a mim peccador, e a todo o vosso Povo Portuguez da afflicção, e tribulações, em que nos vemos; [...] Nós vos rogamos pois [...] que vos levanteis Senhor, e extendais a vossa Dextra Omnipotente, para vir em socorro da vossa Santa Igreja [...] lançai no Inferno todas as Heresias, o Atheismo, as malditas Seitas de Mafoma e do Jacobinismo e todo o Império de Satanás, propostas a demolir a mesma Santa Igreja: [...] Lembrai-vos do vosso Império Lusitano, que Vós mesmo fundastes sobre as vossas Chagas no campo de Ourique; não nos deixeis perder, segundo a multidão infinita das vossas misericórdias, mostrando aos malvados que nos querem destruir, e que são mesmo vossos capitalissimos inimigos, que Vós sois o nosso Deus Santo, Forte, Vivo e Verdadeiro, e nós-outros o vosso Povo e ovelhas do vosso rebanho.» A célebre *Missão abreviada* do padre Manuel Couto com 16 edições (Porto, 1859-1904) de que se calcula terem sido impressos mais de 110 000 exemplares, na parte sobre «Como viveram alguns santos e assim os

mais», variam em certas edições alguns dos exemplos, mas em todas se encontra a «Vida de Santo Agostinho», que «foi primeiro um grande pecador e muito escandaloso», «combateu doze anos com as suas paixões para de todo se converter para Deus» e «finalmente, foi o melhor dos teólogos, foi o martelo dos hereges, foi um sol que resplandeceu no templo de Deus com o resplendor da sua doutrina a mais clara, com o fervor da sua caridade a mais ardente, e com a formosura da sua vida a mais santa: ora imitai-o, meus irmãos, se vos quereis ajuntar com ele lá no Reino dos Céus». 4.: As ordens religiosas que se abrigaram na regra estabelecida dentro do espírito agostiniano, quer os Cónegos Regrantes, quer os Eremitas, produziram obras hagiográficas sobre o seu patriarca, como a de Frei Luís dos Anjos, *De vita et laudibus S. P. N. Aur. Augustini* (Coimbra, 1612, e Paris, 1614). No *Breve exemplar das vidas de alguns santos Cónegos Regulares do Grande Patriarcha Santo Agostinho, de quem reza a Ordem Canonica per concessão da Sé Apostolica. Collegidas de diversos e graves autores, que em lingua latina as escreverão* (Coimbra, 1648), D. Timóteo dos Mártires, de Santa Cruz de Coimbra, descreve 36 vidas de agostinhos, distribuídas pelos dias dos meses em que ocorre a celebração de cada santo da ordem, sendo a mais extensa delas (p. 227-274) a do Hiponense. O mesmo publicou a *Vida do Bemaventurado Padre Santo Theotónio [...] Escrita em latim por hum Religiozo contemporaneo & discipulo do mesmo santo. Traduzida em nosso vulgar portugues, juntas as vidas de outros Santos e Santas, collegidas de diversos, & graves Autores* (Coimbra, 1650). Surge também a historiografia nacional destas mesmas congregações. Nos cinco volumes do *Meio Dia Augustiniano, do qual S. Agostinho he o Sol* (Lisboa, 1763) Frei António da Piedade, depois de uma biografia do santo, historia as origens da Ordem Eremita. Frei António da Purificação publicou *De viris illustribus antiquissimae Provinciae Lusitaniae Ordinis Eremitarum S. P. Aurelii Augustini* (Lisboa, 1642) e *Chronica da antiquissima Provincia de Portugal da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho* (em duas partes, Lisboa, 1642, 1656). Esta obra assume, como sendo da ordem, conventos e religiosos que lhe não pertencem, provocando controvérsia sobre a prioridade da fundação e da entrada em Portugal das ordens de Santo Agostinho e de São Bento, com a intervenção de Frei Gil de São Bento (*Satisfação Apologética e quinta essência de verdades averiguadas e apuradas etc.*, Lisboa, 1657), a que Frei António da Purificação respondeu com o *Antidoto Augustiniano em o qual se convencem e desfazem as fallacias e enganos da Apologia intitulada Quinta essencia de verdades escrita pelo Padre Frei Gil de S. Bento* (Coimbra, 1660). Referem-se somente os nomes de mais alguns historiógrafos dos Eremitas com obras impressas: Frei Domingos do Espírito Santo, Frei Manuel Leal de Barros, Frei Agostinho de Santa Maria, Frei José de Santo António, Frei Luís de Jesus, Frei José da Trindade. Os Cónegos Regrantes de Santa Cruz de Coimbra tiveram em D. Nicolau de Santa Maria o seu historiógrafo, que na *Chronica da Ordem dos Cónegos Regrantes do*

Patriarcha Sancto Agostinho (duas partes, Coimbra, 1668) utilizou obras manuscritas anteriores de seus confrades, a que se refere no prólogo: D. Teotónio de Melo, D. Gabriel de Santa Maria e D. José de Cristo. O livro 2.º da *Chronica* de D. Nicolau é uma biografia do santo em 26 capítulos. Ao descrever o passado da ordem deixou muitas inexactidões, que não lhe permitiram granjear crédito como historiador. A primazia dos Cónegos Regrantes foi defendida no *Roseto agostiniano, plantado no jardim florente da sagrada e apostólica Ordem Canonica* (Lisboa, 1671) de D. Leonardo de São José, que no século se chamou Leonarido Saraiva Coutinho e foi também poeta e orador. Supomos que a última publicação historiográfica proveniente dos Cónegos de Santa Cruz seja o opúsculo de D. João da Madre de Deus, que no rosto só colocou as iniciais D. J. M. D. A. C. R., *Memoria sobre a existência do Real Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, suprimido por um decreto no ano de 1834* (Lisboa, 1839). Os religiosos agostinhos tiveram a sua regra vertida em português por D. Fernando Afonso, de Santa Cruz de Coimbra, em 1395, conservando-se ainda no códice que pertenceu ao mosteiro «a regra de sant'Agustinho e a exposição dela per linguagem tam bem do texto come da glosa». Proveniente de Alcobaça, subsiste outro com esta mesma versão. O eremita agostinho Frei João Mariano pôs a regra da ordem em verso latino dado à imprensa nos inícios de Quinhentos. Um extenso comentário à regra agostiniana foi escrito e publicado pelo eremita Frei Diogo de São Miguel, *Exposiçam da Regra do glorioso Padre sancto Augustinho, copilada de diversos Authores* (Lisboa, 1563), «pera proveito dos religiosos que nam entendem a lingoa latina», servindo-se dos grandes glosadores Hugo de São Vítor, Humberto de Romans, Ambrósio da Cori ou Coriolano. Sobre as várias espécies de frades e de freiras da Ordem de Santo Agostinho, as indulgências que podem ganhar-se, assim como sobre «reliquias e indulgências particulares que ha em N. Senhora da Graça da cidade de Lisboa» e ainda a «Regra de nosso padre sancto Augustinho em linguagem», publicou-se um raro livrinho, *Familia Augustiniana, copilada per frey João de S. Joseph, religioso da ordem dos Ermitãos de glorioso padre sc̄to Augustinho da Provincia de Portugal* (Lisboa: João de Barreira e Marcos Borges, 1565, 106 × 66,10 + 116 + 20 fl.). Na sequência do decreto de 23 de Março de 1636 da Congregação dos Ritos, Santo Agostinho tornou-se oficialmente um dos padroeiros da diocese de Coimbra, que lhe dedicava secular devoção. 5.: No século XVIII, dentro do ambiente eclético oposto ao arismetelismo escolástico, Santo Agostinho presidiu em algumas escolas ao ensino da filosofia, tendo o cónego de Santa Cruz, D. António da Anunciação, publicado em dois volumes uma *M. P. Augustini Philosophia Eclectica Christiana* (Coimbra, 1757 e 1758). D. Frei Manuel do Cenáculo, intervindo em meados do século XVIII na reforma do estudo da filosofia entre os Franciscanos, diz: «Recomendamos muito a modéstia e o amor a Santo Agostinho, que se encontra nas Questões importantes, que tratou Escoto; pois as especulações demaziadas do seu tempo não po-

dem fazer esquecer aquelas virtudes filosóficas do mesmo Venerável Mestre». Por outro lado, o mesmo Cenáculo conta como o interesse pela história da filosofia foi introduzido no ensino de Frei Joaquim de São José, que «mostrava necessário o estudo da História da Filosofia pelas poucas espécies que Frassen escreve [...] e particularmente a lição dos Livros de Santo Agostinho da Cidade de Deus, onde este sábio Mestre me fez buscar a paixão declarada que sempre tive ao conhecimento da antiguidade Filosófica». As investigações sobre a história da filosofia e da cultura portuguesas irão mostrando com mais clareza a influência agustiniana que aqui se deixa sumariamente exemplificada. Foram por A. Ambrósio de Pina apontadas «Implicações agustinianas no pensamento filosófico de Leonardo Coimbra» (in *Studium Generale*. 8: 1 (9161) 106-110), mas trata-se mais de afinidades do que de influências e contacto com a obra do Doutor da Igreja. Parece poder encontrar-se no poema *Elogio da monarquia* (Lisboa, 1944), de António Corrêa d'Oliveira – que lia *A cidade de Deus* – sugestões hauridas na filosofia da história deste tratado. Teixeira de Pascoaes em *Santo Agostinho – Comentários* (Porto, 1945) só busca pretexto para lucubrações que pouco têm com o verdadeiro Santo Agostinho, cuja obra mostra, porém, conhecer. A doutrina agustiniana foi objecto de duas dissertações de doutoramento, apresentadas por portugueses: em Friburgo, em 1917, pelo franciscano Bernardo Alves Pereira, *La doctrine du mariage selon saint Augustin* (Paris, 1930); e em Estrasburgo, por D. Manuel Trindade Salgueiro, *La doctrine de St. Augustin sur la grâce d'après le traité à Simplicien* (Porto, 1925). Este último introduziu Santo Agostinho no ensino da Universidade de Coimbra, quando aí foi professor de História da Filosofia Medieval, tendo-o seguido A. de Miranda e Barbosa, que lhe sucedeu e que publicou alguns estudos sobre a filosofia agustiniana, a qual continua a ser tema de dissertações universitárias e trabalhos insertos em revistas. 6.: Importa referir as traduções portuguesas de Santo Agostinho. Viu-se que havia notícia de, na Idade Média, terem sido traduzidas as *Confissões*, mas só chegaram até nós as versões de apócrifos. Um outro deles, os *Suspiros*, que o eremita Frei Luís dos Anjos trouxera de Roma, foi posto em vernáculo pelo confrade Frei Dionísio dos Anjos (Lisboa, 1656). Com as *Meditações*, foram os *Suspiros* traduzidos, através do castelhano, por outro confrade, Frei Agostinho de Santa Maria, em um volume (Lisboa, 1727). Os *Suspiros* reapareceram em português, vertidos da edição castelhana de D. Sancho de Ávila (1754) por D. F., que no antelóquio diz que «não nos consta que já fosse trasladado a portuguez, e muito menos impresso, o precioso e dulcíssimo livrinho que hoje damos à estampa, editado pelo Doutor José Rodrigues Cosgaya» (Coimbra, 1884). As *Meditações* apareceram com os *Solilóquios* e *Manual de Santo Agostinho* novamente em 1784 (Lisboa), em um tomo, mas com paginações independentes, e sem nome de tradutor, que poderá ser o mesmo Frei Agostinho de Santa Maria. O padre Sena Freitas realizou uma versão dos apócrifos *Solilóquios*, que pensava ser obra

