

# C

**CABIDO.** A origem deste nome reside nos «capítulos» das regras monásticas ou canónicas que eram lidos perante a assembleia reunida para tal fim. Mais tarde, a palavra estendeu-se à reunião em que tal leitura era feita e ao conjunto dos membros da comunidade, acabando por abranger todas as suas reuniões solenes. 1. *Capítulos de religiosos:* Nos mosteiros, foi o próprio São Bento que impôs a leitura da regra aos seus seguidores, de forma a estes não poderem invocar a ignorância como desculpa para as suas faltas. De início, é provável que ela se realizasse no refeitório, na igreja ou no claustro, já que nem as regras monásticas nem os planos das abadias previam um edifício separado para o *capitulum*. Só no princípio do século IX surge a primeira referência a um local destinado especificamente à reunião diária dos monges. Esta devia realizar-se após a hora de *prima* no Verão e de *tercia* no Inverno, e constava de cerimónias litúrgicas (leitura do martirologio, da regra, do necrológio, do acto de fundação; recitação de salmos; absolvição dos defuntos; encomendação dos benfeitores vivos) a que se seguiam a distribuição das tarefas quotidianas e a reprimenda ou imposição de penas aos irmãos pecadores, após audição das acusações e das defesas (capítulo de culpas). A eleição dos abades e dos vigários capitulares (que governavam os mosteiros em caso de morte ou renúncia daqueles), a admissão de noviços e professores, o acolhimento de visitantes ilustres, a concessão de bens do património monástico a terceiros e muitos outros actos de gestão corrente ou extraordinária exigiam ainda a reunião dos frades em capítulos designados de protocolares ou administrativos. Para além de todos estes, genericamente intitulados capítulos conventuais, existiam outros que congregavam não já os membros de uma só comunidade, mas os superiores de diversos estabelecimentos pertencentes à mesma ordem. Foi entre os frades bernardos, dotados de uma infinidade de casas-mãe, filiais e priorados, que primeiro se fez sentir a necessidade de criar um embrião de governo centralizado sob a forma de uma assembleia anual de abades com autoridade sobre o conjunto das fundações cistercienses, o capítulo geral. Instituído em 1119 pela *carta caritatis*, o novo órgão de gestão recebeu o favor do papa e estendeu-se em breve a outras ordens. Entre as suas atribuições, contava-se a fiscalização do cumpri-

mento da regra e a correcção dos erros detectados, a preservação da paz e da caridade entre os irmãos, a tomada de medidas relativas ao temporal e a promulgação de estatutos. Com o aparecimento dos Dominicanos\*, o capítulo geral ganhou um maior protagonismo, e viu-se dotado de membros eleitos para a ocasião, os definidores, com plenos poderes para definir, organizar, estatuir e punir, perante os quais os priores e o próprio mestre deviam inclinar-se. Estas inovações, adoptadas pelas novas ordens religiosas, geraram nas antigas um reforço da autoridade dos capítulos gerais. Contudo, as dificuldades inerentes à organização de tais reuniões e as enormes despesas envolvidas provocaram uma diminuição da sua frequência, levando-as a alternarem com os capítulos provinciais, impostos pelo Concílio de Latrão de 1215, para exercer um controlo mais minucioso e regular das casas religiosas situadas num âmbito espacial restrito: a província monástica ou eclesiástica. De início, congregavam não só os abades e priores da ordem em questão, mas elementos de outras, em particular da cisterciense, cujas reuniões deste tipo haviam sido tomadas como modelo. Nelas, elegiam-se visitantes e corrigiam-se as falhas detectadas. Hoje em dia, o papel dos capítulos gerais, reunidos de acordo com uma periodicidade que varia consoante a ordem ou congregação, continua a ser de eleger o superior-geral, os conselheiros e os oficiais, fiscalizar o funcionamento dos mosteiros no espiritual e no temporal, promover a disciplina e a observância da regra, julgar os casos que lhes são apresentados e fazer regulamentos. 2. *Cabidos de cônegos:* Nos tempos mais recuados, o grupo que reunia os colaboradores e conselheiros do bispo tinha o nome de *presbyterium*. Foi no Concílio de Verneuil, em 755, que pela primeira vez se usou a palavra *capitulum*, para designar quer o conjunto dos cônegos, quer a reunião em que estes ouviam a leitura de um passo da regra. Com efeito, nessa época procurava-se estender ao clero da catedral os benefícios da vida em comum vivida pelos cenobitas, ideal sempre perseguido mas nunca plenamente alcançado desde as experiências pioneiras dos bispos Eusebio de Verceil e Agostinho de Hipona. Assim, a *Regula canonicorum* redigida por São Crodegango, bispo de Metz de 754 a 766, e inspirada pelos preceitos beneditinos\*, previa a assistência quotidiana dos cônegos ao

capítulo e a sua residência num claustro, embora não os impedisse de conservar e gerir bens individuais. Nos cabidos do Ocidente peninsular, contudo, nem esta regra nem a saída do Concílio de Aix de 816 parecem ter tido muito sucesso – ao contrário do que aconteceu nos de cidades como Gerona, Barcelona ou Urgel, que seguiram a influência ultrapirenaica –, mantendo-se neles antigos costumes dos tempos visigóticos. O século X conheceu uma decadência das práticas comunitárias, mas a centúria seguinte viu nascer um forte impulso de regresso a uma vida em comum mais austera, organizada segundo a Regra de Santo Agostinho, que impunha a renúncia a toda e qualquer propriedade pessoal. Este movimento canónico não tocou só as catedrais mas também outras igrejas urbanas (v. COLEGIADAS) e até mesmo agrupamentos de leigos com fins assistenciais, que acabaram por converter-se em ordens (v. HOSPITALÁRIOS). Formaram-se então congregações, de que uma das mais famosas foi a de São Rufo de Avinhão, à qual pertencia o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra (v. CÓNEGOS REGULARES DE SANTA CRUZ). Ainda em Portugal, os cabidos das sés restauradas ou criadas durante a Reconquista adoptaram as regras de São Gregório e Santo Agostinho, e viveram em comunidade com os seus bispos num primeiro tempo. Depois, em datas variáveis segundo os lugares (1145 em Braga, 1191 em Lisboa, 1210 em Coimbra, 1260 na Guarda), efectuou-se a separação dos bens nas mesas episcopal e capitular, e cessou a vida comunitária, passando os cônegos a residir em casas individuais e a dispor de prebendas separadas, para além dos seus bens próprios. 3. *Composição dos cabidos*: Eram membros de pleno direito dos cabidos os dignitários (v. DIGNIDADES ECLESIASTICAS) e os cônegos prebendados de ordens maiores; os minoristas e os

porcionários (chamados de meios cônegos, terce-nários ou quartanários por disporem apenas de 1/2, 1/3 ou 1/4 de uma prebenda), embora estivessem submetidos às mesmas obrigações que os anteriores, não tinham voz no capítulo, não dispoendo de qualquer poder de decisão no tocante à vida e aos negócios da comunidade. Daí acções como as dos porcionários de Coimbra, que pugnaram durante séculos pela sua elevação ao estatuto de cônegos, luta que se saldou, em 1778, pela sua supressão e substituição por beneficiados com estatuto próprio bem definido. O número de cônegos, particular a cada instituição, variou ao longo dos tempos, acompanhando as vicissitudes dos rendimentos capitulares. Em Braga, por exemplo, foi fixado em quarenta em 1145, mas cem anos mais tarde quatro prebendas foram extintas e transformadas em doze terciarias; em 1433, devido à crise económica, estas foram reduzidas para oito e as conezias para trinta, sendo em 1436 suprimidas mais duas. Com o advento do Liberalismo\*, que trouxe consigo a abolição dos dízimos e dos direitos senhoriais, os rendimentos dos capitulares sofreram um rude golpe, agravado ainda com a proclamação da República (v. DESAMORTIZAÇÃO). Os cônegos, tal como os outros clérigos, passaram a receber pensões do Estado e o seu número foi declinando. Hoje em dia, os cabidos são constituídos por poucos membros, devido à falta de vocações e à escassez de recursos. Nas dioceses mais recentes, aliás, nem sequer existem cabidos, sendo os bispos auxiliados por corpos de consultores diocesanos escolhidos por eles entre os sacerdotes mais piedosos, prudentes e conhecedores da doutrina. 4. *Funções dos cabidos*: A principal função dos cabidos era de tipo litúrgico, cabendo-lhes assegurar o culto solene nas catedrais, através da participação quotidiana dos seus membros nas horas canónicas e na missa capitular. Eram nisso ajudados, quando não substituídos, por semiprebendados, assim como capelães, coreiros, icolimos e outros clérigos inferiores, cujo salário consistia numa parte dos proventos dos ausentes ou em recursos vindos de fundações piedosas. Os cabidos catedrais deviam ainda coadjuvar os bispos no governo das dioceses, prestando-lhes conselho e assistência, fornecendo-lhes os seus principais colaboradores, os arcediagos, e exercendo mesmo esse governo em caso de vacância da sé, através de vigários por eles nomeados. Teoricamente, também lhes competia a escolha dos bispos, mas raras vezes puderam exercê-la livremente, devido às pressões dos reis e à necessidade de confirmação papal para as suas decisões. Por fim, os cabidos tinham ainda funções assistenciais e de ensino, tendo as escolas capitulares desempenhado um importante papel no período anterior à criação do estudo geral.

ANA MARIA S. A. RODRIGUES



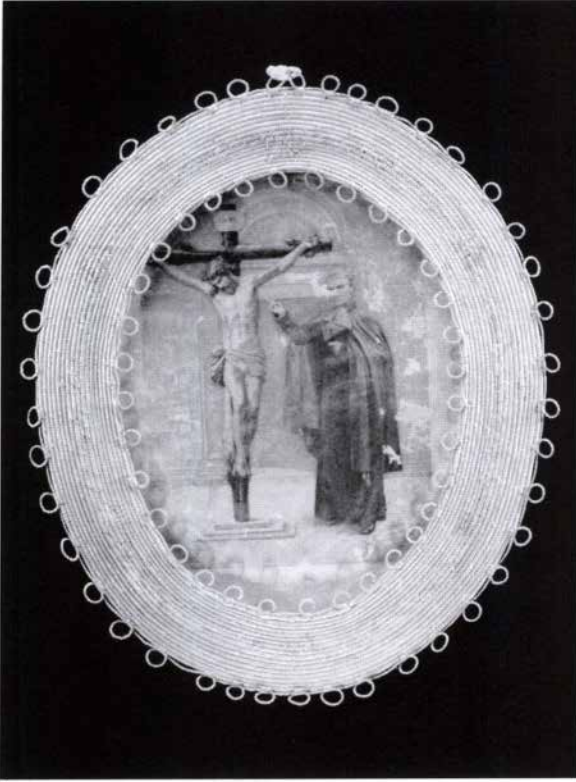
Cadeiral do Mosteiro de Santa Maria do Bouro, Amares.

BIBLIOGRAFIA: CAEIRO, F. G. – As escolas capitulares no primeiro século da nacionalidade portuguesa. *Arquivos de História da Cultura Portuguesa*. 2 (1966) 1-48. CARDOSO, A. B. – *A diocese de Coimbra: Esboço histórico*. Coimbra, 1995. CASTRO, F. – *Bragança e Miranda (bispado)*. Porto, 1947. COSTA, Avelino de Jesus da – *O bispo D. Pedro e a restauração da diocese de Braga*. Coimbra, 1956. 2 vol. IDEM – Cabido. In *DICIONÁRIO de história de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Porto: Figueiri-

nhas, 1975, vol. 1, p. 409-412. IDEM – Capitulo. In *DICIONÁRIO de história de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Porto: Figueirinhas, 1975, vol. 1, p. 477. COSTA, M. G. – *História do bispado e cidade de Lamego*. Lamego, 1977-1992. 6 vol. GASPARG, J. G. – *A diocese de Aveiro: Subsídios para a sua história*. Aveiro, 1964. GOMES, J. Pinharanda – *História da diocese da Guarda*. Braga, 1981. LECLERCQ, H. – Chanoines; Chapitre des cathédrales; Chapitre monastique. In *DICIONNAIRE d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. Paris, 1924, vol. 3, 1.ª P., p. 223-248, 495-507, 508. MARQUES, José – *A arquidiocese de Braga no século XV*. Lisboa, 1988. MARTINS, A. A. – *O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, séculos XII-XV: História e instituição*. 2 vol. Dissertação de doutoramento apresentada à FLUL em 1966. MISSEREY, L.-R. – Chapitres de Religieux. In *DICIONNAIRE de Droit Canonique*. Paris, 1942, vol. 3, p. 596-610. NETO, V. M. P. – *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal, 1832-1911*. Dissertação de doutoramento apresentada à FLUC em 1996. SILVA, M. J. C.-R. L. – *O Costumeiro de Pombal: Uma comunidade beneditina no século XIII*. Dissertação de mestrado apresentada à FLUP em 1995. TORQUEBIAU, P. – Chanoines; Chapitre de chanoines. In *DICIONNAIRE de Droit Canonique*. Paris, 1942, vol. 3, p. 471-488, 530-595.

**CABO VERDE.** O cabo Verde da costa ocidental africana, na moderna área da capital senegalesa, emprestou o nome ao arquipélago que lhe fica mais ou menos em frente, em pleno Atlântico, cujas ilhas foram descobertas pelos fins da década de 1450 e começadas a povoar na seguinte. Os freires da Ordem de Cristo estavam oficialmente encarregados da evangelização dos territórios ultramarinos descobertos pelos Portugueses, mas como eram poucos supriram-nos na prática outros sacerdotes, sobretudo franciscanos\* e dominicanos\*. De facto, dão-se como primeiros missionários de Cabo Verde os franciscanos Frei Rogério e Frei Jaime, ali chegados em 1462 com os primeiros povoadores. O primeiro foi assassinado às mãos de Nôli a 28 de Janeiro de 1466 em Santiago. Por outro lado, vemos a infanta D. Brites, em 1473, a indicar Frei João, frade de São Domingos, para vigário da ilha de Santiago de Cabo Verde. A documentação da época refere-se a capelães e a vigários em serviço naquelas paragens, de clima bem mais ameno do que o da terra firme da Guiné\* e beneficiando do facto de serem ilhas desabitadas na hora da sua descoberta. Sendo os povoadores todos baptizados e exprimindo-se em português, inclusive os escravos levados da Guiné para ali, pois na época um cristão não compreendia ter debaixo de telha ou ao seu serviço alguém que não professasse a sua fé, Cabo Verde foi sempre católico e com grande percentagem de alfabetizados. Não surpreende, por isso, que a Santa Sé\* tenha cedido à proposta do rei de Portugal D. João III, feita a 3 de Novembro de 1532, de ser criada a diocese de Santiago de Cabo Verde. Clemente VII assinou a bula da sua criação no dia 31 de Janeiro de 1533 ao mesmo tempo que para ela nomeava D. Braz Neto como seu primeiro bispo. Começou por ser sufragânea da arquidiocese do Funchal e, depois de 1539, de Lisboa. Na Ribeira Grande, muito antes da criação da diocese que ali seria sedeada, estacionava um vigário com dotação para o seu sustento. 1. *Bispos de Cabo Verde:* 1) O primeiro foi o citado D. Braz Neto, clérigo secular, que andou em missões diplomáticas e faleceu em 1538, sem ir ao bispado. 2) O mesmo sucedeu, ao que parece, ao segundo, D. João Parvi ou de Évora, clérigo secular e francês de nação, eleito em 1540 e falecido em 1546. 3) O terceiro, D. Frei Francisco da Cruz, cônego regente de Santo Agostinho, eleito em 1554, governou com zelo a diocese até 1574 (?), tendo arranjado

pessoal qualificado para os serviços eclesiásticos, incluindo «um mestre de gramática», fez a igreja e a Casa da Misericórdia, os paços episcopais e começou a construção da catedral, a qual seria continuada por D. Frei Vitoriano Portuense sobre os mesmos alicerces, passado mais de um século. 4) A D. Francisco da Cruz sucedeu D. Bartolomeu Leitão, do Colégio de São Paulo de Coimbra, dado como presente na ilha de Santiago de 1576 a 1580 (ou 1587?). 5) D. Frei Pedro Brandão, carmelita, governou a diocese durante cinco anos, de 1589 a 1594, seguindo depois para Lisboa, onde se finou em 1607. 6) No mesmo ano terá sido eleito D. Luís de Miranda Pereira, clérigo secular, chegado a Santiago em 1609 e falecido aí passado um mês. 7) D. Frei Sebastião da Ascensão, dominicano, eleito em 1611, estruturou o cabido, visitou as ilhas e, segundo alguns asseveraram, também a costa da Guiné, onde teria morrido em 1614, o que não deve corresponder à verdade, pois parece certa a sua morte em Cabo Verde a 18 de Março de 1614. D. Frei António do Anjo, eleito em 1619, recusou a mitra e morreu no mesmo ano. 8) D. Manuel Afonso da Guerra, clérigo secular, tentou governar a diocese por um Frei Diogo, mas o rei D. Filipe mandou recolhê-lo ao bispado e nele entrou em 1622 e ali faleceu em 1624. 9) D. Frei Lourenço Garro, da Ordem de Cristo, chegou à diocese em 1627 e nela faleceu em 1646, depois de uma vida muito virtuosa e cheia de caridade para com os necessitados. 10) Por causa da rotura de relações diplomáticas entre Portugal e a cúria romana, a diocese permaneceria sem bispo nas próximas duas décadas e tal, e D. Frei Francisco de São Diogo, eleito em 1668, e D. Leonardo de Santo Agostinho, eleito em 1670, recusaram o cargo, de modo que o sucessor de D. Lourenço Garro foi D. Frei Fabião dos Reis, carmelita, chegado em Maio de 1673 e falecido no ano seguinte de 1674. 11) D. Frei António de São Dionísio, da Ordem dos Frades Menores, governou a diocese de 1676 a 1684. 12) D. Frei Vitoriano Portuense trabalhou muito e bem de 1687 a 1705 (ou 1706?), tendo visitado todas as ilhas do arquipélago e duas vezes a Guiné, onde converteu o rei Becampolo Cò, de Bissau, e seus filhos. 13) D. Frei Francisco de Santo Agostinho, franciscano da Terceira Ordem Regular, chegou à diocese no fim de 1709 e nela morreu, na sua Quinta da Trindade, em 1719, roído de desgostos por desavenças com o cabido, ainda que em 1718 conseguisse evitar uma guerra civil, preparada pelas forças do governador contra as forças do capitão-mor da Praia. 14) D. Frei José de Santa Maria, franciscano do Seminário Apostólico de Varatojo, foi um religioso de muita virtude e um destemido prelado na defesa dos direitos humanos dos escravos, que chegou à ilha de Santiago em Novembro de 1721 e cegou em Farim, quando visitava a Guiné em 1732, o que lhe apressou o regresso à sede da diocese, o que não conseguiu, pois o barco que o transportava foi ter à Bahia (Brasil), donde rumou para Lisboa e se quedou no convento franciscano de Xabregas em 1735, donde terá transitado para o convento de Varatojo, para ali morrer em 1736. 15) D. Frei João de Faro, franciscano da Província da Piedade, eleito em 1738 e naufragado em 1741 em



Cristo Crucificado com Um Missionário, gravura sobre papel, século XIX.

cabo Roxo, onde os felupes de Jambarém o prenderam juntamente com os acompanhantes, que saltaram depois de terem recebido alto resgate, faleceu na viagem de Cacheu para a ilha de Santiago. 16) D. Frei João Moreira, franciscano da Província da Soledade, de natural benigno e afável, entrou na diocese em Sábado de Ramos de 1744 e logo em Maio principiou a dar ordens sacras a muitos clérigos, «como quem previa a sua breve vida», pois havia de falecer no dia 13 de Agosto de 1746 (e não em 3 de Agosto de 1744 ou 13 de Agosto de 1747, como erradamente trazem alguns autores). 17) D. Frei Pedro Jacinto Valente, da Ordem de São Bento de Aviz, foi mal recebido pelo cabido, à chegada em Maio de 1754, pelo que se transferiu primeiro para a ilha de São Nicolau e depois, em Fevereiro de 1755, para a ilha de Santo Antão, donde nunca saiu e onde morreu em Janeiro de 1774, «com bastante utilidade da mesma ilha e grande detrimento de todo o mais bispado, e até deixando arruinar inteiramente os paços episcopais na ilha capital de Santiago» (ms. «Anónimo de 1784»). 18) D. Frei Francisco de São Simão, franciscano da Província de Santo António dos Capuchos, desembarcou na ilha de São Nicolau em Julho de 1781, donde se passou para Santiago cinco meses depois; viria a falecer, um pouco inesperadamente, na Ribeira da Prata, onde tencionava dar princípio ao seminário e às casas da sua residência. 19) D. Frei Cristóvão de São Boaventura, franciscano da Província de Portugal, chegou à diocese em 1786 e viveu na ilha de São Nicolau, à qual prestou importantíssimos serviços, e onde se interessou pela

cultura do clero, e ali morreu em 1798. 20) D. Frei Silvestre de Maria Santíssima, franciscano da Província da Arrábida, chegou à ilha de São Nicolau em 1803, ali faleceu dez anos depois, sem nunca dali ter saído para visitar a diocese. 21) D. Frei Jerónimo do Barco Soledade, franciscano da Província da Soledade, chegou à diocese em 1821, logo visitou as ilhas do Fogo, Brava, Maio, Boavista, São Nicolau, Santo Antão e Santiago e mandou reedificar o palácio episcopal e, junto dele, o seminário, que concluiu mas não abriu, por em 1826 ter sido eleito deputado e em 1827 se ter retirado para Lisboa, vindo a renunciar em 1829 ou 1830 ao bispado; o padre Joaquim da Silva governou o bispado em 1834, mas nomearam-no deputado e morreu em 1835 quando perorava nas Cortes. 22) D. João Henriques Moniz, exilado político na ilha Brava, sucedeu ao anterior no governo da diocese e elegeram-no bispo em 1841, sendo sagrado em Lisboa em 1846, indo no ano seguinte residir na Praia da ilha de Santiago, pois o cabido (o tesoureiro-mor, mulato; e um cônego, preto) não o quis reconhecer e não lhe deu posse, o que lhe terá apressado a morte, ocorrida a 30 de Junho de 1847, a cujo funeral os dois ditos elementos do cabido não foram. 23) D. Frei Patrício Xavier de Moura, frade graciano, eleito em 1848 e chegou à diocese em 1850, fez tudo por tudo, com grande destemor e imenso zelo, por recuperar o prestígio da Igreja em Cabo Verde, começando por visitar toda a diocese, incluindo a Guiné, tendo-se retirado por doença em 1857 e sido transferido para a diocese do Funchal\* no ano seguinte, ao mesmo tempo que se lhe nomeava o sucessor. 24) D. João Crisóstomo de Amorim Pessoa, que não chegou a ir à diocese, porque entretanto, em 1860, o nomearam para Goa\*. 25) D. José Luiz Alves Feijó, mal chegou a Cabo Verde em 1866, logo fundou o seminário-liceu e no ano seguinte criou o vicariato-geral da Guiné, preparando assim de longe a independência eclesiástica daquele território do ultramar português. 26) D. José Dias Corrêa de Carvalho permaneceu na diocese de 1871 a 1878, ano em que a deixou por falta de saúde. 27) D. Joaquim Augusto de Barros governou a diocese de 1884 a 1904, empenhou-se ao máximo na reorganização do seminário-liceu e retirou em 1899 para Portugal, por falta de saúde. 28) D. António Moutinho foi bispo de Cabo Verde de 1905 a 1909, fundou em 1909 no Tarrafal da ilha de Santiago o Instituto D. Manuel II e pôs à frente dele as Irmãs Franciscanas Hospitalares Portuguesas e, durante a sua visita à Guiné em 1909, tentou criar outro semelhante em Bolama, mas não conseguiu religiosas para o dirigir, querendo assim terminar com chave de ouro o seu ministério na diocese de Cabo Verde. 29) D. José Alves Martins, do Colégio das Missões Ultramarinas de Cernache do Bonjardim, entrou na diocese no final de 1910, já depois da vitoriosa revolução republicana de Outubro. O novo governador, entre várias outras aleivosias contra o prelado e o seu clero, começou por lhe proibir o desembarque na cidade da Praia e, «depois de fazer escala por quase todas as ilhas do arquipélago, o Bolama chegou à ilha de São Nicolau a 7 de Dezembro» (Fortunato de Almeida) e tomou posse no dia seguinte. Ainda havia de experi-

mentar os frutos da sua sementeira nos últimos anos de apostolado na diocese de Cabo Verde, a seguir à «Revolução Nacional» de 1926. 30) D. Rafael Maria da Assunção, franciscano da Província dos Santos Mártires de Marrocos de Portugal, activo e empreendedor missionário, depois de 38 anos de lutas na prelaquia de Moçambique\*, a Santa Sé nomeou-o em 1936 para a diocese de Cabo Verde, que governou até 1940. 31) D. Faustino Moreira dos Santos, espiritano, governou a diocese de 1941 a 1955, já na fase nova da missão, após a Concordata\* e o Acordo Missionário\*, desligada totalmente da administração eclesiástica da Guiné. 32) D. José Filipe Colaço, do clero de Goa, pastoreou Cabo Verde de 1956 a 1975; D. Paulino Livramento Évora (1975), um filho da terra e já com o território politicamente independente, foi nomeado para a diocese de Cabo Verde em 1975. 2. *Agentes missionários*: O arquipélago de Cabo Verde começou a ser povoado pela ilha de Santiago em 1462 e já vimos no começo como os Franciscanos ali chegaram com os primeiros povoadores e como em 15 de Outubro de 1473 a infanta D. Beatriz apontou o nome do dominicano Frei João para vigário de Santiago, que deverá ter sido o primeiro nesta categoria. Outros se lhe seguiram, como se lê em documentação da época. Depois de Santiago foi povoada a ilha do Fogo. Em 1617 ainda só estavam povoadas estas duas ilhas. No século XVI as ilhas de São Nicolau, Boavista, Brava, Maio e Santo Antão não são povoadas. São Vicente sê-lo-á no final do século XVIII; a ilha do Sal, ainda mais tarde. A população foi crescendo mais ou menos lentamente, consoante as circunstâncias, criando-se pólos urbanos de algum significado, como foi o caso de Ribeira Grande, que recebeu o estatuto de cidade para ser sede episcopal em 1533. O clero secular, muito dele nativo, recebe considerável apoio em 1604 com a missão jesuítica, dirigida inicialmente pelo experimentado padre Baltasar Barreira, que pouco depois se passa à terra firme da Guiné, com paragem em Bissau e na Serra Leoa, para onde leva companheiros. O processo da entrada da Companhia de Jesus demorou para cima de duas dezenas de anos, pois começou por 1580 e o primeiro grupo chega à Ribeira Grande em 1604, não para montar um colégio, como desejavam os governantes de Lisboa e Madrid, mas simplesmente fazer missão, sobretudo na Serra Leoa. Após a morte do padre Manuel Álvares em 1617 na Serra Leoa, uma média de três jesuítas ficam-se por Santiago de Cabo Verde até 1642, ano em que a missão na diocese de Cabo Verde acaba de todo. Eles estavam ali à pressão e tudo faziam para se virem embora para o reino, não realizando qualquer trabalho útil, como o denuncia documento da câmara de Ribeira Grande de 15 de Abril de 1526. No entanto, depois da saída são pressionados para voltar, uma vez que o clero autóctone não respondia às necessidades da população, apesar do que dele escreveu o jesuíta padre António Vieira no dia de Natal de 1652 em Santiago de Cabo Verde: «Há aqui clérigos e cônegos tão negros como azeviche, mas tão compostos, tão autorizados, tão doutos, tão grandes músicos, tão discretos e tão morigerados, que podem fazer inveja aos que lá vemos nas nossas catedrais.» Quer dizer que os ele-



*Igreja de Nossa Senhora do Rosário (século XVI), Cidade Velha (onde foi sepultado o padre Baltasar Pereira), in Os Jesuítas e a Missão de Cabo Verde (1604-1642), de Nuno da Silva Gonçalves, Brotéria, 1996, estampa XI.*

mentos do cabido – a diocese estava vacante desde 1646 e continuará até 1672 por razões de política da Santa Sé, mancomunada com o governo de Madrid, que não reconhecia a nossa independência – eram pretos porventura em maioria, e ao restante clero faltaria o dinamismo para aprofundar a fé e robustecer a moral das populações. O certo é que a corte de Lisboa sentia uma necessidade imperiosa de arranjar missionários portugueses para Cabo Verde e a costa da Guiné, em vez dos Jesuítas. Da diligência resultou a missão de oito religiosos da Província da Piedade (Capuchos), chegados a Cabo Verde no dia 10 de Janeiro de 1657. Foi como prelado Frei Gonçalo de Vila Real. Em terreno cedido pelo morgado dos Mosquitos, imediatamente iniciaram a construção do convento, que chegou a dispor de 12 celas, dormitório e grande cerca com fruteiras e muita água, hoje identificada como «horta do convento». A maior parte dos recém-chegados espalharam-se pelas nove paróquias então existentes na ilha e ainda pelas ilhas de Maio, Boavista e São Nicolau. As restantes ilhas habitadas foram também beneficiando do zelo apostólico dos Franciscanos, que continuaram a afluir a Cabo Verde em bom ritmo e quantidade. De notar, por exemplo, o reforço de mais quatro no ano seguinte e de mais 12, chegados à Ribeira Grande no dia 11 de Junho de 1662. Assim é que, em 1660, dois da segunda leva vão para a terra firme da costa da Guiné. Havia um «comissário», que superintendia em toda a missão, um «guardião», directo responsável pela vida fraterna no Convento de São Francisco da Ribeira Grande, um «presidente», que substituiu o guardião nas ausências e estava à frente dos «hospícios», os confessores, os pregadores e os irmãos leigos para os trabalhos manuais. Com o desmembramento da Província da Piedade em 1673, a missão de Cabo Verde e Guiné passou para a província irmã

da Soledade, a qual, em 1674, em duas levadas sucessivas, coloca na diocese de Cabo Verde 16 religiosos. Entretanto, iam morrendo alguns e outros regressando a Portugal. Um século depois, exactamente a 21 de Novembro de 1757, quando se começavam a pressentir os primeiros rebates da crise da vida religiosa e, conseqüentemente, da vida missionária, a missão franciscana de Cabo Verde contava um total de 24 frades (18 sacerdotes e seis leigos), incluindo um ex-leitor de Teologia, consultor do Santo Ofício e comissário provincial, e um professor de Moral de candidatos ao sacerdotio em Cabo Verde. Neste documento informa-se que costumavam estar seis ou sete religiosos em cada convento ou hospício (incluindo os da costa da Guiné). Mas não estavam agora, por terem morrido alguns. O número normal atingia as trinta unidades, quando não as ultrapassava, e eram todos necessários. A política do marquês de Pombal relativa à Igreja foi desastrosa e com fardos reflexos no ultramar; D. Maria I não conseguiu inverter o plano inclinado. Sintomático o «mapa de sacerdotes [...] e dos precisamentos necessários para que aí se não acabe a religião e o bispado», de 13 de Maio de 1780: ligados à Sé de Cabo Verde, 22 sacerdotes, mas com muitos lugares vagos ou a trabalharem noutra parte; 55 sacerdotes previstos para o arquipélago, mas só existindo 29; 18 sacerdotes previstos para a costa da Guiné, mas existindo apenas uma meia dúzia; 10 religiosos previstos para o Convento de São Francisco da Ribeira Grande, mas estando lá apenas uns três. Comentário do bispo eleito de Cabo Verde, D. Frei Francisco de São Simão: «Que se acham somente seis religiosos em todo o bispado, tendo falecido dentro de um ano os que para lá foram em 78, e sendo necessários ao menos 22.» «Quando [o convento da Ribeira Grande] se extinguiu, morava nele só um religioso, o qual já morreu muito velho» (LIMA — *Ensaio*). Dado o regime de paróquias, atribuídas habitualmente ao clero secular, este foi sempre relativamente abundante em Cabo Verde. Quando as freguesias não dispunham de pároco próprio, iam lá periodicamente os «visitadores», enviados pelo bispo ou pelo cabido. No começo da década de 1840, quando o ultramar português atingia a máxima decadência religiosa, o bispo eleito (não sagrado) residia na ilha Brava e o cabido tinha apenas uma dignidade e um cônego, quatro capelães e um cura. Das 33 freguesias (28 no arquipélago e cinco na Guiné), «nas observações ao orçamento de 1842 a 43 se declara existirem só vinte párocos, estando sem pastor treze freguesias, e dos oito coadjutores existem só quatro». Novo ritmo é dado à evangelização na segunda metade do século XIX, sobretudo mediante os Padres das Missões Ultramarinas de Cernache do Bonjardim, chegados a Cabo Verde em 1864, e da criação do Seminário-Liceu de São José da Ribeira Brava, na ilha de São Nicolau passados dois anos, o qual forneceu à diocese uma plêiade de sacerdotes ilustres, inclusive o padre Porfírio Pereira Tavares, pai de Aristides Pereira, o primeiro presidente da República de Cabo Verde, e de homens famosos nas letras e na administração pública, inclusive Juvenal António Lopes da Costa Cabral, pai de Amílcar Cabral, fundador da República

de Cabo Verde, e de Luís Cabral, primeiro presidente da República da Guiné-Bissau. Até ao fim do século XIX, esta instituição eclesiástica produziu 46 presbíteros, 15 dos quais oriundos de Portugal. A República portuguesa de 1910 extinguiu este seminário-liceu, e a diocese viu-se obrigada a recorrer, no começo da década de 20, a outros expedientes para a formação do seu clero. De facto, em 1925 restavam em Cabo Verde apenas 14 sacerdotes, para uma população computada em cerca de 150 mil habitantes, considerando-se católicos nada menos de 130 mil e os restantes protestantes ou judeus. A situação não melhora substancialmente nos anos seguintes, pois em 1940, na hora de Cabo Verde se tornar diocese independente da Guiné (transformada em missão *sui juris*), deixando assim de ser território missionário, pois sempre no arquipélago funcionou o regime paroquial, o novo bispo, D. Faustino Moreira dos Santos, espiritano com larga experiência missionária em Angola, só encontra ao serviço da diocese três sacerdotes espalhados pelas ilhas. 3. *Irmãs religiosas*: Dentro do ressurgimento religioso e missionário da segunda metade do século XIX surge em Cabo Verde, pela primeira vez, uma congregação feminina, a Congregação das Irmãs Franciscanas Hospitalares Portuguesas (desde 1964 denominadas Franciscanas Hospitalares da Imaculada Conceição\*, dada a sua internacionalidade). Em 1893 elas respondem ao pedido feito pelo governador da província de Cabo Verde para se ocuparem da direcção interna dos serviços do hospital civil e militar da Praia, na ilha de Santiago, aonde chegam a 21 de Setembro desse ano. Quiseram-nas também para o hospital de São Vicente, mas não puderam aceitar. Em 1909 entram no Tarrafal (ilha de Santiago), para o Instituto D. Manuel II, destinado a alunos internos, semi-internos e externos de ambos os sexos. O primeiro governador colocado pela República em Cabo Verde expulsou as religiosas do hospital e do instituto, tendo este simplesmente encerrado as portas. Após a Concordata e o Acordo Missionário de 1940, entram ao serviço da diocese outras congregações religiosas femininas, a começar pelas Irmãs Missionárias do Espírito Santo, a que se vieram juntar as Irmãs do Amor de Deus\* e outras mais. De salientar a Corporação das Consagradas Franciscanas da Imaculada Conceição, nascida em Cabo Verde no ano de 1959 à sombra dos Franciscanos Capuchinhos, e que depois de um quarto de século eram 21 e trabalhavam nas ilhas Brava, Fogo, Sal, Santiago e Santo Antão. 4. *A diocese no período contemporâneo*: Marco importantíssimo na história da Igreja que actuava em Portugal e nos seus territórios ultramarinos foi sem dúvida a Concordata de Maio de 1940 e conseqüente Acordo Missionário. Os números falam por si. Quando D. Faustino morreu em 1955, a diocese contava nove igrejas novas e 17 restauradas, mais seis capelas sucursais e 14 residências paroquiais. No ano seguinte, a situação do pessoal ao serviço da diocese era o seguinte: 11 sacerdotes seculares; 13 sacerdotes da Congregação do Espírito Santo (portugueses); 13 sacerdotes e um irmão da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos (italianos) (entrados para as ilhas do Fogo e da Brava em 1947

e que com o andar dos tempos se estenderam às restantes ilhas); três sacerdotes e três irmãos salesianos; 10 irmãs missionárias do Espírito Santo e sete irmãs do Amor de Deus. Com este pessoal, foi possível juntar-se à simples sacramentalização e superficial evangelização do passado uma assistência social e uma acção educativa de certo relevo, a saber: assistência ao hospital civil da Praia, direcção de dois dispensários, uma maternidade, dois orfanatos, uma escola de artes e ofícios, quatro Conferências de São Vicente de Paulo (v. CONFERÊNCIAS VICENTINAS), 55 escolas elementares diocesanas e 475 escolas de catequese, além de 20 centros de Apostolado da Oração\*, 19 centros da Cruzada Eucarística, 43 centros de Cruzados de Fátima, quatro presídios da Legião de Maria e três centros de Apóstolos do Coração Imaculado de Maria. Com a independência política de 5 de Julho de 1975, a Igreja que está em Cabo Verde torna-se autónoma em relação ao Estado, mas também sem os privilégios que lhe adivinham do Acordo Missionário. A Santa Sé aceitara, na hora, a resignação do bispo goês D. José Filipe Colaço, e nomeia para o seu lugar D. Paulino do Livramento Évora, natural da Praia e espiritano. Os agentes da evangelização do arquipélago aumentavam de número e de qualidade e eram cada vez mais os filhos da terra empenhados no apostolado. A sementeira estava a produzir sazonados frutos. Todas as ilhas possuem hoje clero, religiosos e religiosas em número aceitável. Temos números de 1986: 46 sacerdotes, incluindo o bispo: 18 capuchinhos, 12 espiritanos, 11 seculares (entre eles cinco goeses) e quatro salesianos; três irmãos professores: dois capuchinhos e um espiritano; 46 irmãs professoras: 21 da Corporação das Consagradas Franciscanas da Imaculada Conceição (todas cabo-verdianas), 11 da Congregação das Missionárias do Espírito Santo, oito da Congregação das Religiosas do Amor de Deus, três da Congregação do Sagrado Coração de Maria e três da Congregação das Religiosas do Amor de Deus. Os números de 1994 equivalem-se, com ligeiro aumento, excepto os da Corporação das Consagradas Franciscanas, que tinham descido para 11 unidades. A população, em 1982, era computada em 288 845 habitantes, sendo 98 % católicos e 2 % protestantes.