autêntica (Porto, 1897, com 5.^a edição em 1955). Nestes apócrifos inserem-se, com fragmentos de obras de Santo Agostinho, passos de Santo Anselmo e de Hugo de São Vítor, entre outros. A primeira versão castelhana das *Confissões* foi efectuada pelo português Frei Sebastião Toscano (Salamanca, 1554). Na língua portuguesa temo-las em dois volumes, rudemente traduzidas «por hum devoto» (Lisboa, 1783 e 1784). Desta imperfeita versão fala D. Frei Caetano Brandão, numa carta dirigida a João Baptista Reycend que lhe enviara, juntamente com uma tradução das *Cartas de S. Jerónimo*, dizendo, conforme refere António Caetano do Amaral nas *Memorias* (Lisboa, 1818, p. 285): «Sei apreciar o mimo com que V. m. me regala: mas, para lhe dizer tudo o que sinto, causou-me grande magoa ver tão desfigurado Santo Agostinho nas suas Confissões e S. Jeronymo nas suas Cartas: ao mesmo tempo que nas Considerações trasluz bem o caracter do primeiro. Que mania he esta! Homens que não sabem a indole, e o genio das lingoas metterem-se a traduzir; e a traduzir Obras desta natureza! a culpa tem quem as deixa sahir á luz. Vergonha grande he para a Nação, tendo a gloria de possuir uma lingoa tão fecunda e tão bella, ver particularmente ao Cicero Ecclesiastico fallar como hum menino do primeiro ano de aula, construindo ao pé da letra, e valendo se a cada passo de moletas estranhas; como se na lingoa Portugueza não tivesse hum socorro abundantissimo para tudo.» Segunda edição surgiu em 1824 (Lisboa) e de novo no Brasil (Rio de Janeiro, 1905). Versão exemplar prepararam J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, revista por Lúcio Craveiro da Silva (Porto, 1941; 12.^a ed., 1990). Esta tradução foi utilizada no volume sexto da colecção «Os Pensadores» da Editora Abril Cultural (São Paulo, 1973), em que se lhe junta versão do *De magistro* por Angelo Ricci. O oratoriano António Joaquim parece ser o autor da tradução do *De doctrina christiana* sob o título *Theologo e Orador Christão. Instruido sobre as regras de entender, e expor a Sagrada Escritura, Nos quatro Livros da Doutrina Christã, Do inclito Doutor da Igreja Santo Agostinho: Traduzidos em Portuguez por hum Curioso Anonymo Lisbonense* (Lisboa, 1788, 2 vol.), edição bilingue com texto latino nas páginas ímpares, em itálico, e a versão nas pares, em redondo. A tradução do *Contra Academicos* feita por Vieira de Almeida, e publicada, depois, sem texto latino (Coimbra, 1952). O *Comentário ao Evangelho de S. João* está traduzido pelo padre José Rodrigues Amado e publicado em Coimbra em cinco volumes intitulados: 1 – *O Verbo de Deus*, 2 – *Médico e Alimento* (2.^a ed., 1954), 3 – *Luz, Pastor e Vida* (2.^a ed., 1960), 4 – *A Ceia do Senhor*, 5 – *Da Cruz à Glória* (1952). O mesmo tradutor deu a público sob o título *Quem é Deus* (Coimbra, 1959) o comentário à primeira epístola de São João, e também versão do comentário ao Apocalipse, chamando-lhe *Vitória final de Cristo* (Coimbra, 1960), e editou, debaixo do pseudónimo «Dilectus», uma colectânea de pequenos trechos ou pensamentos agustinianos, *A voz de um convertido* (Coimbra, 1956). O *De catechizandis rudibus* foi publicado no Brasil em tradução do original latino e com notas de Maria da Glória Novak

(colecção «Fontes de Catequese», n.º 7, Editora Vozes, Lda., Petrópolis, 1993), com o título *A instrução dos catecúmenos*. As monjas beneditinas do Brasil fizeram a tradução das *Narrationes in the Tsalmos* para a edição bilingue *Comentários aos Salmos* com introdução de R. Frangioti (col. «Patristica», n.º 9, São Paulo, 1997). Em Portugal estão ainda traduzidos e publicados: *Sermões Para a Páscoa* (Lisboa, 1974), *O livre arbitrio* (com introdução e notas por António Soares Pinheiro, Braga, 1986), *O mestre* (entre os *Opúsculos selectos da filosofia medieval*, tradução do mesmo, Braga, 1.ª ed. 1982; 3.ª ed. revista, 1991; e novamente editada com introdução e comentários de Maria Leonor Xavier, Porto, 1995), *A cidade de Deus* (tradução de J. D. Pereira, 3 vol., Lisboa: FCG, 1991; 1993, 1995), *Sobre a natureza do bem* (edição bilingue com introdução e notas de Mário S. de Carvalho, Porto, 1992). Moreira das Neves organizou uma antologia, *Santo Agostinho: Cem páginas* (Lisboa, 1945). Foram editadas versões das biografias de Santo Agostinho escritas por L. Bertrand (Porto, 1930), G. Papini (Braga, 1949) e F. Ferrier (com introdução de J. Cerqueira Gonçalves, Lisboa, 1993), e uma existe em original português de Huberto Roden (Rio de Janeiro, 1942). 7.: Das inúmeras e variadas representações de Santo Agostinho na história da arte, refira-se brevemente que o vemos entre os outros três grandes Doutores da Igreja latina esculpidos frequentemente nas frentes dos púlpitos, salientando-se o executado em pedra-de-ançã por Nicolau Chanterene entre 1518 e 1521 na Igreja de Santa Cruz de Coimbra, cuja parede direita apresenta um painel de azulejos historiados, barrocos e monocromos em azul, do século XVIII, com passos da vida de Santo Agostinho. É representado a segurar na mão direita um coração flamejante nas por isso chamadas imagens cordíferas, exprimindo a espiritualidade agustiniana do «Dilige et quod vis fac», como é a da capela da Universidade de Coimbra, do século XVIII. Na pintura, referiremos só os óleos que se supõe terem sido inicialmente dez, de Bento Coelho, executados em 1706 para o Convento de Nossa Senhora do Monte Olivete dos Eremitas Descalços de Santo Agostinho em Xabregas e transferidos nos finais do século XIX para a Igreja de São João Baptista de Alhandra, que representam o nascimento de Santo Agostinho (tema muito raro), o baptismo, lavando os pés de Cristo peregrino, na praia falando com um anjo sobre a Trindade, em êxtase perante este Mistério, ou ferido pelo amor de Cristo, ou entregando a Regra da sua Ordem.

JOSÉ MARIA DA CRUZ PONTES

BIBLIOGRAFIA: [Além dos textos dos autores referidos na exposição, correu-se a elaboração deste esboço de notas de leitura e pesquisa pessoal, a que se juntam as indicações seguintes:] ANDRADE, António Alberto de – Reflexos de St.º Agostinho na filosofia portuguesa. *Filosofia*. 1: 3 (1954) 26-40. CALADO, Adelino de Almeida – Uma versão quatrocentista de sermões pseudo-agustinianos. *Arquivo de Bibliografia Portuguesa*. 2: 6 (1956) 81-97. CARDOSO, António de Brito – *Santo Agostinho padroeiro da diocese de Coimbra*. Coimbra, 1997. BENTO COELHO e a cultura do seu Tempo. Catálogo da exposição com estudos de Luis de Moura Sobral [et. al.]. Lisboa: Ministério da Cultura/Instituto Português do Património Arquitectónico, Abril de 1998. CARVALHO, J. Vaz de – Dependará S. Agostinho de Paulo Orósio? *Revista Portuguesa de Filosofia*. 11 (1955) 142-153. CINTRA, Maria Adelaide Valle, ed. crítica e glossário – *Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho: Códice Alcobacense*. Lisboa, 1957. COSTA, Avelino de Jesus da – Fragmentos preciosos de códices medievais. *Boletim do Arquivo Municipal*. Braga, 1949.

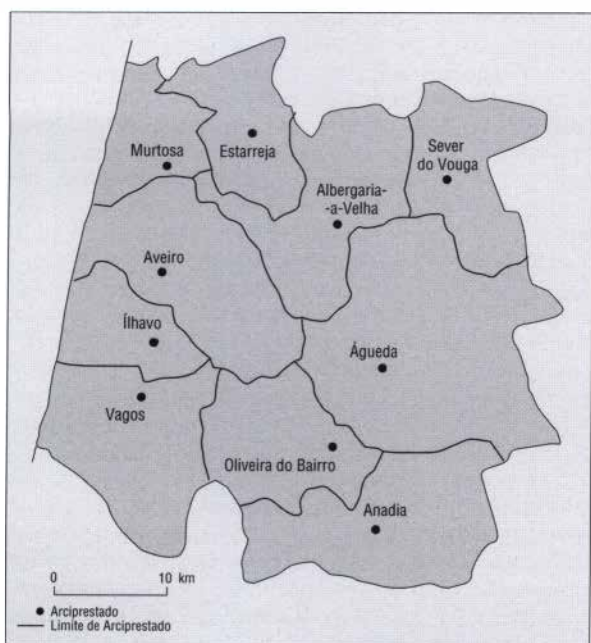
Separata. GLASER, E., intr. – *Imagem de la Vida Cristiana de Fr. Heitor Pinto*. Barcelona, 1967. Versão castelhana. KNOB, Pascoal – Jansenismo e antijansenismo em Portugal por ocasião da Bula Unigenitus. *Itinerarium*. 5: 26 (1959) 383-394. MARQUES, João Francisco – Santo Agostinho na parenética portuguesa seiscentista. *Didaskalia*. Lisboa, 26: 1 (1996) 195-224. MARTINS, Mário – St.º Agostinho nas bibliotecas portuguesas da Idade Média. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 11 (1955) 166-176. IDEM – *Estudos de literatura medieval*. Braga, 1956. IDEM – A filiação espiritual de Frei Tomé de Jesus. *Brotéria*. 42 (1946) 666-672. RIVERA DE VENTOSA, Enrique – Reflexion historica sobre el agustinismo de San Antonio. *Cuadernos Salmantinos de Filosofia*, 17 (1990), 345-360. SOARES, Nair de Nazaré Castro – *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*. Coimbra, 1994. VALENTE, Vasco Pulido – A sociedade, o Estado e a história na obra de António Vieira. *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*. 8 (1968) 1-117. Reed. em *Estudos sobre a crise nacional*. Lisboa, 1980, p. 97-240.

AUTOS DA PAIXÃO. V. TEATRO.

AVEIRO, Diocese de. 1. Das origens à actualidade: A diocese de Aveiro, com a sede na cidade do mesmo nome, foi criada em 12 de Abril de 1774 pelo papa Clemente XIV (breve *Militantis Ecclesiae gubernacula*), nos termos em que lhe fora solicitado por D. José I, em 28 de Setembro de 1773, a fim de se fazer uma partilha da «disforme extensão do Bispado de Coimbra», separando-se ao norte «a comarca de Esgueira para nela constituir uma nova diocese, a que sirva de cabeça a cidade de Aveiro, constituindo a mesma comarca o território da nova diocese» (Arquivo do Vaticano, Processo Consistorial n.º 166, fl. 41 v., 42). Esta comarca ou provedoria de Esgueira, nos finais do século XVIII, agrupava 71 freguesias, com mais de 20 000 fogos e cerca de 75 000 habitantes. Para executar o breve apostólico, o papa escolheu o nuncio monsenhor Inocêncio Conti, com o poder de subdelegar; efectivamente, presidiu ao acto o arcebispo titular de Lacedemónia e vigário-geral de Lisboa, D. António Bonifácio Coelho. A cerimónia realizou-se em 24 de Março de 1775 na Igreja da Misericórdia*, também elevada a catedral. Seguiram-se três bispos: D. António Freire Gameiro de Sousa (1774-1799), das Mercês, Lisboa (1727) que, como pastor de almas, estruturou a nova diocese, cuidou da formação e da disciplina do clero, fomentou as visitas pastorais e fez circular várias cartas dando as oportunas orientações quanto à fé e aos costumes; D. António José Cordeiro (1801-1813), de São Pedro, Coimbra (1750) que, além de prelado caritativo, foi previdente organizador da defesa de Aveiro com a colaboração das autoridades militares, aquando das invasões napoleónicas, seguindo de perto, a partir de 22 de Junho de 1808, o exemplo do bispo do Porto D. António de São José e Castro; D. Manuel Pacheco de Resende (1815-1837), de São Bartolomeu, Coimbra (1750), que se viu envolvido entre fogos cruzados de uma guerra social, sofreu a amargura das lutas fratricidas entre absolutistas e liberais e, porque procurou valer a todos indiscriminadamente com extrema abnegação, morreu pobre por lhes ter acudido. Após o seu falecimento, iniciou-se para a diocese uma época de declínio. Por decreto de 26 de Fevereiro de 1840, o governo de D. Maria II ainda nomeou e apresentou ao papa o beneditino português Dr. António de Santo Ilídio da Fonseca e Silva para prelado de Aveiro, o qual, sem esperar a confirmação pontificia – que nunca obteve – entrou na posse da diocese, em 18

de Outubro de 1840. Como tal situação anticanónica se arrastasse, a Santa Sé*, em 1 de Abril de 1845 (breve *Cum Episcopatus*), nomeou o arcebispo de Braga também administrador apostólico de Aveiro; a partir de então, vigários-gerais ou governadores do bispado, designados sucessivamente pelo metropolitano primaz, sustentaram aqui o governo eclesiástico. Apesar de alguns esforços contrários, apressou-se o enfraquecimento da diocese e acelerou-se o processo da sua extinção – este enquadrado no plano dos governos liberais em reduzir o número dos bispados no continente. Ao cabo de longas negociações, o papa Leão XIII subscreveu a bula *Gravissimum Christi Ecclesiarum regendi et gubernandi munus*, de 30 de Setembro de 1881, com que suprimiu as dioceses de Aveiro, Castelo Branco, Elvas*, Leiria* e Pinhel*. A execução da bula foi confiada ao cardeal-bispo do Porto, D. Américo Ferreira dos Santos Silva, que, em 4 de Setembro de 1882, assinou a respectiva sentença. O rio Vouga ficou sendo o limite geográfico entre as dioceses de Coimbra* e do Porto*, salvo excepções de lugares de freguesia; a paróquia das Talhadas, no concelho de Sever do Vouga, foi transferida para a diocese de Viseu*. Não se conformaram muitos aveirenses com a supressão da diocese; assim, quase imediatamente, principiou um movimento em ordem à sua restauração, que mais se acentuou a partir de 1924. Após porfiados trabalhos e generosas dedicações, em que se destacou o aveirense D. João Evangelista de Lima Vidal, a diocese acabaria por ser reconstituída, com novos limites, pelo papa Pio XI (bula *Omnium Ecclesiarum*, de 24 de Agosto de 1938, executada em 11 de Dezembro de 1938); a Igreja de Nossa Senhora da Glória que, desde 1423 até 1834, fez parte do convento dos padres dominicanos, foi elevada à categoria de catedral. Desde então teve os seguintes bispos: D. João Evangelista de Lima Vidal, da Vera-Cruz, Aveiro

(1874), administrador apostólico (1938-1940) e bispo residencial (1940-1958), que empreendeu logo um trabalho árduo para dar coesão à nova diocese e para a dotar de estruturas sólidas e funcionais, destacando-se a criação do Seminário de Santa Joana em 1939 e a construção do seu edifício próprio, a celebração de cinco congressos eucarísticos em diversas regiões (1939-1943), a realização do I Sínodo Diocesano, a organização de oito semanas de estudos pastorais e de dois cursos de estudos sociais (1952-1963); D. Domingos da Apresentação Fernandes, de São João do Souto, Braga (1894), bispo auxiliar (1953-1958) e bispo residencial (1958-1962), que reestruturou e incrementou toda a actividade encetada, atendendo especialmente ao problema das vocações e dos seminários (instituiu o Seminário de Calvão), insistindo na formação de agentes e dando início a um novo modelo de visitas pastorais às paróquias; D. Manuel de Almeida Trindade, de Monsanto, Idanha-a-Nova (1918), bispo residencial (1962-1988), que, dotado de larga experiência e enriquecendo-se com a participação em todas as sessões do II Concílio* do Vaticano (1962-1965) e nos sínodos mundiais dos bispos em Roma (1967, 1971, 1974 e 1985) e com a responsabilidade de vice-presidente e presidente da Conferência Episcopal Portuguesa* (1971-1987), continuou a herança legada, estimulou a renovação litúrgica e a edificação de novos templos ou a remodelação e ampliação de antigos, promoveu a formação contínua do clero e de outros colaboradores e empreendeu a construção da Casa Diocesana de Nossa Senhora do Socorro para a realização de cursos; D. António Baltasar Marcelino, da Lousa, Castelo Branco (1930), bispo coadjutor (1980-1988) e bispo residencial (1988-), o prelado do Congresso dos Leigos (1988) e do II Sínodo Diocesano, que decerto deixará vestígios inconfundíveis na história religiosa de Aveiro, porque sempre atento e presente em todos e cada um dos sectores da pastoral evangelizadora. 2. *As instituições e a vida cristã. 2.1. Legislação e doutrina. 2.1.1. Sínodos:* Na vigência da primeira diocese de Aveiro nunca se efectuou qualquer sínodo, adoptando-se, em 13 de Março de 1778, as Constituições de Coimbra, promulgadas por D. Miguel da Anunciação e editadas em 1731. Após a restauração, logo se viu a necessidade de celebrar um sínodo que unificasse a legislação eclesiástica do novo bispado, formado de três zonas geográficas provenientes das dioceses de Coimbra*, Porto e Viseu. Durante três anos, a partir de 1941, estudaram-se e delinearão-se colectivamente os diversos capítulos: normas gerais, clérigos, religiosos, leigos, sacramentos, sacramentais, lugares e tempos sagrados, culto divino, magistério eclesiástico, seminário, registo paroquial e administração dos bens; as respectivas constituições acabaram por ser promulgadas em 21 de Maio de 1944, para entrarem em vigor no início do ano seguinte. O II Sínodo Diocesano, cujos trabalhos, de 1990 a 1995, envolveram milhares de pessoas das paróquias, comunidades religiosas, obras e movimentos, respondeu ao incentivo de renovação, nascido do II Concílio do Vaticano; as decisões sinodais, promulgadas em 1 de Setembro de 1995, dividiram-se pe-



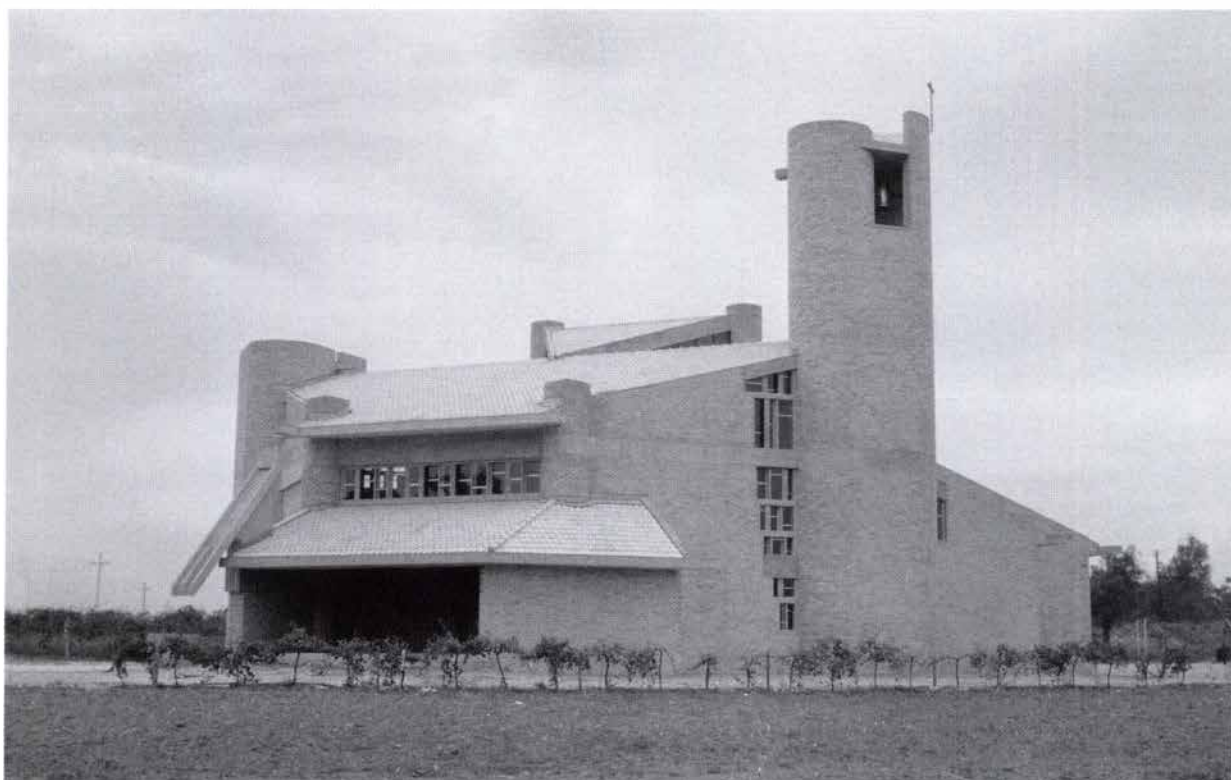
Fonte: Anuário Católico de Portugal, 1955-1998.

los seguintes temas: a Igreja diocesana, a Igreja na sociedade aveirense, leigos na Igreja, ministério ordenado, vida consagrada, pastoral familiar, paróquia, arceprelado, pastoral profética (educação cristã e formação teológica sistemática), pastoral litúrgica, pastoral da caridade (comunidades de serviço e partilha de bens e serviços), cristãos na vida social, cristãos na acção política, cristãos no mundo do trabalho, seminário diocesano, pastoral das vocações, a comunicação na Igreja diocesana e ecumenismo. 2.1.2. *Jornal diocesano*: A diocese de Aveiro nunca editou um boletim oficial; mas publica um semanário, intitulado *Correio do Vouga*; este jornal, sonhado para comunicar o pensamento da Igreja e para encorajar os movimentos apostólicos, apareceu em 16 de Novembro de 1930 por iniciativa de um grupo de padres e leigos que por ele se responsabilizaram até que, em 1938, a diocese o assumiu como sua propriedade e sob sua orientação. 2.2. *Governo e administração*. 2.2.1. *Cabido*: Na diocese de Aveiro nunca foi instituído o cabido. Em 11 de Dezembro de 1938, o administrador apostólico criou o Corpo dos Consultores Diocesanos que, em virtude do disposto pelo novo Código de Direito Canónico, foi substituído pelo Conselho dos Consultores (28 de Novembro de 1983); a sua composição obedece à legislação em vigor. Presentemente são 12 os seus membros, escolhidos entre os padres do Conselho Presbiteral (este instituído em 3 de Novembro de 1967). A cúria diocesana, de que fazem parte o vigário-geral, o pró-vigário-geral, cinco vigários episcopais (actualmente, da pastoral comunitária, do laicado, da vida consagrada, da pastoral social e da pastoral familiar), o vigário judicial e o chanceler, reparte-se nos sectores judicial (tribunal de primeira instância), pastoral (secretariado de acção pastoral, obras, serviços e movimentos) e administrativo (chancelaria diocesana e economato). 2.2.2. *Paróquias e arceprelados*: A diocese de Aveiro, alargando-se num território entre o oceano Atlântico e as dioceses do Porto a norte, de Coimbra a sul e de Viseu a nascente, estende-se por uma área de 1537,92 km² (1481,40 km², deduzida a superfície da ria), conta uma população de 282 295 pessoas (1991) e divide-se em dez arceprelados que agrupam 101 paróquias (2000): *Aguada*: Agadão, Aguada de Baixo, Aguada de Cima, Águeda, Barrô, Belazaima do Chão, Borralha, Castanheira do Vouga, Espinhel, Lamas do Vouga, Macieira de Alcoba, Macinhata do Vouga, Óis da Ribeira, Préstimo, Recardães, Segadães, Travassô, Trofa do Vouga e Valongo do Vouga; *Albergaria-a-Velha*: Albergaria-a-Velha, Alquerubim, Angeja, Branca, Frossos, Ribeira de Fraguas, São João de Loure e Vale Maior; *Anadia*: Açuim, Ancas, Arcos, Avelãs de Caminho, Avelãs de Cima, Mogofores, Moita, Óis do Bairro, Paredes do Bairro, São Lourenço do Bairro, Tamengos, Vila Nova de Monsarros e Vilarinho do Bairro; *Aveiro*: Aradas, Cacia, Eirol, Eixo, Esgueira, Glória (Sé), Nossa Senhora de Fátima, Oliveirinha, Requeixo, Santa Joana, São Bernardo, São Jacinto e Vera-Cruz; *Estarreja*: Avanca, Beduído, Canelas, Fermelã, Pardilhó, Salreu e Veiros; *Ílhavo*: Costa Nova do Prado, Gafanha do Carmo, Gafanha da Encarna-