HENRIQUE PINTO REMA

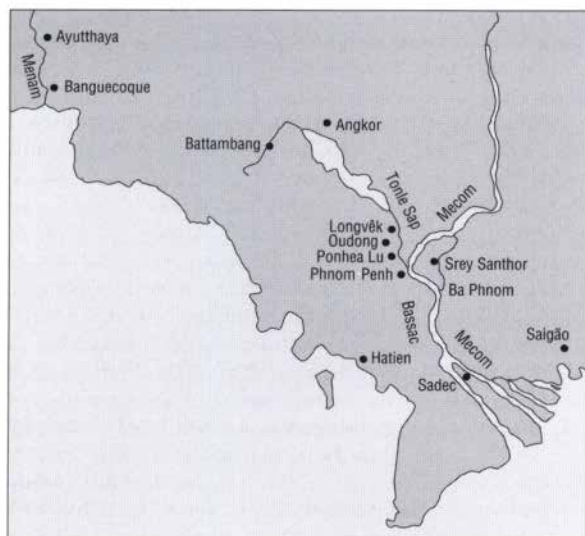
**BIBLIOGRAFIA:** ALBUQUERQUE, Luís de; SANTOS, Maria Emília Madeira – *História geral de Cabo Verde*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1988. 4 vol. BARCELOS, Christiano José de Senna – *Subsídios para a história de Cabo Verde e Guiné*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1899, vol. 1. 6 vol. BRÁSIO, António – *Monumenta Missionaria Africana*. 2.ª série. Lisboa: AGU, 1958, vol. 1. 6 vol. CARREIRA, António – *Cabo Verde, formação e extinção de uma sociedade escravocrata (1460-1878)*. Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1972. IDEM – *Migrações nas ilhas de Cabo Verde*. Lisboa, 1983. IDEM – *Documentos para a história das ilhas de Cabo Verde e «Rios de Guiné»*. Lisboa, 1983. GONÇALVES, Nuno da Silva – *Os Jesuítas e a missão de Cabo Verde (1604-1642)*. Brotéria. Lisboa. (1996). LIMA, José Joaquim Lopes de – *Ensaio sobre a estatística das possessões portuguesas [...]*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1844, vol. 1. NEIVA, Adélio Torres – *A missionação em Cabo Verde*. In *ENCONTRO de Culturas, oito séculos de missionação portuguesa*. Lisboa, 1994. *NOTÍCIA corográfica e chronologica do bispado de Cabo Verde [...]*. Apresentação, notas e comentários por António Carreira. Manuscrito de 1784. REMA, Henrique Pinto – *História das missões católicas da Guiné*. Braga: Ed. Franciscana, 1982. SILVA, Francisco Ferreira da – *Apointamentos para a história da administração da diocese e da organização do Seminário-Lyceu*. Lisboa, 1899. VALDEZ, Francisco Travassos – *África Occidental: notícias e considerações*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1864, vol. 1. VASCHETTO, Bernardo – *Ilhas*

*de Cabo Verde, origem do povo caboverdiano e da diocese de Santiago de Cabo Verde*. Boston: Edição Farol, 1987. VICENTE, João Dias – *Os bispos de Cabo Verde que visitaram a Guiné (1533-1940)*. Inédito de 67 páginas A4, Bissau, Outubro de 1993.

**CAETANOS.** v. TEATINOS.**CALATRAVA, Ordem de.** v. ORDENS MILITARES.**CALENDRÁRIOS LITÚRGICOS.** v. LITURGIA.

**CAMBOJA.** Desenharam-se intercâmbios entre os Portugueses e o Camboja desde a instalação daqueles em Malaca\* (1511). Por 1515 o príncipe e futuro rei Ang Chan terá assim adquirido junto deles canhões e arcabuzes para reconquistar o seu trono, ocupado por um usurpador. Alguns portugueses vêm em seguida comerciar ou estabelecer-se em Longvêk, onde Ang Chan (1529-1566) assentara a capital, e em Phnom Penh, o centro comercial do país. Estes contactos e as informações que chegavam a Malaca, sobre como o Camboja seria um terreno favorável à evangelização, determinam o dominicano Frei Gaspar da Cruz a dirigir-se a Longvêk em finais de 1555. Este primeiro missionário começa a aprender a língua, mas depressa o desencoraja a indiferença dos Cambojanos, pelo que, após um desvio por Macau\*, está já de regresso a Malaca em começos de 1557. É possível que em seguida alguns missionários tenham passado pelo Camboja, mas apenas se pode atestar a chegada dos dominicanos\* Lopo Cardoso e João Madeira em 1583. Não têm mais sucesso que Gaspar da Cruz. A instâncias do rei Satha I (c. 1570-1596), desejoso de adquirir mercadorias, Cardoso tem até de regressar a Malaca, para onde torna Madeira igualmente; é o dominicano Silvestre de Azevedo quem, em 1594, o substitui. Seguem-se outros missionários, também dependentes dos conventos de Malaca: dominicanos (Reinaldo de Santa Maria e Gaspar do Salvador em 1584, os padres Orta e Caldeira em 1585, Jorge Mota e Luís da Fonseca em 1591) e franciscanos\* (quatro ou cinco, entre os quais António da Madalena e, mais tarde, um Gregório Ruiz). Apenas o apostolado de Frei Silvestre de Azevedo (morto em 1589) é relativamente conhecido: sabe-se que se ocupa de uma cristandade constituída em parte de portugueses e instalada perto de Phnom Penh; tendo aprendido a língua, redige em khmer a primeira exposição da doutrina cristã. As relações entre os religiosos e os reis do Camboja ilustram bem a ambiguidade que então pesa sobre a acção missionária. Satha I eleva o padre Azevedo à categoria de conselheiro favorito mas, na realidade, exposto à ameaça do Sião vizinho, tenta sobretudo assegurar o apoio dos Portugueses, fabricantes de canhões e guerreiros temidos em toda a região. Quanto aos missionários, impotentes para converterem os Cambojanos mas desejosos de cultivar a amizade régia, vêem-se envolvidos numa extraordinária aventura político-militar. Por diversas vezes Satha I, encorajado por Azevedo e pelo aventureiro português Diogo Veloso – chegado ao Camboja em 1582 e tornado, também ele, favorito do rei –, dirige pedidos de apoio a Malaca. Em vão. Assim, em 1593, num momento em

que Manila, graças à união das coroas, se tornava um centro do poder ibérico na Ásia, Satha decide-se a enviar lá Veloso a pedir auxílio aos Espanhóis. Seguem-se inúmeras peripécias em que se vê, nomeadamente, o rei do Sião invadir o Camboja, tomar Longvêk e conduzir a Ayutthaya os missionários Mota, Fonseca e Ruiz (1594); os hispano-portugueses conduzidos, entre outros, por Veloso e por dominicanos espanhóis, eliminar um usurpador e repor no trono do Camboja um dos filhos de Satha (1597); enfim, os portugueses de Phnom Penh serem exterminados no seguimento de uma rixa com os outros habitantes (1599). Por esses anos novos missionários chegam ao Camboja: franciscanos de Malaca (Pedro Custódio em 1598, Jácome da Conceição em 1600-1601, a rogo do rei) e alguns dominicanos de Manila (1603). Todavia, o advento no Camboja do rei Suryopor (1603-1618), aliado dos Siameses, e o enfraquecimento de Malaca com a chegada dos Holandeses à Ásia, marcam o fim dos esforços hispano-portugueses para a evangelização do país. Resta uma comunidade portuguesa que se reconstitui e que os reis vão proteger, por exemplo contra as manobras holandesas, mas que permanece fiel à sua fé cristã – o que os distingue dos Khmeres, de que os Portugueses, ao mestiçarem-se, não se diferenciam contudo muito fisicamente. No século XVII essa comunidade conhece alguns eventos marcantes. É primeiramente a chegada, nos anos de 1630, de cristãos japoneses fugidos às perseguições no seu país, que se instalam junto do bairro português de Ponhea Lu (entre Phnom Penh e a nova capital de então, Oudong); no decurso dos decênios, japoneses e khmero-portugueses acabam por se difundir. Depois, em começos dos anos 60 da centúria, instalam-se em Phnom Penh e em Ponhea Lu cerca de 400 portugueses fugidos à invasão holandesa de Macaçar. São conduzidos por um jesuíta, o padre Rocha, e por um vigário-geral do bispado de Malaca, Paulo da Costa. Embora não haja já bispos residentes em Malaca desde a tomada da cidade pelos Holandeses (1641), o Camboja, como o Sião e as ilhas da Insulíndia, permanecem sob a jurisdição desse bispado (cujos



prelados se estabelecem em Timor\*) e, por seu intermédio, sob a jurisdição dos arcebispos de Goa\* e sob o padroado dos reis de Portugal. Os cristãos portugueses do Camboja apegam-se a esse laço, ainda que ténue, com a sua mãe-pátria. Um acontecimento há que os perturba fortemente: a chegada à região de vigários apostólicos e missionários franceses da Sociedade das Missões Estrangeiras de Paris (1662), que reclamam e obtêm finalmente de Roma a jurisdição sobre o Camboja (1669). Embora os padres Rocha e Costa acolham favoravelmente o primeiro desses missionários franceses, Louis Chevreul, em 1665, o endurecimento da comunidade portuguesa e a defesa do padroado acabam por prevalecer: por instigação de António de Moraes, jesuíta que viera instalar-se em Oudong, Chevreul é raptado em 1670, enviado a Macau e em seguida a Goa para aí ser julgado pela Inquisição, que o relaxará. É o começo de uma longa querela que vê inclusivamente a comunidade cindir-se em dois campos: o da família Soares e do padroado, e o da família Dias e dos vigários apostólicos. Em 1717 o clã dos Dias afasta-se de Ponhea Lu para se instalar dois quilómetros a norte, em Thonol; na década de 1730 o clã dos Soares parte por seu turno a instalar-se em Prambey Chhaom, nas margens do Tonle Sap, à altura da antiga capital, Longvêk. Esta querela parece ter sido agravada pelo facto de o Camboja estar então ligado ao vicariato apostólico da Cochinchina\*, cujos missionários se ocupam predominantemente da evangelização e assistência às cristandades vietnamitas. Em vão pedem os cristãos cambojo-portugueses, em 1705-1707, para serem ligados ao vicariato apostólico do Sião. A querela apazigua-se, contudo, nos anos de 1750-1780 com a aceitação por todos os cristãos dos bispos e missionários franceses, instalando-se alguns no seio das comunidades cambojo-portuguesas de Thonol e Prambey Chhaom. Por diversas vezes essas comunidades partilham da sorte trágica de um país vítima das querelas intestinas e das intervenções siamesas e vietnamitas. É assim que em 1658 o senhor da Cochinchina captura em Oudong e conduz a Faifo o célebre fundidor de canhões João da Cruz. Mas as perturbações culminam no período de 1780-1840. Em 1782 as cristandades de Thonol e Prambey Chhaom (que haviam engrossado com a chegada de cristãos siamo-portugueses fugidos do Sião após a tomada de Ayutthaya pelos Birmanos em 1767) são destruídas por ocasião de uma invasão siamesa, e muitos siamo-portugueses retornam daí a Bangucoque. Em 1784 os rebeldes cochinchineses Tâi Son atacam Oudong e conduzem a Sadec, no delta do Mecom, centenas de cristãos luso-cambojanos. Em 1785, tendo os Siameses atacado os Tâi Son, os cristãos reunidos em Sadec são, por seu turno, deportados para Bangucoque – onde formam o núcleo da paróquia da Imaculada Conceição. Após estas provocações restam 300 khmero-portugueses que erram pelo Camboja e se reúnem em Battambang em 1790. Essa cristandade perdura até 1840, quando os cristãos se envolvem numa revolta contra o rei do Sião, o que lhes custa serem capturados e conduzidos a Bangucoque pelas tropas siamesas, uns, enquanto

outros, que haviam fugido em direcção a sul, caem nas mãos dos Vietnamitas. Com o reinado de Ang Duong (1846-1860), que pede aos cristãos dispersos para se reunirem em Ponhea Lu (mais exactamente em Thonol), e depois com o estabelecimento do protectorado francês (1863), a situação das famílias khmero-portuguesas que permanecem ainda no Camboja estabiliza-se. Em 1860 o rei Norodom, que transporta a sua capital de Oudong para Phnom Penh, pede aos cristãos que o sigam. Os Cambojo-portugueses estabelecem-se assim ao norte de Phnom Penh, no bairro dito Hoaland – dos Holandeses –, e eles formam aí a paróquia de Preah Meadea, a Augusta Madre ou Mãe Augusta. Desde então essa comunidade, que tornará a sofrer com os Khmers Vermelhos (1975-1979), dá regularmente ao país ministros, altos funcionários e oficiais superiores. Ainda em nossos dias não é raro encontrar nas profundezas dos campos do Camboja um mestre-escola, um enfermeiro, chamado Monteiro, Dias, etc., em cuja casa há um canto armado em capela pessoal.

ALAIN FOREST

BIBLIOGRAFIA: FOREST, Alain – *Les Missions Françaises au Siam et au Tonkin. I: Histoires de Siam*. Paris: L'Harmattan, 1998. GROSJER, Bernard-Philippe – *Angkor et le Cambodge au xvi<sup>e</sup> siècle d'après les sources portugaises et espagnoles*. Paris: PUF, 1958. PONCHAUD, François – *La cathédrale de la rizière: 450 ans d'histoire de l'Eglise au Cambodge*. Paris: Fayard, 1990.

**CANCIONEIRO.** V. LITERATURA RELIGIOSA.

**CANTO.** V. MÚSICA RELIGIOSA.

**CAPELA REAL.** Podemos entender a Capela Real como uma instituição de aparato que, cumprindo uma colecção importante de cerimónias e actividades religiosas, foi institucionalizando um longo processo de alargamento dos investimentos do poder régio na convocação do cerimonial litúrgico enquanto factor de prestígio religioso, social e representação político-simbólica. Trata-se de uma formação religiosa mal estudada pela historiografia portuguesa, o que obriga ainda hoje a frequentar os principais trabalhos que o memorialismo setecentista dedicou à história da Capela Real: os trabalhos manuscritos de D. Manuel Caetano de Sousa que, intitulados *Memórias da dignidade e officio da Capela Mor dos Reis de Portugal*, oferecem numerosos apontamentos, nem sempre organizados, sobre o tema, a que se deve ainda juntar um texto manuscrito mais claramente cronístico, da autoria de António Pereira de Figueiredo, preferindo também escrever uma *Memória sobre a antiga origem da Capela Real dos Senhores Reis de Portugal*. Mais interessados do que documentados, estes trabalhos manuscritos do século XVIII procuram principalmente reconstruir o funcionamento religioso, jurídico e social da Capela Real no seu próprio tempo, visitando de forma deficiente a história desta instituição, cujas origens tentam mergulhar, entre justificação e apologética, na génese providencial da monarquia portuguesa. A origem da Capela Real não radica, porém, numa decisão, numa data ou numa única realização, destacando sobretudo um processo marcado pela associação de dois factores de longa duração: a progressiva privatização elitária

do religioso que, desde o final da Idade Média, foi especializando principalmente a privatização da oração e da espiritualidade nos meios sociais régios e altinobiliários, e o processo de construção do absolutismo moderno, com a sua concentração de poderes e a construção de uma sociedade de corte para a qual era também indispensável o aparato religioso, da capela às procissões, dos *Te deum* à sermonária, da música ao teatro. Por isso, é num período «barroco» longo, estendendo-se, depois da Contra-Reforma\* tridentina, dos finais do século XVI à primeira metade de Setecentos, que a Capela Real assume todo o seu esplendor, associando ao cultural o aparato musical, formalizando a sua ordem e funções, ligando-se com intimidade à sociedade de corte da época moderna. Com efeito, apesar de se poderem recolher diversas pistas apontando para a existência de alguns esforços de privatização de estruturas religiosas pelo poder régio medieval português, não se consegue encontrar, antes do século XV, uma estrutura organizada e institucionalizada que se possa designar rigorosamente por Capela Real. Existem, é certo, alguns esforços de elevação de oratórios régios privados, a valorização de cerimónias religiosas com um carácter assumidamente áulico e particular, bem como uma valorização das práticas religiosas e espirituais em espaços régios especializados, investimentos que se podem perseguir principalmente nos começos da dinastia de Avis. De facto, é neste período que, talvez em comunicação com uma direcção fixada desde o casamento de D. João I com D. Filipa de Lencastre, algumas das memórias citadas apresentam o soberano a procurar mandar vir de Inglaterra a ordem dos cerimoniais que se usava na capela dos seus reis, garantindo, a seguir, o direito de celebrar os officios divinos seguindo o rito romano. Com algum esforço, pode encontrar-se este tipo particular de investimentos culturais régios já nas páginas do célebre *Leal conselheiro*, do rei D. Duarte, oferecendo uma espécie de primeiro regimento informal da Capela Real, precisamente no seu capítulo 46, intitulado «Do Regimento que se deve ter na capela para ser bem regida». Descobre-se um texto rápido, procurando organizar a liturgia e, sobretudo, o canto, fixando as funções de um conjunto especializado de clérigos: capelão-mor, mestre da capela, tenor e mestre de moços. Trata-se de uma ordem que remete nitidamente para uma modalidade inicial de organização da Capela Real, momento debutante que o texto regista na insistência com que apela para o conhecimento do saltério, o rigor da leitura coral ou a «honestidade» e compostura dos membros e moços do coro. Nesta etapa propedêutica de construção da Capela Real percebe-se que este espaço religioso régio trata mais de estruturar uma ordem da missa para uso do rei e da corte do que em organizar rigorosamente uma instituição de aparato totalmente arranjada e autónoma. A institucionalização canónica da Capela Real chega definitivamente apenas com D. Afonso V, alcançando licença do papa Eugénio IV, em 1439, para que este espaço para frequência do rei, da família régia e da corte tivesse número fixo de capelães que pudessem rezar em coro. Desconhece-se para este período o ritmo das celebrações e das actividades religiosas desen-

volvidas na Capela Real que, no reinado seguinte, se torna um espaço dinâmico de funcionamento litúrgico quotidiano. Na verdade, D. João II obteve ainda em sua vida, precisamente no fatídico ano de 1495, licença pontifícia de Alexandre VI para que na capela régia se rezassem quotidianamente as horas canónicas, aplicando-se para garantir este serviço litúrgico rendas e distribuições de acordo com o modelo orgânico das sés diocesanas. Uma das fontes fundamentais que ilumina esta nova situação da Capela Real encontra-se na *Crónica de D. João II*, da autoria de Garcia de Resende, dedicando demoradamente o capítulo 191 do seu trabalho a descrever «como el Rey ordenou que em sua capella rezassem Oras Canonicas como Igreja cathedral, e do que se passou com o Adayão». Ainda se mostra útil frequentar rapidamente estas notícias que parece fixarem a dimensão de aparato, já de gosto proto-renascentista, da Capela Real. Recorda o texto cronístico resendiando que «Todos los Reys passados, e assi el Rey porque ate este tempo em suas capellas não se fazia mais que dizeremlhe Missas e vesporas, quando ahy as queriam ouvir, e os capellães dizião Missa nas Igrejas onde querião, e as Oras rezavam em suas pousadas, e as vezes nas estrebarias vendo curar suas mulas, e el Rey como era Catholico, e muyto devoto e amigo de Deos, por se os officios divinos fazerem com mais perfeiçam, e acatamento, e em muyta perfeiçam, estando aquy em Evora neste anno, ordenou, e fez que todos seus capellães, cantores, e moços da capella rezassem as Oras solennemente em sua capella cantadas como em Igreja cathedral, e assi mandou logo pera isso fazer seus coros, e assentos, e muytos ornamentos, e todas as cousas necessarias, muy perfeitas, e em grande abundança.» A partir destes investimentos régios, firmando o aparato e a sua dimensão áulica, independentemente do espaço físico em que se concretizava, a ordem que se praticava na Capela Real parece ter fixado as relações seguintes. Existia no seu centro uma cortina em que se encontrava sentado o monarca em cadeiral régio e, atrás de si, em cadeiras mais baixas assistiam os outros membros da família real. Um pajem encontrava-se da parte de fora da cortina a segurar o livro através do qual o rei seguia o officio. Em frente do monarca, sentavam-se os bispos e à sua volta os grandes dignitários nobiliários, seguindo a hierarquização e os cerimoniais da sociedade estamental portuguesa da época. Desta forma, para além da dimensão de aparato, a Capela Real cumpria também funções de representação da soberania e da estrutura de precedências da sociedade estamental portuguesa. A seguir, parece ter sido apenas com D. Manuel que a capela régia passou a privilegiar ocupar um espaço fixo, passando naturalmente a coincidir com a própria capela dos paços que, da invocação de São Tomé, o *Venturoso* ergueu nos vários edifícios régios na Ribeira de Lisboa. É também neste reinado, a partir de 1515, que o monarca consegue obter do papa Leão X autorização para que o capelão-mor passasse a ter jurisdição ordinária, primeiramente, sobre os eclesiásticos e seculares que serviam na capela e, secundariamente, o direito de consultar *in perpetuum* as igrejas e benefícios do padroado real. É também durante os

reinados de D. João II e D. Manuel que se especializa definitivamente a Capela da Rainha, cuja autonomia e aparato se deve em larga medida aos investimentos da rainha D. Leonor. A hierarquia da instituição da rainha foi mesmo muitas vezes recrutada na Capela Real, como ocorreu, por exemplo, com D. Diogo de Ortiz, capelão-mor de D. João II que, depois, exerceu longamente o mesmo cargo na capela da soberana. A organização e dimensão canónica da Capela da Rainha apresentava a mesma estratificação de dignidades, tendo igualmente D. Leonor garantido as mesmas ligações privilegiadas entre capelão-mor, capellães e as igrejas e benefícios do seu padroado, o que, de facto, ocorreria a partir de 1517, com plena licença pontifícia. No entanto, esta construção largamente autónoma da Capela da Rainha perde-se progressivamente nos reinados seguintes com o aprofundamento da organização da Capela Real que, apesar da sua especialização e alargamento, parece ter funcionado demoradamente sem um rigoroso regimento orgânico, situação que sugere um funcionamento, em termos simbólicos e de aparato, ainda não tão complexo e detalhado tanto no domínio litúrgico-cerimonial quanto na ordem representacional como se assistiria a partir de finais de Quinhentos. Data de 1592 o primeiro regimento conhecido da Capela Real, documento normativo importante que, directamente ligado aos esforços filipinos, procura ao longo de vinte capítulos organizar quer as estruturas de gestão e administração – despesas, distribuições e officios – quer as funções do pessoal eclesiástico e secular: capelão-mor, deão (v. DIGNIDADES ECLESIASTICAS), pregadores, auditor, tesoureiro, trinta capellães, dois dos quais mestres-de-cerimónias, mestre da capela e vinte e quatro cantores, dois músicos de órgão, dezoito moços da capela, quatro moços de estante e um «varrediro», naturalmente encarregado da limpeza da Capela Real, das lâmpadas às pratas, passando pelo provimento da água benta. A importância que a Restauração atribuiu à renovação das estruturas régias nacionais, principalmente aquelas em que era possível divulgar a sua causa e dramatizar a apologética da soberania, levam à aprovação de novo regimento da Capela Real, em 1652. Organiza-se agora já não apenas a ordem da liturgia quotidiana a partir da posição central do monarca, os processos de gestão e as funções do pessoal religioso e civil, mas ordenam-se também algumas das mais importantes manifestações religiosas públicas da Capela Real, nomeadamente em dia de Nossa Senhora da Purificação, elevando a liturgia das velas em comunicação com uma grande saída processional, e pela Páscoa da Ressurreição, destacando o papel reitor da Capela Real nas grandes procissões lisboetas da Semana Santa. Ao longo do século XVII, grandes pregadores, com o padre António Vieira à cabeça, divulgam os seus sermões na Capela Real que, garantindo muitas vezes a sua impressão, associa cada vez mais um espaço de aparato a um tempo da representação que a parenética barroca não deixaria de utilizar em todos os seus diferentes sentidos teatrais. Encenação, aparato, musicalidade e ostentação atingem o seu corolário no reinado de D. João V quando a Capela Real assiste

ao crescimento significativo dos seus rendimentos, convocando também, a partir de 1710, uma colegiada do título do apóstolo São Tomé, reunindo dezoito cônegos e doze beneficiados. Melhorado o hábito, as congruas, os privilégios régios e pontifícios, «toda esta abundância e profusão de graças», para glosar o trabalho manuscrito de António Pereira de Figueiredo, haveria de permitir que, em 1716, a Capela Real e colegiada passasse a igreja patriarcal, advogando o nome de Nossa Senhora da Assunção. O arcebispo de Lisboa foi, por isso, dividido em duas zonas, oriental e ocidental, cabendo a esta um patriarca com a dignidade de capelão-mor, com jurisdição distinta da metropolitana. Em 1717, recebe mesmo as honras de cardeal, confirmadas *ad perpetuum* em bula de 1737, conquanto, mais tarde, Bento XIV, em documento de 1740, preferisse extinguir a sé de Lisboa Oriental para estabelecer uma só igreja patriarcal. De qualquer modo, o nascimento daquela que ficou conhecida por «patriarcal» dissolveu praticamente, pelo engrandecimento, a Capela Real, mas não deixou de aprofundar todo o seu aparato, influência e formas de representação religiosas e políticas, procurando contribuir para esse formidável projecto joanino de criar em Lisboa, como elogiavam os autores do seu tempo, uma «miniatura da corte pontificia».

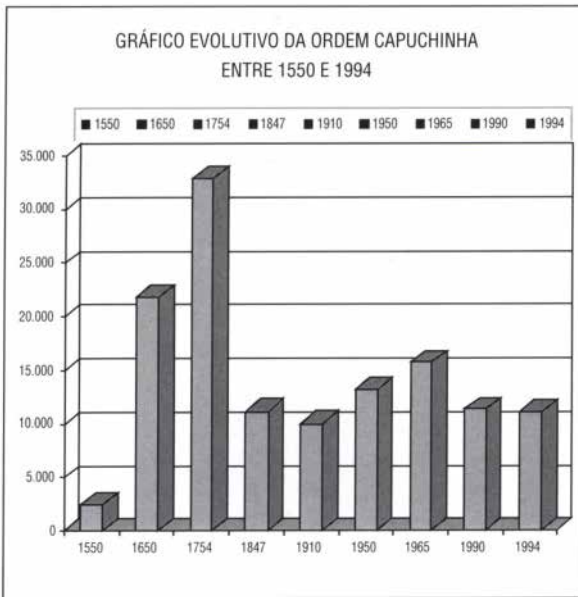
IVO CARNEIRO DE SOUSA

**BIBLIOGRAFIA:** BRAZÃO, Eduardo — *Subsídios para a história do patriarcado de Lisboa*. Porto, 1943. CARDOSO, Jorge — *Agiolégio lusitano*. Lisboa: Of. Craesbeckiana, 1652, vol. 1. CASTRO, João Bautista de — *Mapa de Portugal antigo e moderno*. Lisboa: Of. de Francisco Luiz Afonso, 1763, vol. 3. CURTO, Diogo Ramada — *A Capela Real: um espaço de conflitos: Espiritualidade e corte em Portugal, sécs. XVI-XVIII*. Porto: FLUP, 1993. FIGUEIREDO, António Pereira de — *Memória sobre a origem da Capela Real*. BN. F. G. cod. 10 982. Manuscrito. MARTINS, Mário — O bispo-menino, o rito de Salisbúria e a Capela Real portuguesa. *Didaskalia*, 2. *REGIMENTO da Capela Real*. BN. F. G. cod. 10 981. Manuscrito de 1592. RESENDE, Garcia de — *Crónica de Dom João II e miscelânea*. Ed. Joaquim Veríssimo Serão. Lisboa, 1973. SANTA MARIA, Agostinho de — *Santuário mariano*. Lisboa Ocidental: Of. António Pedrozo Galvão, 1721, vol. 7. SOUSA, Manuel Caetano de — *Memórias da dignidade e officio da Capela Mor dos Reis de Portugal*. BN. F. G. cod. 13 e 11 206. Manuscrito de 1706.

#### CAPELAS. V. INSTITUIÇÕES PIAS.

**CAPUCHINHOS (Ordem dos Frades Menores Capuchinhos).** Constituem o terceiro ramo da família franciscana (v. FRANCISCANOS) actualmente existente e, com os Frades Menores Observantes e os Frades Menores Conventuais, têm São Francisco de Assis como pai e fundador. *1. Uma reforma franciscana. 1.1. Origens:* Os Capuchinhos formam uma das maiores reformas surgidas no seio da família franciscana. Nasceram por volta de 1525 na Província das Marcas, Nordeste italiano, junto ao Adriático. Já no tempo de São Francisco se perfilavam duas tendências: a dos «espirituais», que pretendiam manter-se fiéis aos tempo heróicos das origens, e a dos «doutos», gente de cultura que em grande número pedia ingresso na ordem minorítica (caso de Santo António de Lisboa), sobre cujos ombros recaía a responsabilidade do governo e da adaptação da ordem às novas circunstâncias e solicitações da Igreja. Além disso, devido a factores internos e externos tendentes à descharacterização do projecto franciscano inicial, surgiam

aqui e ali grupos de religiosos inconformados, a reivindicar o direito de viver com rigorosa fidelidade a regra franciscana. Eram geralmente apoiados pelos papas, ao contrário do que acontecia com os próprios superiores, que viam nessas atitudes um perigo para a unidade, quase sempre confundida com uniformidade. Algumas reformas, chamadas maiores, gozaram de grande autonomia e tiveram expansão internacional. As reformas menores mantiveram-se subordinadas aos superiores maiores e circunscreveram-se às regiões ou países onde nasceram. É neste contexto que vemos aparecer os Capuchinhos. O iniciador foi Mateus de Bascio († 1552). Jovem sacerdote com ténpera de pregador popular, fazia parte dos Observantes que na Província das Marcas reclamavam a liberdade de observar à letra a regra franciscana. Em 1525 afirmou ter-lhe aparecido São Francisco, animando-o a prosseguir no seu propósito. Constatando que o hábito usado por São Francisco era mais rude e tinha uma forma diferente daquele que então usavam os Observantes, decidiu adoptá-lo sem mais. Deixou crescer a barba e resolveu observar a regra à letra. Incomodado por superiores que viam naquela atitude um gesto de rebeldia e peregrino individualismo, e por confrades que o desapoavam, saiu do convento em Montefalcone e foi a Roma solicitar autorização ao papa para viver pessoalmente o seu projecto. O papa Clemente VII anuiu aos desejos de Mateus de Bascio, que logó se lançou na pregação popular exercendo relevante acção caritativa ao serviço dos doentes vítimas da peste que então grassava nos ducados de Urbino e Camerino. Pouco depois juntaram-se-lhe os irmãos Ludovico e Rafael de Fossombrone, e Paulo de Chioggia. O seu ministro provincial, padre João de Fano, que no início os perseguiu, viria paradoxalmente a ocupar lugar preponderante na reforma capuchinha, ao lado de outras figuras de primeiro plano como Francisco de Alesi e Bernardino D'Asti. Decisiva para a vitória dos Capuchinhos na consecução dos seus intentos foi a protecção de Catarina Cibo, sobrinha de Clemente VII e duquesa de Camerino, em cujos domínios exerceram apreciável acção pastoral e caritativa. O papa Clemente VII, por breve de 3 de Julho de 1528, concedia aos Capuchinhos existência canónica. Com o fim de se subtraírem aos continuos incómodos dos confrades, pediram autorização para se colocarem sob dependência dos menores conventuais. Já em número de 12, reuniram-se em Albacina e aí redigiram as primeiras constituições baseadas na regra e no testamento de São Francisco. Elegeram como primeiro-vigário o padre Mateus de Bascio mas este, por não se sentir vocacionado para o governo dos irmãos, renunciou pouco depois, na pessoa do padre Ludovico de Fossombrone. Rapidamente se multiplicaram por toda a Itália tanto os Capuchinhos como os conventos que iam fundando. Data marcante na estruturação da família capuchinha foi o capítulo geral de 1536 celebrado em Roma, onde foram redigidas novas constituições que haveriam de manter-se inalteráveis quase durante quatro séculos. Não obstante as provas sérias a que foram sujeitos os Capuchinhos, no meio de lutas externas e crises internas e sobretudo da apostasia do famoso geral e pregador padre Bernardino



de Ochino, a sua reforma foi-se consolidando e crescendo. Por razões que certamente tinham a ver com a existência de outras reformas franciscanas noutros países, como os Descalços ou Alcantarinos em Espanha, os Capuchos em Portugal e os Recolectos em França, Paulo III decretou em 1545 a proibição de os Capuchinhos se estenderem para fora de Itália. Esse decreto viria a ser revogado 19 anos mais tarde, em 1574, por Gregório XIII, que deu liberdade aos Capuchinhos de se expandirem para qualquer parte do mundo.

**1.2. Características dos Capuchinhos:** Externamente, os Capuchinhos distinguiram-se pela simplicidade no vestuário, com um hábito de capuz pontiagudo, pequena capa, sandálias e uso da barba. Alguns destes elementos secundários foram sendo alterados sobretudo nos últimos anos. Espiritual e doutrinariamente, sublinhavam certos pontos da espiritualidade franciscana, como: observância literal da regra na qual estava incluído o testamento do fundador; distribuição do tempo entre a oração, o descanso e o apostolado, com acento na oração contemplativa. Por isso, as casas deveriam ser construídas em ambientes eremíticos, embora não tão longe das povoações. A austeridade e pobreza, tanto individual como colectiva, era garantida pela renúncia a privilégios concedidos por diversos papas à ordem franciscana, renúncia à remuneração dos trabalhos apostólicos e recurso à mendicância como meio de subsistência. No apostolado, a preferência ia para a pregação popular e para as missões entre «infiéis». Estas e outras determinações das Constituições de Albacina (1529) foram revistas em 1536, resultando daí um texto mais ajustado aos objectivos pretendidos pela nova família. As actividades dos Capuchinhos podem dividir-se em permanentes e ocasionais. Nas primeiras estão incluídas a pregação e as missões nos diversos continentes, numa linha de continuidade até aos nossos dias. As ocasionais são as que, não obstante estarem pouco dentro da tradição franciscana, foram aconselhadas por força das circunstâncias. Estão neste caso a assistência aos doentes nos hospitais e às vítimas das

frequentes epidemias, assistência aos soldados em tempos de guerra, actividade diplomática, sobretudo ao serviço da Santa Sé\* no decurso do século XVII. Recorde-se a interessante iniciativa dos capuchinhos franceses no combate aos incêndios, sendo considerados, por isso, os precursores dos bombeiros voluntários. Os estudos e cultivo das ciências foram rejeitados pela primeira geração; mas, sobretudo a partir do Concílio\* de Trento (1563), admitiram-nos, embora com algumas reservas. Isso não impediu que nas fileiras dos Capuchinhos houvesse grandes figuras intelectuais, como São Lourenço de Brindes, Doutor da Igreja, falecido em Lisboa a 22 de Julho de 1619, autor de uma vasta obra literária compendiada na *Opera Omnia* editada há algumas décadas em 15 grossos volumes. Nos últimos tempos os Capuchinhos vão acompanhando as restantes ordens e congregações religiosas no cultivo das ciências, chegando mesmo a fundar e dirigir alguns colégios de renome. Nunca quiseram ter universidades próprias, mas numerosos capuchinhos têm dado o seu contributo em diversas universidades. Expressão da sua vitalidade pastoral são as numerosas congregações por eles fundadas ou a eles agregadas. Contam-se mais de 100, das quais nove masculinas. Ao polaco Beato Onorato de Biala, falecido em 1916 e beatificado por João Paulo II, deve-se a fundação de 25 desses institutos. A Ordem dos Capuchinhos conta actualmente com 11 santos e 15 beatos, entre os quais o mártir Cassiano de Nantes, filho de portugueses e nascido em França.

**1.3. Crescimento e expansão:** A partir de 1574 os Capuchinhos puderam ultrapassar os Alpes e chegar a França, onde se propagaram extraordinariamente, tendo contado com 14 províncias, 438 conventos e 6176 religiosos. Em 1587 foram para a Bélgica, em 1589 para a Suíça e em 1593 para a Áustria. Em 1599 entravam na Checoslováquia e, no ano seguinte, na Baviera. À Irlanda chegaram em 1615, e à Polónia em 1681. Na vizinha Espanha entraram por Barcelona, onde construíram o primeiro convento em 1558, propagando-se em seguida por Valença, Aragão, Castela, Andaluzia e Navarra. Seria esta uma das boas oportunidades para se implantarem em Portugal, mas, não se sabe bem porquê, isso só aconteceu em 1934 com a vinda de alguns capuchinhos foragidos da guerra civil que então assolava aquele país. Ao fim de um século atingiam a consolidação e entravam numa fase de enorme crescimento. Em 1608 Paulo V publicou uma constituição apostólica em que reconhecia e declarava os Capuchinhos verdadeiramente menores e filhos de São Francisco, a par dos outros ramos da família franciscana. Por fim, a 23 de Janeiro de 1619 o mesmo papa, mediante o breve *Alias felicitis recordationis*, suprimia a dependência em que a ordem se achava em relação ao geral dos conventuais. Daí em diante, o moderador dos Capuchinhos será chamado ministro-geral e deverá ser considerado legítimo sucessor de São Francisco. Repetia-se o que em 1517 fora decidido para os observantes e para os conventuais. Desapareciam, assim, alguns condicionamentos jurídicos que até aí limitavam e complicavam o natural desenvolvimento dos Capuchinhos, iniciando-se um período que os projectava para o seu máximo

desenvolvimento histórico. Já presentes em quase todos os continentes, em 1754 atingiam o auge com 63 províncias, 17 154 conventos e 32 821 membros. No fim do século XVIII, devido às convulsões político-sociais derivadas da Revolução Francesa, os Capuchinhos, tal como as demais ordens religiosas, sofreram diversas vicissitudes que culminaram na supressão. Em 1847 contavam 11 152 membros; em 1910, 7 628. Daí em diante o quadro estatístico subiria para 15 722 em 1965, voltando a descer nos nossos dias.

2. *Missões capuchinhas nos domínios de Portugal (séculos XVII-XIX)*: A presença estável dos Capuchinhos em Portugal data de 1648, ano em que a província da Bretanha fundou comunidade em Lisboa numa casa doada pelo duque de Aveiro, com aprovação de D. João IV. Por ali passariam centenas de missionários franceses e, durante algum tempo, também italianos. Estes, a partir de 1692, começaram a residir em casa própria. As duas casas funcionavam como procuradorias para assuntos missionários perante as autoridades civis.

2.1. *Capuchinhos franceses*: Já em 1612 os capuchinhos franceses estavam presentes no Brasil, onde desenvolviam relevantes serviços de promoção espiritual e cultural, sobretudo nas regiões de Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro. Assim, de 1648 em diante e principalmente de 1687 até ao fim do século XVIII, os capuchinhos franceses de Lisboa tiveram grande preocupação e fizeram muitos esforços para enviar confrades que, no Brasil, não deixassem acabar as missões aí começadas com muito fruto e benefício. Tiveram grande apoio da rainha D. Maria Francisca Isabel de Sabóia, enquanto esta viveu. Após a sua morte, com receio de que a presença de missionários franceses em território brasileiro pudesse apoiar as pretensões da França de se apoderar daquela possessão portuguesa, como diversas vezes tentara, o governo português opôs-se ao envio de mais missionários para o Brasil. Perante isso, os superiores da Bretanha determinaram o regresso a França dos últimos nove súbditos que lá trabalhavam. E assim acabou aquela missão dos capuchinhos franceses, que durante 60 anos lá exerceram notável actividade. A sua casa em Lisboa manteve-se, dedicando-se os religiosos que nela habitavam à assistência espiritual da colónia francesa em Portugal. Viria a exercer um papel importante por ocasião da Revolução Francesa, acolhendo e dando asilo a todos os capuchinhos fugidos ou expulsos da França, que foi possível albergar. É de referir também a presença de alguns desses missionários nas ilhas de Cabo Verde (1635) e de São Tomé (entre 1639 e 1653). O mesmo se diga da Guiné (a partir de 1637), donde saíram por volta de 1642 expulsos pelos Holandeses que entretanto se haviam apoderado daquela terra. Os capuchinhos franceses em terras de Portugal tiveram vida bastante atribulada, devido ao padroado exercido pelos nossos reis sobre os territórios descobertos ou conquistados pelo Portugueses e também ao facto de a França ter mostrado pretensões sobre territórios brasileiros.

2.2. *Capuchinhos italianos*: Também os capuchinhos italianos, a pedido da Propaganda Fide, envidavam esforços para organizar missões em territórios ultramarinos portugueses desde 1641. Sendo assim, tornava-se conveniente e até

necessário terem casa em Lisboa, que lhes servisse de procuradoria junto do governo de Portugal, pois, até então, os missionários italianos que se dirigiam para Angola ou de lá voltavam hospedavam-se na casa dos franceses. Em 1692 os capuchinhos italianos arranjaram casa própria, que nos primeiros tempos foi administrada por religiosos da Província de Génova, e mais tarde por superiores de diversas províncias italianas. A 10 de Junho de 1692, as comendadeiras de santos da Ordem Militar de São Tiago da Espada fizeram-lhes doação do usufruto das casas que tinham habitado antes de se transferirem para novo mosteiro. Algum tempo depois, o padre Paolo Varazze, procurador dos Capuchinhos e primeiro superior da nova residência, escrevia para Roma dizendo que tinha prontas 23 celas. Essa foi a casa que habitaram, de 1692 a 1742. Após 50 anos, viria a ser substituída por uma outra, construída de raiz, com a igreja e cerca, mandada edificar a expensas do rei D. João V, que por tudo pagou 50 000 cruzados (vinte contos de réis). Ainda hoje existem essas instalações, que compreendem o Convento e a Igreja de Santa Engrácia, perto de Santa Apolónia. A igreja é sede da paróquia do mesmo nome e o convento encontra-se habitado por várias famílias. Em frente existe a Rua dos Barbadinhos, designação pela qual eram conhecidos popularmente os Capuchinhos em Lisboa, devido ao uso da barba. Nessa casa, construída para os missionários, viriam a albergar-se figuras eminentes tanto de eclesiásticos como de civis. Vários núncios apostólicos residiram lá temporariamente, entre os quais o cardeal Miguel Ângelo Conti, que viria a ser papa com o nome de Inocêncio XIII. Aquelas instalações estiveram ao serviço dos capuchinhos italianos até ao dia 3 de Julho de 1834. Nesta data, os oito últimos voltaram para a sua pátria em obediência ao decreto de supressão das ordens religiosas, promulgado em Portugal por D. Pedro e redigido pelo seu ministro Joaquim António de Aguiar, conhecido pela alcunha de *Mata-frades*. O trabalho dos missionários capuchinhos foi enorme nos domínios de Portugal, e teve como principais campos de acção Angola\* e o Brasil\*. Neste último, logo que se reuniram condições políticas, os italianos substituíram os franceses que tinham sido forçados a abandonar aquelas terras lá pelos anos de 1615. Talvez porque a influência dos missionários italianos fosse considerada um risco menor que a dos franceses, as autoridades portuguesas deram àqueles nova oportunidade, que eles aproveitaram, indo ocupar os postos deixados pelos seus confrades de França. Deste modo, em 1705 era-lhes entregue o hospício da Bahia, e em 1725 a Propaganda Fide confiava-lhes a prefeitura de Pernambuco, o mesmo acontecendo em 1737 com a do Rio de Janeiro. A partir de então, os missionários capuchinhos italianos intensificaram o seu apostolado no Brasil, abrindo numerosas missões.

2.3. *Na África portuguesa*: Em 1637, o bretão padre Angélico de Nantes e mais três missionários chegavam à Guiné\*, donde seriam expulsos em 1644 pelos calvinistas holandeses. Entre 1635 e 1644 os capuchinhos da Normandia trabalharam em Cabo Verde\*; porém, desagradados com o clima, deixaram aquele arquipélago. De 1645 a 1688, nu-

merosos missionários de diversas províncias espanholas abriram missões na Serra Leoa (Guiné); mas, pelo mau relacionamento entre Portugal e a corte espanhola, o governo português proibiu-os de lá continuar. Nos vastos territórios africanos do Padroado Português, seriam uma vez mais os italianos a deixar marcas indeléveis de profunda acção missionária e de civilização. Os reinos do Congo, Angola, Matamba, Makoko, Casanje e outros já tinham sido evangelizados pelos franciscanos\* e jesuítas\* portugueses, mas no princípio do século xvii encontravam-se totalmente abandonados. Quer o rei do Congo, Álvaro III, quer a rainha Ginga de Matamba, pediram ao papa o envio de missionários. Em resposta, Paulo V solicitou em 1618 aos Capuchinhos reunidos em capítulo geral que se encarregassem dessas missões. O pedido foi acolhido e, orientados pela Propaganda Fide, em 1640 aprontaram o primeiro grupo, à frente do qual ia o padre Boaventura de Alessano. Contudo, somente cinco anos mais tarde lhes foi permitido seguir para o Congo. A razão era sempre a mesma: o receio de que cidadãos estrangeiros, sobretudo espanhóis, minassem a soberania de Portugal nos longínquos territórios do ultramar. No reinado de D. João IV, dos 72 missionários propostos apenas 61 foram autorizados a partir. Dos 29 enviados no tempo de D. Afonso VI, somente a seis foi dado o visto. A Propaganda Fide designou 161 capuchinhos entre 1667 e 1703, mas D. Pedro II só autorizou a partida de 127 para a África\* portuguesa. Outro tanto acon-

teceu com D. João V: havendo 127 capuchinhos nomeados, só permitiu a partida de 112. Dos 306 que chegaram ao Congo até 1746, 144 findaram os seus dias naquelas paragens, vitimados pelo clima doentio. Por esse motivo, aquele difícil campo missionário foi chamado o «cemitério dos Capuchinhos». Inicialmente, os capuchinhos enviados para África pela Propaganda Fide eram oriundos de vários países europeus, principalmente da Itália e da Espanha; mas, pelos motivos já referidos, logo se fechou a porta aos oriundos do país vizinho, ficando apenas os italianos, que ali desenvolveram relevante acção nos campos da fé e da cultura. Entre outras obras ficou célebre a *Histórica descrição dos três reinos do Congo, Matamba e Angola* escrita pelo missionário capuchinho padre João António Cavazzi, que durante 25 anos atravessou aqueles vastos territórios. Finda a segunda guerra de 1939-1945, os capuchinhos italianos expulsos pelos Ingleses da Abissínia (principal campo missionário que então serviam) diligenciaram no sentido de se passar de novo à África portuguesa. Recebida autorização dos governantes portugueses, abriram várias missões em Angola, Moçambique\* e Cabo Verde. Desde 1947, ano em que os primeiros sete missionários partiram para Angola, os Capuchinhos mantêm-se naqueles países, agora independentes, realizando uma notável e meritória acção de promoção humana nos mais diversos domínios.

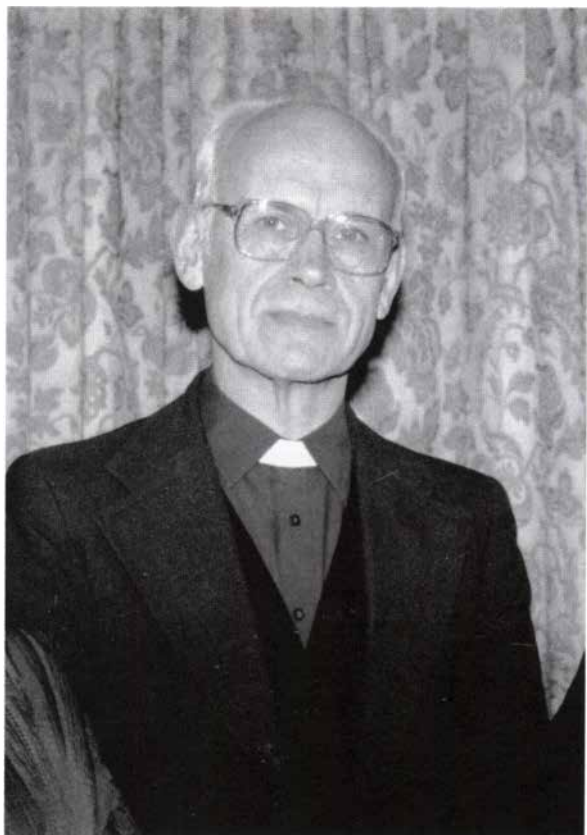
3. *Fundação dos Capuchinhos em Portugal.* 3.1. *Os precursores:* Tendo em conta o que até agora disse-



Igreja e convento de Barcelos (século xx), berço dos capuchinhos portugueses.

mos, é estranho que nunca em Portugal se tenha implantado a ordem capuchinha. Não obstante isso, houve pelo menos 70 portugueses que durante esse período histórico se fizeram capuchinhos no estrangeiro. Precisamente 100 anos após a retirada forçada dos capuchinhos italianos da casa que em Lisboa para eles mandara construir D. João V em 1739, os Capuchinhos regressavam de novo a Portugal, desta vez vindos da Espanha. Em busca de um possível refúgio na hipótese das perseguições e expulsões que se previam naquele país em guerra civil (1930-1936), alguns capuchinhos das províncias de Andaluzia e Castela foram enviados a Portugal em 1932. O primeiro foi o padre José de Castro del Rio, que, em Serpa e mais tarde em Beja, escolheu o local para uma estada que havia de ser provisória e breve. No mesmo ano, o provincial dos capuchinhos de Castela, padre Félix Maria de Vegamián, com o seu secretário dirigiram-se ao Minho, onde o arcebispo de Braga, D. António Martins Júnior, lhes indicou Barcelos e Ponte de Lima. Como, porém, nenhuma dessas províncias pensava implantar a ordem capuchinha em Portugal, o padre Francisco Leite de Faria, que se fizera capuchinho na Província de Castela e então estudava em Roma, diligenciou perante o ministro-geral da ordem no sentido de ser aproveitada oportunidade para essa fundação. Assim, a 1 de Março de 1939, o ministro-geral Donato de Welle, depois de ter ele mesmo feito sondagens no nosso país, fundava oficialmente o assim chamado Comissariado-Geral de Portugal, nomeando para primeiro comissário o catalão padre Damião de Ódena, que durante 12 anos desempenhara o ofício de vice-secretário-geral na cúria-geral da ordem. Estava implantada, pela primeira vez na história, a ordem capuchinha em Portugal. A seguir, foram organizadas as casas de formação. Para os primeiros anos foi alugada uma casa em Fafe, que provisoriamente serviu de seminário menor até à sua instalação na cidade do Porto, ao Amial, em 1941. Para o noviciado e estudo da Filosofia foi escolhida a cidade de Barcelos, onde os Capuchinhos adquiriram uma pequena casa próximo da Igreja de Santo António, mais tarde ampliada. A teologia\* foi sendo ministrada, sucessivamente, nas províncias espanholas de Navarra, Castela e Valência, e na província francesa de Tolosa, até que em 1966 os estudos superiores se fixaram definitivamente na referida casa do Porto, entretanto remodelada. O comissariado era constituído desde o início por capuchinhos de várias províncias espanholas, e, a partir de 1945, também por brasileiros oriundos das províncias do Rio Grande do Sul e de São Paulo. Parte dos capuchinhos espanhóis terminaram em Portugal os seus dias, tendo os brasileiros regressado todos ao seu país.

**3.2. Organização e crescimento:** Entretanto, os capuchinhos portugueses foram crescendo em número de religiosos, casas e actividades ao longo dos últimos 58 anos de existência no país. Foram superiores, na qualidade de comissários-gerais, os padres Damião de Ódena (1939-1948), José de Castro del Rio (1948-1951), Mateus do Souto (1951-1955) e Cornélio de San Felices (1955-1957); na qualidade de comissários provinciais, os pa-



*Fotografia de D. Francisco da Mata Mourisca (1967), primeiro bispo capuchinho português.*

dres Cornélio de San Felices (1957-1961) e Francisco da Mata Mourisca (1967-1969), hoje bispo do Uíje, em Angola. A 27 de Junho de 1969, a Sagrada Congregação dos Religiosos e dos Institutos Seculares assinava em Roma o rescrito n.º 4999/57, que autorizava o ministro-geral a elevar o comissariado a uma província da ordem. Dois dias depois, o ministro-geral Clementino de Vlissingen tornava efectiva a fundação da nova província portuguesa dos Capuchinhos. A partir de então, presidiram aos destinos dos Capuchinhos em Portugal como ministros provinciais: os padres António Monteiro (1969-1975 e 1981-1987), actual bispo de Viseu, Victor Arantes da Silva (1975-1981), Carlos Fernandes Pereira de Carvalho (1987-1990), Manuel Arantes da Silva (1990-1996) e João José Costa Guedes da Silva (desde Maio de 1996). As actividades dos capuchinhos portugueses são diversas, abrangendo sobretudo a pastoral bíblica, mas também a pastoral paroquial, a pregação e as missões populares, capelanias de hospitais, missões em Angola, ensino médio e universitário e apostolado castrense. Embora o serviço paroquial não faça parte da tradição dos Capuchinhos, atendendo aos insistentes pedidos da hierarquia um pouco por todo o mundo a ordem vai aceitando essas tarefas. Actualmente, a província portuguesa tem a seu cargo as paróquias da Baixa da Banheira (Setúbal), Calhariz de Benfica (Lisboa), Cabanas de Viriato (Viseu) e Amial (Porto). Na área da saúde, serviram o Instituto de Oncologia e a Cruz Vermelha de

Lisboa, e os hospitais militares de Lisboa e do Porto. Actualmente são capelães no Hospital de Santa Maria e no Instituto de Oncologia do Porto, na Casa de Saúde de Coimbra e no Hospital de Barcelos.

3.3. *Missões populares*: Entre a pregação popular dirigida aos mais diversos auditórios em forma de retiros, tríduos, sermões, semanas de pregação e novenas, avultam as missões populares dirigidas por vários missionários durante 15 dias, quer nas aldeias, quer nas cidades. Começaram nas décadas de 40 e 50, após a chegada a Portugal do padre Francisco Leite de Faria em 1938, dos irmãos gémeos padres Mateus e padre Jerónimo do Souto e do padre Bernardino de Vilas Boas, estes três últimos vindos do Brasil. Registamos algumas das missões que tiveram maior impacte, entre 1947 e 1987, já com a colaboração de pregadores das novas gerações: Sé Nova de Coimbra (Março de 1947), Nossa Senhora de Fátima, em Lisboa (Maio de 1949), Guimarães (Dezembro de 1949 e Dezembro de 1951), Chaves (Abril de 1960), Viana do Castelo (Fevereiro de 1964), Montemor-o-Novo (Novembro de 1964), Lamego (Junho de 1964), Covilhã (Maio de 1966), Póvoa de Varzim (Abril de 1967), Bragança (Maio de 1968).

3.4. *Missões ultramarinas*: No que se refere às missões ultramarinas distinguem-se dois períodos. O primeiro remonta a 1944, ano em que o padre Francisco Leite de Faria, à frente de um grupo de confrades suíços, se dirigiu para a diocese da Beira, em Moçambique. Como, porém, a intenção dos quatro missionários helvéticos era passar, logo que possível, às suas missões de Tanganhica e das Seychelles, poucos anos decorridos concretizaram esse plano, regressando o padre Francisco a Portugal em 1948. O segundo período iniciou-se dez anos mais tarde, com a abertura de uma missão em Angola. O primeiro grupo era constituído apenas por dois missionários: o brasileiro (nacionalizado português) padre Cirino de Getúlio Vargas, e o padre Lourenço Torres Lima, o primeiro português formado e ordenado em Portugal. Pouco depois juntaram-se-lhes Frei Egidio da Carpalhosa, o Irmão António e o goês padre Aleixo de Calangute. Nos primeiros dez anos fundaram os postos missionários de Nambuanguo, Caxito, Dande, São João do Encoje e Nova Caipemba. Nesse período registaram-se 8622 baptismos e 168 casamentos; fundaram-se 20 escolas primárias com 1027 alunos e dois internatos; construíram-se as capelas de Porto Kipiri, Quikabo, Nambuanguo e Nava. Na segunda década foram enviados novos missionários que construíram a Casa e Igreja de Santo António em Luanda e estenderam as actividades ao distrito do Uije. O padre Francisco da Mata Mourisca, que na qualidade de comissário provincial visitara os missionários em 1964, veio a ser nomeado primeiro bispo de Carmo-na-São Salvador (actual Uije), tomando posse a 30 de Julho de 1967. Ainda lá se conserva hoje, mas apenas como bispo do Uije. Por decreto de 2 de Novembro de 1968, o ministro-geral dos Capuchinhos cria a Missão Regular dos Padres Capuchinhos, o que lhes dá direito a eleger os seus próprios superiores e a organizarem-se autonomamente. Em 1972, os 12 missionários então a trabalhar em Angola serviam as quatro missões do Caxito, Luanda, Uije e

Catete. Devido às turbulências da independência e guerra civil, apenas restavam naquele país, em 1976, cinco missionários. Presentemente, trabalham naquele campo de apostolado, mas integrados na vice-província de Angola, entretanto criada, seis capuchinhos portugueses.

3.5. *Apostolado bíblico*: No capítulo provincial de 1975, os capuchinhos portugueses faziam opção preferencial por este apostolado. Na sua origem, que remonta a 1951, está a figura carismática do padre Inácio de Vegas, um dos primeiros membros desta ordem que vieram de Espanha. Então, o apostolado bíblico em Portugal, no que se refere à edição e difusão dos livros sagrados, era quase um exclusivo das confissões protestantes. Tocado pelo desconhecimento do nosso povo relativamente à Sagrada Escritura, propôs-se alterar a situação. As suas primeiras publicações foram: *Concordância dos Evangelhos: Jesus meu Caminho, Verdade e Vida*, Famalicão, 1951; *História de Jesus segundo a concordância dos Evangelhos: Pensamentos do Santo Evangelho para todos os dias do ano*, Beja, 1951. A partir de 1955 pôde trabalhar mais livremente, e a 25 de Fevereiro desse ano era fundada a editorial Difusora Bíblica e a revista *Bíblica*. A revista, com uma tiragem inicial de 3000 exemplares, no ano seguinte já atingia 7500; hoje, após 43 anos de existência, conta com 15 000 assinantes. Por sua vez, a Difusora Bíblica editou a *Bíblia sagrada* (1966), que vai na 19.ª edição e já ultrapassou um milhão e duzentos e dez mil exemplares; *Os quatro Evangelhos e Novo Testamento*, em formato maior e de bolso, ambos na 10.ª edição; e muitas outras publicações, como: colecção *Cadernos Bíblicos*, já com 55 números; *Atlas bíblico geográfico-histórico* (em 3.ª edição); *Dinamização bíblica do povo de Deus*; a trilogia bíblico-litúrgica sobre *Mateus, Marcos e Lucas*; *A mesa da Palavra*, etc. O empenhamento neste apostolado levou os capuchinhos portugueses a investir sempre mais em pessoas e meios. Quatro formaram-se em Sagrada Escritura pelo Instituto Bíblico Pontifício de Roma, e grande parte deles dedica-se ao trabalho directo, que se estende aos Açores, à Madeira e às comunidades de emigrantes portugueses de todos os continentes. Tudo isto confluí hoje no Movimento Nacional de Dinamização Bíblica, abrangendo três áreas: edição e difusão (Difusora Bíblica), formação básica e dinamização (equipa bíblica, através de cursos de iniciação, secretariado nacional e secretariados regionais) e formação permanente (cursos e semanas de vários temas e graus, revista *Bíblica*, grupos bíblicos, cursos para animadores de grupos bíblicos, cursos de agentes de pastoral bíblica e retiros bíblicos). Dentre estas actividades, merecem particular menção as 20 Semanas Bíblicas Nacionais e as muitas regionais realizadas em Portugal continental e insular, sempre com numerosa participação. Em cada uma é tratado um tema bíblico, pelos melhores especialistas nacionais. Os trabalhos de seis delas foram publicados em livro, tendo como título o tema da semana; os das últimas cinco apareceram na *Bíblica/série científica*, entretanto criada. Para manter viva a chama das largas centenas de grupos bíblicos nascidos dos cursos e apoiados pela revista,

desde há 18 anos vem-se realizando em Fátima o Encontro Nacional dos Grupos Bíblicos, que reúne mais de 3000 participantes. Em Fátima foi inaugurado, em 1992, o Centro Bíblico dos Capuchinhos. E também para Fátima transferiu a Difusora Bíblica a sua sede, com uma livraria e uma biblioteca, desde 1997.

ALBINO FELICÍSSIMO

BIBLIOGRAFIA: ALATRI, Mariano de – *I Cappuccini*. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1994. ALATRI, Ottavio de – *I Cappuccini negli ospedali di Roma. L'Italia francescana*. 12 (1937) 121-137. ALENÇON, Eduardo de – *Bibliotheca mariana OFM-Cap*. Roma, 1910. IDEM – *Tribulationes OFM-Cap. (1534-1541)*. Roma, 1914. IDEM – *Collegii S. Fidelis promissionibus OFM-Cap. conspectus Historicus*. Roma, 1926. ANVERSA, Ferdinando de – *L'apostolat des Frères Mineurs C*. In *LIBER memorialis*, 1928, p. 1-15. BOVÉRIO, Zacarias de Saluzzo – *Annales Ordinis S. Francisci Capuccinorum I-II*. Lião, 1632-1639. BUSSUM, Vito de – *La nostra educazione francescano-c. Gioventu nostra*. 1 (1946) 100-115. CASTELLANZA, Imério de – *Gli angeli delle armate: I cappellani militari c*. Bérgamo, 1937. CAVAZZI, João Maria – *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Lisboa: JIU, 1965. 2 vol. CESINALE, Rocco de – *Storia delle missioni dei c*. Paris, 1867, vol. 1; Roma, 1872-1873, vol. 2, 3. COLPETRAZZO, Bernardino de – *Historia Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*. Assis, 1940. ELIZONDO, Fidelis – *Constitutiones Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*. Roma: Cúria Geral dos FM-Cap., 1986. 3 vol. FARIA, Francisco Leite de – *Tentativas frustradas para uma casa de capuchinhos italianos em Lisboa*. In *MISCELLANEA Melchior de Pobladura*. Roma, 1964. IDEM – *Os Capuchinhos em Portugal e no ultramar português. Anais da Academia Portuguesa da História*. Lisboa. (1982). IDEM – *Os Capuchinhos em Portugal antes de 1939*. In AAVV – *Os Capuchinhos em Portugal: memória de um cinquentenário*. Lisboa: Difusora Bíblica, 1990. IRIARTE, Lázaro – *História francescana*. Petrópolis: Vozes, 1985. MORGADO, José Joaquim Lopes – *O Apostolado Bíblico: herança e opção dos capuchinhos portugueses*. In AAVV – *Os Capuchinhos em Portugal: memória de um cinquentenário*. Lisboa: Difusora Bíblica, 1990. NEGREIROS, Fernando de – *Os Capuchinhos em Portugal: memória de um cinquentenário*. Lisboa: Difusora Bíblica, 1990. NEMBRO, Metódio de – *Spiritualidade dei c. L'Italia Francescana*. 41 (1966) 244-255, 407-415. POBLADURA, Melchior de – *Historia generalis OFM-Cap. 1525-1761*. Roma, 1948. 4 vol. SALÓ, Matias de – *Historia Capuccina*. Roma, 1950. 2 vol. SARACENO, Mario de Mercato – *Relationis de origine Ordinis Minorum Capuccinorum*. Assis, 1937.

## CAPUCHOS. V. FRANCISCANOS.

**CARMELITAS (Ordem do Carmo).** 1. *Origens:* Quanto à data do início da ordem carmelita, não há muita certeza. Apesar de tudo, pensamos que podemos ficar com algumas datas certas para a origem da ordem carmelita. Entre 1153 e 1159, Bertoldo, por inspiração do profeta Elias, dirige-se para o monte Carmelo. Aí, com o auxílio do seu primo, o patriarca D. Aimerico de Antioquia, constrói uma pequena capela perto da gruta de Elias e cerca as ruínas que existiam por lá. Aos poucos cresce o número de eremitas que se espalham pelo monte Carmelo, vivendo separados uns dos outros em pequenas cavernas, procurando assim imitar o profeta Elias. Provavelmente, em 1209, Alberto, patriarca de Jerusalém, dá-lhes uma regra e reúne-os perto da fonte de Elias, sob a obediência de um certo B. (segundo se pensa seria Bertoldo), que é assim, de facto, o primeiro geral da ordem. Estes aí procuram imitar Elias no *Vivere Deo*, no recolhimento e no silêncio. Nunca nenhum dos eremitas teve a pretensão de ser fundador. Para os Carmelitas, Elias não é o fundador, mas apenas o seu modelo e pai espiritual. 2. *História geral:* Com a regra dada por Alberto de Jerusalém, os Carmelitas receberam a sua existência canónica. Podemos por isso considerar esta regra como a codificação da vida que os Carmelitas já levavam no monte

Carmelo. Chegamos a esta conclusão baseando-nos nas palavras da regra: «visto que nos pedis uma Norma de Vida que corresponda à vossa aspiração». Em 1215, o Concílio de Latrão proíbe o estabelecimento de novas ordens religiosas. Vários prelados da Terra Santa começaram a contestar o direito da existência dos Carmelitas, visto eles não terem ainda aprovação pontifícia. Os Carmelitas recorrem a Roma. Depois de várias insistências chega finalmente a aprovação, dada pelo papa Honório III em 30 de Janeiro de 1226 com a bula *Ut vivendi norman*: «mandamos, a vós e aos vossos sucessores, que observeis em remissão dos vossos pecados, na medida do possível, a Regra que vos foi dada pelo Patriarca de Jerusalém, de santa memória, pois que humildemente afirmais tê-la recebido antes do Concílio Geral». As primeiras fundações mostram claramente a intenção dos eremitas levarem uma vida solitária e contemplativa. Prova disto são os conventos de Ayalgades, perto de Marselha, Aylesford e Cambridge, que foram verdadeiros eremitérios construídos segundo a Regra de Santo Alberto. A vinda para a Europa foi quase uma aventura, sendo assumida mais tarde em 1237, devido às perseguições islâmicas. Todos os eremitas europeus recebem ordens de regressar aos seus países de origem. Este êxodo foi providencial, pois em 1291 os religiosos que continuaram no monte Carmelo foram massacrados. Não foi fácil a adaptação à Europa. Foi nestas circunstâncias difíceis que se celebrou o primeiro capítulo-geral em Aylesford em 1245, sendo eleito prior-geral Simão Stock. Este solicitou ao papa a adaptação da regra às novas situações. Esta adaptação foi-lhe concedida pelo papa Inocêncio IV em 1 de Outubro de 1247, mediante a bula *Quase Honorem Conditoris*. Mediante a adaptação da regra, iniciou-se uma nova vida na ordem carmelita. O geral Simão Stock pensa na parte intelectual e cultural dos membros da ordem; por isso abriu conventos nas cidades universitárias: Cambridge, 1249; Oxford, 1253; Paris, 1259; Bolonha, 1260. Como já dissemos a vida na Europa não foi nada fácil. Por um lado, as pessoas não os acolhem bem, pensando que são mais uns tantos que vêm viver à custa das suas esmolas; por outro, são os próprios eremitas que têm dificuldades de adaptação à nova situação. O geral de então, Nicolau, o Francês, sucessor de Simão Stock, tentou mesmo destruir a obra do seu antecessor. Mas, quando sentiu oposição, demitiu-se e resolveu retirar-se para a solidão, onde escreveu a célebre *Sagitta Ignea*, em 1272. Aí descreve as suas desilusões e convida todos a regressarem novamente à vida contemplativa na solidão dos eremitérios. No decorrer dos séculos XV e XVI deram-se duas reformas: uma, após o Cisma do Ocidente\*; a outra, depois do Concílio\* de Trento. Da segunda surgiram os Carmelitas Descalços. 3. *História em Portugal:* Os Carmelitas chegaram a Portugal como capelães da Ordem Militar de São João de Jerusalém, vinda da Terra Santa, por volta de 1251. Começaram por viver em Moura. O convento onde habitavam, no ano de 1421, contava já com quarenta e dois religiosos. É a partir de Moura que os Carmelitas vão irradiar para quase todo o Portugal e Brasil. Em 1347, D. Nuno Álvares Pereira constrói um conven-



*Carmelo da Sagrada Família em Moncorvo (Carmelitas da Antiga Observância).*

to em Lisboa. Para este convento vieram religiosos do convento de Moura, solicitados e indicados pelo próprio D. Nuno. Este doou depois o convento aos Carmelitas; daí que se chame o Convento do Carmo. Em 1423 realiza-se o primeiro capítulo provincial em terras de Portugal, sendo eleito provincial o Dr. Frei Afonso Leitão, ou de Alfama. Elaboraram-se os primeiros estatutos, que foram aprovados por D. João I, em 1424. Em 1450 iniciou-se a construção do convento de Colares, que só Frei Baltasar Limpo terminou em 1528. Este convento foi transformado em convento eremítico da província, em 1617. Em 1495 fundou-se um convento na Vidiueira; em 1526, em Beja; em 1531, em Évora; em 1571, em Coimbra. Vão-se sucedendo as fundações no continente. Só em 1651 é que os Carmelitas vão para as ilhas, erguendo o primeiro convento na ilha do Faial. Em 1663 abrem um convento no Funchal. Os Carmelitas nunca tiveram tradição de missões no antigo ultramar português. Apenas atravessaram os mares para irem até às terras de Santa Cruz. Depois de tanto florescimento na ordem e na província, surgem dificuldades e percalços, que irão agravar-se com o terramoto de 1755. Vários conventos são abalados, alguns destruídos, falecendo até alguns frades carbonizados. Com isto, o fervor religioso também começa a esmorecer. Tudo termina com a expulsão e extinção das ordens religiosas, ordenada por Joaquim António de Aguiar, em 1834. O terramoto deu o primeiro toque; a extinção das ordens religiosas faz o resto. Os Carmelitas partiram para o Brasil e por lá ficaram quase um século, sem voltarem oficial-

mente a Portugal. 4. *Expansão missionária:* Os Carmelitas não tiveram grande tradição de missões no antigo ultramar português, como já dissemos. A tendência foi de partir para o país irmão. Também aí os Carmelitas entram como capelães. Desta vez, como capelães da expedição organizada pelo cardeal D. Henrique. Em 1579, o cardeal D. Henrique planeava uma expedição sob o comando de Frutuoso Barbosa, para povoar a Paraíba. Pede ao provincial dos Carmelitas, Frei Damião da Costa, que lhe ceda capelães para acompanharem a expedição. Frei Damião da Costa acede ao pedido e manda como capelães Frei Domingos Freire, Frei Bernardo Pimentel, Frei Alberto e Frei António Pinheiro. Devido ao mau tempo, a expedição não chegou à Paraíba. Frutuoso regressou a Portugal mas os Carmelitas ficaram. Em 1583 fundam o primeiro convento em Olinda. Em 1586 é fundado um convento na Bahia por Frei Damião Cordeiro, que entretanto tinha também ido para o Brasil. Em 1589, os Carmelitas já estão em Santos; em 1590, no Rio de Janeiro. Em 1595 constituem-se como vice-província, sendo nomeado como vigário provincial Frei João de Seixas. Finalmente, em 1596, abrem um convento na Paraíba. Em 1640 a vice-província passa a província, sendo posteriormente extinta por pressões do governo português. Em 1685, a vice-província foi dividida em duas: Rio de Janeiro e Bahia-Pernambuco. Os anos foram passando, e em 1715 havia na Bahia 218 religiosos e 163 no Rio de Janeiro. Finalmente, em 1720, o papa Clemente XII instituiu duas províncias: Rio e Bahia, que permanecem até hoje, existindo ainda um

comissariado-geral no Paraná. 5. *Restauração*: A restauração da ordem carmelita começa a partir de 1930, quase um século após a sua extinção. Foram numerosos os contactos entre a cúria generalícia e o cardeal patriarca de Lisboa, D. Manuel Gonçalves Cerejeira. Queriam que viessem os carmelitas do Brasil para iniciarem a restauração, mas não foi possível. Pensou-se depois nos carmelitas da Irlanda ou Holanda; também este projecto se gorou. Finalmente, a obra da restauração foi confiada à Província da Bética, de Espanha. O grande promotor da restauração foi o assistente-geral, padre Manuel Baranera, que se deslocou pessoalmente a Lisboa para assumir ele próprio a restauração. Vencidos os últimos entraves, o padre Eliseu Rubio Maia é nomeado o primeiro superior da nova fundação. Estava assim iniciada a restauração da ordem carmelita em Portugal. Os começos foram muito difíceis; houve dificuldades de toda a ordem, quer económicas, quer de pessoal. Depois de várias andanças, o padre Maia, homem dinâmico e de ténpera férrea, conseguiu abrir a primeira casa em Lisboa, na Travessa de Santa Quitéria. Apesar das dificuldades esta casa manteve-se aberta. Em 1949 abre-se o primeiro seminário em Miranda do Douro, que, funcionando como residência paroquial, carecia do mínimo de condições para essa finalidade. Em 1951, por ordem expressa do padre-geral da época, Kiliano Lynch, é encerrado. Em fins do mesmo ano é transferido para Braga, funcionando numa casa da Rua Bernardo Sequeira. Em 1954, a Província Fluminense do Brasil toma conta da restauração da ordem carmelita, assumindo esse encargo como prova de gratidão pelo trabalho antes realizado pelos portugueses com a fundação da ordem carmelita no Brasil. É nomeado comissário provincial Frei Cirilo Alleman. Neste mesmo ano abre-se um novo seminário menor na Falperra, funcionando num antigo convento dos Beneditinos\* e Franciscanos\*. Na casa de Braga, onde existia o seminário menor, passa a funcionar o noviciado com quatro noviços. Em 1957 inaugura-se uma casa em Fátima, destinada ao acolhimento de peregrinos; aí funcionou durante vários anos o seminário maior da Ordem do Carmo em Portugal. Em 1959, o noviciado é transferido para a Quinta da Mata, perto de Felgueiras, onde iniciam o noviciado 14 noviços. Em 1963, os Carmelitas regressam a Moura, onde ficam como capelães do hospital, que fora outrora o primitivo convento da mesma ordem em Portugal. Em 1967, os Carmelitas tomam conta da paróquia do Salvador de Beja. Em 8 de Dezembro do mesmo ano é inaugurado o seminário menor, no Sameiro, nos arredores de Braga, construído com as ofertas de benfeitores, principalmente alemães e holandeses. Em 1972 é confiada aos Carmelitas o vicariato de Santo António dos Cavaleiros, actualmente paróquia, nos arredores de Loures. Os anos vão passando e os Carmelitas fixam-se em vários pontos do país, dedicando-se a tarefas várias: ensino, pregação, paroquialidade e assistência a vários movimentos apostólicos. Chega finalmente a hora de dar mais um passo em frente. No dia 8 de Dezembro de 1992, depois de várias tentativas e acidentes de percurso, os Carmelitas passam a ser comissariado-geral por decreto publicado

nesse mesmo dia. O primeiro comissário-geral foi Frei António Monteiro. No dia 3 de Julho de 1996, a Santa Sé nomeia Frei António Vitalino Fernandes Dantas bispo auxiliar do Patriarcado\* de Lisboa, com o título de Tlós, na altura comissário-geral da Ordem do Carmo em Portugal. Torna-se assim o primeiro bispo carmelita depois da restauração. Actualmente, é esta a situação em que se encontra a Ordem do Carmo em Portugal; trabalhando em várias frentes não pode, contudo, responder a todos os apelos e solicitações em virtude do número de membros e o envelhecimento de uma parte do seu pessoal. Mesmo assim, os membros do comissariado continuam a trabalhar animados do espírito de Elias e confiados à protecção de Maria.

ANTÓNIO DE JESUS LOURENÇO, O. Carm.

BIBLIOGRAFIA: CALCIURI, N. — *Vita Fratrum del Sancto Monte Carmelo*. Ed. Graziano di Santa Teresa. Roma, 1955. COELHO, Simão — *Compendio das chronicas da Ordem de N. S. do Carmo*. Lisboa, 1572. GALLUS, Nicolau — *Ígnea sagitta*. Ed. A. Staring. *Carmelus*. 9 (1962). GOMES, J. Pinharanda — *Religião no termo de Loures*. Paróquia de Santo António dos Cavaleiros, 1982. GRAGMANN, M. — *História de la Teologia Católica desde fines de la era patristica hasta nuestros dias*. Versão espanhola. Madrid, 1946. GROSSI, J. — *Viridarium Ordinis. Analecta Ordinis Carmelitarum*. 8 (1932-1936). HENDRIKS, R. — *La Succession Héritaire: Elie le Prophète*. Paris: Desclée de Brouwer, 1956. LISBOA, B. da Silva — *Anais do Rio de Janeiro*. 1834-1835. LOURENÇO, António de Jesus — *Restauração do Carmo português*. *Carmelo Lusitano*. 2: 1 (1983); 2: 2 (1984). IDEM — A tentativa dos Carmelitas por um mestre próprio no campo filosófico-teológico. *Carmelo Lusitano*. 2: 2 (1984). PINTO, A. R. de Almeida — D. Frei Bartolomeu do Pilar. *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*. 5 (1906) 5-40. PRAT, A. — *Notas históricas sobre as missões carmelitanas no extremo norte do Brasil (séculos XVII-XIX)*. Recife: Carmo, 1941-1942. SÁ, Manuel de — *Memórias históricas de N. S. do Carmo da Província de Portugal*. Lisboa, 1927. SANT'ANA, J. Pereira de — *Chronica dos Carmelitas da Antiga e Regular Observância nestes reinos de Portugal e Algarve e seus domínios*. Lisboa, 1745-1751, vol. 2. SERRA, M. Baranera — *Memória histórica da ordem carmelitana no Brasil*. *Revista do Instituto Geográfico Histórico da Bahia*. (1919). SMET, Joaquim — *Los Carmelitas: História de la Orden del Carmen*. Trad. e preparação da ed. espanhola por António Ruiz Molina. Madrid: BAC, 1987-1993, vol. 1-4. STEGMULLER, F. — *Filosofia e teologia nas universidades de Coimbra e Évora no séc. XV*. Coimbra, 1959. WERMERS, Manuel — *A ordem carmelita e o Carmo em Portugal*. Lisboa; Fátima, 1963. WESSELS, Gabriel — *Acta Capitolorum Generalium Ordinis Fratrum B. V. Mariae de Monte Carmelo*. Roma, 1912-1934. 2 vol. Vol. 1: 1318-1593; vol. 2: 1598-1902. IDEM — *Status Quaestiones de Patriarchato Eliae. Analecta Ordinis Carmelitarum*. 3 (1914-1916). IDEM — *Regula Primitiva Ordinis Nostri et Mutationes Innocentii IV. Analecta Ordinis Carmelitarum*. 3 (1914-1916). XIBERTA, Bartolomeu — *Elias et Religio Christiana in Monte Carmelo. Analecta Ordinis Carmelitarum*. 7 (1930-1931). ZIMMERMAN, B. — *Monumenta Historica Carmelitana*. Lirinae, 1907.