ção, Gafanha da Nazaré, Praia da Barra e São Salvador de Ílhavo; *Murtosa*: Bunheiro, Monte, Murtosa, Pardelhas e Torreira; *Oliveira do Bairro*: Amoreira da Gândara, Bustos, Fermentelos, Mamarosa, Nariz, Oiã, Oliveira do Bairro, Palhaça, Sangalhos e Troviscal; *Sever do Vouga*: Cedrim, Couto de Esteves, Dornelas, Paradela do Vouga, Pessegueiro do Vouga, Rocas do Vouga, Sever do Vouga, Silva Escura e Talhadas; *Vagos*: Calvão, Covão do Lobo, Fonte de Angeão, Gafanha da Boa-Hora, Ouca, Ponte de Vagos, Santa Catarina, Santo André de Vagos, Santo António de Vagos, Soza e Vagos. 2.3. *Cultura e evangelização*. 2.3.1. *Catequese e formação*: Desde a restauração da diocese, o problema da catequese a todos os níveis sempre interessou cada um dos prelados. Logo em 6 de Setembro de 1939, com o fim de uniformizar, regulamentar e aperfeiçoar o ensino e recrutar catequistas, foi criada a Associação da Catequese da Diocese de Aveiro; as constituições sinodais de 1944 consagraram a este tema dezenas de artigos; em 1949, na sequência de um memorável e pioneiro curso de apostolado paroquial (21-24 de Fevereiro de 1949), criou-se o Secretariado Diocesano da Catequese, que veio a ter um regulamento próprio; nos dias 12-16 de Outubro de 1949, realizou-se um congresso catequístico para sacerdotes e leigos, incluindo professores e catequistas; em 1952, criado o Centro de Acção Pastoral, aquele secretariado ficou nele incorporado; em 11 de Dezembro de 1953, o bispo de Aveiro dedicou ao mesmo tema uma instrução pastoral; entretanto, jamais se deixaram de organizar minicursos para a formação de catequistas, que actualmente (2000) atingem o número aproximado de 4000. Sucessivamente, e sobretudo após o II Concílio do Vaticano, a catequese deixou de estar limitada apenas às crianças; uma vez reformulada a sua organização, instituiu-se o Secretariado da Educação Cristã, que aglutina os seus diferentes sectores. O escutismo católico (CNE), trazido para Aveiro em 1926, conta presentemente cerca de 3200 filiados, distribuídos por 43 agrupamentos em outras tantas paróquias. As actividades da Acção Católica* na diocese são contemporâneas do lançamento deste movimento de apostolado laical no país; organizaram-se núcleos masculinos e femininos, tanto de jovens como de adultos, sendo os mais activos os rurais e os operários – o que se deve relacionar com a predominância agrária e operária na região; entrando em crise nos finais da década de 60, aquela só lentamente foi debelada ao longo dos anos. No momento actual, acham-se em actividade a Acção Católica Rural, a Acção Católica Independente, a Juventude Operária Católica, a Liga Operária Católica, o Movimento Católico dos Estudantes e o Movimento dos Educadores Católicos. Os Cursilhos de Cristandade principiaram na diocese em 1963 e os Convívios Fraternos em 1976. Mencionam-se ainda, no sector dos movimentos apostólicos, as Equipas dos Casais de Nossa Senhora, as Equipas dos Casais de Santa Maria, o Movimento Esperança e Vida, o Movimento de Vida Ascendente e o Renascimento Carismático. Mercê desta progressiva consciencialização cristã e social, em face da ameaça de certas forças

partidárias que tentavam cercear liberdades e garantias conquistadas após a revolução de 25 de Abril de 1974, nomeadamente no domínio da informação, foi possível a realização da primeira de uma série de manifestações públicas de católicos; uma multidão de muitas dezenas de milhar de pessoas, concentradas em Aveiro na tarde de 13 de Julho de 1975, com o bispo D. Manuel de Almeida Trindade à sua frente, demonstraram corajosamente que desejavam uma liberdade alicerçada na ordem e na justiça, sem atropelos nem vinganças. No que se refere às visitas pastorais nas paróquias, essas começaram a obedecer, a partir de 1958, a novos moldes, tendo a colaboração de sacerdotes, diáconos e leigos; feitas pelos prelados ao longo de, pelo menos, uma semana, são de anotar, afóra as catequeses e as celebrações litúrgicas, as visitas aos idosos e aos doentes nas suas casas e nos hospitais, as reuniões com pessoas dos vários estratos sociais e os encontros, quer com professores e estudantes nas próprias escolas, quer com empresários e operários nas suas unidades de trabalho. 2.3.2. *Seminários*: Criada a diocese em 1774, logo o primeiro bispo teve como primordial cuidado fundar um seminário, que estabeleceu na Vista Alegre (Ílhavo) em casas alugadas, junto à Igreja de Nossa Senhora da Penha de França. O seminário, porém, foi decaindo; por isso, o sucessor, pensando em melhorá-lo, transferiu-o para um edifício que alugou em Requeixo, após autorização concedida por breve pontifício (27 de Março de 1804). Como ulteriormente tivesse alcançado outro breve que lhe permitia transferi-lo para onde julgasse mais conveniente, por documento de 8 de Junho

de 1805 mandou que fosse mudado para o paço episcopal, em Aveiro, onde não faltaram mestres de Latim, Retórica, Filosofia, Moral, Cantochão, Ritos e Cerimónias. Mais tarde, D. Manuel Pacheco de Resende pensou a sério em melhorar o seminário e dar-lhe instalações próprias; não o conseguiria, por falta de meios. Com a decadência da diocese, também o seminário entrou em declínio acentuado; contudo, o governador do bispado, Dr. Joaquim José Coelho de Sequeira, em 1857, restabeleceu-o no paço episcopal, em regime de externato; o curso completo para o presbiterado, feitos os preparatórios, era de três anos, durante os quais, após a aprovação em Filosofia Racional e Moral, se estudavam Instituições Canónicas, Teologia Moral, Teologia Dogmática, Cantochão e Liturgia. Tendo ardido o paço episcopal em 1864, o Dr. José António Pereira Bilhano, governador do bispado, fez transferir as aulas para os anexos da sé (que desde 1830 era a Igreja de São Bernardino), onde se mantiveram até à supressão da diocese. Como nunca fora possível criar o internato, os alunos residiam na cidade, junto de boas famílias. Restaurada a diocese em 1938, D. João Evangelista de Lima Vidal imediatamente instituiu o Seminário de Santa Joana Princesa, com internato, que em casas alugadas abriu em 4 de Outubro de 1939 para os alunos dos estudos liceais; os dos estudos teológicos frequentariam o curso no Seminário dos Olivais (Lisboa), onde continuaram até 1972, cursando depois, sucessivamente, a Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, em 1975 o Instituto de Ciências Humanas e Teológicas do Porto, e, por fim, a partir de



Igreja de Nossa Senhora de Fátima, em Aveiro, segunda metade do século xx, do arquitecto Luís Cunha.

1982, o Instituto Superior de Estudos Teológicos de Coimbra. O moderno edifício do Seminário de Santa Joana, construído em Aveiro a partir de 1945, já pôde receber os primeiros alunos em 1951, enquanto ainda não estivesse acabado. D. Domingos da Apresentação Fernandes, querendo proporcionar aos adolescentes nos dois primeiros anos um ambiente mais apropriado, tomou a iniciativa de fundar o Seminário de Nossa Senhora da Apresentação, em Calvão, que abriu em 1960, após obras de adaptação e ampliação de uma casa aí existente. Entretanto, foi instituído o pré-seminário, primeiro para os candidatos do 2.º ciclo do ensino básico e, posteriormente, também para os do 3.º ciclo do mesmo ensino básico, mantendo-se o internato para quase todos os alunos do ensino secundário (10.º, 11.º e 12.º anos) e para os dos estudos teológicos; permanecendo aqueles com suas famílias e frequentando as escolas oficiais ou particulares, o Seminário de Calvão transformou-se, depois de 1985, em colégio diocesano para ambos os sexos. Alargando-se o campo do ensino, atende-se outrossim à formação de diáconos permanentes, de presidentes de assembleias litúrgicas na ausência de presbítero, de leitores, de ministros extraordinários da comunhão e de visitantes de doentes.

2.3.3. Escolas católicas: Sentindo-se a necessidade de uma melhor cultura teológica de agentes pastorais e de outras pessoas, o bispo diocesano, em 29 de Junho de 1989, criou o Instituto Superior de Ciências Religiosas de Aveiro, para a docência de disciplinas que respeitem à doutrina cristã e à formação cultural, o qual fora antecedido pelo Círculo de Cultura Católica, constituído em 1977. Entre 1960 e 1976, a diocese de Aveiro foi proprietária ou responsável pelos seguintes colégios do ensino básico e secundário, para ambos os sexos: Externato de São João de Brito, na Murtosa; Externato de São Tomás de Aquino, em Aveiro; Externato de Ílhavo; Externato de São João, em Vagos; Colégio do Infante, em Oliveira do Bairro. Além disso, a Congregação das Irmãs de São José de Cluny, desde 1922, continua com o Colégio de Nossa Senhora da Assunção, em Famação (Anadia), e o Instituto das Irmãs do Sagrado Coração de Maria manteve em Aveiro, desde 1928 até 1988, um colégio feminino. A Obra de Frei Gil também conserva, desde 1972, em Bustos (Oliveira do Bairro) o Instituto de Promoção Social da Bairrada (Colégio de Frei Gil) e a diocese, desde 1985, o Colégio de Nossa Senhora da Apresentação, em Calvão (Vagos), e a Sociedade Salesiana, desde 1976, o Colégio de São João Bosco, em Mogofores (Anadia). Nas escolas públicas é leccionada a disciplina de Educação Moral e Religiosa Católica, ao abrigo do disposto pela Concordata* entre a Santa Sé e a República Portuguesa. No capítulo do ensino, diga-se que em Aveiro foi estabelecida a universidade estatal por decreto de 11 de Agosto de 1973, e surgiram institutos superiores; por isso, o bispo diocesano instituiu, em 25 de Março de 1987, o Centro Universitário Fé e Cultura, para formação e apoio pastoral junto dos universitários; afora isso, ainda há três lares universitários em Aveiro: um das Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena

(1953), outro das Religiosas do Sagrado Coração de Maria (1955-1958 e 1990) e ainda outro das Cooperadoras da Família (1985).

2.3.4. Imprensa católica: Além do atrás mencionado *Correio do Vouga*, semanário oficioso da diocese, o Centro de Acção Pastoral edita trimestralmente o *Boletim de Informação Pastoral* (1986) e o Centro Universitário Fé e Cultura, com a mesma periodicidade, *Outras Ideias* (1998). De responsabilidade paroquial, existem ou existiram os seguintes boletins, com periodicidade mensal: *Notícias de Avanca* (1943); *Boletim Paroquial*, Águeda, Albergaria-a-Velha, Alquerubim e Fermentelos (1946-1947); *Ecos da Ria*, de Beduído, Estarreja (1954); *Família Paroquial*, de Ílhavo (1954); *Timoneiro*, da Gafanha da Nazaré (1956); *Mensageiro Paroquial*, de Mogofores (1956-1976); *Voz da Paróquia*, de Cacia (1957-1970); *A Paróquia*, de Esgueira (1957-1970); *Boletim de Canelas* (1957-1964); *Mensagem*, de Alquerubim (1958-1967); *Família Bairradina*, do arciprestado de Anadia (1959-1960); *Murtosa: Jornal Paroquial* (1962-1985); *Pão para Todos*, de Águeda (1962-1968); *Família da Branca* (1964-1976); *O Povo de Deus*, de São Bernardo (1966); *Luz e Esperança*, de Travassô e Óis da Ribeira (1967-1989); *Aradas* (1968-1970); *Mais Luz*, de Águeda (1968); *Notícias de Nariz e Fátima* (1968); *Oliveira do Bairro: Boletim Paroquial* (1969-1975); *Em União*, de Vilarinho do Bairro e Ancas do Bairro (1970); *Caminhos da Ponte de Vagos* (1973-1986); *Notícias de Vagos* (1973-1986); *Aurora do Cértima*, de Oliveira do Bairro (1975-1980); *Valongo do Vouga: Boletim Paroquial* (1974); *Pontes do Caima*, da Branca e Vale Maior (1976); *Terras de Vagos*, do arciprestado de Vagos (1978); *Terras do Vouga*, do arciprestado de Sever do Vouga (1982); *A Ponte*, de Travassô e Óis da Ribeira (1989-1994); *Ecos Amoreirenses*, de Amoreira da Gândara e Troviscal (1996). Além disso, a diocese, desde 1957, é proprietária da Livraria de Santa Joana, vocacionada especialmente para a difusão de edições católicas ou de inspiração cristã. Como nota de arquivo, regista-se que a diocese possuiu a tipografia Gráfica do Vouga (1957-1982).