**CARMELITAS (Monjas Descalças da Ordem da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo)**. Esta ordem teve origem num conjunto de eremitas que, vivendo no monte Carmelo (v. CARMELITAS DESCALÇOS), se estruturaram a partir da regra por eles pedida a Santo Alberto, patriarca de Jerusalém, no século XIII. Introduziu-se em Portugal na segunda metade do século XIII e teve em Moura o seu primeiro convento. Só a partir do século XVI houve mosteiro de religiosas carmelitas em Portugal; em 1542 foi fundado o Mosteiro da Esperança em Beja, que se iniciou com duas castelhanas. No início do século XVIII havia ali 60 religiosas. Outros conventos se fundaram: Nossa Senhora da Conceição, em Lagos (1557); mosteiro de Tentugal (1560); Mosteiro de São José em Guimarães (1704). A Ordem dos Carmelitas Descalços foi instituída por Santa Teresa no século XVI. Depois de mitigada a regra pelo papa Eugénio IV, Santa Teresa reformou a ordem e devol-

veu-lhe a primitiva austeridade em 1540 no convento de Ávila. Reformado o ramo feminino, empreendeu a reforma do ramo masculino com a ajuda dos padres carmelitas António de Jesus e João da Cruz. O projecto de reforma foi aprovado por Pio V e confirmado por Gregório XIII em 1580. A independência completa dos Descalços em relação aos Carmelitas Calçados deu-se em 1593. Em 1581 chegaram a Portugal os primeiros carmelitas descalços com o patrocínio de Filipe II. Era a primeira fundação fora da Espanha. Em 1584 chegaram as primeiras religiosas: hospedaram-se no Convento da Anunciada, passando em Janeiro seguinte para convento próprio, de Santo Alberto, numa casa em Santos-o-Velho. À medida que a ordem se expandia, os conventos dos vários países organizavam-se de maneira independente. Em 1773, o breve *Paterna Sedis*, de Clemente XIV, separava os carmelitas descalços portugueses dos espanhóis e erigia a Ordem dos Carmelitas Descalços de Portugal: era o terceiro ramo jurídico independente da reforma teresiana e nele se incluíam as religiosas da Congregação de Nossa Senhora do Monte Carmelo. Nesta ocasião eram oito os mosteiros no país: o de Santo Alberto em Lisboa; Santa Teresa de Carnide (1642); São João Evangelista em Aveiro (1658); Nossa Senhora da Conceição em Lisboa (1681); São José de Évora (1681); São José e Maria do Porto (1704); Santa Teresa em Coimbra (1739); Braga (1767). Acrescentou-se ainda o de Viana do Castelo (1780) e o do Coração de Jesus, junto à Ba-

silica da Estrela, fundado sob os auspícios de D. Maria I em 1781. Todos seguiam as últimas constituições fixadas pela congregação de Espanha em 1701. Num capítulo realizado em Lisboa em 1787 determinou-se preparar uma versão portuguesa da regra e das constituições das monjas. Tomou-se como base as últimas constituições espanholas (elaboradas em 1785 e aprovadas em 1786), cujo texto foi aperfeiçoado e aprovado pelo papa em 1790. A lei de 1834 levou ao lento desaparecimento dos dez mosteiros no século XIX, com excepção do de Coimbra que, todavia, teve de exilar-se em Espanha em 1910. A mudança da situação política a partir dos anos 20 permitiu a reimplantação dos carmelos em Portugal. Hoje há um mosteiro carmelita nas seguintes dioceses: Viana do Castelo\*, Braga\*, Porto\*, Aveiro\*, Coimbra\*, Guarda\*, Leiria-Fátima\*, Lisboa\*, Portalegre e Faro, com um total de 144 religiosas. Os carmelos são autónomos, embora sob a jurisdição do superior provincial dos padres carmelitas descalços. Regem-se por uma regra comum, cujo texto, elaborado em 1926, foi adoptado por todos os conventos após o decreto da S. C. dos Religiosos de 19 de Setembro de 1936. Este texto foi revisto após o concílio, de tal sorte que se baseia na Regra de Santo Alberto e nas constituições primitivas (1567) de Santa Teresa, apresentando as grandes linhas da vida teresiana, segundo as ideias da reformadora e o pensamento da Igreja e do II Concílio\* do Vaticano. Em Portugal há também carmelitas da Antiga Observância com uma casa: o Carmelo da Sagrada Família em Moncorvo e quatro congregações de vida activa cuja espiritualidade é carmelita e/ou teresiana: Carmelitas Missionárias, Carmelitas Missionárias Teresianas, Irmãs Carmelitas do Sagrado Coração de Jesus e a Companhia de Santa Teresa de Jesus, conhecida como Teresianas.

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

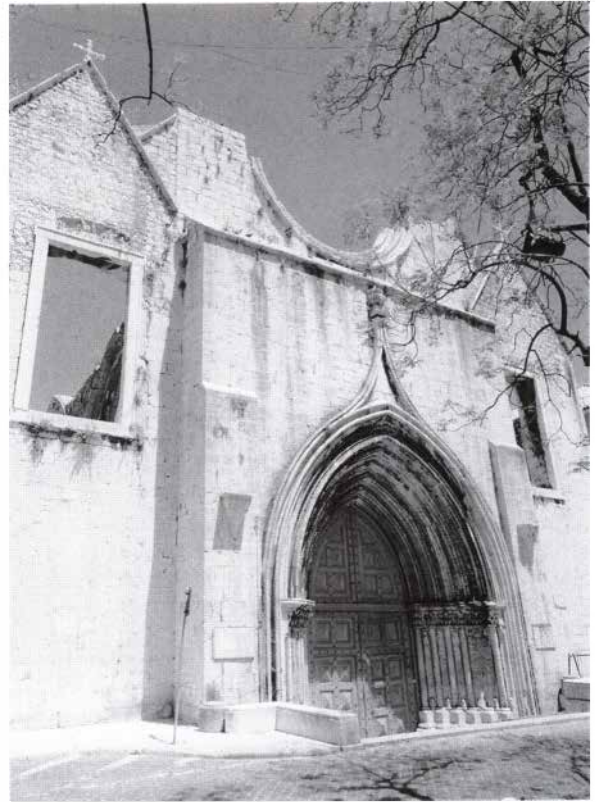
BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto: Portucalense Editora, 1967. *DIZIONARIO degli Istituti di Perfezione*. Roma: Edizione Paoline, 1974. *VINDE e vede*. Lisboa: Edições Paulinas, 1995.

**CARMELITAS DESCALÇOS.** No século XII os cruzados instauraram na Síria e na Palestina o Reino Latino de Jerusalém, formado por pequenos territórios subordinados ao rei de Jerusalém. Os muçulmanos encontraram a salvação na fuga e os cruzados fundaram pequenos territórios dependentes da Igreja latina. Em vários lugares da Palestina instalaram-se pequenos grupos de pessoas que queriam levar uma vida austera. O mesmo aconteceu no monte Carmelo, onde se reuniu um pequeno grupo que pretendia viver o espírito de Elias. Passado algum tempo, estes eremitas do monte Carmelo decidiram organizar-se juridicamente. Quando o Carmelo estava ainda sob jurisdição da diocese de Cesareia, os eremitas dirigiram-se ao legado papal e patriarca de Jerusalém, Alberto de Vercelli, residente em Acre, para que lhes desse uma regra, como forma de vida. Entre 1206 e 1214, data da sua morte, escreveu a regra pela qual se deviam orientar os eremitas do Carmelo; esta regra foi dirigida já ao superior, de nome Brocardo. Em 1215, o Concílio de Latrão procurou estabelecer uma ordem na proliferação dos institutos reli-



Convento do Carmo de Coimbra.

giosos. Os futuros fundadores deviam adoptar uma das regras já existentes, canonicamente aprovadas. Os Carmelitas tiveram alguma dificuldade em ver aprovada a sua regra. Em 1226 conseguiram a confirmação pelo papa Honório III, na carta *Ut vivendi normam*. Desta carta podemos deduzir que os Carmelitas insistiam em afirmar que a sua regra era anterior ao concílio. Três anos mais tarde, Gregório IX confirmou a aprovação do seu antecessor reconhecendo a legislação de Alberto como «regra». No dia 9 de Abril de 1229, o mesmo papa colocou a ermida do Carmelo sob a protecção da Sé de Roma, permitindo que se pudesse celebrar o culto divino a portas fechadas, em tempo de perseguições. Não se pode estabelecer com certeza o tempo em que o primeiro prior, Brocardo, exerceu o seu cargo, mas o seu sucessor terá sido Bertoldo. Este, juntamente com muitos irmãos, sofreu a morte às mãos dos infiéis, sendo enterrado no Carmelo. Depois que começaram a surgir as perseguições dos muçulmanos, muitos eremitas pensaram deixar a Palestina e regressar às suas terras de origem. O papa Inocêncio IV escrevia: «As incursões dos pagãos obrigaram aos nossos queridos filhos, os eremitas do monte Carmelo, não sem grande aflicção de espírito da sua parte, a deixar aquele lugar e passar a terras de cá do mar» (*Paganorum incursus*). Por volta do ano 1238 os Carmelitas começaram a emigrar para a Europa e a primeira fundação, fora da Palestina, surgiu no deserto de Fortamié em Chipre, seguindo-se Messina, na Sicília, Aylesford e Hulne na Inglaterra e Les Ayalades, próximo de Marselha. Com a expansão da ordem no Ocidente, continuava também a devoção a Nossa Senhora sob a invocação do Carmo devido à raiz do monte Carmelo. Por isso, eram conhecidos como Irmãos de Nossa Senhora do Monte Carmelo. Na Europa, os Carmelitas pretendiam seguir a vida eremita que viviam no monte Carmelo, mas, devido às dificuldades desse modo de viver, pediram ao papa a adaptação da sua regra às novas condições de vida. Um documento de 1421 coloca a chegada dos primeiros carmelitas a Portugal, vindos de Malta, no ano de 1251, para Moura. Durante mais de um século este convento foi único, chegando a ter uns 60 religiosos, até que surgiu o Convento do Carmo de Lisboa fundado pelo imortal Beato Nuno Álvares Pereira, em 1397, onde viveu com o nome de Nuno de Santa Maria. No dia 1 de Outubro de 1247, na carta *Quae honorem conditoris*, Inocêncio IV publicou a regra carmelita com as modificações introduzidas. Estas modificações foram as seguintes: as fundações não seriam necessariamente nos desertos; as refeições eram tomadas em comum; era obrigatória a recitação do ofício divino (antes só se recitavam os salmos); o tempo de silêncio rigoroso era reduzido desde completas até à hora de prima; a abstinência era mitigada a favor dos religiosos itinerantes e mendicantes. A partir desta adaptação os Carmelitas assumiram manifestamente a sua dimensão de vida activa. Esta modificação realizou-se no meio de grandes dificuldades; a ordem estava a passar por uma grave crise de identidade, ao ponto de alguns elementos de relevo não se sentirem identificados com este novo estilo de vida, acabando por abando-



Fachada do Convento do Carmo, em Lisboa.

nar a ordem. Foi neste contexto de indefinição e de procura de identificação que surgiu São Simão Stock, geral da ordem, recorrendo à Virgem do Carmo. Segundo a tradição, teve uma visão em que Ela lhe entregava o escapulário como sinal de protecção não só para a ordem, mas também para todos aqueles que o usassem. Com o decorrer da história o papa Sixto IV concedeu a cada uma das quatro ordens mendicantes uma grande bula, chamada *Mare Magnum*, que reunia e confirmava todos os privilégios anteriores e concedia muitos mais. Com estes privilégios, o fervor religioso entrou em decadência; a negligência na observância religiosa acentuou-se no século xv. O enfraquecimento do espírito da ordem foi evidente em três aspectos fundamentais: a vida de oração, a prática da pobreza evangélica e a observância da vida comum. A vida de oração tornou-se muito difícil, porque havia excessivas visitas que entravam facilmente nos conventos, onde comiam e bebiam nos dormitórios e celas dos religiosos, com grande algazarra e alarido, importunando o retiro e ambiente propícios à vida de oração. Muitos religiosos saíam de manhã cedo para passear e vaguear pela cidade. Do meio desta relaxação surgiu a voz profética de João Soreth, geral da ordem e reformador do século xv. No entanto, esta reforma desejada por João Soreth não produziu os frutos pretendidos, porque em Fevereiro de 1432 o papa Eugénio IV introduziu na ordem a regra mitigada com a bula *Romani Pontificis*. Esta mitigação veio num momento em que a vida espiritual da ordem estava muito baixa. João Soreth constatava, com desgosto, que havia

uma autêntica necessidade de dispensa, porque uma doença geral invadia não só o corpo, mas o espírito; a caridade de muitos tinha arrefecido. Por toda a parte faziam com que os religiosos renovassem os votos e recorressem a novos estatutos. Neste tempo, os conventos passavam por momentos difíceis devido ao número excessivo de religiosos e à consequente miséria. Decorrente disso, os noviços passavam as noites em casa dos pais ou familiares onde poderiam encontrar alguma coisa para matar a fome. Algumas províncias não foram ao capítulo geral de 1539, entre elas a província portuguesa, por causa dos tempos turbulentos da reforma protestante. *Carmelitas Descalças*: A origem das religiosas perde-se no complexo movimento espiritual desencadeado por São Francisco de Assis. Eram grupos de mulheres que viviam à sombra da espiritualidade vivida nos conventos dos religiosos. Também os Carmelitas tiveram a direcção espiritual de numerosos grupos em quase todos os países da Europa. No dia 14 de Outubro de 1453, o geral da ordem, João Soreth, confirmou a sua admissão à regra, hábito e profissão na Ordem do Carmo. Em Ávila, no ano de 1479, fundou-se um convento de religiosas carmelitas mas, pelas exíguas condições, teve de ser abandonado e a comunidade trasladou-se para o Convento da Encarnação de Ávila. Em 1535 tomou o hábito neste convento D. Teresa de Ahumada e Cepeda, mais conhecida por Santa Teresa de Jesus. Neste convento viviam umas 150 freiras (idosas, de meia-idade, jovens, crianças, e tão crianças que somente depois de cinco ou dez anos poderiam começar o noviciado). Como todos os conventos, este sofreu também a erosão espiritual. Respirava-se por toda a parte um ambiente de renovação e Teresa de Jesus, que levava uma vida entre o mundo e Deus pensou, seriamente, na sua renovação espiritual motivada por um encontro muito pessoal com Cristo e com o livro *As confissões* de Santo Agostinho. Ela centrou a sua «conversão» à volta destes dois episódios. Numa tarde de Setembro de 1560, estando Teresa com um grupo de amigos e parentes na sua cela, pensou fundar um convento reformado como o dos primeiros padres do monte Carmelo. Esta ideia foi proposta ao provincial, Angel de Salazar, que aceitou com agrado a nova fundação sob a sua jurisdição. Logo que este projecto chegou ao conhecimento de algumas pessoas da cidade começaram os mexericos, e desabou sobre as principais protagonistas uma forte tempestade de críticas. As freiras da Encarnação sentiram-se humilhadas e diziam que também ali se podia servir a Deus. Nas igrejas protestavam os pregadores desde o púlpito; nas ruas murmurava o povo simples; todos atacavam aquela freira que, a pretexto de maior perfeição, escondia intrigas e outras coisas piores. Posteriormente, o provincial da Ordem do Carmo retirou-lhe o seu apoio e mandou-a para Toledo consolar uma viúva, e o seu confessor aconselhou-a a esquecer-se do assunto. Depois de vencidas todas as dificuldades, no dia 24 de Agosto de 1562, Teresa, com duas freiras que vieram da Encarnação e quatro mulheres que tomaram o hábito das mãos do representante do bispo da diocese, D. Gaspar Daza, fundou o Convento de São José. As dificuldades não acabaram e Teresa foi

obrigada a voltar novamente para o Convento da Encarnação. Este caso chegou a Roma e à corte de Madrid. Amainada a tempestade, Teresa voltou para o seu Convento de São José. A sua cela foi o coração de todo o convento. Sóbria e limpa. Como mobília tinha apenas um leito de tábuas e por tapete um pedaço de cortiça. Era o *habitat* próprio de quem não queria deter-se com as coisas mundanas mas tratar exclusivamente de estar a sós com Deus. Ainda dentro da cela, debaixo de uma pequena e rude janela, estava a sua cátedra: um poial de tijolo, como rude escrivaniha onde redigiu, sentada no chão, o livro da *Vida*. O olhar de Teresa transcendia o horizonte da ordem carmelita. A sua reforma tinha uma dimensão apostólica e eclesial. Ela, que gostava de chamar-se «filha da Igreja», compreendeu a força do testemunho da vida religiosa na Igreja. Por esse motivo fundou ainda os conventos seguintes: Medina del Campo, Malagón, Valhadolid, Toledo, Pastrana, Salamanca, Alba de Tormes, Segóvia, Beas de Segura, Sevilha, Caravaca, Villanueva de la Jara, Palência, Sória, Granada e Burgos. Com a segunda fundação, Teresa começou a pensar atrair alguns padres da ordem para o estilo de vida contemplativa e para a direcção espiritual das suas religiosas. Teresa fez esta proposta ao padre António Herédia e este ofereceu-se para ser o primeiro a aderir, mas Teresa não acreditou que ele tivesse «espiritualidade suficiente». Pouco depois Teresa conheceu um jovem carmelita que estava a acabar os seus estudos em Salamanca, Frei João de São Matias. Sobre este, Teresa não tinha qualquer dúvida e convenceu-o a aderir à reforma. Ele pôs como condição que essa reforma se fizesse o mais depressa possível; no dia 28 de Novembro de 1568 abriu-se o primeiro convento para os religiosos em Duruelo. Pouco depois desta fundação, Teresa conheceu Ambrósio Mariano (que seria mais tarde, com Jerónimo Graciano, um dos principais obreiros na separação dos Descalços), convidando-o a aderir à reforma. Foi fundado o segundo convento dos Descalços em Pastrana em 13 de Julho de 1569. Este convento seria o futuro noviciado da reforma. A admissão dos membros das províncias às filas dos Contemplativos, ou Descalços, provocou uma reacção de desgosto no provincial-geral. Para remediar tal situação requereu que os membros das províncias de Espanha e Portugal conseguissem a licença por escrito para solicitar a sua admissão nos Descalços. O papa Gregório XIII ficou admirado com a adesão à reforma realizada por Santa Teresa e, no dia 22 de Junho de 1580, com o breve *Pia consideratione*, declarou os Descalços como província separada, vindo a ser o primeiro provincial o padre Jerónimo Graciano. Quando D. Teotónio de Bragança frequentava os estudos na Universidade de Salamanca encontrou-se com Santa Teresa e ficou ao corrente da sua reforma. Mais tarde, sendo bispo de Évora, correspondeu-se com a santa e pediu-lhe insistentemente que fundasse um convento na sua diocese. Embora ela mostrasse grande desejo de vir a Portugal, não chegou a fazê-lo, mas enviou Frei Ambrósio Mariano a Lisboa, que fundou o primeiro convento dos Descalços no dia 15 de Outubro de 1581. Foi neste convento que se celebrou o capítulo pro-

vincial em Maio de 1585, onde participou São João da Cruz. Ambrósio Mariano, quando veio fundar, teve grande aceitação no reino governado por Filipe II, graças à consideração do soberano por Santa Teresa. Depois da restauração da soberania portuguesa, D. Luísa de Gusmão tornou-se também patrocinadora dos Carmelitas, daí o grande incremento que tiveram em Portugal.

JOSÉ CARLOS VECHINA

BIBLIOGRAFIA: AQUESOLO, Lino – *Historia de la Orden del Carmen*. Vitória, 1965. SANTA TERESA, Silverio de – *Historia del Carmen Descalzo en Espanã, Portugal y América*. Burgos: Monte Carmelo, 1935. SMET, Joaquim – *Los Carmelitas*. Madrid: BAC, 1987. 2 vol. TERESA DE JESUS, Santa – *Obras completas*. 3.ª ed. Paço de Arcos: Carmelo. WERMERS, Manuel Maria – *A ordem carmelita e o Carmo em Portugal*. Lisboa: União Gráfica, 1963.

**CARTUXOS.** O arcebispo de Évora\*, D. Teotónio de Bragança, filho do 5.º duque, D. Jaime, decidiu erigir nesta cidade uma cartuxa. Obteve da ordem o envio de sete monges fundadores, que instalou, a 8 de Setembro de 1587, no paço real, donde dirigiram a construção do seu mosteiro, Santa Maria Scala Coeli, concluído em 1598. Iniciou-se então a construção da outra cartuxa, em Laveiras, próximo de Lisboa, numas terras exploradas pela Misericórdia\*. Os monges subsistiam do seu trabalho, contudo, relativamente às edificações, dependiam dos benfeitores. Sob este aspecto, Scala Coeli foi mais afortunada, pois a generosidade de D. Teotónio permitiu construir cerca de vinte celas-ermidas dispostas num claustro quadrangular de 98 metros de lado, o maior de Portugal. As ermidas do vale da Misericórdia, cada uma erigida às expensas de uma família lisboeta, não excederam a dúzia. Alma do progresso de ambas as cartuxas foi D. Basílio de Faria, o mais notável dos cartuxos portugueses. Cónego e chantre da sé eborense (v. DIGNIDADES ECLESIASTICAS), recusou a dignidade episcopal, fazendo-se cartuxo em 1609. Como prior de vale da Misericórdia e depois de Scala Coeli terminou as obras e, sobretudo, formou duas boas comunidades com membros portugueses. Mais tarde, em 1663, um incêndio, ocasionado pelo assédio espanhol a Évora, danificou a Igreja de Scala Coeli, dando este incidente ensejo para que a Real Casa de Bragança tomasse a cartuxa sob sua protecção. D. Pedro II não só reparou a igreja mas completou o pórtico quinhentista, levantando nela uma majestosa fachada de mármore de Estremoz, com uma grande e bela imagem de Maria, orago do mosteiro, pois Maria é Scala Coeli, a Escada do Céu. Na fachada estão igualmente, em tamanho menor, São João Baptista, padroeiro da ordem por ser o homem do deserto, e São Bruno, o fundador. Pela mesma época, o cardeal patriarca, D. Luís de Sousa, uniu com arcaria de pedra as celas do eremitério lisboeta. O reinado de D. João V marcou com o seu esplendor a simplicidade cartusiana, dotando de grande valor artístico as cartuxas portuguesas, em especial a eborense. A esta o rei ofereceu um magnífico retábulo de talha dourada que constituiu uma imensa custódia de exposição do Santíssimo Sacramento da Eucaristia. Na cartuxa lisboeta construiu-se uma nova igreja, em cuja fachada de calcário lioz gravado figura uma imagem de Nossa Senhora com o Menino Jesus ao colo. De-

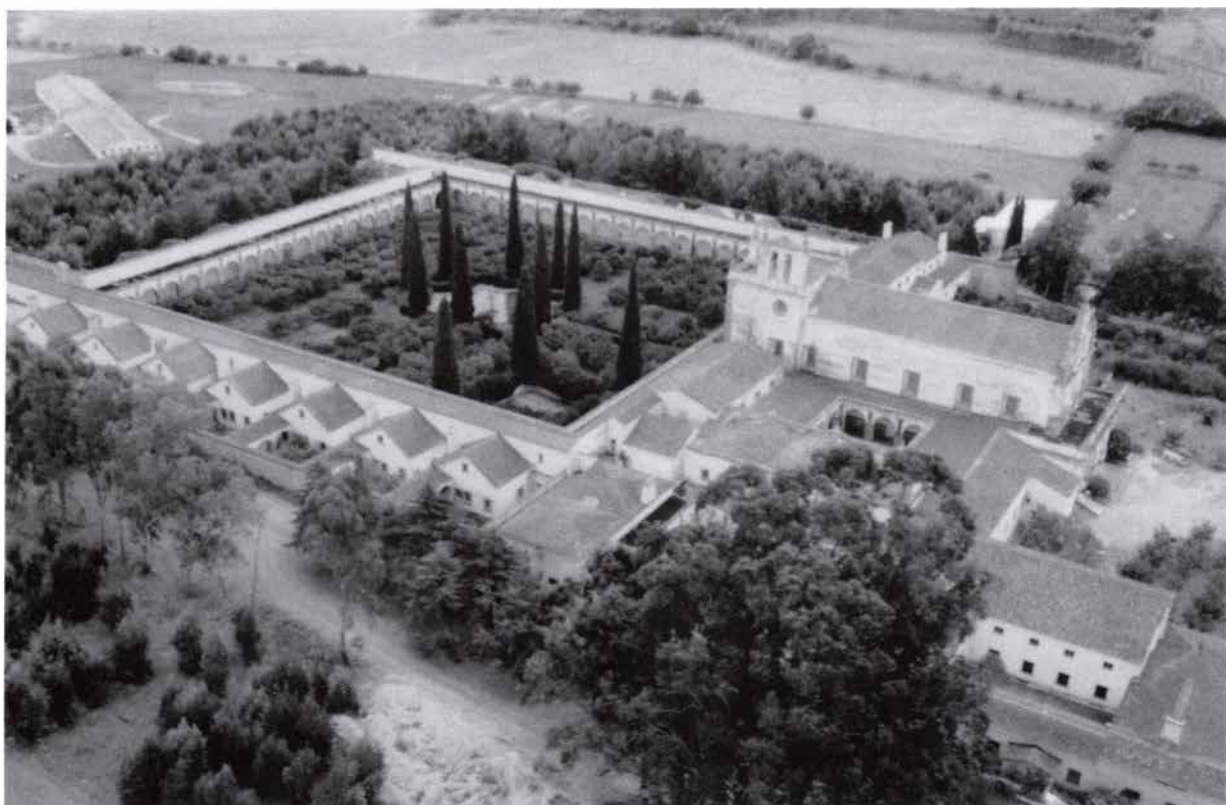
pois do terramoto de 1755, Carlos Mardel colaborou na sua restauração. Em 1834, ambas as cartuxas foram extintas pela aplicação do decreto assinado por Joaquim António de Aguiar, seguindo-se a expulsão dos seus moradores. As ruínas do vale da Misericórdia foram ocupadas pelo Reformatório Central de Menores, em 1903. Quanto a Scala Coeli, foi reedificada pelo seu proprietário, Vasco Maria Eugénio de Almeida (1913-1975), conde de Vil'Alva, o qual cedeu à ordem o usufruto, legando contudo a propriedade à Fundação Eugénio de Almeida. Os Cartuxos voltaram a Portugal, em 14 de Setembro de 1960, ressuscitando Scala Coeli e reiniciando a vida cartusiana nos seus claustros. Durante quatro séculos, embora interrompidos, a Ordem de São Bruno procurou oferecer o seu ideal contemplativo aos Portugueses. Os Monges Brancos entraram em Portugal precedidos pela fama, pois um dos primeiros incunábulos da língua portuguesa resultou da tradução da *Vita Christi* do cartuxo Ludolfo de Saxónia, um dos livros mais lidos do século XVI. Não é pois estranho que as vocações afluíssem significativamente. Considerando os obituários dos séculos XVII e XVIII e contabilizando as defunções em períodos sucessivos de 40 anos (1600-1640) verifica-se um aumento progressivo do número de óbitos: 12, 32, 35, 42 e 44, respectivamente. Considerando do mesmo modo o número de estrangeiros vindos de outras cartuxas, no mesmo período de tempo, verifica-se uma diminuição gradual: 15, 6, 3, 1 e 0. Conclui-se assim que o número de cartuxos portugueses no século XVIII aumentou continuamente com uma média de um ingresso por ano. No século XIX, as sequelas da revolução trazem uma diminuição, mas não demasiadamente acentuada: morrem 25 monges antes da expulsão, encontrando-se ainda como residentes 27 monges com alguns noviços. Para se valorizar estes números é útil compará-los com o valor de Cónegos Regulares de Santa Cruz\* de Coimbra, ordem originariamente portuguesa, que contava com 20 casas em 1630, 13 em 1770 e quatro em 1834. O primeiro cartuxo português foi o pároco de Santa Marta de Évora que, no mesmo dia da fundação de Santa Maria Scala Coeli, tomou o hábito com o nome de Frei Pedro Bruno; viria a ser, mais tarde, o primeiro prior português. A marcante figura de D. Basílio de Faria já se fez referência. No ermo obtiveram outros o anonimato de todo o bom eremita. Contudo, é interessante verificar que alguns, aos quais as circunstâncias obrigaram a sair, ganharam facilmente a estima dos que os conheceram. Assim, D. Frei António de São José de Castro, embora resistisse quatro anos à nomeação para bispo do Porto\*, foi uma personalidade de vulto nacional, sendo até nomeado membro da regência do reino, durante as Invasões Francesas. Outros, D. Francisco d'Assunção Ferreira de Mathos e Vítor Felicíssimo Nabantino, expulsos em 1834, venceram dificuldades económicas e diplomáticas para se recolherem de novo à solidão de duas cartuxas italianas, onde os seus irmãos, admirando as suas virtudes, os elegeram como seus respectivos priores. Isto comprova que o sucesso da ordem cartusiana em Portugal não foi apenas quantitativo, mas sobretudo qualitativo. Além disso, num plano mais humano,

lembramos que o pintor Sequeira, talvez o melhor pincel lusitano, foi jovem cartuxo na casa de Laveiras (dos 18 aos 24 anos de idade). A vida interna de Scala Coeli e de vale da Misericórdia realizou-se na fidelidade à espiritualidade cartusiana. Foram fiéis, em primeiro lugar, pelo facto de só terem história interna. Efectivamente, a presença desta ordem contemplativa foi silenciosa, sem actividades exteriores, sem ministérios activos, o que aliás se verifica em todas as cartuxas. No interior da clausura observaram exactamente o género de vida seguido pelos Cartuxos, durante séculos, desde 1084. Passavam a semana na solidão das suas celas pessoais, na contemplação e no trabalho. Celebravam juntos os domingos e as festas, dias em que comiam juntos no refeitório e conversavam na quinta do mosteiro. Um dia por semana saíam de passeio pelos campos próximos. Todos os dias se reuniam para a missa, as vésperas e a vigília da meia-noite. Esta fidelidade ao espírito cartusiano foi meritória, se tivermos presente que se viram obrigados a viver isolados do resto da ordem por razões políticas. Contudo, as duas cartuxas portuguesas apoiaram-se mutuamente. Talvez seja útil salientar um aspecto dessa vida interna: a origem eclesiástica ou fidalga de muitas das suas vocações contribuiu para a elevação do nível espiritual e humano dos monges, sobretudo dos que eram sacerdotes. Isto transparece nos escritos das personalidades acima nomeadas, mas também em obras teológicas ou ascéticas que outros cartuxos portugueses deixaram inéditas. Assim, por exemplo, Frei Bruno de São José (poeta em português e em latim,

† 1775), Frei Tomás de São José (mestre de noviços, † 1808), Frei José da Natividade (um tratado sobre o purgatório, † 1833). Esse nível cultural deveu-se à riqueza da biblioteca legada por D. Teotónio a qual, além de muitos livros eclesiásticos, dispunha de outras obras notáveis de que são exemplo o famoso *Atlas* de F. Vaz Dourado, o *Leal conselheiro* e outros manuscritos de D. Duarte, a *Virtuosa benfeitoria*, escrita pelo infante D. Pedro nos princípios do século xv, e um panegírico do Beato Nuno que constitui o único documento que permite datar a morte do Santo Condestável. Os monges leigos, por sua parte, cumpriram também a sua vocação, conseguindo que as duas comunidades subsistissem do seu trabalho, economicamente autónomas, mesmo nos momentos mais difíceis, como constou na declaração à Junta do Exame do Estado Actual das Ordens Religiosas, em 1821. Por conseguinte, a expressão «espiritualidade cartusiana» equivale a dizer espiritualidade dos cartuxos portugueses. Estes foram fiéis a um caminho de oração contínua na presença de Deus, numa solidão silenciosa, pobre e laboriosa; foram constantes numa existência de adoração litúrgica com mais de quatro horas de canto gregoriano; foram generosos numa vida de santidade evangélica, de seguimento a Cristo que passou noites em oração ao Pai. Após quatro séculos de vida cartusiana, tendo passado as contingências acima narradas, essa vida continua na Cartuxa de Santa Maria Scala Coeli.

ANTÃO LÓPEZ

BIBLIOGRAFIA: *A CARTUXA e a vida cartusiana*. Évora: Gráfica Eborense, 1995.



Fotografia aérea do Convento da Cartuxa de Évora (Santa Maria Scala Coeli).

**CASAMENTO.** V. MATRIMÔNIO.

**CASAS DO GAIATO.** V. OBRA DA RUA.

**CASTELO BRANCO.** V. PORTALEGRE E CASTELO BRANCO.

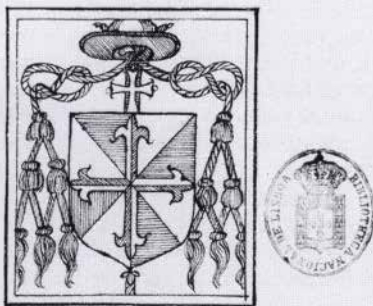
**CATEQUESE E CATECISMOS.** Na história da Igreja podem referir-se quatro etapas de evangelização-catequização. 1.: A primeira abrange a Antiguidade (séculos I-IV) e é realizada por Jesus Cristo, pelos apóstolos e Padres da Igreja. É fértil em anúncios diversificados e cobre a bacia do Mediterrâneo. Com o aparecimento do catecumenato, há um longo caminho até ao baptismo pois ninguém é acolhido sem preparação e provas. Cada fiel é evangelizador. Dá-se mais importância à vivência cristã do que aos conhecimentos da doutrina. A catequese é bíblica, cristocêntrica, baseada na história da salvação. Embora nos faltem dados, a existência de muitos cristãos na Península Ibérica permite-nos afirmar que a catequese existiu aqui desde a Antiguidade. Para atrair os pagãos ao cristianismo, segundo Santo Ildefonso († 667), há-de, em primeiro lugar, confiar-se na bondade de Deus que quer salvar todos os homens e na oração. Deus inspirará quem vai ensinar. Este ensino deve fazer-se através de uma conversa particular ou da pregação na igreja dirigida a todos, cristãos ou pagãos de boa vontade, de modo que a palavra da salvação seja ouvida inteligente, livre e prontamente. O exercício da palavra na doutrinação é ilustrado por escassas obras dos Padres hispânicos. 2.: A Idade Média (séculos V-XV) marca um segundo período de catequização. O Império Romano perde a unidade, mas a Igreja conserva o prestígio. A conversão dos chefes dos novos povos, como acontece com a do rei suevo Requiário (448-457), leva ao catolicismo em massa dos seus subordinados. Geralmente, a conversão era individual. Agora põe-se o problema da catequização de grandes multidões. A catequese preparatória cede em favor da pós-baptismal, que é sumária. É fraca a cultura do clero que catequiza, sobretudo na pregação e confissão. Como há muito analfabetismo recorre-se a imagens e representações. A pobreza de conteúdos doutrinais junta-se a mudança de plano: afastamento da Bíblia e de Cristo. Fala-se de Deus trino, distanciado do mundo. Desenvolve-se o culto dos santos e das relíquias e insiste-se mais na moral. A partir do século XI a Cristandade está coesa. A Europa é cristã e toda a vida se gera em atmosfera religiosa, de tal modo que formação do homem e catequese se identificam. A catequese é filha da insigne teologia escolástica. Já não é trinitário o conteúdo da doutrina mas antropocêntrico. Com a crise do século XIV a formação cristã define-se. O III Concílio\* de Braga\* (572) ordena aos bispos que ensinem os clérigos ignorantes e o povo na altura da visita pastoral às suas dioceses. São Martinho de Dume († 579) escreve a exortação pastoral *De Correctione Rusticorum*, que é o único modelo de pregação popular que nos resta desta época, em latim acessível. A obra de São Martinho de Dume vai de encontro à necessidade de uma catequização progressiva de um povo convertido, ainda imbuído de conceitos pagãos. Martinho percorre a Bíblia desde o primeiro capítulo do Génesis, com a criação de Adão e Eva,

os dons que lhes foram dados por Deus, a intervenção do Demónio e do primeiro pecado. Socorre-se também da tradição patristica. Centraliza a sua mensagem no baptismo, que é condição de salvação. Os poucos textos referentes à idade do baptismo mostram como facto habitual o baptismo dos adultos. Parece que só em caso de necessidade se baptizariam as crianças, mas a partir de meados do século VI já o baptismo destas aparece como regra. Assim o atesta o cânon VI do II Concílio de Braga (572). Santo Isidoro de Sevilha refere-se às duas idades do baptismo, mas tudo indica que o mais vulgar é o das crianças. O ensino da catequese não era escrito mas oral. Decorava-se a fórmula e explicavam-se os vários artigos da fé nela contidos. A primeira parte da missa, com as leituras e a pregação, eram momentos de aprendizagem. Os catecúmenos começavam a aprender a doutrina como *audientes*, juntamente com práticas ascéticas, sobretudo já como *competentes*. Ensinava os primeiros elementos da doutrina um clérigo, o *primicério*, incidindo principalmente no baptismo. Também os Padres escreveram belos sermões para os catecúmenos. Ordena o II Concílio de Braga que os bispos visitem as suas dioceses e, entre vários dos seus deveres, sobressai o ensino do credo aos catecúmenos durante vinte dias antes do baptismo. A preparação para o baptismo era acompanhada por exercícios de piedade e de ascese. Os catecúmenos passavam por dois graus ou períodos. O primeiro, designado por grau dos *catecúmenos*, segundo Gregório de Elvira e, noutros documentos, por grau dos *electi e audientes*, durava dois anos (cânon XLII do Concílio de Elvira) mas poderia ainda prolongar-se em certos casos ou diminuir noutros. O segundo grau, o dos *competentes*, ocupava apenas os vinte dias anteriores à Páscoa, como estipulava o II Concílio de Braga e os *Capitula Martini*, embora o papa Sirício exigisse quarenta dias. O início de grau de *competentes* era marcado pela inscrição dos nomes (*dare nomen*) e pelos exorcismos\* que se repetiam diariamente até ao Domingo de Ramos, conforme o ordenado pelo II Concílio de Braga (cânones I e IX). No Sábado Santo, à bênção da água seguiam-se as perguntas, exaradas no *De Correctione Rusticorum*, a todos os baptizando, em comum, sobre as verdades da fé e a renúncia a Satanás. O baptismo, o crisma e a primeira comunhão eram o epílogo solene da iniciação cristã por ocasião da vigília pascal. No mais antigo sínodo conhecido em Portugal, o de Lisboa de 1240, o bispo não ordena aos presbíteros que ensinem as orações mas exorta-os a pedir ao povo que aprenda o *Pater noster*, o *Credo*, a *Ave Maria* e o *Confiteor*. Não se sabe bem como era o ensino da catequese na segunda metade do século XIII e em todo o século XIV; porém, conhecemos, ainda do século XIV ou princípios do século XV, um catecismo num códice de Alcobaça com letra do século XV (códice 244 da Biblioteca Nacional de Lisboa), publicado por Frei Fortunato de São Boaventura. Talvez seja uma tradução do castelhano ou latim. Começa pelos mandamentos a que se seguem os artigos da fé, os sacramentos, as obras de misericórdia, as virtudes teológicas e cardeais, os dons do Espírito Santo, as bem-aventuranças, as sete petições do *Pater noster* e

os pecados mortais. Frei Fortunato, na sua edição, juntou ao catecismo uma explicação dos mandamentos da lei de Deus e uma versão do símbolo *Quicumque vult* que fazem parte de outro código alcobacense escrito em meados do século xv. No livro das visitas de 1402 refere-se a visita do arcebispo de Lisboa, D. João Esteves de Azambuja, à paróquia de Santa Maria de Santarém. Nele se dá a mais antiga notícia do ensino religioso a uma freguesia. Informa-se que o pároco, aos domingos e festas, deve ensinar o *Pater noster* e a *Ave Maria*, em latim, e o *Credo in Deum per linguagem*, provavelmente a mais antiga tradução do Credo em português. Nos domingos da Quaresma e do Advento, o pároco deve ensinar os dez mandamentos e as sete obras de misericórdia, os sacramentos e os sete pecados mortais, que manda escrever num caderno. Aparecem normas gerais para toda a diocese de Lisboa\* nas visitas de São Tiago de Óbidos de 1434 a 1500. Prescreve a visitação geral feita por D. Pedro de Noronha, que, nos domingos, os párocos devem ensinar o *Pater noster*, a *Ave Maria* e o *Credo in Deum* de forma que os paroquianos entendam e aprendam. Nos domingos do Advento e da Quaresma, devem ensinar os mandamentos com as ações contrárias ao seu cumprimento e tudo isto com «o melhor e mais declaradamente que elles podessem e lhes Deus menistrasse». Acresce o ensino das obras de misericórdia,

os sete pecados mortais, os sete sacramentos, os dons do Espírito Santo, as virtudes cardeais e as teologais. Penaliza-se com 15 dias de prisão o não cumprimento da lei. Em 1450 e 1451 continuam os visitantes a notar a ignorância das orações entre o povo e novamente se lembra a obrigação do ensino ao domingo. Na visita de 1467 à Igreja de São Miguel de Torres Vedras, o arcebispo de Lisboa, D. Jorge da Costa, acha que muitos cristãos não sabem o *Pater noster*, a *Ave Maria* e o *Credo in Deum*. Neste sentido, dirige-se ao clero: «Nos mandamos que em todos os domingos do anno aa misssa do dia depois da oferta digaaes muito passadamente per maneira que os fregueses uos possam bem entender as ditas orações e no Auento e na Coresma depois (da) dita oferta lhes direes mais os preceptos da lley com seus contrairros declarandollos uos milhor e mais compridamente.» Ordena ainda que se ensinem as obras de piedade, os sete pecados mortais, os sete sacramentos, os dons do Espírito Santo, as virtudes teologais e as cardeais. Para o arcebispo não basta só o ensino das fórmulas mas também são necessárias algumas declarações da doutrina. D. João Aranha, bispo de Safim, em 1473, nota na sua visita a continuação da ignorância religiosa entre o povo. Nos dias de pregação os párocos estavam dispensados de ensinar a doutrina. O Sínodo de Braga de 1477, celebrado por D. Luís Pires, considera que a negligência dos reitores, curas e padrinhos da sua diocese levou muitas crianças e adultos a ignorarem o pai-nosso, a ave-maria e o credo, os mandamentos da lei e as obras de misericórdia, os artigos da fé, os pecados mortais. Obriga os abades, priores, reitores e curas a ensinarem a doutrina referida, sendo o *Pater noster*, a *Ave Maria* e o *Credo in Deum* em latim e português e a restante doutrina só em português. O *Tratado de confissom* de 1489, entre as práticas cristãs dos domingos e festas, diz que o fiel deve «ouvir as missas e as oras e as pregações e aprêder a sancta doutrina da fe catholica». No Sínodo do Porto de 1496, o bispo nota que muitos no seu bispado não se sabem confessar por não saberem o *Pater noster*, a *Ave Maria*, os mandamentos, as obras de misericórdia e os pecados mortais por culpa dos abades e capelães. Ordena que, aos domingos desde o Natal até à Páscoa, os reitores e capelães ensinem, ao ofertório da missa, os mandamentos da lei e os pecados mortais com suas circunstâncias; da Páscoa até Santa Maria de Agosto, o *Pater noster*, a *Ave Maria*, os artigos da fé e as obras de misericórdia corporais e espirituais; de Santa Maria de Agosto ao Natal, os sacramentos, os cinco sentidos e as virtudes teologais e cardeais. Manda escrever «huum sumario breve que disto esperamos fazer». O sínodo da Guarda de 1500 determina que os priores e capelães digam todos os domingos, ao ofertório da missa, o *Pater noster*, a *Ave Maria* e o *Credo in Deum*, os mandamentos e os artigos da fé. O sínodo de Braga de 1506 recapitula o ordenado pelo Sínodo do Porto de 1496. 3.: A época que vai do século xvi ao século xix abrange a terceira catequização. Em véspera da cisão protestante a Europa é cristã, mas deficiente na compreensão da doutrina. É necessário dar clareza à fé. Surgem movimentos renovadores, novas correntes de espiritua-

Cathecismo ou Doutrina  
Christã & Praticas Spirituaes Ordenado por Dom Frey Bartholameu dos Martyres Arcebispo & senhor.  
de Braga Primas das Espanhas &c.