2.3.5. Arte: As considerações sobre a arte na diocese de Aveiro têm necessariamente de obedecer a critério próprio, pois trata-se de uma circunscrição eclesiástica recente, criada em duas fases. Na vigência da primeira (1774-1882), separada do território da diocese de Coimbra e sobrevivendo em época de crise nacional, não se verificaram construções destacadas; na actual (a partir de 1938), têm-se levantado novos edifícios e renovado o velho património. Faltam construções anteriores ao século xv, e por duas razões: o seu território, no litoral oceânico e na zona da ria, foi povoado tardiamente e nele se empregaram materiais menos duradouros, para construção e ornato; depois, verificado o surto económico da região, a partir do século xvii, foram-se substituindo as pequenas e humildes igrejas e melhorando outros edifícios, com o enriquecimento do respectivo interior. Apesar disso, ainda se conservam as lápides dos velhos templos românicos, como as de Lamas do Vouga (1170), Avelãs de Cima

(1173), São Lourenço do Bairro (1181), São João de Loure (1186) e Moita (1195), além das imagens da Virgem Maria, do século XII (uma de Sever do Vouga e outra de Soza) e da cruz de latão do século XIII (Espinhel). A época gótica, de que nos vem a lápide da matriz de Beduído, Estarreja (1263), uma rosácea na capela do Brunhido (Valongo do Vouga), uma pia de água benta na igreja de Sangalhos, as pias baptismais de Águeda, de Avelãs de Caminho e de Vila Nova de Monsarros, o túmulo existente na igreja da Moita e cerca de meia centena de esculturas da Virgem Maria, de oragos e de outros santos, teve na cidade de Aveiro dois conjuntos principais (século XV), de que apenas subsistem alguns vestígios: no Convento de Nossa Senhora da Misericórdia, dos Dominicanos, com restos significativos de paredes da igreja (hoje sé), o campanário e a imagem da Virgem de alabastro de Nottingham; e no Mosteiro de Jesus, das Dominicanas, com um modesto e secundário pórtico. Neste, o púlpito do refeitório e a porta ao fundo da igreja e a da sala do capítulo são outras expressões do final da mesma época. Do gótico arcaizante é a imagem de Cristo no cruzeiro de São Domingos, em Aveiro; mas a cruz é já do manuelino, como deste estilo são algumas portas do dito Mosteiro de Jesus, o arco interior da capela de Sá, em Aveiro, as capelas da igreja de Sever do Vouga, as pias baptismais das matrizes de Avelãs de Caminho, Frossos, Cedrim, Sangalhos, Valongo do Vouga e Vila Nova de Monsarros e, sobretudo, a capela-mor da igreja da Trofa do Vouga, dos princípios do século XVI, atribuída a Diogo de Castilho, que abriga os túmulos dos Lemos – estes da renascença coimbrã de João de Ruão e de Filipe Hodarte – assim como a pia baptismal e o retábulo do Sacramento em Águeda, o retábulo dos Santos Físicos na Capela dos Cerveiras em Aguim, a pia baptismal na capela da Moita (Oliveirinha), o retábulo da Capela de Nossa Senhora de Lurdes na Trofa do Vouga, o nicho exterior na Capela de Nossa Senhora da Graça em Eixo, o túmulo de Catarina de Ataíde e os retábulos da Visitação e da Misericórdia, na Sé* de Aveiro, além de muitos outros elementos líticos que se vêem em templos de diversas paróquias. Do século XVII destacam-se, entre as demais construções, o claustro de Jesus e as igrejas da Misericórdia e do Carmo na cidade episcopal, e as capelas de Nossa Senhora das Neves em Vila Nova de Monsarros e em Avelãs de Cima, a capela das Lezírias em São Lourenço do Bairro, o retábulo da Visitação em Esgueira, a *Deposição* em Águeda e as pias baptismais em Avelãs de Cima e em Sever do Vouga. Da transição dos séculos XVII-XVIII são os túmulos de Santa Joana, em Aveiro (de João Antunes), e de D. Manuel de Moura Manuel, na Vista Alegre (de Cláudio Laprade). Do tempo do barroco, nos seus estilos sucessivos, é a maior parte das igrejas da diocese, três das quais em planta de três naves (Ílhavo, Angeja e Salreu); muitas delas foram enriquecidas com artísticos retábulos de talha dourada e com piedosas imagens. Na azulejaria distinguem-se os belos conjuntos de algumas igrejas: Aveiro (Misericórdia, Jesus, Carmelitas*, Santo António, São Francisco, Sé e Esgueira), Águeda e Ar-

cos de Anadia; e na pintura relevam-se as peças conservadas no Museu de Santa Joana (as mais antigas do século XV, entre as quais o retrato da Princesa), os frescos nas abóbadas da Capela da Vista Alegre, as telas da sé e as dos tectos das igrejas de Jesus e das Carmelitas, os quadros da Igreja da Misericórdia de Aveiro e as tábuas das matrizes de Agadão, de Castanheira do Vouga, de Oiã e de Pessegueiro do Vouga (as mais antigas do século XVI – Nascimento e Ressurreição). Na paramentaria, é notável o conjunto de cor vermelha (capa, casula, dalmáticas e estolas) do século XVI, existente na sé, bem como o que se encontra no dito museu e nalgumas igrejas, sobretudo proveniente dos séculos XVII e XVIII. São numerosos os exemplares de prata, conservados no espólio de templos e usados no culto. Nos meados do presente século levantou-se o imóvel do Seminário de Santa Joana, em Aveiro, funcional e acolhedor, enquadrado perfeitamente no panorama da região com o uso de materiais cerâmicos. Nos últimos tempos, após o pouco que nos ficou da chamada «arte nova», de que existe a cúpula sobre o altar da sé, têm-se verificado uma sucessão de obras de adaptação, conservação e ampliação de igrejas, assim como a construção de 24 novas matrizes e algumas dezenas de outros templos, com traçado moderno e condizente com as orientações litúrgicas, nascidas do Concílio Vaticano II. 2.3.6. *Vultos mais significativos*: Sem se limitar este registo apenas ao tempo da diocese (primeira e segunda fases) faz-se alusão a diversas pessoas de maior destaque: princesa D. Joana, filha de D. Afonso V, beatificada pelo papa Inocêncio XII (bula *Sacrosancti Apostolatus cura*, de 4 de Abril de 1693) e denominada pelo povo como «santa», apesar de o papa Bento XIV apenas ter aprovado a validade dos primeiros autos do processo em curso para a canonização (17 de Março de 1753); tendo vindo de Lisboa para Aveiro em 1472, com 20 anos de idade, viveu no Mosteiro de Jesus até à morte (12 de Maio de 1490), onde os restos mortais jazem em magnífico túmulo de mármore policromos e são pólo de devoção; foi declarada oficialmente padroeira de Aveiro pelo papa Paulo VI, com as honras litúrgicas de um santo canonizado (breve *Flos Sanctitatis*, de 5 de Janeiro de 1965). Ascenderam ao episcopado: D. Frei Duarte Nunes (Cardoso), OP, de Aveiro, onde faleceu em 1528, o mais antigo bispo português na Índia* (c. 1515-1520), embora ainda como auxiliar do bispo do Funchal e titular de Laodiceia; D. Frei Jorge de Santa Luzia, OP, de Aveiro, primeiro bispo de Malaca (1558-1576); D. Frei Sebastião da Ascensão, OP, do Pinheiro da Bemposta, mas religioso do convento de Aveiro, bispo de Cabo Verde* (1611-1614); D. Gaspar Afonso da Costa Brandão, de Águeda (1703), bispo do Funchal (1756-1784); D. Frei Lourenço de Santa Maria (Melo), OFM, de Avelãs de Cima (1704), arcebispo de Goa* (1743-1750) e arcebispo-bispo do Algarve (1752-1783); D. Frei Miguel de Bulhões e Sousa, OP, de Aveiro, bispo de Malaca (1745-1747), do Pará (1748-1759) e de Leiria (1761-1779); D. Frei Manuel Tavares Coutinho da Silva, do Couto de Esteves (1724), bispo de Portalegre (1778-

-1798); D. Frei José da Soledade (Marques), OCD, de Salreu (1740) onde faleceu (1825), bispo de Cochim (1783-1800); D. Frei Manuel de São Joaquim Neves, OP, do Bunheiro (1775), arcebispo-eleito de Cranganor (1845), falecido antes de ser confirmado; D. Frei José da Assunção (Valério), OFM, de Nariz (1781), bispo de Lamego (1833-1841); D. Frei Sebastião da Anunciação Gomes de Lemos, OCD, de Eixo (1787), bispo de Angola* e Congo* (1846-1848); D. José Xavier de Cerveira e Sousa, de Mogofores (1797) onde faleceu, bispo do Funchal* (1844-1849), bispo de Beja* (1849-1859) e bispo de Viseu (1859-1862); D. José António Pereira Bilhano, de Ílhavo (1801), arcebispo de Évora* (1869-1890); D. Manuel Correia de Bastos Pina, da Carregosa, Oliveira de Azeitéis, ao tempo da diocese de Aveiro (1830), onde faleceu, bispo coadjutor de Coimbra (1870-1871) e bispo de Coimbra (1871-1913); D. Tomás Gomes de Almeida, de Castelões, ao tempo da diocese de Aveiro (1836), bispo de Angola e Congo (1871-1879) e da Guarda (1883-1903); D. Manuel Baptista da Cunha, de Espinhel (1843), arcebispo de Braga* (1899-1913); D. João Evangelista de Lima Vidal, de Aveiro (1874), bispo de Angola e Congo (1909-1915), arcebispo de Mitilene (1915-1923), arcebispo-bispo de Vila Real (1923-33), superior-geral da Sociedade Portuguesa das Missões Católicas Ultramarinas (1930-1940) e arcebispo-bispo de Aveiro (1940-1958); D. Manuel Maria Ferreira da Silva, de Pardilhó (1888), bispo auxiliar de Goa (1931-1940) e arcebispo titular de Cízico (1940-1974); D. Manuel Trindade Salgueiro, de Ílhavo (1898), bispo titular de Helenópolis (1940-1949), arcebispo titular de Mitilene (1949-1955) e arcebispo de Évora (1955-1965); D. Manuel dos Santos Rocha, natural de Tocantins, Minas Gerais, Brasil (1905), mas desde criança em Calvão, onde se naturalizou português, bispo titular de Priene (1949-1956), arcebispo titular de Mitilene (1956-1965) e arcebispo-bispo de Beja (1965-1980); D. Francisco Nunes Teixeira, de Estarreja (1910) onde faleceu (1999), bispo de Quelimane (1955-1975) e bispo emérito de Quelimane (1975); D. Francisco Maria da Silva, do Monte (1910), bispo auxiliar de Évora (1957-1963) e arcebispo de Braga (1963-1977); D. Frei Francisco Fernandes Rendeiro, OP, da Murtosa (1915), bispo coadjutor do Algarve (1953-1955) bispo do Algarve (1955-1965), bispo coadjutor de Coimbra (1965-1967) e bispo de Coimbra (1967-1971); D. Manuel de Almeida Trindade, de Monsanto (1918) mas filho de bairradinos e desde criança em Anadia, bispo de Aveiro (1962-1988) e bispo emérito de Aveiro (1988); D. Júlio Tavares Rebimbas, do Bunheiro (1922), bispo do Algarve (1965-1972), arcebispo titular de Mitilene (1972-1977), arcebispo-bispo de Viana do Castelo (1977-1982) e actual do Porto (1982); e D. António dos Santos, de Santo António de Vagos (1932), bispo auxiliar de Aveiro (1975-1979) e actual bispo da Guarda (1979). Entre os sacerdotes, distinguiram-se: padre Fernão de Oliveira, o autor que primeiro ordenou e publicou uma gramática portuguesa, bem como livros de arquitec-