Em Braga.  
Por Antonio de Maris Empressor do Senhor  
Arcebispo. E com Licença defua S.R.  
1564.

*Taxado em papel hum tostão.*

Frontispício do Cathecismo ou Doutrina Christã & Praticas Spirituaes, de Frei Bartolomeu dos Mártires, Braga, 1564 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

lidade e os Descobrimentos abrem vastos horizontes missionários. Aparece a imprensa. Se até aqui a catequese era baseada na oralidade e o protagonista era o catequista, agora o livro é a fonte. Os catecismos são teologicamente precisos e simples. Acentuam principalmente a verdade-conhecimento com carência da Bíblia e da liturgia. Do Concílio\* de Trento sai um catecismo, não para o povo, mas dirigido aos párocos, traduzido para português em 1590. Porém a criação mais original e duradoura deste concílio é a instituição da catequese paroquial para crianças. Os primeiros catecismos manuais impressos são as *Cartinhas* ou *Cartilhas*, que constam geralmente de duas partes: uma primeira com o abecedário e junção de letras, e outra com os rudimentos da doutrina cristã. Destas cartinhas temos a primeira referência, em 1512, numa carta de Afonso de Albuquerque a D. Manuel I. Restam oito fragmentos de uma cartinha que talvez façam parte do mais antigo catecismo impresso em português. Encontra-se na Biblioteca Nacional de Lisboa (Res. 5567 P.) e data dos finais do século xv ou princípios do século xvi. Tem os caracteres góticos e é ilustrado com singelas gravuras: Anunciação a Maria, São João Evangelista, o rei David, Nossa Senhora com o rosário, Jesus crucificado com Maria e João junto à cruz, Descida do Espírito Santo. A parte escrita consta das seguintes fórmulas e orações em português: «padre nosso», «Deos te salve Maria», os «dez mandamêtos», as «sete obras de misericórdia», «Deus te salve Raynha», «oraçom aa hostia», «oraçõ ao calez». A ave-maria tem mais perícopas evangélicas do que as que aparecem noutros catecismos portugueses do século xvi. A *Cartinha pea ensinar a leer cõ as doutrinas da prudencia: E os dez mandamêtos da ley cõ suas contras: Agora nouamente*, existente na Biblioteca Pública de Évora (Res. 265-B), exemplar único, é a mais antiga, com data certa impressa em Lisboa em 28 de Maio de 1534 por Germão Galharde, que deu à estampa outras cartinhas. A primeira parte da cartinha trata da «arte para aprender a leer» com o alfabeto e junção de letras, em duas páginas. A segunda parte, com pouco mais de três dezenas de páginas, é o catecismo. Começa pelo *Pater noster*, *Ave Maria*, *Credo*, *Salve Regina*, em latim e português. Em latim está escrita a confissão da missa com as orações introdutórias, assim como a bênção da mesa. Seguem-se os doze artigos da fé, tendo cada artigo, ao lado, a imagem do apóstolo a quem se atribui a autoria. Estes doze artigos, por sua vez, dividem-se em catorze: sete pertencentes à divindade e sete à humanidade. Os mandamentos são apresentados com os seus contrários. Enunciam-se os cinco mandamentos da Igreja. Os sacramentos são cinco de necessidade e dois de vontade. Ao tratar de que «cousa he pecado venial» diz que se perdoa por nove meios devidamente designados. É mais desenvolvida a noção de pecado mortal, enumerando-se os sete pecados mortais que se contrapõem às sete virtudes. São cinco os sentidos corporais. As obras de misericórdia são sete corporais e sete espirituais. Indica os três inimigos da alma. Muda o ritmo do catecismo com o prólogo de São João e o símbolo *Quicumque vult*, a oração do justo juiz e a oração *Obsecro te Domina* em português. Apresenta

orações para o levantar, oração à hóstia e outra ao cálice. Seguem-se as doutrinas da prudência. Depois vem a oração ao anjo custódio. Num calendário com os dias de jejuar aparecem dias especiais reservados ao arcebispado de Lisboa. Acaba com a «regra de viver em paz», em verso, que, não se referindo a assuntos propriamente religiosos, dá conselhos fundamentados na experiência humana. Esta cartinha aparece noutra edição existente na Biblioteca Nacional de Lisboa (Res. 3837 P), com alterações de texto insignificantes. A maior discrepância está no título e nalgumas ilustrações. É a *Cartinha pera êsinar leer: Cõ as doutrinas da prudência: E regra de viuer em paz: Nouamête empemida cõ priuilegio delRey nosso Senhor*, impressa por Germão Galharde, exemplar único, mutilado. Foi fac-similado pela Biblioteca Nacional de Lisboa. Outra cartinha editada por Germão Galharde, existente na Biblioteca Pública de Évora (Res. 300-A), sem índice e a que devem faltar alguns fôlios, a parte dedicada à aprendizagem da leitura reduz-se a duas páginas incompletas. A doutrina ocupa trinta fôlios. O conteúdo é quase idêntico ao das duas cartinhas anteriores. Traz algumas fórmulas em verso e apresenta «a doutrina da mesa» que vem a ser um conjunto de regras de etiqueta, dirigidas de pai a filho. Outra cartinha com pouco mais de uma página dedicada ao alfabeto e junção de letras, com a doutrina distribuída por cerca de trinta páginas, na Biblioteca Pública de Évora (Res. 300-B), não apresenta título. O conteúdo é semelhante ao das outras cartinhas. A *Doctrina Christam: Com algũas orações e o Rosayro de nossa Senhora*, da Biblioteca Pública de Évora (Res. 259), foi dada à estampa «em Braga em casa de António Mariz empresário do Senhor Arcebispo Primas etc. Aos 9 de Junho de 1561». Deve ser exemplar único. É de teor comparável ao das cartinhas precedentes. Apresenta também as três partes da penitência, exame de consciência, novíssimos, bem-aventuranças, dons do Espírito Santo, virtudes e mistérios do rosário. A *Doctrina de principios e fundamêtos de christãdade* de D. João de Melo, bispo do Algarve, tem 57 fôlios com a falta de dois e calcula-se que foi impressa em Lisboa por Germão Galharde, a partir de 1549. É pertença da Biblioteca Nacional de Lisboa (Res. 1692 P.). Só se conhece este exemplar. As razões para mandar imprimir esta «doutrina» são frequentes na época: «Neste nosso bispado ha grande ignorancia e descuido do que o xpm deue saber.» Isto é devido aos pais, mestres e curas não ensinarem quem lhes está confiado. O autor tenciona fazer uma obra de modo a elucidar o povo e servir de apoio ao clero e catequistas. Destina-se ao Algarve. Utiliza dois processos na apresentação da doutrina: pergunta-resposta e exposição. A linguagem não é muito cuidada, mas coloquial, sobretudo nas partes do diálogo. Como catecismo de iniciação é bastante desenvolvido e um bom auxiliar do confessor. Embora não avulte a erudição, cita a Bíblia e algumas autoridades eclesiásticas. Notabilizaram-se também pela sua dedicação à catequese Pedro de Santa Maria, chamado «Padre da Doutrina», autor de um catecismo, e o bispo de Évora, D. Afonso, que ensinava as crianças por um catecismo por ele redigido. O *Cathecismo pequeno da doutrina e instruçam que*



**Cartinha para ensinar  
a ler. Cõ as doutrinas da prudência. E re-  
gra de viuer em paz. Mouamête empre-  
mida Cõ p̄uilegio del Rey nosso señoa.**

Frontispício da Cartinha para ensinar a ler. Cõ as doutrinas da prudência (Lisboa, Biblioteca Nacional).

os xpaõs ham-de crer e obrar pera conseguir a be-  
nauenturança eterna feito e compilado pollo reue-  
rendissimo seño dom Dioguo Ortiz bispo de Çepta:  
Emprimido com priuilegio del Rey nosso señoa; etc.  
foi emprimido em a muy noble cidade de Lixboa per  
Ualentí Fernãdez Alemã e Johã Pedro Boõmini de  
Cremona aos XX dias de Julho: Era de mil e quinhê-  
tos e quatro annos. A feitura material da obra é re-  
presentativa da perfeição tipográfica daquele tempo,  
com belos caracteres góticos e várias iniciais orna-  
mentadas através de 78 densos fõlios. Não é de con-  
fundir o *Catecismo pequeno* de D. Diogo Ortiz de  
Vilhegas, também conhecido por bispo «Calçadi-  
lha», nome da sua terra de nascimento em Castela,  
com outra obra sua que o alvará de 17 de Março de  
1539 menciona: «E assy as cartinhas por omde se  
ensynão os menyños que fez o bpõ de viseu dom  
diogo ortiz que Deus aja.» Também a estas se refere  
o vigário de Malaca, em 1532, que numa carta a el-  
rei afirma: «Estes todos ou a maior parte deles te-  
nhõ ensynado ho Pater noster, a Ave Maria, Credo in  
Deum, Sallve Regina, e ajudar a missa, e agora and-  
dam cada huum com sua cartilha de Calçadilha.» As  
cartilhas são obras mais manuseáveis, muito mais  
breves e baratas para serem distribuídas em grandes  
quantidades do que o *Catecismo pequeno*, que é muito

extenso e profundo. Não sabemos se algumas das car-  
tilhas hoje existentes são de D. Diogo. O *Catecismo  
pequeno* consta de duas partes, «crer» e «obrar», ten-  
do a primeira dez capítulos e a segunda quarenta.  
Convida quem quiser aprofundar os assuntos à leitu-  
ra de um tratado de maior fõlego da sua autoria:  
«E se alguû quiser mantymto de baram lea ho  
catecismo moor que desta materia screuemos.» Não  
conhecemos rasto algum deste catecismo mais de-  
senvolvido, nem tão-pouco se chegou a ser impresso.  
O catecismo começa por dissertar sobre o fim último  
que é Deus, conhecido pela luz da razão, confirmada  
pelas três virtudes teologais. Refere três símbolos: o  
dos apóstolos que é o credo pequeno, o niceno ou cre-  
do maior e o *Quicumque vult*. Ao pai-nosso, ave-  
maria e salve-rainha dedica uma «breue exposiçã».  
No primeiro capítulo da segunda parte «tracta como  
a guarda dos mãdamêtos he necessaria e abasta pera  
hir ao paraiso e a diferença de mãdamêtos affirmati-  
vos e negatiuos». O segundo é sobre a lei natural e o  
terceiro acerca da caridade. No quarto, fala «dos  
mandamentos em geral». A seguir, dedica um capítu-  
lo a cada um dos mandamentos e mais seis capítu-  
los às virtudes. Do capítulo XXI ao XXIV trata dos sete  
dons do Espírito Santo, obras de misericórdia, esmo-  
la, potências da alma e cinco sentidos. Do capítulo  
XXV ao XXXIV disserta sobre os vários pecados. No  
capítulo XXXV declara os vícios e pecados contrários  
às virtudes e, no seguinte, apresenta os «remedios  
cõtra o pecado que sõ os sacramentos». Os últimos  
quatro capítulos dizem respeito à confissão. Desen-  
volve toda a doutrina em torno do mandamento do  
amor que considera «doutrina natural ensinada por  
Xpo». A moral dos actos é vista não só pelos princí-  
pios mas também pelas consequências, por vezes  
questões de simples conveniência ou cortesia. Oferece  
uma ampla listagem de pecados, em que transparece  
grande preocupação pela integridade do sacramento  
da Penitência e pela competência do confessor. Escrito  
com grande precisão técnica, é sintético, sem divagações  
de tipo literário, claro na exposição, pormenorizado nas  
distinções, logicamente arrumado. A argumentação  
especulativa é completada com numerosas citações da  
Bíblia, Santos Padres e teólogos. Não faltam os filósofos  
clássicos. Agostinho, Ambrósio, Jerónimo, Atanásio,  
Gregório, Cipriano, João Boaventura, Escoto, Tomás  
de Aquino, Ricardo de Mediavila, Platão e Aristóteles  
aliam-se harmoniosamente. Os aspectos morais e  
rubricistas emergem mais visivelmente do que a liturgia  
que apenas é tocada ao de leve. Como bom escolástico,  
ordena os capítulos com a declaração das noções, o  
estado da questão, opiniões sobre o tema se as há,  
apresentação de provas, conclusões e importância da  
doutrina. Por vezes, traça a génese histórica de algumas  
fórmulas. O *Catecismo pequeno* é um resumo desenvol-  
vido de um tratado de teologia\*, e não uma iniciação à  
doutrina cristã. Embora o autor dirija o catecismo aos  
simples, parecem ser destinatários óbvios os clérigos ou  
cristãos e catequistas com alguma preparação. Possivel-  
mente, o facto de não conhecermos mais do que uma  
edição deste notável catecismo se deva à terminologia  
especializada e secura de expressão. O célebre historia-

dor João de Barros escreve um catecismo inserido num conjunto de quatro obras, formando uma unidade pedagógica. A portada deste grupo de livros apareceu, em 1539-1540, com o nome de *Grammatica da lingua portuguesa com os Mandamentos da Santa Mãre Igreja* e compreende os seguintes títulos, que a «táua» indica: *Cartinha*, *Gramática*, *Diálogo em louvor da nossa linguagem* e *Diálogo da viciosa vergonha*. A *Cartinha* consta de duas partes: as primeiras quinze páginas são dedicadas aos «primeiros elementos de letras em modo de arte memorativa», com um método inovador na aprendizagem da leitura, sem paralelo com as outras cartilhas. As restantes quarenta páginas são ocupadas pelo catecismo. A *Grammatica*, de tipo normativo e prático, é um marco inovador no ensino da língua portuguesa. Os *Diálogos* são reflexões para leitura. Globalmente fazem uma sequência lógica do ensino, indo do mais elementar até a um maior aprofundamento das matérias. O *Catecismo* tem destino óbvio: «pera os mininos cuja esta obra é por que tenham doutrina cõforme a sua idade», mas o que torna verdadeiramente singular o móbil da feitura do catecismo, que faz parte integrante da *Cartinha* para aprender a ler, é a missão. Há pouco acontecera a espectacular «coversam de cincoenta e sete mil almas na terra do Malabar» e os Descobrimentos marítimos tinham difundido por toda a terra a providencial língua portuguesa concebida «como um nouo apóstolo» «com que pous da gentilidade sam metidos em o curral do Senhor». Neste sentido, a cartinha ensinava a língua portuguesa a outros povos, juntamente com a doutrina cristã. Barros reivindica para o leigo um papel de grande importância na evangelização do mundo. Não concorre com o sacerdote, mas tal cargo compete-lhe por dever da sua condição de cristão porque «a graça do bautismo abilitou todos». Aduz a generalidade das fórmulas adoptadas pelos catecismos da época. A única parte em que desenvolve a matéria é no «tratado da missa» que ocupa quase oito fólhos. Utiliza, com visível sentido didáctico, enumerações da doutrina, bem destacadas, em esquema, alinhamentos de palavras, chavetas ou caldeirões no início, de modo a facilitar a memorização. Alguns estudiosos afirmam que a original cartilha de João de Barros terá exercido influências noutros autores de obras similares, mas ficou pela primeira edição. Foi preciso que os monges da Cartuxa de Évora rompessem com o silêncio para onde foi remetida esta preciosa cartinha durante mais de dois séculos e dessem à luz em 1785 a *Compilação de várias obras do insigne portuguez Joam de Barros*, onde está incluída. Em 1971 apareceu nova edição com as exigências requeridas pelo trabalho científico do nosso tempo. A catequese tem expressão de primeiro plano na acção missionária de São Francisco Xavier, confirmada em muitos dos seus escritos, especialmente três: a *Doctrina christiana* ou *Catecismo breve*, a *Declaração do simbolo da fé* e o *Modo de rezar e salvar a alma*. Tendo composto o *Catecismo breve* em 1542, só em 1557 foi impresso na tipografia da Companhia de Jesus\*, no Colégio de São Paulo, em Goa\*. Foi uma das primeiras obras impressas na Índia\*, talvez a segunda, da qual não se conhece



Sentenças para a ensinaça e doutrina do príncipe D. Sebastião,

exemplar algum. As semelhanças entre a *Doctrina* e o catecismo de João de Barros, que lhe é anterior, são sugestivas. É muito natural que o catecismo de Barros esteja incluído no numeroso conjunto de livros que D. João III ofereceu a Xavier e o acompanharam até à Índia. Alguns autores dizem que Xavier o adaptou, mas convém lembrar que outras cartilhas de conteúdos afins já as havia em Portugal: a *Doctrina* é um catecismo elementar que apenas traz enunciados de doutrina e pequenas orações, sem explicação das fórmulas. A *Declaração do simbolo da fé*, datada de 1546, é uma glosa ao símbolo da fé, em que os comentários são um resumo da história da salvação, escrita com grande simplicidade, numa linguagem acessível a ouvintes pouco exigentes intelectualmente. A *Ordem e regimento que um homem há-de ter todolos dias pera se encomendar a Deus e salvar sua alma*, editada talvez entre Junho e Agosto de 1548, em Goa, é não só um florilégio de orações e conselhos para a vida espiritual como também um repositório de várias fórmulas da doutrina. A grande rapidez de itinerância de Xavier, com a finalidade de conhecer e organizar missionariamente um vastíssimo território, e a esperança que depositava numa futura continuação de obreiros, para os quais desenvolveu muitas iniciativas de cariz material e espiritual, não lhe permitiram senão uma catequese perfunctória. A *Cartinha pera ensinar a leer: Cõ os dez mandamentos de Deos e a confissam geral: E outras cousas muyto provueitosas e necessarias de nouo*



c. 1554 (Fundação Arquivo – Casa de Bragança, Muge).

acrecêtas: Ordenado pelo senhor dom Joam Soares bispo de Coymbra, existente na Biblioteca Pública de Évora (Res. 300), teve várias edições. Além do exemplar de Évora, há outro, de edição diferente, na Biblioteca do Palácio-Museu de Vila Viçosa (BDM 2º / 578), impresso em 1596 ou 1597 e que pertenceu a el-rei D. Manuel II. Na cartinha de Vila Viçosa as ilustrações são copiadas da cartinha de João de Barros, mas o catecismo propriamente dito não parece ser cópia do de João de Barros por não corresponder ao seu conteúdo nem ao seu espírito. Começa pela «arte de aprender a ler», com página e meia, dedicando ao catecismo trinta páginas. A organização da matéria não obedece a um plano de sequência lógica, mas o conteúdo é semelhante ao das outras cartinhas. Refere as potências da alma; orações a Santo António, ao Anjo e à Vera Cruz. Aparecem várias fórmulas em verso, entre as quais «Os dez mandamentos de Deos» que trazem notação musical. É o único catecismo do século XVI que conhecemos com pauta musicada escrita, embora se saiba que existiu, pelo menos, outro com solfa, impresso em Braga, em 1568, intitulado *Cartilha que ensina a ler em que vem o simbolo, e o modo de ajudar a missa, em latim, e algumas orações em portugues, em prosa e verso, com um solfa de cantiga, para fixar a memoria, e curiosidade dos meninos, com dois alfabetos, um figurado, outro de letras*. O dominicano espanhol Frei Luís de Granada passou 42 dos seus 84 anos de vida em Portugal. Escreveu um *Compendio*

de doutrina christã recopilado de diuersos autores que desta materia escreuerão, pelo R. P. F. Luys de Granada, prouincial da ordem de S. Domingos: Acrescentarão-se ao cabo treze sermões das principaes festas do anno pelo mesmo autor. O *Compendio de doutrina* e os *Treze sermões* são obras independentes, com paginação e rosto diferentes, contudo formam uma unidade de convergência, num só volume. Acabaram de se imprimir, respectivamente, em 25 de Abril e 20 de Maio de 1559, em Lisboa, na casa de Joannes Blauio de Agripina. Foi a rainha D. Catarina, viúva de D. João III, quem custeou o primor da impressão em caracteres góticos. Esta obra foi traduzida para castelhano com duas edições em 1595 e outra em princípios do século XX. Em Portugal conhecemos mais duas edições do século XVIII: a de 1789, com conteúdo idêntico à quincentista, e a de 1780, que aparece modificada no texto e sem os treze sermões. O catecismo é um longo tratado que consta de 19 capítulos repartidos por 174 fôlios, fora os sermões. Destina-se a combater a ignorância e a substituir a falta de homilia na missa. D. Frei Bartolomeu dos Mártires ordenou que se lesse durante meia hora na homilia. A segunda meia hora ficava «pera dizer o cura algũa cousa sobre o que tiuesse lido». Considera que «todos sabem que quatro sam as principaes partes desta doutrina, conuê a saber: artigos da fe, mandamentos, oraçam e sacramentos». Dividida a matéria da doutrina, indica «a razam e a necessidade» dela com três princípios: querer, saber e poder. Confronta o sermão e a catequese que fizeram grandes frutos na antiguidade e não lhe parece bem que a catequese seja tida como officio menor. Salieta que «este documento nam hade ser somente aprender de cor e rezar como hũa pega a doutrina christã, senam sabe-la cõ alguũa declaraçam». Fazem parte dos agentes educativos os curas de almas, prelados espirituais, padrinhos, mestres, senhores e senhoras de família. Na segunda parte da *Doctrina* trata-se dos mandamentos e dos peccados. Não vai seguir apenas o que é mais apreensível na redacção dos mandamentos, mas procura captar-lhe outros sentidos e motivações, o que torna a obra bastante original. Dá muita importância às raízes do peccado nas suas causas mais remotas e indirectas. Preocupa-se mais com a prevenção do que com o remédio e mesmo nos mandamentos negativos encontra acções positivas. Não se interessa muito pela casuística mas por uma suma do procedimento fundamental da vida cristã. A terceira parte refere-se à oração e sacramentos. O pai-nosso tem um desenvolvido comentário, o que perfaz um pequeno tratado de oração. Quanto aos sacramentos, desenvolve sobretudo o da Penitência e o da Eucaristia porque são os «de que mais a meude vsam os homêns». Sobre as partes da confissão, dá como principais a dor e arrependimento. A missa é essencialmente sacrificio e acto comunitário. O melhor meio de participar na missa «he attentar o que se faz e diz». «É o melhor livro de deuaçam de quantos vi, he o livro que chamamos missal.» Uma vasta erudição, com muitas citações da Bíblia, Padres, Doutores da Igreja e outros escritores notáveis, ilustra o catecismo escrito numa linguagem simples e fluente. Possivelmente,

por ser suspeito de influências erasmianas e devido à grande extensão do tratamento dos assuntos, este catecismo, que é um vulto na literatura didáctica religiosa do século XVI, não teve a difusão que seria de esperar. A rápida sucessão das primeiras catorze edições, que vão de 1564 a 1785, do *Catecismo ou doutrina cristã e práticas espirituais* de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, arcebispo de Braga, contrasta com a décima quinta, em 1962, que aparece quase dois séculos depois da precedente. Tal fenómeno deveu-se à política do marquês de Pombal que impôs o catecismo de Montpellier, traduzido em 1765. D. Frei Bartolomeu escreveu o catecismo para combater a ignorância religiosa do povo e auxiliar a deficiente preparação do clero. Expõe a matéria em estilo concionatório para ser lida, em vez de homilia, aos domingos e dias santos. Para dias especiais acrescentou «úas breves colações». Destinou o catecismo à diocese de Braga\* mas, de facto, teve uma amplitude muito maior. A edição de Lisboa de 1566, sob o patrocínio régio, informa que irá ser usado pelas igrejas do padroado real e das ordens militares de Cristo, Santiago e Avis, cuja jurisdição se estendia por todo o Portugal e domínios ultramarinos. Embora seja um catecismo bem abonado pela Sagrada Escritura, Padres e tradição, consegue não sobrecarregar o texto. Divide a primeira parte da obra em quatro conjuntos, subordinados os três primeiros à fé, esperança e caridade, e o quarto aos sacramentos. Assim, na fé converge a doutrina do credo, a esperança é explicitada pelo *Pater noster* e a caridade pelos mandamentos. Outras partes da doutrina, como os pecados capitais, os preceitos da Igreja ou os novísimos, embora com capítulos específicos, estão dependentes da virtude da caridade. A afinidade do catecismo de D. Frei Bartolomeu com o de Frei Luís de Granada é grande. Une-os um conjunto de valores em torno dos quais se movimentam a doutrina, o amor a Cristo, a docilidade à graça, a essência da oração, etc., bem como o tratamento de vários assuntos, embora o de D. Frei Bartolomeu seja mais equilibrado quanto à extensão e distribuição das matérias. Catecismo pastoral, litúrgico, doutrinário e nacional, é uma obra modelar e plena de sugestões. Um dos mais célebres catecismos elementares portugueses, a *Doutrina cristã*, impressa em 1566, cujas numerosas edições chegaram até aos fins do século XIX, é o do jesuíta padre Marcos Jorge (1527-1571), mais conhecido por *Cartilha do padre mestre Inácio*, devido ao nome de um outro jesuíta seu contemporâneo, padre Inácio Martins (1547-1598), que acrescentou a obra. Foi utilizado não só em Portugal e ultramar como também em Espanha. O padre Leonardo do Vale traduziu-o para tupi, na Bahia, em 1574, com o título de *Doutrina na lingua do Brasil*. O padre Henrique Henriques traduziu-o para tâmul: *Doctrina christã tresladada em lingua tamul* (Coulão, 1578); *Doctrina christã a maneyra dialogo, feyta em Potugal pello padre Marcos Jorge, tresladada em lingua malauar de Tamul* (Cochim, 1579). Também foi traduzida para quiongo por ordem do missionário jesuíta\* padre Mateus Cardoso, impressa em Lisboa em 1624 e reeditada em 1987, pela Real Academia das Ciências Ultramarinas de Bruxelas. Baseada nesta obra, em 1622, foi

impressa em Rachol (Goa) a *Doutrina cristã em lingua concani*, traduzida pelo padre jesuíta Tomás Estêvão, da qual há edição fac-similada, em Lisboa, 1945. O catecismo de Marcos Jorge foi composto para os meninos com base noutras doutrinas, fugindo de pontos de teologia, e divide-se em três partes: crer, pedir e obrar. As «lembranças para ensinar a santa doutrina pelo padre Inácio Martins» são uma introdução pedagógica que consta de dez pontos, mas todo o catecismo está recheado de observações sobre a conduta a ter com a lição de catequese, de modo a que o ritmo seja variado. Como acrescento «seguem-se alguns tratados muito devotos e proveitosos pelo padre Inácio Martins Doutor teólogo da Companhia de Jesus». Embora elementar, este catecismo de tipo pergunta-resposta não se limita ao mero enunciado das fórmulas, mas explica com grande simplicidade as verdades fundamentais do cristianismo. É o catecismo português do século XVI que usa e propõe mais recursos didácticos como diálogo, exposição, verso, música, dramatização, prémios, recapitulações, orações intercalando a exposição, variedade de locais para doutrinar, distribuição de funções na acção da aprendizagem segundo as aptidões individuais do catequizando, sendo acompanhado de notas explicativas de metodologia do ensino. É também, de todos os catecismos de Quinhentos, aquele em que é mais evidente o ensino de matérias que o reformismo protestante contestava na Igreja Católica, como primado romano, culto dos santos, etc., mas não há referência directa às heresias. A doutrina é apresentada sem polémica. O primeiro livro impresso na Europa em língua indiana é a *Cartilha que contê breuemête ho que todo christão deue aprêder pera sua saluaçam: A qual elrey dom Joham terceiro deste nome nosso senhor mandou imprimir e lingoa tamul e portugues cõ a decraracão do tamul por cima de vermelho*. Foi impresso em Lisboa, em 2 de Fevereiro de 1554, por Germão Galhardo. É exemplar único e encontra-se no Museu Nacional de Arqueologia e Etnologia de Lisboa. Tem edição fac-similada de 1970. O texto consta de 32 páginas a duas cores e pequenas gravuras ingénuas de boa execução, com episódios bíblicos ou piedosos. Por ordem de D. João III, traduziram a doutrina para tâmul três nativos da Índia com a ajuda de um franciscano. A obra é impressa em caracteres góticos, mesmo o escrito em tâmul, seguindo um processo muito engenhoso em três linhas. A do meio, em tâmul, tem os caracteres maiores do que as duas outras paralelas. Por cima do texto tâmul está, em vermelho, a correspondência directa das palavras em português. Por baixo da expressão tâmul vem a fórmula em português tal como era ensinada. O que está escrito em latim vem só, à parte. Observam os tradutores que não encontram nos caracteres latinos todos os sons que o tâmul tem, e assim dão algumas regras para se pronunciar a transcrição. A cartilha apresenta uma página com o abecedário e junção de letras. A seguir enumera, e por vezes dá explicações rudimentares das principais fórmulas da doutrina. Os Jesuítas mandaram traduzir doutrinas por jovens orientais estudantes do Colégio de São Paulo de Goa que, além do português, «sabiam ler e escrever em

suas línguas». Neste colégio imprimiram algumas cartilhas. Um jesuíta desconhecido elaborou um *Catecismo ou práticas da doutrina cristã*. D. Gaspar Leão Pereira, arcebispo de Goa, escreveu um *Compendio spiritual da vida cristã*, impresso em 1561. Em 1578, aparece um catecismo em língua malabar e caracteres tâmules, pelo padre João de Faria, o primeiro que abriu e fundiu os caracteres de língua tâmul. O dominicano Frei Silvestre de Azevedo, a pedido do rei do Camboja, escreveu em língua khmer os *Mistérios da fé cristã* (1576-1596?). Em 1632, o jesuíta Diogo Ribeiro publicou, em Rachol, a *Declaração da doutrina Cristã, coligida do cardeal Belarmino, em concani*. O *Compendio da doutrina Cristã*, ordenado pelo padre jesuíta Teotónio Joseph, em língua brâmane goana, foi impresso em Lisboa em 1758. Os Franciscanos também elaboraram vários catecismos na Índia, mas pouco sabemos deles. Impressos na Índia, mas já no século XIX, aparecem ainda mais quatro catecismos. No Japão foram impressos pelos Jesuítas vários livros destinados à catequese. Nem sempre as traduções foram felizes, como aconteceu com o catecismo de São Francisco Xavier, modelo de catecismos posteriores para os Japoneses, pelo que teve de ser revisto. O padre Baltasar Gago compôs um catecismo pergunta-resposta, que concluiu em 1558 ou 1559, o *Nijûgo Kagiô*. O padre Belchior Nunes desenvolveu-o com destaque para a existência de Deus e a insuficiência das religiões do Japão. Os assuntos destes primeiros catecismos sublinhavam o mistério da Santíssima Trindade, Deus criador, o mistério da Encarnação. O *Catecismo romano*, tridentino, foi introduzido no Japão em 1568 e traduzido para japonês e, em 1596, viu a sua versão latina na imprensa jesuíta de Amacusa. O padre Valignano compôs um catecismo desenvolvido, editado em Lisboa em 1586, destinado a mestres. Os Jesuítas imprimiram em 1592, em Amacusa, uma adaptação da *Quinta parte da introdução ao símbolo da fé* de Frei Luís de Granada, traduzido para japonês, a *Fides no doxito*. Existiu, na biblioteca do Liceu Passos Manuel, em Lisboa, uma *Doctrina christiana* que foi o primeiro destes compêndios impressos no Japão, em Amacusa, em 1592. O mesmo compêndio foi também o primeiro catecismo impresso em caracteres japoneses, em 1592, em Amacusa, segundo se pensa. Teve várias edições. A *Doctrinae Christianae Ruddimenta cum alijs pijs orationibus*, impressa em Nagasáqui em 1600, está escrita em latim e japonês. O *Catecismo na língua brasílica*, que deve ter sido composto pelos jesuítas Pêro Correia, Leonardo do Vale e José Anchieta, foi corrigido pelo padre António Araújo e impresso em 1618. Foi traduzido em muitas línguas americanas e, por ser um manual perfeito, serviu aos missionários cerca de dois séculos. Aproveitando-se dos dotes artísticos dos nativos, Anchieta iniciou no Brasil uma notável actividade catequística, que teve seguidores, com instrumentos musicais e poesia. As danças, autos e mistérios, em datas festivas, substituíram o que havia de pagão entre os Ameríndios. Outros catecismos apareceram, no Brasil, como os do padre Marcos Jorge, Frei Manuel de Deus, Frei Sarmento, Frei João Franco, padre Manuel Bernardes e padre Antó-

nio Vieira. O deste último autor teve tradução em seis línguas. O *Catecismo indico da língua cariris*, da autoria do franciscano Bernardo de Nantes, destinou-se aos índios do Brasil e foi impresso em Lisboa, em 1709. Os séculos XVII e XVIII são os séculos de ouro das missões populares. O século XVII prossegue a reforma tridentina e a catequese especializa-se por sectores; porém no século XVIII começa a descristianização. Razão e fé distanciam-se. Os problemas levantados induzem novas perspectivas: a bíblica, a antropológica e a escolarização da catequese. Apareceram no século XVII novos catecismos, entre os quais os de Amaro de Reboredo, D. Frei João de Portugal, António Mestre, D. Leonardo de São José, João da Fonseca, Manuel Fernandes, Frei António de São Bernardino e Sebastião Berne. Traduziram-se vários para línguas de terras de missões como o de Luís de Azevedo para abexim, o do jesuíta João de Barros para quiriri, o de João Filipe Bettendorf em português e brasílico, o de António do Couto em latim, português e angolano, o de Luís Mamiani em quiriri. O século XVIII viu chegar outros autores: o angolano José Gouveia de Almeida, Frei Manuel de Assunção, que escrevia em bengali e português, D. Joaquim da Encarnação, D. João da Silva Ferreira, José António de Magalhães, Frei Vitório de Santa Maria, Frei Francisco da Natividade, Manuel Correia Valente, Manuel Velho, Teodoro de Almeida. Traduziram-se para português os do Abade Fleury, Olivier, Dandini e Platel. As ordens do marquês de Pombal traduziu-se o catecismo de MontPELLIER, jansenista e regalista, que teve larga repercussão até finais do século XIX. D. Francisco Gomes de Avelar elaborou um na linha antijansenista. Actualizou-se a tradução do *Catecismo romano* de Pio V que veio a ter mais edições no século XX. O século XIX sofre grandes mudanças na política e nos movimentos literários e teológicos. A Igreja perde o poder temporal e o sentido do sagrado apaga-se em favor da moral utilitarista. A Igreja percebe a problemática mas tem dificuldade na adequação das soluções pastorais e catequéticas. Há um fecundo despertar missionário com figuras e obras actantes em todo o globo. Na catequese procura-se a continuidade. A inovação é excepção. São duas as principais correntes catequéticas deste século: a histórico-teológica, inovadora, que é suplantada pela orientação neo-escolástica. As missões populares e as conferências religiosas para o público culto, além da catequese paroquial, são outros meios de catequização, mas a descristianização progride. Foram autores de catecismos no século XIX D. Frei José de Assunção, José da Silva Bandeira, Diogo Carvalho, Fernando Tomás de Brito, D. João da Madre de Deus, Frei Jerónimo Emiliano, Joaquim José Leite, Joaquim Lopes Carreira de Melo, José Joaquim Poças, Adrião Pereira Forjaz de Sampaio, Frei Francisco de Jesus Maria Sarmento, Frei Lucas Tavares, José de Sousa Amado, merecendo destaque pela sua longa aceitação a célebre cartilha do abade de Salamonde, Dr. António José de Mesquita Pimentel. Traduziram-se os de Mr. Ségur, Jaime Balmes, Noirliou, Gaume, Lhommond e Mazo. O clero regular e secular, assim como o episcopado, preocuparam-se com a catequese mas, ao findar o século XIX, havia

muita deficiência no ensino nas escolas e nem sempre os catecismos eram de boa qualidade. Multiplicaram-se as pastorais dos prelados sobre o assunto; porém, algumas leis do poder político contrariaram os objectivos da autoridade eclesiástica. 4.: O século XX assinala o quarto período de catequização. Na primeira metade deste século a Igreja é perseguida em vários países, mas há uma renovação notável no catolicismo. As profundas, rápidas e universais transformações socioculturais, as várias correntes de pensamento, as inovações das ciências da educação e as novas perspectivas teológicas incentivam a catequese a debruçar-se sobre a sua metodologia, linguagem, destinatários e finalidade. A catequese rejuvenescida torna-se uma instância de charneira na pastoral da Igreja. O *Catecismo da Igreja Católica*, proposto pelo Sínodo dos Bispos de Roma de 1985, não vem substituir os catecismos locais, mas serve-lhes de referência. Foram lentos os começos do movimento catequístico em Portugal, no século XX. Distinguem-se várias etapas. Numa primeira fase de sensibilização e arranque procurou-se alertar os dirigentes, publicar textos e estabelecer instâncias. Assiste-se ao I Congresso Catequético em Portugal na Guarda (1905); várias dioceses organizam a catequese; traduzem-se catecismos como os de Pio X, Spirago e Perardi; publicam-se documentos da Santa Sé sobre a comunhão e cartas pastorais como as de 1910 e 1917. Sínodos como os de Braga de 1918 e de Coimbra de 1923 referem-se à instrução religiosa. O Congresso de Vila Real de 1925 tem repercussão nacional. A segunda fase é de expansão, de aquisição de meios e de consciencialização da Igreja nacional. É marcado pelo Concílio Plenário Português (1926), pelo I Congresso Nacional de Catequese em Braga (1932), por muitas iniciativas de várias dioceses como congressos, dias catequísticos e semanas de estudos, pela Concordata\* (1940) que abre novos espaços, pela acção das Missionárias Reparadoras do Sagrado Coração de Jesus\*, pelas Noelistas, pela Acção Católica\*, pelo Seminário dos Olivais. Numa terceira fase, de procura de consolidação, funda-se o Secretariado Nacional de Catequese (1950) e estabelecem-se os secretariados diocesanos que, com a publicação das *Bases da catequese elementar em Portugal* (1961) pelo episcopado, marcam o passo mais decisivo e mais eficaz para o incremento do apostolado catequístico do nosso país. Aparece o *Catecismo nacional* (1953-1956) de método indutivo; nos seminários frequente-se uma cadeia de Catequética; cuida-se mais da formação religiosa nas escolas; publicam-se revistas e outros textos; em 1962 faz-se um inquérito catequístico nacional. Numa quarta etapa surge forte impulso sob a dinâmica do II Concílio\* do Vaticano. Saem novos catecismos e desenvolve-se a formação dos catequistas; organismos juvenis e de adultos actuam em diversas iniciativas; especializam-se pastoralistas, a nível superior, no estrangeiro; publica-se o *Directório catequístico geral* (1971); criam-se secretariados diferenciados. Na quinta fase, após sondagens na década de 70-80, verifica-se a necessidade de um projecto global de catequese; preparam-se novos catecismos, alguns para adultos, obra de equipas; programa-se a formação de

novos catequistas e estimulam-se numerosas e variadas expressões catequísticas.