Cruzeiro de Aveiro (finais do século xv).

tura naval; nascido à volta de 1507 no Couto do Mosteiro, ele próprio afirma, no livro *Ars Nautica*, ter sido gerado em Aveiro; Frei Nicolau Dias, OP, que foi prior do Convento de Nossa Senhora da Misericórdia, em Aveiro, e «ordenou por capítulos» a *Vida da Serenissima Princesa Dona Joana filha d'El-Rei Dom Afonso o Quinto de Portugal* – a primeira biografia impressa de Santa Joana (1585); Cristóvão de Pinho Queimado, o autor da *Memoria sobre a Villa de Aveiro* que, datada de 1687, é a primeira nota histórica acerca de Aveiro; Dr. Brás Luís de Abreu, médico e sacerdote, autor do *Portugal médico*, cuja vida Camilo Castelo Branco romancou no livro *Olho de vidro* (Ourém, 1689-Aveiro, 1756); João Jacinto de Magalhães, sacerdote crúzio e notável cientista com renome internacional (Aveiro, 1722-Londres, 1790); Frei Manuel das Cinco Chagas (Almiro), OFM, da Borralha, pregador de missões populares por todo o país (1850-1923); Manuel Rodrigues da Silva, de Aguada de Baixo, autor do livro, repetidamente editado, *O que pode um aldeão em favor da fé*, onde usou o pseudónimo literário Deodato Maria da Silva (1867-1941); monsenhor Manuel Miller Simões, missionário em Moçambique* e colaborador no processo da restauração da diocese (Palmas, 1880-Aveiro, 1965); Manuel Francisco Grilo, de Ílhavo, fundador de uma beneficente instituição de solidariedade social em Matosinhos (1888-1967); Acúrcio Correia da Silva, de Oliveira do Bairro, pregador, poeta e ensaísta, que usou o pseudónimo literário Sálcio Bairrada e que em 1918 fundou, com outros, o grupo de jovens intelectuais denominado Plêiade Bairradina (1889-1925); Donaciano da Silva Bastos de Abreu

Freire, de Pardilhó, escritor, orador sacro e impulsor da acção assistencial (1889-1950); Manuel Resende Tavares Garrido, de Avanca, educador e professor, fundando em 1930, em Estarreja, o Externato de Egas Moniz, de que foi director (1892-1946); Alírio Gomes de Melo, de Cesar, mas radicado em Aveiro, jornalista, escritor e professor, que em 1930, com outros, fundou o periódico aveirense *Correio do Vouga* (1894-1973); Abel Matias Condesso, de Fermentelos, pregador, conferencista e jornalista, que, distinguindo-se no apostolado social, exerceu profunda influência na Bairrada, sobretudo entre os jovens (1895-1969); António de Almeida Resende, de Esmoriz mas padre do presbitério aveirense, orador sacro, adepto do Movimento Nacional-Sindicalista fundado em 1932 por Francisco Rolão Preto, que pretendia a conquista das liberdades sociais, públicas e políticas, e pioneiro de reformas litúrgicas e pastorais (1904-1978); Frei Gil Nunes Alferes, OP, de Troviscal, animador de instituições de solidariedade e fundador da Obra da Criança Abandonada (1905-1979); monsenhor Amílcar Amaral, de Sever do Vouga, impulsor da moderna pastoral da catequese infantil em Portugal, redigindo e publicando livros de texto e orientando minicursos por todo o país (1919-1990); e monsenhor Aníbal de Oliveira Marques Ramos, do Bunheiro, vigário-geral da diocese, versado em arte sacra e responsável nacional da pastoral litúrgica durante quase vinte anos (1925-1994). Referenciam-se outros vultos significativos: Aires Barbosa, de Aveiro, o humanista que redigiu e editou a *Antimoria*, em verso latino, para rebater o *Encomium Moriae* de Erasmo, que ele considerava à margem do ideário cristão († Esgueira, 1540); o conselheiro José Joaquim Rodrigues de Bastos, de Valongo do Vouga, autor de vários livros de doutrinação cristã, nomeadamente *Meditações ou Discursos Religiosos* que, sendo considerado um verdadeiro código religioso e filosófico, alcançou sete edições em Portugal entre 1842 e 1857 e uma no Brasil, foi adoptado pelo Conselho Superior da Instrução Pública para uso nas escolas e teve traduções em francês, inglês e italiano (1777-1862); José Reinaldo Rangel de Quadros Oudinot, de Aveiro, jornalista e escritor, que publicou as suas investigações sobre a história da sua terra, sobretudo das igrejas, conventos e homens ilustres, entre os quais muitos religiosos, religiosas e sacerdotes (1842-1918); Madre Maria Camila de Jesus (Maria Emília Ferreira Vidal), de Vagos, tia paterna de D. João Evangelista de Lima Vidal, que professou na Congregação das Franciscanas Missionárias de Calais (mais tarde, de Nossa Senhora) e, mostrando ser mulher destemida, dinâmica e virtuosa, fundou em 1888, com as suas colaboradoras, o Hospital de Santa Maria, no Porto (1852-1930); João Augusto Marques Gomes, de Aveiro, primeiro organizador do Museu de Santa Joana e autor de livros, onde registou notícias sobre igrejas e conventos (1853-1931); Jaime de Magalhães Lima, de Aveiro, pensador e escritor, que foi apóstolo de uma fraternidade universal com base na doutrina de Cristo, na peugada de São Francisco de Assis (1859-1936); Conceição Maria dos Anjos, be-

nemérita aveirense de obras de caridade e entusiasta da restauração da diocese († Aveiro, 1953); António Gomes da Rocha Madail, de Ílhavo, que, entre os inúmeros trabalhos de investigação histórica, publicou alguns valiosos sobre o Mosteiro de Jesus e Santa Joana (1893-1969); António de Almeida da Silva e Cristo, de Aveiro, que se empenhou em causas católicas, como as Conferências Vicentinas*, o escutismo, a Acção Católica, a imprensa, o seminário e a devoção a Santa Joana (1904-1963). 2.4. *Espiritualidade*. 2.4.1. *Ordens, congregações e institutos religiosos*: À data da criação da diocese (1774), existiam no seu território os seguintes conventos: *Masculinos*: Convento Dominicano de Nossa Senhora da Misericórdia (Aveiro), fundado em 1423; Convento Franciscano de Santo António (Aveiro), da Província da Soledade, fundado em 1524; Convento de Nossa Senhora do Carmo (Aveiro), da Reforma de Santa Teresa de Jesus, fundado em 1613; Convento Franciscano de Santo António (Serém-Águeda), da Província da Conceição, fundado em 1637. Todos eles foram extintos pelo decreto de 28-30 de Maio de 1834. *Femininos*: Mosteiro de Jesus, dominicano, em Aveiro (1461-1874); Convento de Franciscanas Clarissas da Madre de Deus de Sá, em Aveiro (1644-1885); Convento das Carmelitas Descalças* de São João Evangelista, em Aveiro



Nossa Senhora com o Menino, madeira policromada e dourada, início do século XVI, Museu de Aveiro.

(1658-1910); Recolhimento das Franciscanas Capuchas de São Bernardino, em Aveiro (1680-1822). Em 1876, algumas Franciscanas Hospitaleiras de Calais (mais tarde, de Nossa Senhora), entre as quais a irmã Branca Maria (Maria Augusta Coelho de Magalhães, sobrinha do parlamentar José Estêvão), vieram de França e, fixando residência em Ílhavo, dedicaram-se à educação de crianças e ao cuidado dos pobres e doentes; aí se mantiveram até ao advento da República (1910), voltando depois (1918-1920); as mesmas religiosas também estiveram em Avanca (1878-1882) e na Murtosa (1891-1898). Desde 1938 até esta data (2000), estiveram ou estão na diocese os seguintes institutos de vida consagrada, dedicando-se a múltiplos sectores de actividade, segundo os seus carismas, como culto, espiritualidade, ensino, catequese, formação, apoio ao seminário e a outras casas da Igreja, serviço domiciliário de ajuda a famílias, solidariedade social em favor das crianças, jovens, idosos e mães solteiras, enfermagem, pastoral diocesana e paroquial e auxílio a estudantes universitários: *Masculinos*: Carmelitas Descalços* (Aveiro, 1930); Claretianos* ou Sacerdotes do Imaculado Coração de Maria (Serém, 1936-1943); Salesianos de São João Bosco* (Mogofores, 1938); Dehonianos* ou Sacerdotes do Sagrado Coração de Jesus (Esgueira, 1953); Combonianos* ou Missionários do Sagrado Coração de Jesus (Aradas, 1977-1990); e Scalabrianos* ou Missionários de São Carlos (Pardilhó, 1988). *Femininos*: Carmelitas Descalças ou Carmelo de Cristo Redentor (Eirol, 1983-1991; São Bernardo, 1991); Franciscanas Hospitaleiras da Imaculada Conceição (Murtosa, 1921-1991; Aguada de Cima, 1998); Irmãs de São José de Cluny* (Famalição, Anadia, 1922; Gafanha da Boa-Hora, 1976); Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo (Águeda, 1927; Anadia, 1928); Religiosas do Sagrado Coração de Maria (Aveiro, 1928; Costa Nova do Prado, 1995); Franciscanas Hospitaleiras de Calais ou de Nossa Senhora (Aveiro, 1888 e 1944; Salreu, 1935-1997; Albergaria-a-Velha, 1938-1998; Oliveira do Bairro, 1945-1965); Religiosas Capuchinhas (Oliveira do Bairro, 1940-1941); Criaditas dos Pobres* (Aveiro, 1940); Terceiras Franciscanas da Divina Pastora (Rocas do Vouga, 1941-1943); Irmãs de Jesus, Maria e José* (Oliveira do Bairro, 1941-1943); Clarissas Franciscanas (Travassô, 1942-1944); Clarissas Eucarísticas do Desagravo (Oliveira do Bairro, 1943-1945); Missionárias Reparadoras do Sagrado Coração de Jesus* (Bunheiro, 1945; Travassô, 1949-1961 e 1967); Irmãs Terceiras Franciscanas (Ílhavo, 2 de Agosto de 1946); Irmãs Servas da Sagrada Família* (Anadia, 1949; Fogueira, 1951-1958; Sangalhos, 1974); Irmãs do Amor de Deus* (Aveiro, 1951; Angeja, 1955-1968; Ílhavo, 1964); Dominicanas de Santa Catarina de Sena (Aveiro, 1953; Avanca, 1969); Religiosas da Divina Providência e da Sagrada Família (Esgueira, 1953-1965; Sangalhos, 1954-1961; Aveiro, 1959-1961; Calvão, 1960-1985; Albergaria-a-Velha, 1985); Carmelitas Missionárias Terceiras Descalças (Travassô, 1961-1967; Sever do Vouga, 1963-1964); Franciscanas de Nossa Senhora das Vitórias ou Vitorianas