FRANCISCO DA SILVA CRISTOVÃO

BIBLIOGRAFIA: BOLLIN, António [et al.] – *A catequese na vida da Igreja: Notas de história*. Lisboa, 1996. CARRILHO, A. – Portugal. In *DICIONÁRIO de catequética*. Madrid, 1987. FERNÁNDEZ ALONSO, Justo – *La cura pastoral en la España romanovisigoda*. Madrid, 1955. FERREIRA, José Augusto – *Memória histórica do catecismo elementar no arcebispado de Braga*. Vila Nova de Famalicão, 1932. GARCIA Y GARCIA, Antonio, dir. – *Synodicon Hispanum: 2: Portugal*. Madrid, 1982. OLIVEIRA, Miguel de – O ensino do catecismo em Portugal: Notas para a sua história. *Seleção Documental*. 58 (1962). PEREIRA, Isaías da Rosa – O ensino da doutrina cristã nos séculos XIII a XVI. In CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA «MISSIONAÇÃO E ENCONTRO DE CULTURAS» – *Actas*. Braga, 1993. ROLO, Raul Almeida – Introdução. In *CATECISMO de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*. Fátima, 1962.

**CATOLICISMO SOCIAL.** 1. *Caracterização:* Designa-se por catolicismo social a corrente de ideias, iniciativas e projectos desenvolvidos pelos católicos no seio da sociedade na época contemporânea, em função da Doutrina Social da Igreja para responder à chamada «questão social». Polarizada inicialmente pela situação do operariado no processo da Revolução Industrial, a percepção e a reflexão da Igreja Católica acerca da nova realidade social foi-se progressivamente alargando e aprofundando, incluindo, já nos anos 60 do século XX, a problemática do desenvolvimento dos povos. Em concreto, a sua emergência resultou dos esforços do que historicamente foi o Movimento Social Católico, na procura de novas formas de compreensão e aplicação dos princípios da justiça e da caridade cristãs no contexto das sociedades modernas, por contraponto quer às doutrinas liberais quer ao movimento socialista do século XIX, numa reflexão que o magistério pontifício procurou balizar através de sucessivas encíclicas sociais, desde a *Rerum Novarum* (1891) de Leão XIII à *Centesimus Annus* (1991) de João Paulo II. Nascido em França e na Alemanha, o seu desenvolvimento acompanhou o avanço do processo de industrialização nos vários países de presença católica: Itália, Bélgica, Holanda, Inglaterra, Estados Unidos da América... (cf. DE JONGHE – *Théorie*). Em Portugal, se o aparecimento do catolicismo social terá sido inicialmente menos visível, devido quer ao atraso no processo de industrialização quer ainda em função da própria história do catolicismo nacional, ele desempenhou relevante papel na história do país. É assim que, em meados do século XX, um dos seus principais teóricos e, simultaneamente, um dos grandes impulsionadores das ciências sociais em Portugal, o professor Sedas Nunes, se lhe refere: «A evolução das sociedades modernas tem sido acompanhada pelo aparecimento de problemas sociais muito graves. A resolução de tais problemas exigiu, e exige ainda, opções doutrinárias e políticas definidas onde com frequência são postos em causa os fundamentais valores humanos. Compreende-se, assim, que pensadores católicos, atentos e empenhados na problemática do seu tempo, hajam tentado enfrentá-los, situando-os e valorando-os dentro de uma perspectiva cristã e procurando orientações coerentes com essas perspectivas. Deste movimento cultural surgiu a corrente de ideias, de contornos mal definidos e várias ramificações, designada vulgarmente por Catolicismo So-

cial» (NUNES – *Princípios*, p. 15). 1.1. *Doutrina Social da Igreja*: A Doutrina Social da Igreja surgiu assim como parte de um modelo de relação da Igreja Católica com a sociedade contemporânea, o «catolicismo integral», que se definiu no quadro de um conflito triangular entre catolicismo-liberalismo-socialismo (cf. POULAT – *Église*). Mais do que um sistema de pensamento ou conjunto de princípios intemporal, a Doutrina Social da Igreja nasceu da procura de respostas a novas questões sociais resultantes das revoluções liberais e dos processos de industrialização e moderno desenvolvimento económico, que gerou uma nova compreensão acerca do ser humano e da organização da sociedade, conduzindo a uma redefinição do papel da religião e do lugar das Igrejas no seu seio (cf. FONTES – *A Doutrina*). Para compreender a sua evolução, torna-se necessário identificar as questões e propostas que em cada momento estiveram em jogo na sociedade, para então analisar o entendimento que o magistério da Igreja exprimiu acerca delas (cf. CAMACHO – *Doctrina*). Por outro lado, a Doutrina Social da Igreja não pode ser analisada exclusivamente a partir dos pronunciamentos pontifícios, devendo procurar-se a articulação do discurso sobre a sociedade com a dinâmica social e a realidade eclesial em que este se inscreve. O próprio debate acerca do estatuto epistemológico da Doutrina Social da Igreja conduz ao cerne do debate teológico contemporâneo, concretamente ao entendimento acerca da natureza e papel das Igrejas no seio da sociedade. Concretamente, se a expressão Doutrina Social da Igreja se pode encontrar já no século XIX, é no século XX que ela ganha consistência; e enquanto com Pio XI se consagra a ideia de *doutrina social*, pensada e definida em articulação com outros dois conceitos – *ciência social* e *acção cristã* –, na segunda metade do século XX ela é posta em causa por muitos cristãos e eminentes teólogos, questionamento de que foi paradigma a obra do padre Chenu *La «doctrine sociale de l'Église» comme idéologie*, publicada em 1979. O magistério de João Paulo II, reconhecendo a existência do debate e procurando integrar a abertura de reflexão verificada nos pontificados anteriores de João XXIII e Paulo VI, reafirmou a importância da Doutrina Social da Igreja, precisando-lhe no entanto os seus contornos, como um domínio da própria reflexão teológica, como decorre claramente do n.º 41 da sua encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*. 1.2. *Movimento Social Católico*: No concreto, a Doutrina Social da Igreja só se entende em articulação com o próprio Movimento Social Católico que, no dizer dos seus historiadores italianos, «deve ser visto e interpretado no quadro da ruptura da ordem política, social, cultural e religiosa tradicional, operada em Itália como noutras partes, pelas revoluções burguesas e liberais» (TRANIELLO – *Dizionario*, vol. 1/1, p. VIII). Este «sujeito histórico original» surge assim como «a resposta laical do catolicismo à laicização liberal do Estado e da sociedade» (*Ibidem*, p. IX). Em causa estava a emergência de uma sociedade que se estrutura autonomamente a uma ordem divina, conduzindo: a nível político, à procura de novo fundamento para o exercício da autoridade e à definição de novas ins-

tâncias de legitimação e controlo do poder (v. IGREJA E ESTADO); a nível social, à afirmação do valor da liberdade individual em todas as esferas da vida (v. LIBERALISMO); e, a nível cultural, à consequente disputa no terreno filosófico de novas perspectivas holísticas e visões totalizantes no quadro do racionalismo moderno, de que o cientismo, o positivismo e o marxismo terão sido as expressões matriciais. No seio do catolicismo, estas transformações geraram conflitos da mais diversa natureza, tanto quanto a religião parecia inicialmente relegada para um plano privado, socialmente secundarizada: como conceber uma ordem social, secundarizando a religião?; como compatibilizar a ideia de liberdade individual com o valor da verdade revelada?; que lugar para a religião no quadro de sociedades em processo acelerado de secularização\* e laicização (v. LAICIDADE)?; como definir o papel da Igreja Católica no seio de sociedades progressivamente marcadas pela pluralidade cultural? Estas e outras questões atravessaram o debate social, cultural e teológico, nos dois últimos séculos. A primeira grande resposta do catolicismo deu-se pela procura de restauração da ordem cristã da sociedade que só paulatinamente foi sendo ultrapassada, nomeadamente com a valorização da ideia de «justa autonomia das realidades terrenas», proclamada pelo II Concílio do Vaticano (1961-1965) (v. CONCÍLIOS). Nesta perspectiva, em termos de longa duração, o pontificado de Leão XIII (1878-1903) constituiu efectivamente um marco, ao contribuir para deslocar o acento do movimento católico da questão política para a questão social, como questão autónoma, apoiado na filosofia neotomista, e dando um conteúdo social à ideia de democracia cristã, o ir ao encontro do «povo cristão». Com o pontificado de Pio X (1903-1914) e Bento XV (1914-1922), a atenuação da doutrina de *non expedit* relativamente à situação política italiana inscreve-se nesta mesma linha de pensamento. Por outro lado, a definição de uma «ordem social cristã», ainda segundo uma concepção orgânica e corporativa da sociedade, aliada ao projecto de «reconquista cristã da sociedade», é o enfoque do pontificado de Pio XI (1922-1938) e parcialmente do de Pio XII (1939-1958), entretanto confrontados com uma nova realidade: o totalitarismo do Estado moderno nas suas múltiplas versões, em particular o fascismo, o nazismo e o estalinismo. A partir da radiomensagem de Pio XII no Natal de 1944, com a aceitação e valorização da democracia enquanto forma política de organização dos Estados e base para o estabelecimento da paz internacional, o movimento católico passou directamente a confrontar-se com os desafios de construção das sociedades modernas, em ambiente de crescente pluralismo cultural e diversificados protagonismos. O paulatino abandono da ideia de «reconquista», por parte do Movimento Social Católico, traduziu-se numa atitude de abertura e diálogo dos católicos, que os pontificados de João XXIII (1958-1963) e Paulo VI (1963-1978) incarnaram, privilegiando a apresentação de critérios que pudessem nortear os cristãos e as organizações católicas nas suas iniciativas e acção, em colaboração com todos os «homens de boa vontade». Em detrimento da definição de mode-

los de sociedade, proclama-se a necessidade de uma «civilização do amor»; aprofundando a reflexão teológica acerca da dignidade da pessoa e da unidade do género humano, desenvolve-se a «teologia dos sinais dos tempos». Entretanto, a par da afirmação e reconhecimento da pluralidade de opções sociais e políticas dos cristãos no mundo desenvolvido, emerge à escala planetária a questão do desenvolvimento dos povos que quer o magistério pontifício quer o Movimento Social Católico acompanharam de diversos modos, nomeadamente através das iniciativas e reflexões de muitas organizações não-governamentais. Nos anos 70, ao mesmo tempo que se afirmava a «teologia da libertação», desenvolvida no contexto da América Latina mas com grande impacto na prática eclesial europeia, a referência ao «pobre» tornava-se incontornável para o catolicismo, nomeadamente como novo lugar teológico; e, pese embora a posterior relativização daquela corrente teológica nos anos 80, a reflexão sobre o «pecado social» e a própria noção de «estruturas de pecado» foram integradas pelo próprio magistério pontifício (v. a encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, de 1987, in *CAMINHOS*), enquanto o debate sobre a relação entre liberalismo e responsabilidade social ganhava renovada actualidade nos anos 90. Paralelamente, com o pontificado de João Paulo II (1978-), a proclamação dos direitos humanos ganhou maior centralidade na Igreja Católica, com enormes consequências na definição de contornos do actual catolicismo social.

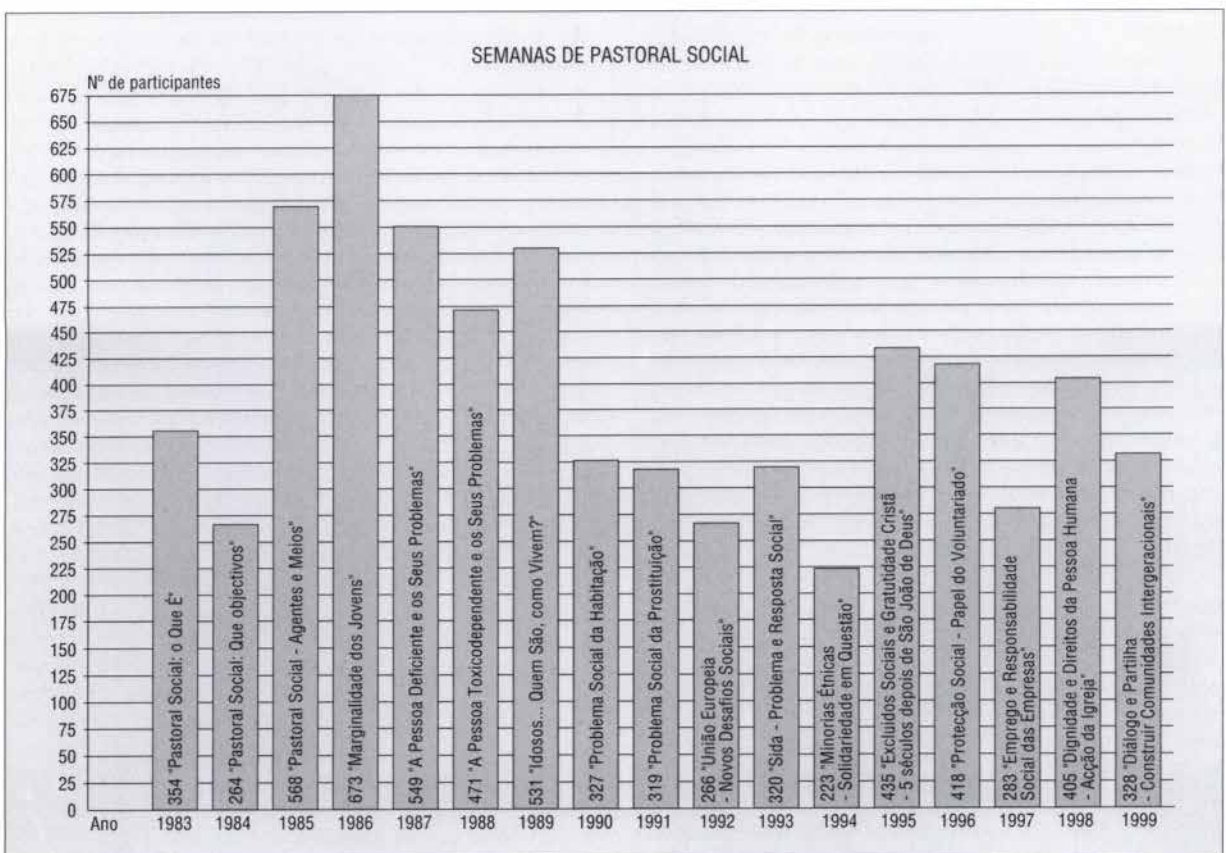
**2. Periodização:** Tendo em atenção estes marcos da história social e religiosa contemporânea, podem identificar-se vários surtos na história do catolicismo social português, que balizam os principais períodos e permitem a sua sumária caracterização. Um primeiro surto verifica-se em meados do século XIX, correspondendo à tomada de consciência da questão social no seio da nova sociedade liberal por parte de certas elites sociais e culturais, traduzindo-se quer em iniciativas mais ou menos localizadas, quer em novas dinâmicas institucionais, já com maior protagonismo dos leigos, e de que a criação da Sociedade Católica\* (1843) e a fundação das Conferências de São Vicente de Paulo\* (1859) são significativas formas de expressão. Um segundo surto verifica-se nos anos 70, coincidente com o nascimento do movimento operário português, e resulta da conjugação dos desafios lançados pela situação interna do país, nomeadamente uma maior conflituosidade social e a organização das correntes socialistas – em 1875, várias dessas correntes convergem na constituição do Partido Operário Socialista –, com as novas orientações doutrinárias resultantes do pontificado de Leão XIII. Um terceiro período no desenvolvimento do catolicismo social situa-se na transição do século, mais concretamente a partir da crise nacional de 1890 e do agudizar das lutas sociais e políticas, e desenvolve-se até à instauração da República (1910), traduzindo-se no lançamento dos primeiros Círculos de Operários Católicos (1898), no desenvolvimento dos Centros Académicos de Democracia Cristã\* (como o de Coimbra, em 1901), na realização anual dos congressos católicos das agremiações populares (1906-1910) (cf. GOMES – *Os congressos*) e na cria-

ção de diversas outras iniciativas de acção social como a Associação Promotora da Instrução Pública (1902) que se transformaria na Liga de Acção Social Cristã (1907). O momento seguinte é marcado pela reacção à política laicizadora da República e decorre até ao início dos anos 30, nele se incluindo a criação de organizações católicas de novo tipo, viradas quer para a formação da juventude, como a Obra de Protecção às Raparigas (1916) ou o Corpo Nacional de Scouts (1923) (v. ESCUTISMO), quer para um mais lato entendimento da questão social assente no associativismo dos católicos, como aconteceu com a Associação dos Pais de Família (1916) ou a Associação dos Médicos Católicos (1915). No quadro do projecto de restauração cristã e como expressão do esforço de «reconquista cristã da sociedade», de acordo com o entendimento do próprio Concílio Plenário Português (1926), o período seguinte é indiscutivelmente marcado pela criação da Acção Católica Portuguesa\* (1933), como organização totalizante que, através dos seus 20 organismos especializados e «obras auxiliares», procura intervir em todos e cada um dos «meios sociais» (agrário, escolar, independente, operário e universitário), aos níveis paroquial, diocesano e nacional. No entanto, a par da continuidade de anteriores organizações de apostolado, neste período, outras viram a luz do dia numa perspectiva quer formativa quer sindical, como a criação da Obra de Providência e Formação de Criadas (1932), depois rebaptizada como Obra de Santa Zita, e o desenvolvimento, ainda que limitado, de alguns sindicatos católicos, no início dos anos 30 (cf. REZOLA). A Segunda Guerra Mundial funciona como novo marco também na história portuguesa, na procura de uma «nova ordem social», contribuindo para uma renovada atenção a questões e dinâmicas no seio do catolicismo universal que não deixaram de se reflectir no país, nomeadamente, e na perspectiva aqui em análise, na organização das Semanas Sociais\* Portuguesas (1940, 1943, 1949 e 1952), na criação da União de Caridade Portuguesa-Caritas (1946/1952), na realização de variados congressos católicos (de 1948 a 1955) e outras reuniões, também da responsabilidade da Acção Católica (v.g. PRIMEIRA), ou na criação de uma secção portuguesa da UCIDT (União Católica de Industriais e Dirigentes do Trabalho) (1952), a par de organizações profissionais como a ACEPS (Associação Católica dos Enfermeiros e Profissionais de Saúde) (1949) e a Associação dos Farmacêuticos Católicos (1955). O período que vai de meados dos anos 50 até aos anos 70 constitui uma nova fase do catolicismo social, marcada pela necessidade de atenção aos problemas suscitados pelas políticas industrialistas e desenvolvimentistas assentes nos Planos de Fomento – concretamente, o aumento das migrações internas, o desenvolvimento da urbanização e os problemas que lhe estão associados, o crescimento de uma emigração de novo tipo, agora para a Europa, a par de certa modernização empresarial –, situações sobre as quais os católicos sociais reflectiam e a que procuraram responder através de renovadas iniciativas, tanto a nível da reflexão sobre a chamada «idade do social» (cf. SILVA – *A Idade*) como da intervenção social, de que são exemplo: a rea-

lização de vários cursos e semanas de estudo (de 1956 em diante), os Encontros de Diplomados Católicos (1961 e 1963 em Lisboa, 1964 no Porto), os simpósios da UCIDT (1962 e 1963) ou a dinâmica gerada pelos centros sociais paroquiais, lançados ainda na década de 50 (cf. RIBEIRO – D. António) e verdadeiros centros comunitários nos anos 60. A partir de finais da década de 60 ganha consistência uma nova dinâmica no campo da acção social dos católicos, assente no esforço de renovação conciliar da Igreja Católica e de compreensão da sua missão no mundo, inaugurando um novo período que atravessa os anos 70 e início dos anos 80. É um período marcado simultaneamente pela continuidade e desenvolvimento de muitas iniciativas assistenciais e de promoção humana, a par do lançamento de outras que, embora protagonizadas por católicos, assumem maior autonomia institucional relativamente à Igreja e às suas estruturas hierárquicas como, por exemplo: a associação O Ninho (1967), dedicada ao trabalho com mulheres marginalizadas e vivendo da prostituição; o Centro de Cultura Operária (anos 60), criado por militantes dos organismos operários da Acção Católica; o Movimento de Defesa da Vida (1978), surgido já no quadro da nova sociedade democrática, para intervir no debate social sobre as questões da contracepção e do aborto; ou a criação da Federação das Instituições da Terceira Idade (1979), por iniciativa da Caritas Portuguesa. Este período, social e politicamente marcado pela revolução do 25 de Abril e

pelo processo de transição democrática, acabou por conduzir ao desenvolvimento de uma nova dinâmica institucional, culminando na criação das Instituições Particulares de Solidariedade Social (cf. FÉLIX – As instituições) que, em 1988, somariam «perto de oitenta por cento das existentes no país», segundo a Conferência Episcopal Portuguesa (cf. CONFERÊNCIA – Documentos, vol. 3, p. 310). Esta evolução institucional e a nova realidade sociopolítica, marcada também, a partir de 1985, pela participação do país nos processos de integração e construção europeia, abriram uma nova fase no catolicismo social, caracterizada pela atenção às novas situações de pobreza interna e de exclusão social, à redefinição de novos padrões de sociabilidade e à intervenção em novas áreas sociais, com o desenvolvimento de trabalho pastoral no seio das comunidades imigrantes, nomeadamente com populações de origem africana, e à criação de novos projectos de intervenção social no âmbito da toxicoddependência e da sida, ou da reinserção social. Neste período, a expressão mais institucionalizada encontra-se nas Semanas Nacionais de Pastoral Social, realizadas desde 1983 em Fátima, por iniciativa da Comissão Episcopal da Acção Social e Caritativa, reunindo anualmente várias centenas de delegados de todo o país (ver quadro anexo).

3. *Repercussões do pontificado de Leão XIII*: A atenção à problemática social por parte da Igreja conheceu várias fases ao longo do século XIX, como se viu. No entanto e até ao início dos Congressos Católicos,



Fonte: Caritas Diocesana de Lisboa.

iniciados no Porto em 1871 (cf. CLEMENTE – O Congresso), os esforços do que se pode considerar uma primeira geração de militantes católicos, particularmente leigos (v. LAICADO), visando intervir no seio da nova sociedade liberal a nível social, eram ainda compreendidos como resultante da prática da caridade cristã por parte das elites sociais (cf. CLEMENTE – *Nas origens*). Ao preconizarem, por exemplo, a criação de «estabelecimentos de instrução e caridade a favor das classes desvalidas» (do art. 2.º dos estatutos da Sociedade Católica) evidencia-se uma perspectiva paternalizante que não deixará, de um modo ou de outro, de caracterizar outras iniciativas e propostas ulteriores. Neste contexto, o pontificado de Leão XIII teve também enormes repercussões no país, seja pelo desenvolvimento da moderna Doutrina Social da Igreja, seja pelo novo posicionamento da Igreja Católica no seio da sociedade e, em particular, pela política de *ralliement*. «A política de *ralliement* consistia fundamentalmente na recomendação [feita aos católicos] de abandonar a oposição aos regimes liberais estabelecidos e passar a combater apenas a sua legislação nociva aos interesses e à doutrina da Igreja; devendo para tanto os católicos unirem-se, pondo de parte todas as divergências partidárias. Assentava essa política em dois princípios básicos: o da afirmação da contingência das formas governamentais civis e o da distinção entre a legislação e as instituições políticas dos regimes» (CRUZ – *As origens*, p. 106). Definida por Leão XIII para responder à situação francesa, no quadro de implantação da III República, e expressa na carta *Au milieu des sollicitudes* (1892), o seu impacte foi decisivo no movimento católico antiliberal. Em Portugal, este novo posicionamento ficou claramente expresso na intervenção que D. Manuel Bastos Pina, bispo de Coimbra, fez na Câmara dos Pares a 27 de Novembro de 1894. Mas, se a política de *ralliement* contribuiu decisivamente para a secundarização da questão política a favor da questão social no interior do movimento católico português, esta mudança não foi imediata, conjugando-se com o desenvolvimento do pensamento social da Igreja e os sucessivos apelos à união católica. Na base deste novo posicionamento está a ideia da necessidade de união dos católicos como condição principal para a defesa da Igreja e a afirmação dos seus princípios na organização e vida da sociedade, em ordem à sua restauração cristã. Logo em 1886, através da carta aos bispos portugueses *Pergrata nobis*, de 19 de Setembro, o pontífice apela a essa união, advertindo ser «pernicioso o erro daqueles que não distinguem bem os negócios sagrados dos civis e [...] fazem intervir o nome da religião para patrocinar partidos políticos» (apud FERREIRA – *Questions*, p. 460). Esta advertência só se compreende no quadro do debate então existente no movimento católico português, marcado já não apenas pela oposição entre católicos legitimistas e católicos constitucionalistas, mas pela ideia de constituição de um partido católico, inicialmente lançada no jornal *A Palavra* em 1878, e pelo fracasso de um outro projecto, a União Católica Portuguesa formada em 1882. Também o debate acerca da «questão social» no país, já em confronto com as soluções pre-

conizadas pelo movimento socialista, ganha nova dimensão com as perspectivas abertas pelo pontificado leonino. *Socialismo e catolicismo* é precisamente o título da dissertação académica apresentada, em 1881, por Augusto Eduardo Nunes (padre de Portalegre e futuro arcebispo de Évora) no concurso a lente da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra\*, na sequência da doutrina papal desenvolvida na encíclica *Quod Apostolici muneris* (1878). Reflectindo sobre a «questão social», que o teólogo considera ser verdadeiramente a «questão católica» (que não a «questão política») e as diversas soluções preconizadas – a do socialismo revolucionário que visaria «destruir» e a do catolicismo que procuraria «regenerar» –, o teólogo defende que esta é «a única solução adequada» para «salvar a sociedade ameaçada» (cf. NUNES – *Socialismo*, p. 19-21). O mesmo tema foi glosado também no jornal *A Palavra* por um dos principais mentores e dirigentes do movimento católico oitocentista, o conde de Samodães (cf. POLICARPO – *O pensamento*, p. 108). Por outro lado, a encíclica *Rerum Novarum* conheceu, quase imediatamente, grande difusão no país, suscitando a reflexão de vários membros do episcopado e provocando até aceso debate nalguns meios intelectuais (cf. CLEMENTE – *A sociedade*; FERREIRA – *Questions*; GOMES – *A recepção*). Nas cartas pastorais então publicadas desenvolve-se um diagnóstico da situação da sociedade portuguesa em termos de «decadência» – tópico comum a outras forças sociais e ideológicas –, e dá-se relevo a vários dos temas que caracterizarão o desenvolvimento do movimento católico: a denúncia da descristianização; a questão operária, considerada como questão moral; a emigração (v. MIGRAÇÕES), vista como mal social; a pobreza\*, percebida a partir de uma concepção teológica do pecado e da redenção; e as desigualdades sociais, analisadas a partir da visão corporativa da sociedade. Se a questão operária é ainda predominantemente analisada na perspectiva da caridade cristã, desponta já a perspectiva da justiça social, como acontece na reflexão de D. Américo, bispo do Porto: «a caridade não basta; os queixosos não são indivíduos, são legiões; não são inválidos, são homens de acção; não pedem o pão da esmola, reclamam o condigno salário; não fogem ao trabalho, somente o recusam além das forças da criatura humana. O mal, pois está na organização da sociedade que exige reforma; e urge providenciar, mas pelo modo que o caso pede e consente» (apud FERREIRA – *Questions*, p. 459). Mas o impacte do magistério pontifício alargou-se a outros círculos e o debate extravasou o meio católico, como o testemunham dois textos publicados em 1895, um de Afonso Costa e outro de Fortunato de Almeida. Nesse ano, Afonso Costa, então jovem professor de Direito na Universidade de Coimbra, na sua dissertação *A Igreja e a questão social*, ao reflectir sobre a encíclica papal, procura demonstrar a desadequação da solução religiosa para o problema social – que corresponderia ao desejo da Igreja para, «consciente da sua fraqueza, segurar nos braços a expansão do socialismo», para ele a verdadeira e única solução –, considerando expressamente as doutrinas de Leão XIII como «ínúteis, inoportunas, antiquadas, perigosas e



*Oficinas de São José, hoje Centro Juvenil de São José, Guimarães.*

excessivamente retrógradas» e a encíclica como «incorrecta na forma» e «não científica na ideia» (COSTA – *A Igreja*, p. 273 ss., 282-283). Em réplica, nesse mesmo ano, outro intelectual coimbrão mas católico, Fortunato de Almeida, publica *A questão social: Reflexões à dissertação inaugural do Sr Afonso Costa*, refutando a ideia de que o papa tivesse querido fazer esquecer aos proletários a reivindicação dos seus direitos, mas antes insistindo nos condicionalismos morais duma questão que não seria exclusivamente económica, defendendo a ideia de que só a resposta religiosa seria adequada, verdadeira e eficaz na sua resolução. Esta polémica revela, afinal, não apenas duas percepções antagónicas da questão social, mas duas posturas com raízes culturais distintas, que se apresentam como irreconciliáveis e que perduraram nos combates sociais e políticos que levaram à implantação e queda da I República (cf. CATROGA – *O laicismo*). Paralelamente, e a partir da ideia de democracia cristã como democracia social, desde cedo se afirmou uma perspectiva reformista no seio do catolicismo social, por contraponto à perspectiva do socialismo revolucionário. É no cruzamento desta e de outras questões que se encontram significativos elementos de explicação para algumas das conversões fulgurantes do início do novo século, como a de Manuel Ribeiro (1878-1941),

anarco-sindicalista e fundador da *Bandeira Vermelha*. A ideia de limitação dos direitos do Estado relativamente à sociedade, comum ao catolicismo social e ao anarquismo, terá feito parte do húmus cultural que facilitou certas aproximações. 3.1. *Os Círculos Católicos de Operários e o sindicalismo católico*: Ainda no pontificado de Leão XIII, o lançamento dos primeiros Círculos Católicos de Operários esteve na origem de nova fase do movimento católico e entendimento da democracia cristã em Portugal, marcada pela secundarização das divisões políticas dos católicos a favor da sua união no terreno religioso e social: «fase do “sindicalismo” católico anti-socialista e da intervenção especificamente social, não indo porém neste âmbito, além do assistencialismo e do mutualismo fundamentalmente reactivos e premonitórios» (CRUZ – *As origens*, p. 37). O primeiro Círculo Católico de Operários foi fundado no Porto, em 1898, por iniciativa de Manuel Frutuoso da Fonseca, tendo como principais objectivos a cristianização da sociedade, a defesa da justiça social e a protecção aos operários e pobres. A expansão do movimento, pela acção itinerante dos padres João Maciel e Benevenuto de Sousa, verificou-se «de Norte para o Centro e Sul, implantando-se não só nos principais centros industriais (à excepção do da Marinha Grande), mas também, e sobretudo, nas re-

giões de pequena e média propriedade rústica, portanto, de maior influência clerical. Não deixa [contudo] de ser significativa a completa inexistência de círculos a sul do Tejo, à excepção do de Setúbal [e da Vidigueira]» (CRUZ – *As origens*, p. 127). De base interclassista (com uma composição mista de operários e patrões), os Círculos Católicos de Operários visavam ser uma força organizada no movimento operário português. Desenvolvendo a sua acção numa perspectiva de reformismo social anti-socialista, o movimento não resistiu ao embate da I República: os Círculos foram quase todos encerrados e algumas sedes, como as do Porto e Braga, completamente destruídas pelo fogo. O efectivo desaparecimento dos Círculos Católicos de Operários explica-se-á pela conjugação do anticlericalismo\* republicano com as debilidades internas do movimento católico. Será necessário esperar pelos anos 30 para que, noutra contexto e perspectiva, surjam novas tentativas de desenvolvimento de um sindicalismo\* católico, a partir da acção de uma nova geração de padres que foram seus animadores ou doutrinaadores, como Boaventura Alves de Almeida ou Manuel Rocha (cf. REZOLA – *O sindicalismo*, p. 30-53). Efectivamente, a ideia de um sindicalismo católico foi durante muito tempo compreendida numa perspectiva interclassista, no quadro de uma concepção orgânica da sociedade. A aceitação do conceito de «classe operária» ou o aparecimento da noção de «meio social» na sociologia cristã só se verificou no século xx, concretamente a partir da criação da Acção Católica.

3.2. *Corporações e corporativismo*: Um dos temas oitocentistas que perduraram nos debates do catolicismo social do século xx foi precisamente a concepção orgânica e corporativa da sociedade, que serviu de referência a muitos católicos sociais e, em grande medida, explica a aproximação ideológica e o empenhamento de algumas das elites católicas na institucionalização do Estado Novo. Será também em função de uma concepção própria do corporativismo que se foi instalando – corporativismo de associação *versus* o corporativismo de Estado –, que se verificaram decepções, críticas e progressiva oposição de muitos católicos sociais em relação ao Estado Novo (cf. CRUZ – *As elites*). O percurso do padre Abel Varzim, impulsor do movimento operário católico e que, deputado à Assembleia Nacional na II Legislatura (1938-1942), se tornaria depois num opositor do Estado Novo, terá sido paradigmático desta evolução.