(Aradas, 1979); Servas de Nossa Senhora de Fátima* (São Bernardo, 1986); Irmãs da Virgem Maria do Monte Carmelo (Aguada de Cima, 1987-1998); Irmãs da Apresentação de Maria (Sever do Vouga, 1988); Filhas de Maria Auxiliadora ou Salesianas (Ponte de Vagos, 1989); Franciscanas Missionárias de Maria* (Amoreira da Gândara, 1990); Irmãs de Nossa Senhora da Caridade do Bom Pastor (Ílhavo, 1992); Carmelitas Missionárias (Veiros, 1995); Filhas de Cristo-Rei (Murtosa, 1998); Irmãs Auxiliadoras da Caridade (Aveiro, 1998). A par destas comunidades religiosas, ainda se mencionam na diocese os seguintes institutos seculares: Padres Seculares de Schoenstatt (Gafanha da Nazaré, 1973-1991); Cooperadoras da Família, com uma Casa de Santa Zita (Aveiro, 1956); «Caritas Christi» (1961); Instituto Secular Missionário «Ancillae Domini» ou das Servas do Apostolado (Macinhata do Vouga, 1963-1965; Borralha, 1965-1970); e Irmãs de Maria de Schoenstatt (Gafanha da Nazaré, 1975). Também não se esquecem as seguintes associações de espiritualidade laical: Auxiliares do Apostolado (1961); Fraternidades Apostólicas de Nossa Senhora ou Associação de Nossa Senhora das Candeias (Borralha, 1970; São Bernardo (1971; Valongo do Vouga, 1980-1997); e as Mensageiras da Nova Aliança (Murtosa, 1989-1995). *2.4.2. Devoções e piedade popular*: Além das festas litúrgicas próprias do tempo (Natal, Páscoa, etc.), das celebrações da primeira comunhão, da profissão de fé e do crisma, e das que se realizam em honra dos respectivos oragos, merecem especial referência as solenidades do Corpo de Deus – concelhias em algumas sedes de arceprestados ou concelhos. Pela Páscoa mantém-se o costume da visita pascal, presidida pelos párocos, por outros sacerdotes, por diáconos e por leigos. Os principais centros de piedade são: o túmulo da Princesa Santa Joana, em Aveiro, festejada em 12 de Maio; o Santuário de Nossa Senhora de Vagos, já referenciado por D. Sancho I em 1200, aonde na segunda-feira do Pentecostes ocorrem muitos milhares de devotos; o Santuário de Nossa Senhora do Socorro, em Albergaria-a-Velha, erigido em 1857, com romaria no terceiro domingo de Agosto; o Santuário da Mãe, Rainha e Vencedora Três Vezes Admirável de Schoenstatt, inaugurado em 1979 na Colónia Agrícola da Gafanha da Nazaré e declarado como santuário diocesano (21 de Setembro de 1993), com peregrinação no primeiro domingo de Maio. Na cidade de Aveiro, desde 1676, existe a Ordem Terceira da Penitência ou de São Francisco, encontrando-se erecta uma outra na Borralha, desde o século XIX; também se contam algumas fraternidades dominicanas. Em quase todas as paróquias há confrarias ou irmandades de variadas denominações, predominando as do Santíssimo Sacramento, do Senhor dos Passos, das Almas e de Nossa Senhora. *2.5. Assistência*: Encontra-se organizada a Caritas Diocesana, com uma actividade que se estende à maioria das paróquias, através dos respectivos grupos. Nas sedes dos dez concelhos e em Sangalhos existem as Misericórdias, remontando a de Aveiro aos primórdios deste movimento; dedicam-se todas à solidariedade social. Em muitas freguesias há as Conferências Vicentinas, cuja

primeira implantação ocorreu na cidade de Aveiro em 1923. Pertencem ao Património dos Pobres cerca de 90 moradias, construídas desde 1954; ao de Ilhavo ainda pertencem a Obra da Criança, o Lar de São José (idosos) e o Lar do Divino Salvador (mães solteiras). A instituição particular de solidariedade social chamada Florinhas do Vouga, fundada em 1940 na cidade de Aveiro por D. João Evangelista de Lima Vidal, continua a exercer grande acção benemérita em favor dos necessitados (crianças, jovens e idosos). Verificando-se o surto progressivo do porto de Aveiro, com seus serviços diversificados, em 1973 estabeleceu-se na Gafanha da Nazaré a Obra do Apostolado do Mar, com o seu Clube Stella Maris, que visa o apoio e a promoção dos marítimos e suas famílias nos campos humano, social, moral e espiritual. Presentemente, existem 32 centros sociais paroquiais (com creches, jardins de infância, actividades de tempos livres e alguns com centros de dia e lares de idosos). Além destas instituições de solidariedade social, também se registam as seguintes: 1942, Patronato de Nossa Senhora das Dores, em Travassô; 1957, Obra da Providência, na Gafanha da Nazaré; 1959, Patronato de Nossa Senhora de Fátima, Aveiro; 1966, Centro de Formação e Assistência, na Borralha; 1973, Casa da Imaculada Conceição, em Anadia; 1983, Centro Social e de Promoção Maria, Mãe da Igreja, na Colónia Agrícola; 1994, Centro Social de São José de Cluny, em Famalicão, Anadia.

JOÃO GONÇALVES GASPAR

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. 1.ª ed. Coimbra, 1915, vol. 3, 2. ARQUIVO DA DIOCESE DE AVEIRO. DIVERSOS. ARQUIVO DO VATICANO. PROCESSO CONSISTORIAL n.º 166, Ano de 1774. COLLECÇÃO DOS NEGÓCIOS DE ROMA, vol. 3, Lisboa, 1874. GASPAR, João G. – *A diocese de Aveiro: Subsídios para a sua história*. Aveiro, 1964. IDEM – *Lima Vidal no seu tempo*. Aveiro, 1974. 3 vol. IDEM – *A princesa Santa Joana e a sua época*. Aveiro, 1981. 2.ª ed. 1988. IDEM – *Aveiro: Notas históricas*. Aveiro, 1983. IDEM – *A Igreja e a arte*. Aveiro, 1984. GOMES, Marques – *Memórias de Aveiro*. Aveiro, 1875. IDEM – *O distrito de Aveiro*. Coimbra, 1877. GONÇALVES, A. Nogueira – *Distrito de Aveiro: Sul, Norte e Nordeste: Inventário artístico de Portugal*. 1959, vol. 6; 1981, vol. 10; 1991, vol. 11. QUADROS, Rangel de – *O episcopado e o governo de Portugal*. Estarreja, 1884. IDEM – *Aveirenses notáveis*. Dois volumes de recortes de artigos de jornais, na Biblioteca Municipal de Aveiro.

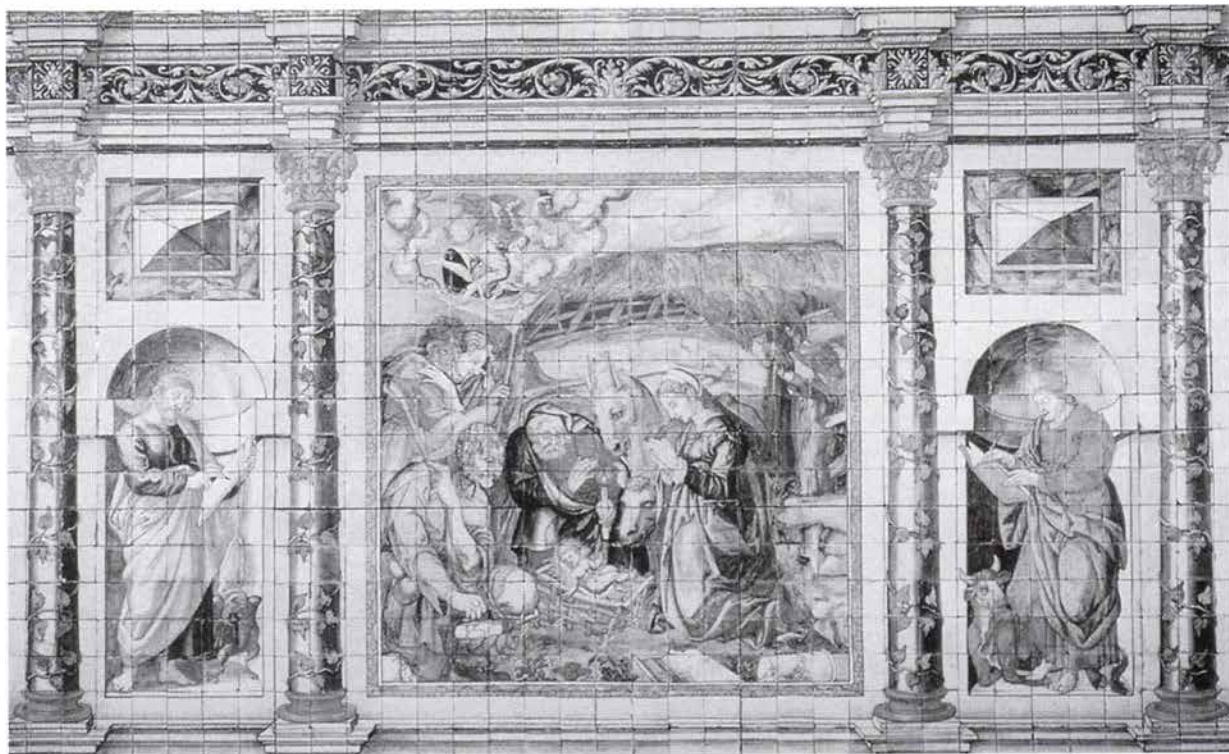
AVIS, Ordem de. V. ORDENS MILITARES.

AZULEJO. Ladrilho cerâmico vidrado na face nobre, destinado à decoração, *stricto sensu*, de superfícies parietais, pavimentares ou outras, é o objecto de estudo da azulejaria, domínio específico da cerâmica artística. De pragmática multimoda, interessa-nos aqui de modo peculiar o tratamento do azulejo utilizado com fins religiosos, seja de índole catequético-pedagógica ou simplesmente ornamental. Os programas decorativos produzidos no âmbito da azulejaria apresentam normalmente dois grandes núcleos: os *silhares*, revestimentos parietais que ocupam a zona inferior das paredes, e os *tapetes*, onde tem lugar a maior desenvoltura composicional, seja narrativa, seja ornamental pela sucessão ritmada, repetitiva ou não dos *padrões*. Estes, enquanto unidades decorativas distintas, são constituídos por *elementos*, diferenciados ou não entre si: o *azulejo*. Utilizada nas circunstâncias mais diversas, a azulejaria prolonga no tempo o tradicional gosto de revestimento das su-

perfícies, herdado da Idade Média, com o recurso aos têxteis, nomeadamente às tapeçarias, ou a campanhas pictóricas, executadas sobretudo a fresco, de que há abundantes testemunhos documentais entre nós. Embora com tradições milenares, nomeadamente no Médio Oriente, a azulejaria deu em Portugal os seus primeiros passos numa época tardia e com uma função meramente subsidiária, à base de motivos geometrizarantes ou vegetalistas, progredindo para os complexos programas iconográficos, não sem antes ter visto vingar o gosto pelo tratamento individualizado de figuras, moda que permanecerá ao lado de todas as formulações conseguidas, transmutada em variantes até aos dias de hoje, como acontece com os registos de santos. Descontando os vestígios cerâmicos que restam de pavimentos cistercienses de Alcobaça, ainda do século XIII, é a centúria de Quatrocentos que vê emergir em escala significativa o recurso ao azulejo para revestimento ornamental, tendência em definitivo cimentada ao longo do século XVI. Todavia, tais testemunhos ficam a dever-se a oficinas alóctones, casos de Valência ou Granada, mas sobretudo Sevilha, numa produção que ganhou o nome de «hispano-árabe», com a fábrica de azulejos ditos de «aresta» e de «corda seca». É certo, ainda assim, que os exemplos primeiros e mais significativos surgem associados a edificações de carácter civil, mormente os empreendimentos régios. As primeiras notícias de um profundo e complexo programa azulejar de revestimento de igrejas em Portugal surgem associadas à figura do antistite conimbricense, D. Jorge de Almeida (1483-1543), não apenas na sua diocese, como acontece com a Sé Velha, mas também de outras igrejas a que estivera ligado, como em Abrantes. Outros exemplares significativos encontram-se na Igreja de Jesus, em Setúbal, no Convento da Conceição de Beja ou na Igreja de São Paulo de Frades, Coimbra. Ainda de produção sevilhana, possivelmente do último quartel do século XVI, é o pavimento azulejado do coro de cima do antigo Convento de Santa Clara, no Funchal, que pelas suas características se afirma com peculiar singularidade. De qualquer modo, não se trata ainda de produção nacional. Da azulejaria italiana para esta época deve citar-se a celebrada majólica (Paço Ducal de Vila Viçosa), mas sem exemplares de temário religioso, a que se associa o influxo flamengo, presente, por exemplo, no painel da *Anunciação* que se conserva no Museu de Évora, embora as suas especificidades coloquem sérios problemas de classificação (rigorosamente estamos na presença de placas e não de azulejos). A produção averiguadamente portuguesa começa a ter lugar em Lisboa, a partir da segunda metade do século XVI, ganhando força e expressão com o romper de Seiscentos (sendo de ter em consideração que na sua emergência se devam situar as mais diversas impressões deixadas justamente pelas produções externas referidas, como sucede com o aflamengado Marçal de Matos). Datado de 1565 é o painel *Susana e os velhos*, do Palácio da Bacalhoa. Assume, no entanto, lugar de específica singularidade o programa azulejar de São Roque, em Lisboa, assinado por Francisco de Matos e datado de 1584. Santos Simões não se coíbe de fazer o paralelo

com o que sucede no domínio da pintura onde a obra de Nuno Gonçalves pontifica sem precedentes e sem continuidade que a explique ou, pelo menos, a circunstancie. Obra-prima do período maneirista é ainda o painel de *Nossa Senhora da Vida*, hoje no acervo do Museu Nacional do Azulejo, proveniente da antiga paróquia de Santo André, em Lisboa. Outra, no entanto, é a desenvoltura da azulejaria no século XVII, com uma produção que se afirma inequivocamente nacional, caracterizando-se pela persistência na renovação das formas, consistência e maturidade de técnicas e modelos, pela continuada complexificação imagética, o que dará lugar à adopção, em pleno século XVIII, dos mais ricos e extensos ciclos iconográficos. Tal afirmação do carácter nacional da azulejaria portuguesa acontece, paradoxalmente, sob a vigência do dirigismo externo, encarnado no poder dos Habsburgos. Cerceado nas liberdades e, convém tê-lo presente, nas disponibilidades económico-financeiras, Portugal viu a afirmação artística deste período alimentada sobretudo por uma vasta clientela religiosa, das dioceses e suas paróquias às ordens religiosas, exigente, mas também disponível não apenas para o financiamento, como, e isso interessa de facto, para a expressiva liberdade de um temário que alimentava a chama da portugalidade na expressão de vectores identificadores da memória colectiva. Santos Simões divide este período, praticamente a centúria, em quatro segmentos: 1) até 1630, com a adopção privilegiada das composições de «caixilho», aparecendo ao mesmo tempo as primeiras composições de tapetes policromos; 2) 1630-1650: aparição do azulejo decorativo, dito de *brutesco*, constituindo exemplos maiores

desta voga os painéis provenientes do antigo Convento de São Bento da Saúde, em Lisboa, hoje no Museu Nacional do Azulejo, e a capela-mor da Igreja do Espírito Santo, em Évora. Simultaneamente dá-se escala monumental à padronagem policroma de tapete; 3) 1650-1680: surgem os painéis figurativos policromos e os frontais de altar, definindo a utilização do tapete com padrões policromos; 4) até ao fim da centúria, dá-se o predomínio da utilização do azulejo a azul e branco. No que diz respeito aos painéis figurativos, temos a considerar três secções específicas: painéis emblemáticos, hagiográficos e narrativos. Nos primeiros, o tema mais recorrente é o da Eucaristia, embora seja também acentuado o recurso ao temário da Paixão de Cristo, através dos Instrumentos da Paixão, ou a assuntos marianos, mormente as litánias. Nesta ambiência popularizou-se ainda o tema das Almas do Purgatório, com múltiplas concretizações. Os painéis de figuração emblemática incluem ainda um apreciável número de representações heráldicas, nomeadamente de ordens religiosas e figuras eclesiásticas. Quanto aos painéis hagiográficos, ficam a dever-se a uma larga clientela devota. Muito embora esteja longe de assegurar a unção produzida pelo realismo da escultura ou da pintura, o azulejo cumpre fielmente a intenção memorativa na evocação eficaz dos santos, sendo utilizado individualmente, como acontece com os registos de fachada (gosto sempre renovado), ou em programas mais complexos, como sucede nos claustros do mosteiro de Grijó, com a associação de diversos santos da ordem dos Regrantes. Invocações mais adoptadas: Virgem Maria, nos seus mistérios e títulos, mas também os santos de maior devoção popular, caso de São Se-



«Retábulo Fingido» de Nossa Senhora da Vida, por Marçal de Matos (?), c. 1580. Lisboa, Museu Nacional do Azulejo.



Painéis de azulejo na Igreja de São Lourenço, em Almonacid, Algarve.

bastião, São Bento, Santo António, São Francisco, São Domingos, alguns particularmente dinamizados pelas ordens religiosas. Por fim, os ciclos narrativos, cuja afirmação avassaladora surgirá em plena centúria de Setecentos. Quanto à utilização do azulejo nos frontais de altar, importa referir a sua íntima conexão com a utilização das estruturas paralelepípedicas, postas em causa com o formulário barroco e rococó, que faz implementar a dinâmica das formas. A afirmação destas faz em proporção directa decair esta peculiar utilização do azulejo. Começando por apropriar o figurino fixado pela arte têxtil, como sucede com o notável exemplar do Convento da Conceição em Beja, o frontal azulejado autonomizou o seu discurso decorativo, fixando-se primeiramente no brutesco, prolongado na adopção dos motivos ditos de

«ramagens», onde pontificam, geralmente na banda inferior, animais de influência oriental, transpostos dos chamados «panos da Índia». São inúmeros os exemplares remanescentes. Cite-se, a título de ilustração, o caso da Igreja do Salvador em Évora. As variações multiplicam-se até ao declínio, embora a persistência do gosto esteja bem patente no tardio exemplar da Capela de Santo António em Cambres (Lamego), datado de 1701. Em finais do século XVII Portugal assiste, neste campo, à pressão exercida pela produção holandesa. Tal é, por exemplo, a repercussão das campanhas azulejares da Igreja de Nossa Senhora da Conceição dos Cardais, ou da Igreja da Madre de Deus (nas obras de Gabriel del Barco, v. g.). Longe de aniquilar a fábrica nacional, tem o desempenho, que é reconhecido, de provocar a busca

de novos caminhos, tanto a nível técnico, como imagnético, impondo o gosto, nomeadamente, do azulejo a azul e branco. A centúria de Setecentos, verdadeiro século do azulejo português, assiste à avassaladora adopção dos mais complexos programas iconográficos, com ciclos narrativos extensos, fazendo jus à monumentalidade e teatralidade própria de uma época que se rende à grandiosidade permitida por condições extremamente favoráveis, seja pelo desafogo que a situação económico-financeira dita, seja pela estabilidade social proporcionada por longos reinados geralmente pacíficos. O marco que significa na história de Setecentos o terramoto de Lisboa, na verdade sentido de forma intensa em muitas zonas de Portugal, mais vincula o dinamismo da azulejaria, agora chamada, em escala, a repovoar não apenas o que se reconstrói, mas o que de raiz se edifica. Divide-se este longo período em quatro épocas: período dos «mestres», dito ainda da «Grande pintura» (1700-1725); «grande produção joanina» (1725-1750/1755); «pós-terramoto», marcadamente rococó; «D. Maria I» (1780-1808), com a vigência da gramática neoclássica. O abrir de um novo ciclo, que verdadeiramente sucede nos finais de Seiscentos, fica marcado pela operosidade de mestres da maior craveira, que trazem à azulejaria elevados índices de concretização pictural, como acontece com Gabriel del Barco (igreja dos Lóios, Arraiolos; Igreja de Santiago, Évora; Capela de Nossa Senhora dos Prazeres, Beja; Igreja de São Bartolomeu, Charneca, entre outras), os Oliveira Bernardes, António e Policarpo (igreja dos Lóios, Évora; Igreja de São Domingos de Benfica, Lisboa; Igreja do Terço, Barcelos; Igreja de São Lourenço, Almancil; igreja da Penha, Braga; Igreja de Nossa Senhora da Conceição, Vila Viçosa, para citar alguns exemplos apenas), ou ainda do monogramista P. M. P. (Igreja do Terço, Barcelos; Capela de São Sebastião, no Paço do Lumiar; Matriz de Vila Franca de Xira, etc.) e Manuel dos Santos (Museu Nacional do Azulejo). Sem uma vigência estanque, mas paralelamente a este ciclo de notáveis e desde a segunda década de Setecentos, assistimos ao desenvolvimento da denominada «grande produção joanina», caracterizada pela assumpção da teatralidade das figurações e da monumentalidade dos programas iconográfico-narrativos, com a acção plural de nomes reconhecidamente devedores dos «mestres», de Bartolomeu Antunes e Nicolau de Freitas a Teotónio dos Santos e Valentim de Almeida. Paralelamente recupera-se o azulejo de padronagem, de tradição seiscentista, a fim de obviar de forma económica às necessida-

des impostas pelo terramoto. Na viragem de meados do século e com uma afirmação revigorada pelas necessidades suscitadas pelo terramoto, o azulejo acolhe e divulga em escala a gramática decorativa do rococó, fazendo pontificar os enquadramentos de linhas sinuosas, alternantes com concheados e motivos ditos de «asa de morcego», em formas volumosas. No que toca ao desenvolvimento da cor, assiste-se ao proliferar das combinações, com uma policromia cada vez mais densa e apelativa. Sem que, ainda assim, o azul e branco deixe de ser continuamente cultivado. O movimento neoclássico, assumindo preferencialmente silhares ornamentais, com efectiva depuração da figuração (geralmente confinada a medalhões centrais sempre de condicionadas dimensões), promove de forma continuada a preterição dos painéis historiados. A gramática adoptada passa pelo recurso continuado a grinaldas, festões e outros motivos de recorte delicado. Depois de um interregno que é mais real que aparente, e que podemos apontar das invasões francesas até 1840, a azulejaria prossegue o seu caminho, não já nos vectores de uma artesanaria, por mais excelente, mas da semi-industrialização, transmutada continuamente na massificação dos produtos, por isso mesmo mais acessíveis. Do resto da vigência do século XIX praticamente até meados do século XX a azulejaria continua a ser convocada com amplo recurso na ornamentação de templos, pese todavia o gosto duvidoso de muitas soluções adoptadas. Retoma-se em casos múltiplos a característica dos revestimentos exteriores, todavia em modelações revivalistas, de olhar continuamente fixado para trás. Exemplo de renovação dos paradigmas, no século XX, é a obra dos mestres Guilherme Camarinha e Querubim Lapa em intervenções que se multiplicam no arrojo de formulações, dando testemunho da vitalidade criativa e da capacidade comunicativa sempre actuada pelo azulejo.

JOÃO SOALHEIRO

BIBLIOGRAFIA: CALADO, Rafael Salinas – *Azulejo: 5 séculos de azulejo em Portugal*. Lisboa: Correios e Telecomunicações de Portugal, 1986. *INFLUENCIA oriental na cerâmica portuguesa do século XVII*. Lisboa: Lisboa 94; Museu Nacional do Azulejo, 1994. Catálogo. KEIL, Maria – *Azulejos*. Lisboa: MNAA, 1989. Catálogo. MECO, José – *Azulejaria portuguesa*. Lisboa: Bertrand, 1985. IDEM – *O azulejo em Portugal*. Lisboa: Alfa, 1989. PEREIRA, João Castel-Branco – *As colecções do Museu Nacional do Azulejo*. Lisboa: IPM; Scala Books, 1998. *QUERUBIM: obra cerâmica 1954-1994*. Lisboa: Museu Nacional do Azulejo, 1994. Catálogo. SANTOS, Reynaldo dos – *O azulejo em Portugal*. Lisboa, 1957. SIMÕES, J. M. dos Santos – *Azulejaria portuguesa nos Açores e na Madeira*. Lisboa: FCG, 1963. IDEM – *Azulejaria portuguesa no Brasil 1500-1882*. Lisboa: FCG, 1965. IDEM – *Azulejaria em Portugal nos séculos XV e XVI*. Lisboa: FCG, 1969. IDEM – *Azulejaria em Portugal no século XVII*. Lisboa: FCG, 1971. 2 vol. IDEM – *Azulejaria em Portugal no século XVIII*. Lisboa: FCG, 1979.