4. *Figuras, instituições e áreas de intervenção*: Na falta de estudos monográficos sobre as múltiplas iniciativas levadas a cabo à escala local ou nacional, torna-se impraticável um levantamento completo da sua existência e respectivos protagonistas, nos vários campos da sociedade. No entanto, e com grande amplitude, constata-se a intervenção directa e organizada dos católicos nas mais diversificadas áreas: na protecção e apoio à infância, desde a criação de creches e jardins de infância, até ao envolvimento dos mais novos em iniciativas que lhes são dirigidas (como aconteceu, por exemplo, com as iniciativas do Movimento de Apostolado das Crianças na Madeira, no final do século xx, que tanto impacte mediático teve); na educação dos jovens, des-

de os chamados patronatos do século xix aos novos movimentos de juventude (cf. FONTES – *As organizações*), passando pela criação do ensino profissional, como aconteceu com o trabalho dos religiosos salesianos (cf. ANJOS – *Centenário*); na construção de habitação social, seja através da construção de bairros sociais, seja pela criação e fomento do movimento cooperativo, como o MONAC (Movimento Nacional de Autoconstrução), lançado em 1955; na ajuda aos mais carenciados, através da caridade imediata, da organização de campanhas, ou da criação de serviços sociais e múltiplas obras assistenciais por todo o país; no apoio aos doentes, seja através do trabalho desenvolvido pelo voluntariado e pelas capelanias no interior dos hospitais, seja através da organização de serviços paroquiais e de visitas domiciliárias, seja ainda através da criação de instituições como o Movimento Nacional Católico ao Serviço dos Doentes, em 1972; na promoção e reinserção das pessoas socialmente excluídas (pela prisão, pela prostituição ou pelas mais diversas formas de vida marginal); na alfabetização de adultos, levada a cabo em várias regiões do país e, nalguns casos, nas décadas de 60 e 70 do século xx, apoiada na reflexão e pedagogia de Paulo Freire; na valorização profissional de certos sectores sociais como as «criadas» ou «empregadas domésticas», através de perspectivas nem sempre convergentes (de que são exemplo a já referida Obra de Santa Zita, criada em 1932 e, já depois do 25 de Abril de 1974, a criação do Sindicato do Serviço Doméstico, iniciado por elementos do movimento operário católico); na área das relações laborais, seja a nível da intervenção sindical – não apenas na perspectiva de criação de sindicatos próprios, mas também na da formação de sindicalistas católicos, como aconteceu nos anos 60 e 70, tendo desempenhado papel activo na formação da Inter-sindical (cf. BARRETO – *Comunistas*) –, seja a nível da reflexão sobre a organização da vida empresarial (promovida no âmbito da UCIDT, por exemplo); e, por último, nos debates éticos contemporâneos em torno das questões da vida, de que são exemplo as iniciativas lançadas no âmbito do planeamento familiar ou das campanhas contra a legalização ou descriminalização do aborto. Não sendo exaustivas, as iniciativas referidas são ilustrativas da diversidade de perspectivas existentes no interior do catolicismo com incidência no campo dito social, o que não significa que todas estas iniciativas tenham a mesma importância ou correspondam sequer a níveis de organicidade idêntica em termos do próprio movimento católico. É, aliás, este um dos campos onde se joga não apenas a pluriformidade interna à Igreja mas sobretudo a afirmação e o reconhecimento da pluralidade de pensamento e atitudes dos católicos no que se refere à sociedade e, conseqüentemente, à sua organização política. Essa pluralidade conduziu também à formulação de diferentes compreensões no que se refere à relação dos próprios católicos com a sociedade e ao lugar da Igreja, cujas principais tendências é possível identificar: desde uma perspectiva mais moralizante, que se pretende regeneradora do homem e da sociedade, até uma perspectiva transformadora da sociedade, assente no primado da acção,



*As Cooperadoras da Família dando assistência a inválidos (in Instituto Secular das Cooperadoras da Família, 2.ª edição, 1973, pág. 47).*

passando por formas assistenciais, visando minorar o sofrimento alheio; desde uma visão assente na afirmação do primado da «conversão individual» e do «testemunho pessoal», até à reafirmação de uma perspectiva profética de quem considera que o objectivo da Igreja deve ser a denúncia do «pecado social». Estas perspectivas não são necessariamente excludentes e só se compreendem a partir da própria evolução e debate teológicos que lhes subjaz. Entretanto, e a par do lançamento de novas iniciativas, existiram também formas institucionais que, vindo do passado, se mantiveram e desenvolveram na época contemporânea, como foi o caso das Misericórdias\* portuguesas, com uma história cinquentenária (cf. FONSECA – *História*). 4.1. *Bispos e padres*: Foram muitas e muitas as figuras que, com o seu percurso e através do seu dinamismo, marcaram o movimento católico português. Na prática, a maioria dos membros do episcopado influenciaram ou foram influenciados pelo desenvolvimento do catolicismo social no país. No entanto, é possível individualizar as figuras de alguns bispos\*, em função de uma nova atitude relativamente à presença da Igreja na sociedade moderna. A par dos nomes já citados de Bastos Pina (1830-1913) (cf. RAMOS – *O bispo*), do cardeal Américo dos Santos Silva (1830-1899) e de Eduardo Nunes (1849-1920) (cf. ABREU – *A Doutrina*), refira-se o nome de Manuel Mendes da Conceição Santos (1876-1955), padre da Guarda\*, bispo de Portalegre\* e arcebispo de Évora\*, seguramente um dos prelados mais marcantes do movimento católico no século XX, figura típica do «fundador» (cf. GOMES – *D. Manuel*). Para além das figuras incontornáveis de Manuel Gonçalves Cerejeira (1888-

-1977), um dos homens da primeira geração democrata-cristã em Portugal, patriarca de Lisboa (v. PATRIARCADO DE LISBOA) ao longo de quase meio século (1926-1971), e de António Ferreira Gomes (1906-1989), pensador e doutrinador de uma outra geração eclesial, primeiro como bispo em Portalegre (1948-1952) e depois como bispo do Porto\* (1952-1982), registe-se, já na segunda metade do século, a acção de outros prelados: António dos Reis Rodrigues (1918-), assistente eclesiástico da Juventude Universitária Católica (de 1947 a 1965), vigário-geral castrense (1966) e, já como bispo de Madarsuma, capelão-mor das Forças Armadas (1967-1975), também professor de Doutrina Social da Igreja no Instituto de Serviço Social e autor de várias publicações, tendo permanecido como bispo auxiliar de Lisboa (1975-1998); Manuel Falcão (1922-), um dos primeiros responsáveis pelo desenvolvimento da sociologia religiosa\* no país, também bispo auxiliar de Lisboa (1966) antes de ser nomeado para a diocese de Beja\*, primeiro como coadjutor (1974) e depois residencial (1980-1998); e Manuel Martins (1927-), originário da diocese do Porto, o primeiro bispo da diocese de Setúbal\*, criada em 1975 (cf. DUARTE – *Bispo*). Foram ainda mais numerosos, e com variados perfis e formas de acção, os padres (v. CLERO) que influíram na evolução do catolicismo social português, desde os que estiveram ligados ao desenvolvimento dos Círculos Católicos de Operários, como os já referidos João Roberto Pereira Maciel (1870-1956) e Benevenuto de Sousa, também ligado ao Apostolado da Boa Imprensa, passando pela maioria dos assistentes eclesiásticos das organizações católicas, como por exemplo: o padre Luís Lopes de Melo

(1885-1951), figura marcante na diocese de Coimbra\*, onde foi assistente eclesiástico do Centro Académico de Democracia Cristã e da União Noelista, promotor das Conferências Vicentinas e inspirador das Criaditas dos Pobres (cf. TRINDADE – *O padre*); o padre Joaquim Alves Correia (1886-1951), missionário espiritual, referência para muitos «católicos, protestantes, agnósticos e ateus» (Frei Bento Domingues, in CORREIA – *Cristianismo*, p. 14), que esteve ligado ao jornal democrata-cristão *Era Nova*, ao trabalho social com crianças (no Orfanato de Santa Isabel e na associação Florinhas da Rua de Setúbal), e à criação do grupo Metanoia, tendo levado uma vida «ao serviço do Evangelho e da democracia» que o obrigou a exilar-se na América, em 1945 (cf. LOPES – *Pe. Joaquim*); o padre Américo (1887-1956), fundador da Obra da Rua\* e das Casas do Gaiato, «obra de rapazes, para rapazes e pelos rapazes», que revolucionou princípios sociais e pedagógicos para a época, valorizando as capacidades de autogoverno e auto-educação dos «rapazes da rua» e apostando na sua responsabilidade e liberdade (LOUREIRO – *L'Obra*; TRINDADE – *Figuras*, p. 135-172); monsenhor Joaquim Alves Brás (1899-1966), da diocese da Guarda, fundador da Obra de Santa Zita e do Movimento por Um Lar Cristão, considerado «apóstolo da família», actualmente com processo de beatificação em curso (cf. CARDOSO – *Mons. Joaquim*); o padre Abel Varzim (1902-1964), homenageado em 1994 pelo episcopado português como «apóstolo dos trabalhadores, paladino da justiça social em Portugal e defensor das vítimas contra a dignidade humana» (CONFERÊNCIA – *Documentos*, vol. 4, p. 391), que, conjuntamente com o também já citado padre Manuel Rocha e Sousa (1907-), primeiro director do Secretariado Económico-Social da Acção Católica (1935), foi um dos pioneiros do movimento operário católico e do desenvolvimento da «sociologia cristã», e ainda fundador da Obra das Raparigas da Prostituição – O Ninho (cf. RODRIGUES – *Abel*); o padre Francisco Inácio Pereira dos Santos (1908-1997), assistente da Juventude Operária Católica na diocese da Guarda, tal como os dois padres anteriormente citados, formado na Universidade Católica de Lovaina nos anos 30, crítico do corporativismo do Estado Novo e autor de vários outros livros sobre a questão social; o padre Narciso Rodrigues (1915-1995), assistente eclesiástico da Acção Católica, e em particular dos seus movimentos operários nas décadas de 50 e 60, autor de várias publicações de carácter doutrinal, figura de relevo do clero diocesano do Porto, tendo sido director espiritual do seminário maior (1967-1974); o padre Honorato Rosa (1920-1968), que marcou várias gerações de alunos enquanto professor de Filosofia no seminário, na Faculdade de Letras e no Instituto Superior de Serviço Social, de que foi director (1963-1968) (cf. ROSA – *A dignidade*); o padre Gustavo de Almeida (1903-1965), originário da diocese da Guarda, assistente eclesiástico das Juventudes Católicas da Acção Católica Portuguesa até 1944 e apoiante decidido do Estado Novo, tornando-se numa figura destacada do clero de Lisboa, tendo também estado ligado ao desenvolvimento do apostolado feminino, nomeadamente através

do movimento das noelistas; entre muitos outros. A nível da presença e acção relativamente à realidade operária, para além dos Círculos Católicos de Operários e dos organismos operários da Acção Católica – como a Liga Operária Católica, a Liga Operária Católica Feminina, a Juventude Operária Católica e a Juventude Operária Católica Feminina – ou do Centro de Cultura Operária, registam-se, pelo seu carácter inovador e também polémico, algumas iniciativas e experiências realizadas no país, antes e depois do debate suscitado pela desautorização pontifícia dos padres-operários em França: a tentativa de criação, na diocese de Coimbra, na primeira metade dos anos 40, de um instituto religioso encarregue de «formar sacerdotes que se sacrificassem pela causa operária», tendo para esse efeito sido criada a associação dos Amigos dos Sagrados Corações de Jesus e Maria (1944), por iniciativa do padre António Martins Baptista (1890-1946) (cf. ROCHA – *Padre Baptista*, p. 65-70 e 83-97); a criação do Instituto Regnum Dei, em Alcácer do Sal, em 1962, com o objectivo de anunciar o Evangelho nas regiões mais descristianizadas – projecto que se desenvolveu ao longo de oito anos, tendo sobrevivido à morte prematura do seu fundador, o padre Fernando Maurício (1928-1963) e que esteve na origem da primeira equipa operária de padres e leigos consagrados em Portugal (cf. SOUSA – *Presença*); o início dos encontros Padres e Religiosos em Mundo Operário, realizados a nível nacional no âmbito da pastoral operária, desde meados dos anos 70; a criação de uma comunidade de padres-operários na diocese do Porto, em 1983, de que fez parte o padre Gaspar (1946-1995), que desde 1973 reunira uma «comunidade de base» no Padrão da Lêgua (cf. CUNHA – *Padre Gaspar*). 4.2. *Leigos e leigas*: Enquanto as figuras de padres ressaltam sobretudo no trabalho com os meios operário e popular e a nível da formação da juventude, as principais referências de leigos encontram-se a nível das elites, seja na tradicional aristocracia com preocupações de natureza social, seja nos sectores letrados e intelectuais. Dos primeiros, são conhecidas as figuras de: D. António de Almeida (1821-1900), «católico romano», resistente ao liberalismo, que fez parte da «primeira fase do movimento social cristão, a da sensibilização à miséria e da resposta religiosa e assistencial» (CLEMENTE – D. António, p. 251); Francisco de Teixeira de Aguiar e Azeredo, 2.º conde de Samodães (1828-1918), que se notabilizou no movimento católico oitocentista, tendo sido atacado pelas suas posições de abertura social e política (cf. CLEMENTE – O Congresso); e D. António da Costa (1824-1892) que, na «sua perspectiva de católico liberal e progressista», foi «incansável incentivador do ensino e mesmo criador e efémero titular do Ministério da Instrução Pública» em 1870 (CLEMENTE – Religião, p. 66; IDEM – Os católicos, p. 263). Dos segundos é reconhecida a importância dos publicistas católicos, de que são exemplo: Artur Gomes dos Santos (1881-1918), que vindo do ideário anarquista se converteu ao catolicismo por volta de 1889, tendo desenvolvido trabalho notável como jornalista, doutrinador e promotor do pensamento católico, nomeadamente através da colecção *Sciencia e Religião* que

fundou na Póvoa de Varzim (cf. GOMES – *As duas cidades*, p. 133-147); Álvaro Zuzarte de Mendonça (1877-1967), «tido entre os melhores jornalistas da sua época», figura significativa do «movimento social e cultural do renascimento católico, mormente do situado entre 1890 e 1930» (*Ibidem*, p. 117); e Artur Bivar (1881-1946), polígrafo, polemista, assinou com variadíssimos pseudónimos colaboração em quase toda a imprensa católica, esteve ligado à campanha da «boa imprensa» e ao lançamento do jornal *Novidades*, foi tradutor do muito divulgado *Catecismo popular católico* de Spirago. De entre as personalidades mais marcantes no início do século XX, refram-se os nomes de: Francisco José de Sousa Gomes (1860-1911), catedrático de Química Inorgânica na Faculdade de Filosofia da Universidade de Coimbra, um dos grandes impulsionadores dos Centros Académicos de Democracia Cristã, «a figura mais proeminente do movimento social católico no entardecer da monarquia» (cf. CRUZ – *As origens*, p. 33; TRINDADE – *Figuras*, p. 11-101); Manuel Abúndio da Silva (1874-1914), professor, advogado, destacado jornalista e militante católico, cuja evolução política e pensamento social são emblemáticos das mudanças socioreligiosas neste período; António Lino Neto (1873-1961), originário da região de Portalegre cujo seminário frequentou, formado na Faculdade de Direito de Coimbra, parlamentar pelo Centro Católico, de que foi fundador e dirigente, «o mais notável dirigente católico durante a primeira República» (CRUZ – *As origens*, p. 34). Exemplo da importância que o meio e redes familiares tiveram na formação e desenvolvimento do catolicismo social são, por exemplo: a família Diniz da Fonseca, oriunda da diocese da Guarda, com vários membros pertencentes à Liga dos Servos de Deus – obra de espiritualidade e benemerência, fundada em 1924 pelo futuro bispo João de Oliveira Vieira de Matos – de que sobressaem nos dois primeiros decénios de Novecentos, pelas suas responsabilidades no movimento católico, os irmãos Alberto (1884-1962) e Joaquim (1887-1958), que desempenharia funções governativas (1940-1950), e seu primo Álvaro (1888-1918) (cf. GOMES – *Álvaro*); ou a família de Francisco Sousa Gomes, já referido, com sua filha, Carolina, fundadora das Criadidas dos Pobres, seu filho, António Sousa Gomes, e outros. Guilherme Braga da Cuz (1916-1976), também seu neto por via materna, monárquico de tradição, jurista, professor universitário, doutrinador do movimento católico, nomeadamente em matérias de educação e ensino, teve acção de relevo na vida cultural e política portuguesa, tendo sido uma das figuras cimeiras do catolicismo social contemporâneo (cf. GUILHERME). O percurso de António Sousa Gomes (1895-1973) (cf. ALMEIDA – Professor) é paradigmático da evolução de certos sectores do catolicismo social no século XX: colaborador directo de Salazar, desempenhou vários cargos políticos, foi director do *Diário da Manhã* e deputado católico na primeira legislatura da Assembleia Nacional; «amigo pessoal de Raissa e Jacques Maritain (com quem trocou vasta correspondência) e de François Perroux e Emmanuel Mounier (cujo pensamento divulgou em Portugal através dos

*Estudos do Centro Académico de Democracia Cristã*), foi um dos grandes articulistas católicos dos anos 30 e 40 (nas *Novidades*, em *O Trabalhador*, etc.) e um dos mais eminentes católicos sociais, tendo colaborado activamente com os padres Varzim e Joaquim Alves Correia» (CRUZ – *As relações*, p. 211). Entretanto, a formação proporcionada pelo Centro Académico de Democracia Cristã de Coimbra e pela Juventude Universitária Católica e Juventude Universitária Católica Feminina em Lisboa e no Porto deu origem à formação de novas gerações de militantes católicos, muitos deles com papel de destaque na sociedade portuguesa. Em Coimbra, podem referir-se ainda nomes tão diversos como os dos professores: José Sebastião da Silva Dias (1916-1994), que foi também jornalista e colaborador do jornal *Novidades* (1942-1964) e cujo envolvimento profissional no campo da assistência profissional esteve na origem de vários estudos sociais, antes de ingressar na carreira universitária (cf. Azenha – *Subsídios*); Orlando de Carvalho (1926-2000), católico e marxista como ele se confessava no final da vida; ou António Barbosa de Melo (1932-), que enveredou pela política partidária no pós-25 de Abril, numa linha reformista, tendo sido presidente da Assembleia da República (1991-1995). Foram efectivamente muitos os diplomados e profissionais católicos que estiveram na base de um reformismo social de vários matizes e formas diversas, ao longo das décadas de 50 a 70. Uma delas foi a criação da SEDES – Associação para o Desenvolvimento Económico e Social, em 1970, na qual participaram muitos católicos sociais: Valentim Xavier Pintado (1925-), Rogério Martins (1928-), José Manuel Pinto Correia (1931-1988) (cf. FRANÇA – *Em memória*), João Salgueiro (1934-), Joaquim Magalhães Mota (1935-), António Sousa Gomes (1936-), entre outros. Também na área da reflexão sobre a problemática do desenvolvimento, são de referir ainda nomes de economistas como Francisco Pereira de Moura (1925-1998) e Mário Murteira (1933-), que, referenciados ao magistério pontifício de João XXIII e Paulo VI, desenvolveram um pensamento económico que evoluiria, nos anos 70, numa perspectiva socializante (cf. BARRETO – *As nacionalizações*; MURTEIRA – *A Doutrina*). Ainda na perspectiva do reformismo social católico, é de sublinhar a importância da formação e envolvimento de muitas mulheres\* católicas na vida sociopolítica portuguesa, como por exemplo: Maria Raquel Ribeiro (1925-), formada em Serviço Social, área em que desempenhou múltiplas actividades e cargos, integrou a «ala liberal» e esteve ligada à vida política activa no pós-25 de Abril; Maria de Lurdes Pintasilgo (1930-), engenheira química, com intensa actividade no campo social e político tanto no país como a nível internacional, presidiu e dinamizou o Grupo de Trabalho para a Participação da Mulher na Vida Económica e Social (1970), ainda no quadro do Ministério das Corporações e que daria origem, após o 25 de Abril, à institucionalização da Comissão da Condição Feminina (1977), a que estiveram ligadas muitas outras mulheres católicas; Maria Manuela Silva (1932-), professora de Economia no então ISCEF, ligada à problemática da reflexão do desen-



Membros do Instituto Regnum Dei no meio dos seus colegas de trabalho na construção civil, em Setúbal, em 1966 (in SOUSA – *Presença*, p. 164).

volvimento, e em particular do desenvolvimento comunitário (desde 1961), foi secretária de Estado do Planeamento no I Governo Constitucional, fundadora do Centro de Reflexão Cristã (1974-), a partir donde tem animado intensa actividade sobre as questões da pobreza e da situação da mulher na Igreja (cf. MULHERES); Teresa Santa Clara Gomes (1936-1996), com múltipla e diversificada actividade no campo sociocultural e também político, que no âmbito do movimento Graal organizou projectos de promoção humana e social, nomeadamente a nível da alfabetização, ao longo dos anos 60 e 70 (cf. BARREIRA – *Confidências*). No campo específico da educação é de realçar o trabalho pioneiro de Maria Ulrich (1908-1988), fundadora da Escola de Educadoras de Infância, criada em 1954, assente no respeito pelo valor da infância e no desenvolvimento de uma pedagogia activa (cf. GALA – Maria). 4.3. *Religiosos e religiosas*: Outro sector que marcou fortemente o catolicismo social encontra-se a nível dos institutos religiosos, em particular nas novas congregações religiosas femininas\* que, a partir do século XIX, tiveram progressiva implantação no país. Congregações mais recentes houve, tanto masculinas (v. CONGREGAÇÕES RELIGIOSAS MASCULINAS) como femininas, que são expressão de novas perspectivas no seio do catolicismo social, como por exemplo: as Irmãzinhas de Jesus, presentes em Portugal desde 1952; os Filhos da Caridade, desde 1970; e os Irmãos do Campo, desde 1974. De entre as congregações de fundação nacional (cf. VINDE), não podem deixar de ser referidas: as Criaditas dos Pobres\*, acima referidas, fundadas em Coimbra, em 1924, por Maria Carolina de Sousa Gomes (1892-1969) (cf.

TRINDADE – Maria); as Irmãs Concepcionistas ao Serviço dos Pobres\*, com início em Elvas, em 1936, por iniciativa de Maria Isabel Picão Caldeira Carneiro (CONCEPCIONISTAS – *Carisma*); as Irmãs Vitorianas\*, fundadas no Funchal, em 1884; as Missionárias dos Pobres\*, com início em Coimbra, em 1950; as Servas da Santa Igreja\*, fundadas pelo arcebispo de Évora em 1945, para o trabalho em «missões populares»; e as Servas de Nossa Senhora de Fátima\*, fundadas em 1939, por Luíza Andaluz (cf. PEDROSO – *Audácia*). A vitalidade das novas congregações é acompanhada pelo ressurgimento de muitas outras (cf. estudo de José Maria Cabral Ferreira, in MARUJO – *Vidas*) e pelo desenvolvimento do seu trabalho de doutrinação e acção social nos mais variados campos, como aconteceu com os Jesuítas\* no campo do ensino e da cultura. 4.4. *Assistência, serviço social e intervenção na sociedade*: Tanto a nível do pensamento como das práticas sociais, verificou-se uma nítida evolução no seio do catolicismo social: ao longo do século XX, passou-se de uma concepção mais assistencialista para uma outra mais interventiva, culminando na valorização da ideia de cidadania dos católicos e na aceitação da parceria de iniciativas de solidariedade por parte das instituições religiosas, em conjunto com outras forças sociais. Tal evolução não foi linear nem isenta de conflitos no interior da Igreja Católica e da sociedade em geral. Neste percurso, há também a assinalar o importante papel que os católicos sociais tiveram no desenvolvimento das ciências sociais (cf. CRUZ – Para a história), assim como na institucionalização do serviço social no país. Em 1935, sob o patrocínio da Acção Católica Portuguesa, é fundado em Lisboa o Instituto de Serviço So-

cial e, em 1937, é criada a Escola Normal Social em Coimbra, confiada na sua direcção e ensino à Congregação das Franciscanas Missionárias de Maria\* (CARVALHO – *Serviço*, p. 69; MARTINS – *Génese*, p. 231-251). Na génese de ambos os projectos convergiram diversas iniciativas e figuras do movimento católico, entre as quais se destaca a condessa de Rilvas, que, integrando o grupo de monárquicos presente no I Congresso da União Nacional, em 1934, aí defendeu a necessidade do ensino de serviço social. E se «a ciência social serviu claramente para reforçar, como ideologia reformadora por via educativa, as pretensões restauradoras da paz social, pela concertação corporativa dos interesses antagónicos e pelo intervencionismo supletivo do nascente estado do bem estar, de que o catolicismo social, fundamental inspirador ideológico do Estado Novo, se fez arauto» (CRUZ – Para a história, p. 48-49), o seu desenvolvimento veio proporcionar novas instâncias de observação, análise e debate sobre a realidade social. Por seu turno, na medida em que se manteve «fiel à sua inspiração democrata-cristã», o Estado Novo permitiu «integrar no âmbito das suas políticas sociais muitas das realizações das sociedades democráticas, não como direitos dos cidadãos, mas como manifestações dos princípios ético-morais da doutrina social corporativa» (CARVALHO – *Serviço*, p. 124). Este processo marcou decisivamente todos os que nele participaram, contribuindo, nas décadas seguintes, para gerar tensões e provocar conflitos na relação dos católicos sociais com o mesmo Estado Novo. Já nos anos 60, o desenvolvimento dos estudos e ciências sociais no país ficou também a dever-se, directa e indirectamente, a muitos dos que integraram a «geração social» de católicos a que pertenceu o professor Adérito Sedas Nunes (1928-1991) e o pequeno grupo de intelectuais de origem católica que estiveram na origem da revista *Análise Social* e do primeiro Gabinete de Investigações Sociais (cf. NUNES – *Histórias*): Raul da Silva Pereira (1927-), Mário Murteira, Mário Pinto (1931-) e Alfredo de Sousa (1932-1994) (cf. testemunhos publicados em *ANÁLISE*). 5. *Dinâmica e impacte*: O catolicismo social constitui indiscutivelmente um dos principais vectores na definição e desenvolvimento do catolicismo contemporâneo, assim como um dos eixos que caracterizam a presença e intervenção da Igreja Católica na sociedade portuguesa. Em larga medida, foi a partir do terreno dito social que a Igreja procurou redefinir formas de presença na sociedade e estabelecer novos padrões de relevância e influência no mundo moderno, participando assim nos processos de secularização e de laicização do pensamento e das instituições, ao disputar um lugar próprio, concorrencialmente com outras forças sociais. A imprensa católica\* é disso mesmo um bom exemplo, tendo desempenhado importante papel na organização e no delineamento ideológico do movimento social católico, constituindo uma fonte imprescindível para o seu estudo, conforme vários autores o sublinham (cf. VOLOVITCH – *Le catholicisme*, p. 376-386; NETO – *O Estado*, p. 450-451). Por outro lado, o desenvolvimento do catolicismo social não pode desligar-se da própria evolução da ideia que a Igreja Ca-

tólica\* foi fazendo acerca de si própria e do seu papel no mundo, nomeadamente a passagem da ideia de que constituía uma *societas perfecta* para uma outra, menos jurídica e mais espiritualizada, assente na imagem de *corpo místico de Cristo* – noção retomada de São Paulo e tema de uma encíclica de Pio XII em 1943 –, culturalmente mais aberta, em que a Igreja se vê como uma mediação, a partir da perspectiva sacramental de quem anuncia e testemunha um reino que não é deste mundo, definindo-se como *povo de Deus* na história dos homens (II Concílio do Vaticano). Efectivamente, o catolicismo social constituiu um dos modos de envolvimento e afirmação dos católicos leigos no interior da Igreja, apesar das dificuldades desse mesmo reconhecimento no seu interior; basta referir que, conceptualmente, o apostolado dos leigos só em meados do século XX é definido. A própria ideia de pastoral\* e o desenvolvimento de pastorais especializadas, a partir dos anos 60 – como a pastoral operária, a pastoral social ou a pastoral familiar – estão directamente relacionadas com a evolução do catolicismo social. Em última análise, o religioso exprime-se e, no caso do cristianismo, incarna numa vivência simultaneamente pessoal e comunitária, assumindo necessariamente uma dimensão social, desde logo pelas formas de sociabilidade que gera ou sustenta, e participando nos processos de transformação social. Expressão disso são as chamadas comunidades de base, como a da serra do Pilar, por exemplo, já depois do 25 de Abril (cf. MARUJO – *Vidas*, p. 209-230). Mas, tão importantes quanto as mudanças verificadas, são também as permanências existentes, visíveis por exemplo na relação com o tempo e de que a questão do descanso dominical é expressão paradigmática: ela constitui uma das principais reivindicações do movimento católico oitocentista (cf. POLICARPO – Para a história), através os debates do movimento operário católico (v.g. REZOLA – *O sindicalismo*, p. 126-129, 195-196 e 244-247) e permanece como uma questão central na visão do episcopado português sobre a sociedade, no final do século XX (veja-se a nota pastoral sobre «O domingo numa sociedade em mudança», publicada em 1993, in CONFERÊNCIA – *Documentos*, vol. 4, p. 201-207). Ainda associado à questão da identidade eclesial, há um dado que não pode ser ignorado na análise da dinâmica do catolicismo social: a dimensão universal da Igreja Católica. Concretamente, muitos dos dinamismos desenvolvidos no país não se compreendem sem esta articulação, que passa não só pela acção directa do papado ou pela presença de congregações religiosas, mas também, e de modo vincado no século XX, a partir de uma vasta rede de pessoas e iniciativas no âmbito das Organizações Internacionais Católicas, criadas nos mais variados campos, com estrutura e acção próprias, e, desde o final da Segunda Guerra Mundial, agindo concertadamente à escala europeia e internacional. Exemplo dessas organizações são a Juventude Operária Católica Internacional, a Pax Romana, o Bureau International Catholique pour l'Enfance, a Union Mondiale des Organisations des Femmes Catholiques, entre dezenas de outras que tiveram também uma presença em Portugal. Por último, subli-

nhe-se que o catolicismo social constituiu um dos modos mais significativos de expressão da vitalidade e capacidade de renovação da própria Igreja Católica em Portugal ao longo dos dois últimos séculos, tanto pela variedade de iniciativas que desencadeou, como pelas reflexões que suscitou na sociedade. 5.1. *Questão social, questão política e cidadania*: Se o catolicismo social surgiu e se desenvolveu em contraponto a uma perspectiva política do movimento católico, considerada demasiado redutora do espaço e alcance do catolicismo, não foi por razões meramente táticas ou considerações conjunturais. No entanto, é também verdade que, em diversos contextos, o seu desenvolvimento conduziu os católicos sociais a confrontarem-se abertamente com a dimensão política. Aconteceu assim nos primeiros anos da República, em resistência às políticas laicizadoras; aconteceu também no final da Segunda Guerra Mundial, com o distanciamento e crítica de alguns sectores face ao corporativismo de Estado ou à persistente falta de liberdades cívicas; aconteceu novamente com o surgimento de uma corrente de oposição católico-democrática ao Estado Novo, a partir de meados dos anos 50; e aconteceu ainda assim no processo de transição democrática português, desde o final dos anos 60, nomeadamente em torno da constituição da chamada «ala liberal» no tempo do marcelismo, com destaque para as figuras de Francisco Sá Carneiro (1934-1980) e João Pedro Miller Guerra (1911-1993). O desenvolvimento do reformismo social católico e a chamada «politização» da Acção Católica, a partir de finais da década de 50, são disso exemplo e o percurso de D. António Ferreira Gomes é, talvez, a expressão mais visível desta evolução do movimento católico no pós-Segunda Guerra Mundial (cf. FONTES – D. António). Esse processo de politização ganhou diversos contornos e pode ser observado a vários níveis (cf. depoimentos de António Leite de Castro, Carlos Portas, Manuel Bidarra, Sidónio Paes, entre outros, in CENTRO – D. António): envolvimento directo de católicos na acção revolucionária, como aconteceu com os militantes jocistas Manuel Serra (1931-) e João Gomes (1934-) na «revolta da Sé» (Março de 1959); crescente participação de católicos nas listas da oposição, em 1961, 1965 e 1969 (cf. CRUZ – *O Estado*, p. 157-163; IDEM – *As relações*, p. 217-219), chegando a ser criado um Movimento Cristão de Acção Democrática, em 1965, que suscitou acesa polémica (cf. ALVES – *Católicos*, p. 177-220); e empenhamento activo de outros católicos nas lutas anticoloniais, como Nuno Teotónio Pereira (1922-) e Luís Moita (1939), protagonizando iniciativas com prolongado alcance social, como o foi a criação do Centro de Informação e Documentação Anticolonial, em Maio de 1974, depois rebaptizado de Centro de Informação e Documentação Amílcar Cabral, em 1977 (cf. PEREIRA – *Tempos*, p. 128; RIBEIRO – *O potencial*, p. 73-75). Expressão também de uma realidade mais ampla, que não se esgota no que se denominou de «progressismo católico» (cf. REZOLA – *Católicos progressistas*), e da evolução de certos sectores socioculturais urbanos, foi o caso da comunidade da capela do Rato no período de 1968 a

1973, em que o padre Alberto Neto (1931-1987) esteve à sua frente (cf. STILWELL – *Padre Alberto*). Já no rescaldo do processo revolucionário do pós-25 de Abril, na sequência da formação de um governo de iniciativa presidencial liderado pela engenheira Maria de Lourdes Pintasilgo e constituído maioritariamente por católicos sociais, a «questão da relação entre os cristãos e a política, ou ainda das exigências da Fé dos cristãos ao nível do político, tornou-se a colocar» (ENCONTRO – *Por uma sociedade*, p. 4), suscitando a realização, em Setembro de 1980, de um encontro nacional de cristãos, sob o lema «por uma sociedade justa e fraterna». Se a participação dos cristãos na vida pública esteve de novo em questão, a institucionalização da democracia política e a correlativa valorização do pluralismo político dos católicos haveria de conduzir ao reconhecimento do valor do exercício da cidadania. É o próprio episcopado que em 1995 afirma: «Os membros da Igreja são cidadãos de pleno direito. [...] Sem rótulo específico, estão espalhados por todo o lado. Pedimos-lhe que dêem testemunho do seu peculiar espírito de serviço à comunidade e vivam os seus compromissos profissionais, cívicos e políticos na coerência da fé que professam e das suas exigências concretas» (CONFERÊNCIA – *Documentos*, vol. 4, p. 307). Em síntese: a valorização do exercício da cidadania por parte dos católicos e, simultaneamente, o reconhecimento do valor do seu pluralismo político constituiu um dos eixos que marcaram a evolução do catolicismo social ao longo do século XX, num percurso não isento de ambiguidades e de conflituosidade, quer interna à própria Igreja Católica, quer externamente a esta, na relação dos seus membros com a sociedade e o Estado. 5.2. *Comissões Justiça e Paz*: Fruto da evolução da Doutrina Social da Igreja e da mudança de enfoque na relação dos católicos com a sociedade após o II Concílio do Vaticano, assistiu-se, no final do século XX, a uma nova dinâmica da relação dos católicos com a sociedade, visível na celebração anual do Dia Mundial da Paz (iniciada a 1 de Janeiro de 1968) e no desenvolvimento das Comissões Justiça e Paz. Em Portugal, a primeira Comissão Justiça e Paz surgiu no Porto, em 1969/1970, após o regresso do exílio forçado do bispo à sua diocese. A nível nacional, e na sequência da participação no Sinodo sobre a Justiça no Mundo (1971), a Conferência Episcopal Portuguesa\* decidiu então «a criação imediata da Comissão Nacional Justiça e Paz com objectivos inspirados nos da Comissão Pontifícia do mesmo nome» (CONFERÊNCIA – *Documentos*, vol. 1, p. 277). No entanto, e apesar dos esforços desenvolvidos e da vontade reafirmada em 1978 (*Ibidem*, vol. 2, p. 244), só em Junho de 1982 a Conferência aprovou os estatutos da referida comissão, tendo então nomeado o seu primeiro presidente e assistente eclesialístico (*Ibidem*, p. 268). Desde então, com maior ou menor visibilidade, o trabalho da Comissão Nacional Justiça e Paz tem prosseguido, tendo editado várias publicações nas quais reflecte e se posiciona acerca das mudanças em curso na sociedade portuguesa contemporânea. O retomar da celebração

das Semanas Sociais, a partir de 1991, constitui outra forma de expressão institucional do actual catolicismo social.

PAULO F. DE OLIVEIRA FONTES

**BIBLIOGRAFIA:** **Geral:** CAMACHO, Ildefonso – *Doctrina Social de la Iglesia: una aproximación histórica*. Madrid: Paulinas, 1991. DE JONGHE, E.; PRENEEL, L., coord. – *Théorie et langage du mouvement catholique: problèmes d'historiographie*. Leuven: Universitaire Pers, 1982. MAYEUR, Jean-Marie – *Catholicisme social et démocratie chrétienne: principes romains, expériences françaises*. Paris: Ed. du Cerf, 1986. POULAT, Emile – *Église contre bourgeoisie: introduction au devenir du catholicisme actuel*. Toumai: Casterman, 1977. TRANIELLO, F.; CAMPANINI, G. – *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia: 1860-1980*. Torino: Marietti, 1981. **Portugal: Estudos:** ABREU, Paulo – A Doutrina Social da Igreja em D. Augusto Eduardo Nunes. *Lusitania Sacra*. 3 (1991) 265-290. ALMEIDA, José Maria de – Professor Doutor Sousa Gomes. *Laykos*. 6: 4 (1983) 489-494. ALVES, José da Felicidade, padre, apresentação e ed. – *Católicos e política: de Humberto Delgado a Marcelo Caetano*. Lisboa: Ed. do Autor, [s.d.]. *ANÁLISE Social: Homagem a A. Sédas Nunes: Números especiais*. 123-124 (1993); 125-126 (1994). Leia-se os testemunhos de António Manuel Pinto Barbosa, Manuela Silva, Mário Murteira e Raul da Silva Pereira. ANJOS, Amador – *Centenário da obra salesiana em Portugal, 1894-1994: ao serviço da juventude e do povo*. Lisboa: Província Portuguesa da Sociedade Salesiana, 1995. AZENHA, Maria do Rosário – Subsídios para uma bibliografia de J. S. da Silva Dias. *Revista de História das Ideias*. 9 (1987) 15-32. BARREIRA, Cecília – *Confidências de mulheres: anos 50-60*. Lisboa: Ed. Notícias, D.L. 1993. BARRETO, José – Comunistas, católicos e os sindicatos sob Salazar. *Análise Social*. 125-126 (1994) 287-317. IDEM – As nacionalizações e a oposição ao Estado Novo. *Análise Social*. 151-152 (2000) 509-554. BRIGOLA, João Carlos – O padre Francisco Nunes da Silva (1790-1869) nas origens do movimento operário de Santarém. *Cadernos Culturais*. 2 (1989). Separata. 83 p. *Caminhos da justiça e da paz: Doutrina Social da Igreja: documentos de 1891 a 1991*. Coord. Peter Stilwell. Lisboa: Rei dos Livros, 1993. CARDOSE, Arnaldo Pinto, coord. – *Mons. Joaquim Alves Brás: um apóstolo da família*. Coimbra: ISCF, 1994. CARVALHO, Anabela; MOURA, Helena – *Serviço Social no Estado Novo*. Coimbra: Centelha, 1987. CATROGA, Fernando – O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911). *Análise Social*. 100 (1988) 211-273. CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA – D. António Ferreira Gomes: nos 40 anos da carta do bispo do Porto a Salazar. Lisboa: Multinova, 1998. CLEMENTE, Manuel – Católicos, Estado e sociedade no Portugal oitocentista: congressos católicos de 1891 e 1895. *Communio: Revista Internacional Católica*. 1 (1984) 245-255. IDEM – O Congresso Católico do Porto (1871-1872) e a emergência do laicado em Portugal. *Lusitania Sacra*. 1 (1989) 179-185. IDEM – D. António de Almeida no catolicismo português de Oitocentos. *Boletim de Trabalhos Históricos*. 40 (1989) 235-255. IDEM – Religião e ensino no debate oitocentista: Adolfo Coelho e D. António da Costa. *Communio: Revista Internacional Católica*. 6 (1989) 61-66. IDEM – Os católicos portugueses e os princípios de 89. *Communio: Revista Internacional Católica*. 6 (1989) 250-264. IDEM – *Nas origens do apostolado contemporâneo em Portugal: a Sociedade Católica (1843-1853)*. Braga: UCP, 1993. IDEM – A sociedade portuguesa à data da publicação da *Rerum Novarum*: o sentimento católico. *Lusitania Sacra*. 6 (1994) 47-60. CONCEPCIONISTAS AO SERVIÇO DOS POBRES – *Carisma e espiritualidade*. Elvas: Irmãs Concepcionistas ao serviço dos Pobres, 1988. CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA – *Documentos pastorais*. Lisboa: Secretariado-Geral do Episcopado; Rei dos Livros, 1978-1996. 4 vol. CORREIA, Joaquim Alves – *Cristianismo e revolução*. Seleção de textos de Anselmo Borges. Lisboa: Sá da Costa, 1977. CRUZ, Manuel Braga da – *As origens da democracia cristã e o salazarismo*. Lisboa: Presença; GIS, [1980]. IDEM – Para a história da sociologia académica em Portugal. *Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra: Em homenagem aos Profs. Manuel Paulo Merêa e Guilherme Braga da Cruz*. (1983). Separata. IDEM – As elites católicas nos primórdios do salazarismo. *Análise Social*. 116-117 (1992) 547-574. IDEM – As relações entre o Estado e Igreja. In SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira – *Nova História de Portugal*. Lisboa: Presença, 1992, vol. 12, p. 201-221. IDEM – *O Estado Novo e a Igreja Católica*. Lisboa: Bizâncio, 1998. CUNHA, Arlindo de Magalhães Ribeiro da – *Padre Gaspar: a via do trabalho e da pobreza*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1998. DUARTE, António de Sousa – *Bispo de Setúbal: a vida de um homem plural*. Lisboa: Ed. Notícias, 1997. ENCONTRO NACIONAL DE CRISTÃOS, 21 de Setembro de 1980 – *Por uma sociedade justa e fraterna*. [S.l.: s.n., 1981]. FÉLIX, A. Bagão – As instituições particulares de solidariedade social ao serviço da pastoral social. *Lumen*. 44 (1983) 439-447. FERREIRA, António Matos – A questão religiosa: um aspecto das relações Igreja-Estado no Portugal oitocentista. *Estudos Contemporâneos*. 4 (1982) 113-135. IDEM – Portugal: C: Le catholicisme au XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècles. In *DICTIONNAIRE de Spiritualité*. Paris: Beauchesne, col. 1973-1985. IDEM – Le christianisme en Espagne et au Portugal. In MAYEUR, Jean-Marie [et al.], dir. – *Histoire du Christianisme*. Paris: Desclée-Fayard, 1995, vol. 11, p. 279-298, 637-657;

vol. 12, p. 402-450. IDEM – Questions autour de la repercussion au Portugal (1891-1911) de l'encyclique *Rerum novarum*. In «*RERUM NOVARUM*»: ÉCRITURE, CONTENU ET RÉCEPTION D'UNE ENCYCLIQUE, colloque international organisé par l'École française de Rome et le Creco n.º 2 du CNRS, Rome, 18-20 avril 1991 – *Actes*. Roma: École Française de Rome, 1997, p. 443-464. FONSECA, Carlos Dinis da – *História e actualidade das Misericórdias*. Lisboa: Inquérito, 1996. FONTES, Paulo F. de Oliveira – A Doutrina Social da Igreja numa perspectiva histórica. In CENTRO DE ESTUDOS SOCIO-PASTORAIS – *Questões sociais, desenvolvimento e política: Curso de Doutrina Social da Igreja*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 1994, p. 65-96. IDEM – As organizações de juventude e o movimento católico no século XX em Portugal. *História*. 31 (Mai. 1997) 16-29. 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, FCG, 30 de Setembro a 2 de Outubro de 1998 – *Actas*. [S.l.]: Ajuda à Igreja Que Sofre, 2000, p. 79-117. FRANÇA, Luis de – Em memória de José Manuel Pinto Correia. *Reflexão Cristã*. 62 (1989) 120-124. GALA, Eliseo Jorge Vaz e – Maria de Lima Mayeur Ulrich. In *DICIONÁRIO de educadores portugueses*. Dir. de António Nvoa. No prelo. GOMES, António Sousa – *A Igreja e o problema social português*. Braga: Liv. Cruz, 1929. IDEM – *Henri de Man e o socialismo personalista*. Lisboa: Inquérito, 1940. GOMES, J. Pinharanda – *Os congressos católicos em Portugal*. Lisboa: SNAL, 1984. IDEM – *Álvaro Diniz da Fonseca: catolicismo social e democracia cristã*. Guarda: Liga dos Servos de Jesus, 1989. IDEM – *As duas cidades*. Lisboa: Multinova, 1990. IDEM – A recepção da encíclica «*Rerum Novarum*» em Portugal (1891-1900). *Humanística e Teologia*. 12 (1991) 203-261. IDEM – D. Manuel Mendes da Conceição Santos: vice-reitor do Seminário da Guarda (1905-1916) e bispo de Portalegre (1916-1920). Évora: [s.n.], 1996. GUILHERME Braga da Cruz: *Um homem para a eternidade*. Braga: Liv. Cruz, 1981. 2 vol. *IGREJA (A) e a questão social. Encíclicas de Leão XIII, Pio X e Pio XI (texto completo), e outros documentos pontifícios*. 3.ª ed. Lisboa, União Gráfica, 1945. LIBERALISMO e responsabilidade social. *Communio: Revista Internacional Católica*. 9: 6 (1992). LOPES, Francisco – *Pe. Joaquim Alves Correia: ao serviço do Evangelho e da democracia*. Pref. Manuel Braga da Cruz. Lisboa: Rei dos Livros, 1996. LOUREIRO, João Evangelista – *L'Obra da Rua et l'éducation des enfants privés de milieu éducatif*. Lisboa: INIC, 1978. MARTINS, Alcina Maria de Castro – *Gênese, emergência e institucionalização do serviço social português*. Lisboa: FCG; Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 1999. MARUJO, António – *Vidas de Deus na terra dos homens*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1999. MATIAS, Augusto José – *Católicos e socialistas em Portugal (1875-1975)*. Pref. Victor Wengorowius. Lisboa: IED, 1989. MURTEIRA, Mário – A Doutrina Social da Igreja e os seus intérpretes nos tempos difíceis. In SIMPÓSIO PROFECIA E LIBERDADE EM D. ANTÓNIO FERREIRA GOMES, Lisboa, FCG, 30 de Setembro a 2 de Outubro de 1998 – *Actas*. [S.l.]: Ajuda à Igreja Que Sofre, 2000, p. 201-208. NETO, Vítor – *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: INCM, 1998. NEVES, Moreira das – *Cardeal Cerejeira: o homem e a obra: no centenário do seu nascimento*. Lisboa: Rei dos Livros, 1988. NUNES, Adérito Sédas – *Princípios de doutrina social*. Pref. D. António Ferreira Gomes. Lisboa: Logos, 1958. IDEM – Histórias, uma história e a História: sobre as origens das modernas ciências sociais em Portugal. *Análise Social*. 100 (1988) 11-55. PALHINHA, Maria da Nazaré – *Síntese histórica da Caritas Diocesana de Lisboa*. Lisboa: Caritas Portuguesa, 1991. PEDROSO, Diário, SJ – *Audácia e serviço: vida de Luiza Andalu*. Braga: Liv. Apostolado da Imprensa, 1989. PEREIRA, Nuno Teotónio – *Tempos, lugares, pessoas*. Lisboa: Público, D.L. 1996. PUNTO, António Ferreira – *D. António Barroso*. Porto: Ed. Marãnus, 1941. POLICARPO, J. F. de Almeida – *O pensamento social do grupo católico de «A Palavra» (1872-1913)*. Coimbra: Lisboa: Centro de História da Universidade; INIC, 1977 e 1992. 2 vol. IDEM – O «bom operário»: estudo de uma mentalidade. *Revista de História das Ideias*. 2 (1978-1979) 53-117. IDEM – Para a história de um pequeno grande problema: o descanso dominical no pensamento social do grupo católico d'«A Palavra». *Biblos*. 62 (1986) 487-496. PRIMEIRA DECENTAL DA ACÇÃO CATÓLICA PORTUGUESA, 3 – *Os problemas sociais à luz da fé*. Coimbra: Casa do Castelo Editora, 1948. RAMOS, A. Jesus – *O bispo de Coimbra D. Manuel Correia de Bastos Pina*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1995. *REFLEXÃO CRISTÃ: Mulheres na Igreja: que lugar? que missão? Número especial*. Nova série: 1 (1995). REZOLA, Maria Inácia – Breve panorama da situação da Igreja e da religião católica em Portugal (1930-1960). In SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira – *Nova história de Portugal*. Lisboa: Presença, 1992, vol. 12, p. 222-255. IDEM – Católicos, operários e sindicatos. *Lusitania Sacra*. 6 (1994) 101-127. IDEM – Católicos progressistas. In ROSAS, Fernando; BRITO, J. M. Brandão de, dir. – *Dicionário de história do Estado Novo*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996, vol. 1, p. 137-139. IDEM – *O sindicalismo católico no Estado Novo: 1931-1948*. Lisboa: Estampa, 1999. RIBEIRO, Maria Manuela Tavares – O cristianismo social de 1848. *Revista de História das Ideias*. 9: 2 (1987) 481-494. RIBEIRO, Maria Raquel – D. António e a urgência da pastoral social das comunidades paroquiais nos anos 50-60. In SIMPÓSIO PROFECIA E LIBERDADE EM D. ANTÓNIO FERREIRA GOMES, Lisboa, FCG, 30 de Setembro a 2 de Outubro de 1998 – *Actas*. [S.l.]: Ajuda à Igreja Que Sofre, 2000, p. 433-436. RIBEIRO, Mário Luis Lima – *O potencial das organizações*

*não-governamentais portuguesas de desenvolvimento*. Lisboa: CIDAC, 1995. ROCHA, Filipe; FRADE, Manuel Augusto, coord. – *Padre Baptista: luz que ainda brilha*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1990. RODRIGUES, António dos Reis, bispo – *Doutrina Social da Igreja: pessoa, sociedade e Estado*. Lisboa: Rei dos Livros, 1991. RODRIGUES, Domingos – *Abel Varzim: apóstolo português da justiça social*. Lisboa: Rei dos Livros, 1990. RODRIGUES, Narciso – Portugal: panorama político e económico. In SCHOLL, S. H., dir. – *Historia del movimiento obrero cristiano*. Trad. espanhola. Barcelona: Editorial Estrella, 1964. ROSA, Honorato – *A dignidade humana: as coisas têm preço, o homem dignidade*. Org. Ernesto Fernandes. Lisboa: Multinova, 1996. SANTOS, Francisco Inácio Pereira dos – *Un Etat corporatif: la Constitution sociale et politique portugaise*. 2.ª ed. Pref. Marcelo Caetano. Paris, 1940. IDEM – *Capitalismo ou comunismo?...: Resposta da sociologia cristã*. Lisboa: União Gráfica, 1954. IDEM – *Reivindicações sociais*. Lisboa: Edições JOC, 1956. SILVA, Lúcio Craveiro da, SJ – *A Idade do Social: ensaio ético-social sobre a evolução da sociedade contemporânea*. Braga: Liv. Cruz, 1952. SOUSA, Elisário de – *Presença e missão: narrativa e reflexões de uma equipa de leigos e padres-operários*. Pref. D. Manuel Martins, primeiro bispo de Setúbal. [Porto]: Livraria Editora Sôlvros de Portugal, 1999. STILLWELL, Peter, coord. – *Padre Alberto: testemunhos de uma voz inconfundível: capela do Rato, 68-73*. Lisboa: Texto Editora, 1989. TRINDADE, Manuel de Almeida, bispo – *O padre Luís Lopes de Melo e a sua época (1885-1951)*. Coimbra: Casa do Castelo Editora, 1958. IDEM – *O padre Dr. Luís Lopes de Melo: no centenário do seu nascimento*. Fátima: Lux, 1985. IDEM – *Maria Carolina de Sousa Gomes e as Criaditas dos Pobres*. [Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1987]. IDEM – *Pessoas e acontecimentos*. Aveiro: Diocese, 1987. TRINDADE, Manuel de Almeida, bispo; SOUSA, Gabriel de – *Figuras notáveis da Igreja de Coimbra*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1991. VINDE e VÉDE. Lisboa: Paulinas, 1995. VOLOVITCH, Marie-Christine – *Le catholicisme social au Portugal: de l'encyclicle Rerum Novarum aux débuts de la République (1891-1913)*. Paris, 1982. Tese de doutoramento. IDEM – *Quelques aspects importants du catholicisme social au Portugal entre 1890 et 1910*. In COLLOQUE UTOPIE ET SOCIALISME AU PORTUGAL AU XIX<sup>ème</sup> SIÈCLE, Paris, 10-13 janvier 1979 – Actes. Paris: FCG, 1982, p. 79-103. **Textos oitocentistas:** ALMEIDA, D. António de – *Estado social nos fins do último quartel do século XIX*. Lisboa: Typ. Editora de Mattos Moreira, 1880. ALMEIDA, Fortunato de – *A questão social: Reflexões à lição inaugural do Sr. Afonso Costa*. Coimbra: Imp. F. Amado, 1895. COSTA, Afonso – *A Igreja e a questão social: análise crítica da encyclica pontificia «De Conditione Opificum», de 15 de Maio de 1891*. Coimbra: Imp. da Universidade, 1895. MACIEL, Roberto – *Catechismo católico sobre a chamada questão social*. Braga: Imp. Henriquina, 1899. NUNES, Augusto Eduardo – *Socialismo e catholicismo: Ensaio crítico sobre as soluções da questão social*. Coimbra: Imp. da Universidade, 1881. PIMENTEL, Jeronymo – *O Movimento Catholico no fim do século XIX: Em frente do socialismo e do anarchismo: Discurso pronunciado no congresso Catholico Internacional de Lisboa em 28 de Junho de 1895*. Lisboa: Typographia Mattos Moreira & Pinheiro, 1896. RAMOS, Luís Maria da Silva – *A soberania social de Jesus Christo [...]*. Porto; Braga: Liv. Internacional de Ernesto Chardron, 1879. **Publicações das Comissões Justiça e Paz:** COMISSÃO NACIONAL JUSTIÇA E PAZ – *Gaudium et Spes: uma leitura pluridisciplinar vinte anos depois*. Lisboa: Rei dos Livros, 1988. IDEM – *Caminhos da Paz, no 25.º aniversário da primeira mensagem para o Dia Mundial da Paz*. Lisboa: Rei dos Livros, 1992. IDEM – *Interpelar a sociedade hoje: do sucesso económico para alguns a um desenvolvimento integral para todos*. Lisboa: Multinova, 1993. IDEM – *Cadernos Justiça e Paz*. Lisboa: CNJP, 1990-1999. 7 números publicados. COMISSÃO PONTIFÍCIA JUSTIÇA E PAZ – *Documentos*. Lisboa: Rei dos Livros; CNJP, 1990. CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A JUSTIÇA E A PAZ – *Aspectos sociais e éticos da economia: um colóquio no Vaticano*. Trad. e pref. Manuela Silva. Lisboa: CNJP, 1994.

**CEILÃO.** A antiga Taprobana, situada em frente à extremidade sueste da península indostânica, foi inspiradora de inúmeras efabulações que povoaram o imaginário medieval, algumas delas relacionadas com a introdução do cristianismo na ilha. Uma das mais populares conta-nos como uma sibila, de nome Índica, sabendo do nascimento de Cristo, instigou um rei de Ceilão, Gaspar Peria Perumal, a viajar até Mascate, para se juntar a outros dois reis que iam a Belém adorar o Menino. À vinda, o pretenso rei mago teria trazido um retábulo com a Nossa Senhora, mais tarde colocado na sepultura daquela sibila (cf. BARROS – *Da Ásia*, déc. I, liv. IX, cap. 3). Na origem desta lenda está uma confusão feita com o nome Kolum (*i.e.* Kollam ou Coulão), sede de um bispo do Malabar conhecido na sua forma latina como

*Columbo*, o que o associou erradamente a Colombo, em Ceilão. Quanto ao rei, pensa-se que se trata do lendário Cheraman Perumal, do Malabar, que, segundo uma lenda muçulmana, se teria convertido ao islamismo\* por volta de 822, e é também célebre em versões hindus e cristãs da lenda. Alguns autores defendem que o cristianismo foi levado para a ilha por São Tomé ou por São Bartolomeu, a quem a tradição patristica atribui a primeira evangelização da Índia\*. Outros, baseando-se em Sofrônio de Jerusalém (560-638), sustentam que teria sido pelo etíope que São Filipe converteu, referido nos Actos dos Apóstolos, um eunuco e alto funcionário da rainha Candace. Apesar dos bons auspícios que estas lendas encerravam, a verdade é que não há rastros de nenhuma comunidade cristã cingalesa no século II ou III. A referência mais antiga à presença de cristãos em Ceilão data de 535, e deve-se a Cosme Indicopleustes. Segundo o mercador alexandrino, a comunidade era constituída maioritariamente por persas que ali moravam, com um presbítero ordenado na Pérsia e um diácono. Não obstante, é uma notícia isolada e, chegados ao século XIV, não se lhes encontra quaisquer alusões nos relatos de viajantes como Marco Polo, Marignolli ou Frei Odorico de Pordenone. Desde o tempo do imperador indiano Axoka (272-232 a. C.) que a ilha se tinha convertido ao budismo\* e assim se manteve ao longo dos séculos, com excepção para alguns focos hindus como o reino de Jaffna, a norte, que incluía a ilha de Manar, devido à sua ligação cultural e política com o império dos Cholas e, mais tarde, com o reino de Vijayanagar. Só a partir da chegada dos Portugueses se deu um encontro consequente entre a Cristandade e a civilização cingalesa. Nos primórdios de Quinhentos, a ilha de Ceilão encontrava-se dividida em três reinos autónomos: o reino de Jaffna, o reino de Kandy, ou Cândia, nas montanhas centrais, e o reino de Kotte, a sul, que se desdobraria, em 1521, dando origem ao aparecimento de mais uma força política, o reino de Sitawaka. Em 1506, algumas naus lusas, comandadas por D. Lourenço de Almeida, filho do vice-rei D. Francisco de Almeida, depois de uma investida nas costas das Maldivas, com o propósito de interceptar o tráfego de navios mouros, viram-se arrastadas até ao porto de Gale, no reino de Kotte, afamado pela sua primazia no trato da canela e das pedras preciosas. Neste primeiro encontro, foi erigida uma pequena capela na capital, Colombo, em honra de São Lourenço, onde se celebrou uma missa presidida por Frei Vicente. A partir de então, em todos os tratados de amizade e comércio que se ratificaram entre a Coroa portuguesa e os reinos locais figurava uma cláusula que assegurava a liberdade para evangelizar o povo cingalês. Contudo, a missão portuguesa, aqui como em todo o Oriente, só se tornaria sistemática na década de 1540. Entre 1515 e 1534 Ceilão pertence à diocese do Funchal\*, passando então à diocese de Goa\* até 1557, data em que é erigida aquela que será a sua futura diocese até 1836, Cochim. Os primeiros anos da presença portuguesa na ilha foram muito pouco significativos no que respeita à evangelização. O projecto de construir uma fortaleza em Ceilão, que consta já das instruções de



*Árvore de Jessé – placa de marfim cingalo-portuguesa (século xvii). Coleção Walter Cudell.*

D. Manuel a D. Francisco de Almeida, foi sendo adiado, para se vir a concretizar apenas em 1518; mas logo em 1524 foi a fortaleza de Colombo desmantelada por parecer inconveniente. A fortaleza foi, entretanto, um espaço de comércio e de missão, uma vez que, como acontecia um pouco por toda a parte, estava provida de um capelão e alguns clérigos, cujo sustento era assegurado pelo Estado. O primeiro vigário de Ceilão foi o padre Luís Monteiro de Setúbal, que ali viria a ser enterrado em 1536. Além do cuidado espiritual dispensado aos cristãos da guarnição da fortaleza, é provável que aqueles clérigos tentassem algumas incursões apostólicas nas terras vizinhas, a fim de catequizarem os infiéis que espontaneamente se sentissem atraídos pela nova doutrina que lhes era apresentada. Em carta de 5 de Março de 1521 D. Manuel lembrava ao capitão da fortaleza a sua responsabilidade em fomentar a dilatação da fé. D. João III, em alvará de 4 de Março de 1533 (Arquivo Portuguez-Oriental, fasc. v, p. 153), dispunha que,

em todas as fortalezas e feitorias, os escravos que, com verdadeira sinceridade, se fizessem cristãos ficariam livres da escravidão. Sabe-se que o alvará joanino produziu os seus efeitos, que redundariam numa série de abusos de que se queixava o rei de Kotte, Bhuvaneka Bahu. De facto, muitos dos naturais que se convertiam eram antigos escravos que, conseguida a almejada liberdade, deixavam de pagar os direitos senhoriais e reais a que estavam obrigados, o que provocava uma certa animosidade contra os missionários, apenas refreada por necessidades impostas pela conjuntura interna na ilha desde finais da década de 1530. A partir de 1539, Bhuvaneka Bahu viu, de facto, nos Portugueses os aliados de que precisava para travar as ofensivas de Mayadunne, rei de Sitawaka, sobre os seus domínios e para ver reconhecido o seu neto Dharmapala como legítimo sucessor do seu trono. Entretanto, um franciscano, que se encontrava na sua corte, Frei Henrique, aconselhou-o a pedir a Portugal missionários para Ceilão, pois o clero era insuficiente para o número de convertidos; Bhuvaneka Bahu aproveitou esta sugestão, com o fito de mais facilmente atrair o apoio da Coroa portuguesa à sua causa, no que foi bem sucedido. Em 1543, a embaixada que enviara a D. João III regressava a Colombo acompanhada de sete franciscanos, à frente dos quais vinha Frei João da Vila do Conde, franciscano capucho da Província da Piedade, com as seguintes disposições da parte de D. João III: Dharmapala era reconhecido como herdeiro de Kotte e os recém-convertidos continuariam sujeitos à jurisdição local. Bhuvaneka Bahu acolheu muito bem estas notícias, dando plena liberdade de pregação aos missionários franciscanos, mas, contrariando as expectativas trazidas por aquela embaixada, mostrou-se claramente adverso à ideia de se baptizar. De qualquer forma, incumbiu Frei João da educação do seu neto e, talvez movido pelas ameaças constantes de Mayadunne, que tornavam premente o auxílio português, procurou continuar a conquistar a sua benevolência através de um explícito favorecimento dos convertidos ao cristianismo, permitindo-lhes, por exemplo, que retivessem os bens transmitidos em herança, mesmo os de doação régia precária, que pela lei geral do reino deveriam voltar às mãos do rei. Perante tal clima de tolerância, as missões cristãs foram crescendo e construíram-se igrejas em Colombo, Negumbo, Gale, Lycão, etc. Em 1557, a conversão de Dharmapala (1551-1597), o neto de Bhuvaneka e seu sucessor, que passou a chamar-se D. João, arrastou consigo quase toda a corte, o que foi muito motivador para os demais súbditos. Entretanto, outros senhores de Ceilão equacionavam a conveniência de terem os Portugueses como aliados militares contra o avanço das forças de Mayadunne. No reino de Kandy, o soberano facilitava a penetração dos Franciscanos e disponibilizava-lhes terreno para a construção de uma igreja e de uma residência. A manifesta receptividade do rei Jayavira para com o cristianismo teve como corolário o seu baptismo sob o nome de D. Manuel, em 1546; mais tarde, porém, viria a apostatar, desiludido com a diminuta ajuda que lhe prestara a milícia portuguesa. O seu filho, que tomou o nome de Jayavara II, reencetou boas relações

com os missionários, vindo a pedir o baptismo a Frei Pascoal, provavelmente na década de 1550, no que foi seguido por vários senhores do seu reino, que passou a ser marcadamente pró-português. No caso do reino de Jaffna, a iniciativa de uma aproximação à fé cristã não partiu da hierarquia política. Desta feita, foram os pescadores da ilha de Manar que, seduzidos com o que se falava acerca de São Francisco Xavier e dos prodígios que lhe imputavam aquando da sua pregação aos paravás da costa da Pescaria, requereram a presença do santo para os doutrinar também a eles. Impossibilitado de ali ocorrer por se encontrar ocupado com a cristandade de Travancor, Xavier enviou em Novembro de 1544 um seu companheiro que converteu toda a casta dos careás de Manar. O rei hindu Sankily (1519-1561), tomando este acontecimento como um golpe infligido à sua autoridade, ordenou o extermínio dos cerca de 700 baptizados. O efeito foi contraproducente: sensibilizados com o martírio colectivo que acabavam de testemunhar, muitos parentes do rei de Jaffna aderiram ao cristianismo. Apenas o reino de Sitawaka continuava a ser completamente impermeável ao Evangelho. Mayadunne arvorava o budismo como estandarte nacional congregador dos seus súbditos e como chamariz às populações dos reinos vizinhos que não aderiam à doutrina anunciada pelos missionários. Nos finais do século XVI, começava uma nova fase para as missões portuguesas, sob os bons augúrios vindos de Kotte e de Jaffna. Em 1580, depois de suportar durante quase dois anos um cerco infligido por Raju, filho de Mayadunne, o rei de Kotte doava os direitos de soberania do reino de Kotte à Coroa portuguesa. Em 1597, à morte de D. João Dharmapala, aquele reino era-lhe definitivamente legado pelo seu testamento. Quanto ao reino de Jaffna, a partir de 1560, terminadas as hostilidades de Sankily, iniciou-se um período de alguma paz. Aquela região estava ordenada por paróquias, cada uma com uma residência destinada ao padre franciscano que a servia e, caso se justificasse, com uma capela-escola. Foram talvez esses bons auspícios que atraíram outras ordens religiosas. Desde 1560 os Franciscanos\* ombreiam em Manar com os Jesuítas\*. Em 1578, os Agostinhos estabeleceram um pequeno convento em Colombo, onde serviam a população decauperada dos arredores, o que lhes exigia um esforço financeiro por vezes difícil de suportar. Nesta cidade a missão dos Jesuítas começou por volta de 1602, vindo a construir-se o primeiro colégio em 1605; parece que aí estiveram os filhos do rei de Uva e do rei das Sete Corlas. Em Jaffna, a Companhia teve uma missão entre 1623 e 1640. Dos frades dominicanos\*, conhecem-se residências em Colombo, Jaffna e Gale, em 1627. Conhece-se a existência de um padre dominicano natural de Ceilão; sabe-se também de um padre de Malaca e de três indianos, seculares, que trabalhavam com os Jesuítas. Apesar dos progressos conseguidos, os missionários portugueses, para além da postura hostil dos monges budistas, tiveram de contar com novos adversários, quando o século XVII trouxe consigo os primeiros holandeses. Em Maio de 1602 aportava em Baticaloa, no reino de Kandy, Joris Van Spilbergen, um enviado de Maurício de Nas-

sau, que foi recebido com grande entusiasmo por Wimala Dharma, que desde então se tornou inimigo dos Portugueses. Em 1614, o rei de Kandy proibiu a construção de edifícios eclesiásticos para os missionários católicos. A pouco e pouco a perseguição aos católicos começou a ter forma de lei. Num tratado assinado em 1638 entre Holandeses e Rajasinha II (1635-1687), rei de Kandy, uma das cláusulas proibia a admissão de clero católico romano, acusado de induzir o povo a desmandos contra as autoridades locais. Perante a crescente intolerância religiosa, foi ganhando força a resistência católica que prefere agora o interior da ilha, nomeadamente o reino de Kandy, onde Rajasinha II, desiludido com os Holandeses, volta a acolher os Portugueses. Entre 1638 e 1658, os Holandeses vão-se apoderando das posições portuguesas da ilha. Este avanço holandês faz-se acompanhar de toda a espécie de interditos, de que se pode destacar o de 19 de Setembro de 1658, que proibia, sob pena de morte, que se albergassem ou ocultassem sacerdotes católicos. Mesmo assim, o empenho posto na protestantização da ilha não conseguia superar a influência do clero católico que, em segredo, continuava o seu apostolado. O exemplo mais notável é o do Beato José Vaz (1651-1711), um padre goês, fundador da Congregação do Oratório de São Filipe de Néri, em Goa, que se fez passar por escravo para poder entrar em Ceilão, onde teve por costume visitar as casas católicas, a fim de assegurar o acesso aos sacramentos\*. Em 1694, chegou a conseguir permissão da parte do rei de Kandy para reconstruir as igrejas católicas nos arredores da cidade. Além disso, com o seu zelo missionário, restaurou a antiga pujança da cristandade de Jaffna e de Manar. Até 1711, quando veio a falecer, converteu cerca de 30 000 cingaleses. Ao longo do século XVIII, as repetidas proibições aplicadas à administração dos sacramentos católicos fazem crer que o Beato José Vaz deixou continuadores na ilha. A testemunhar a vivacidade de algumas comunidades católicas temos o exemplo da reacção protagonizada pelos crentes de Negumbo que, em 1750, se insurgiam contra o programa governamental de educação protestante para todas as crianças. Mas se o catolicismo não desapareceu da ilha, a sua evolução posterior nada deve já aos missionários portugueses.

SILVANA REMÉDIO PIRES

BIBLIOGRAFIA: BARROS, João de - *Da Ásia*. Lisboa: Livraria S. Carlos, 1973, vol. 6. BOURDON, Léon - *Les débuts de l'évangélisation de Ceylan vers le milieu du XVI siècle*. Lisboa: Institut Français au Portugal, 1936. FLORES, Jorge - Ceilão. In *DICIONÁRIO de história dos Descobrimientos portugueses*. 1994, vol. 1, p. 226-232. FRASER, Alberto - Os princípios da cristandade de Ceilão. *Brotéria*. 28 (1939) 426-443. GRACIAS, J. A. Ismael, int. e notas - *Vida do venerável padre José Vaz*. 3.ª ed. Lisboa, 1962. LOPES, Fernando Félix, padre - A evangelização de Ceilão desde 1552 a 1602. *Studia*. 20/22 (1967) 7-73. LOPEZ, Teófilo Aparício - La Orden de San Agustín en la India (1572-1622). *Studia*. 38 (1974) 563-707. REGO, António da Silva - *Documentação para a história das missões do Padroado Português do Oriente*. Lisboa: AGU, 1958, vol. 1, 12. SHURHAMMER, Georg - The history of Ceylon, 1539-1552. *Xaveriana*. (1964) 517-527. SHURHAMMER, Georg; VORETZCH, A. - *Quellen zur Geschichte der Portugiesen, sowie der Fraziskaner und Jesuitenmission auf Ceylon im Urtext herausgeben und erklärt*. Leipzig: Verlag der Asia Major, 1928. 2 vol. TRINDADE, Paulo da, fr. - *Conquista Espiritual do Oriente*. Lisboa: CEHU, 1967, vol. 3. Além destas obras, são de referir uns apontamentos inéditos do padre Silva Rego acerca da missão de Ceilão, que fazem parte do espólio doado à Biblioteca da Universidade Católica Portuguesa.

**CEMITÉRIOS.** Genericamente definido como o espaço individualizado (recinto), geralmente ao ar livre, destinado ao enterramento dos mortos, o cemitério foi assumindo semblantes diferentes ao longo dos tempos, acompanhando a evolução das mentalidades e da postura perante o fenómeno da morte. Apesar de existirem em Portugal recintos próprios para enterramento em épocas anteriores, como a arqueologia vai demonstrando, optamos por iniciar a presente análise temática a partir da Idade Média. 1. *Perspectiva histórica:* O estudo das necrópoles da Alta e Baixa Idade Média foi realizado, com incidência na região do Entre Douro e Minho, por Mário Barroca (cf. BARROCA – *Necrópoles*), que constatou a existência de necrópoles alto-medievais e a presença de vestígios funerários paleocristãos nesta região. Neste espaço são constatáveis cemitérios de influência germânica, de que se poderia mencionar o exemplo da necrópole de Beiral do Lima (cf. *Ibidem*, p. 83-96). Do período da Reconquista\*, encontram-se diversas sepulturas cavadas na rocha, de que se salientam os casos do Lugar do Couto (Refóios de Lima), de Pampelido Velho e Montedouro (Perafita, Matosinhos), do adro da igreja paroquial da Cabeça Santa (Penafiel), a necrópole da Portela de Santa Marta ou Portela do Forno dos Mouros, ou, mais a sul, as sepulturas da Aldeia da Seara (São Cristóvão de Nogueira, Cinfães); neste período, podem ser notados ainda diversificados sarcófagos nesta região. Para o período dos séculos XII a XV, são de destacar os túmulos colocados no interior dos templos, nos claustros ou zonas adjacentes, como sucede na igreja do mosteiro de Pombeiro, da Colegiada de Nossa Senhora da Oliveira, em Guimarães (Capela de São Brás) ou no mosteiro de Paço de Sousa (cf. *Ibidem*, p. 101-216, 453-471). Mais a sul, refiram-se os túmulos de D. Inês, em Alcobaça, de Fernão Gomes de Góis, na matriz de Oliveira do Conde, de Fernão Teles de Meneses, na Igreja de São Marcos, arredores de Coimbra, ou de João das Regras, em São Domingos de Benfica, que constituem exemplares dos séculos XIV e XV (cf. DIAS – *História*, p. 130-137). Desta forma, a maioria dos enterramentos efectuava-se no interior das igrejas, sob a protecção divina e a proximidade dos santos. Quando a capacidade de enterramento desses espaços se esgotava, eram utilizadas zonas contíguas, como os claustros e os adros, onde se podia constatar um prolongamento da acção protectora dos entes divinos e dos seus intermediários junto dos homens (cf. DIAS – *Cemitérios*, p. 75-77). Com o início do século XIX e as medidas higienistas que também acompanhavam a progressiva secularização da sociedade, foi-se desenvolvendo a ideia de que o enterramento *ad sanctos*, *apud ecclesiam* ocasionava perigosas doenças, tendo-se impresso alguma literatura coeva sobre o assunto. Em Portugal, os mais ardorosos defensores da criação dos cemitérios foram o Dr. Vicente Coelho de Seabra Silva Teles, com *Memórias sobre os prejuízos causados pelas sepulturas dos cadáveres nos templos e o methodo de os prevenir*, o bispo da Bahia, D. Francisco da Soledade e Castro, que expôs tais ideias nas Cortes Constituintes de 1821, e o médico portuense com formação francesa Francisco As-

sis de Sousa Vaz (cf. síntese em SOUSA – *Cemitérios*, vol. I, p. 15). A obra deste último, *Memória sobre a inconveniência dos enterros nas igrejas e utilidade da construção de cemitérios*, constitui um marco fundamental para a cemiteriologia em Portugal, por defender ideias curiosas como a necessidade de olhar para os cemitérios como museus, bem como as já referidas medidas higienistas, postulando a necessidade de criação de cemitérios no exterior das povoações, à imagem do que sucedia em França, que funcionava como paradigma (ainda hoje, com exemplos como o Cemitério de Père Lachaise, em Paris) para o universo da morte e das construções cemiteriais (cf. VAZ – *Memória*). A afirmação dos cemitérios no Portugal de Oitocentos vai-se realizando progressivamente, acompanhando a des-sacralização da sociedade portuguesa verificada neste século (cf. COUTINHO – A descristianização), em que a evolução de valores e mentalidades indicia novos rumos. Por isso, a sua construção não se fez pacificamente, assim se justificando as resistências de párocos e católicos, sobretudo dos meios rurais, agitados ainda por ideias absolutistas. Tais atitudes evidenciaram-se de forma clara na questão dos cemitérios, cuja problemática teria o seu auge essencialmente na década de 1840, com reminiscências, no entanto, vindas da década anterior, com diversas medidas legais tomadas no sentido da obrigatoriedade da criação de cemitérios e da proibição de enterramentos no interior dos templos (cf. CABRAL – Um conflito, p. 193-201). No caso portuense do Cemitério do Prado do Repouso, a escolha recaiu sobre a Quinta do Prado do Bispo, propriedade da mitra, processo que ocasionou um conflito entre a câmara local e o bispo eleito D. Manuel de Santa Inês, que viria a ser resolvido por intervenção estatal (cf. SOUSA – Alguns elementos, p. 322-330). Este cemitério viria a ser inaugurado em 1 de Dezembro de 1839. A necessidade de gerar o apoio dos vários sectores da sociedade portuense fez com que o primeiro enterramento se fizesse com a transferência dos restos mortais do desembargador Francisco de Almada e Mendonça, personagem que não geraria oposição nem das facções liberais nem das mais arraigadas à tradição absolutista (cf. *Ibidem*, p. 4). É pois neste ambiente de agitação social e política que caracterizou o Portugal da primeira metade de Oitocentos, em que se confundem ideias higienistas, políticas liberais e conceitos religiosos, que se vai alicerçando a progressiva edificação de cemitérios no país. Apenas a título de exemplo, podemos referir o Cemitério do Alto de São João (Lisboa), c. 1833/1834; da Lapa (Porto), 1833; dos Prazeres (Lisboa), 1833; de Borba, c. 1837; Conchada, em Coimbra, 1858-1860; Ovar, 1859; Tomar, c. 1872; Miranda do Corvo, 1875; Póvoa de Varzim, 1889; Paço de Sousa, 1890 (cf. quadro de sistematização in QUEIROZ – Cemitérios, p. 96-104). 2. *O cemitério romântico:* O cemitério romântico (cf. CATROGA – O cemitério, p. 75-85), definido entre a segunda metade do século XIX e as primeiras décadas do século XX, deve ser entendido como um espaço que convida à devoção e ao culto da morte. A estatuária, desenvolvendo uma iconografia feita de alegorias (Saudade, Fé, Esperança e Carida-

de) e pequenos motivos apelativos (ampulheta com asas, a foice, o facho, o mocho, a abelha, o morcego, a urna, entre outros – cf. CARVALHO – A necrópole), exorta à piedade, ao sentimento e à vaidade. À representação imagética dos defuntos, ou pelo menos daqueles com maior importância, aliam-se outros elementos relacionados com a ordem social, como sucede com pedras de armas (cf. VALDEZ – *Subsídios*); a morada eterna deveria assumir o mesmo semblante que a morada terrena (SOUSA – Ser, p. 315), e por isso se compreendem as enormes somas de dinheiro gastas essencialmente pela burguesia ou titulares de recente criação – por ex., o jazigo do visconde de Valmor, no Cemitério do Alto de São João (ANACLETO – *O neomanuelino*, p. 158-161); dos condes de Burnay no Cemitério dos Prazeres, em Lisboa; o do conde do Ameal, no Cemitério da Conchada, em Coimbra, ou o dos condes de Santiago de Lobão, no de Agramonte, no Porto – na edificação de jazigos. No entanto, a mais portentosa construção funerária portuguesa encontra-se no Cemitério dos Prazeres, em Lisboa, sendo propriedade da família dos duques de Palmela. O conjunto, particularmente aparatoso, possui determinadas características de natureza maçónica. Ao fundo de uma alameda com ciprestes, situa-se um templo piramidal com um pórtico de imponentes dimensões, e na sua concepção e ornamentação escultórica intervieram nomes como Cinatti, Teixeira Lopes e Camels (FLORES – Jazigo, p. 66-81). Quanto às tipologias de construções existentes nos cemitérios portugueses, podemos mencionar os jazigos-capelas, os pedestais em coluna com estatuária, os baldaquinos, os montes de pedras encimados por cruz (calvários), a simples laje, os pedestais com caixão, as arcas, entre outros, cuja sistematização necessita de um estudo mais aprofundado, realizado com base numa análise a nível nacional. Pelas tipologias apresentadas se revela que a tentativa de des-sacralização da morte no cemitério romântico não foi absoluta, pois a grande abundância de construção de capelas e a presença de calvários são sinais por demais evidentes da tentativa de transposição do sagrado para estes locais. Quanto aos aspectos artísticos presentes nos cemitérios, uma das dimensões mais relevantes assenta nas influências das correntes ecléticas oitocentistas. De facto, os revivalismos encontram-se bem presentes nos cemitérios românticos, o que bem se compreende se tivermos em linha de conta que os respectivos desenvolvimentos se deram genericamente na segunda metade de Oitocentos e primeiras décadas da centúria seguinte. Assim, podemos observar capelas neogóticas (na sua vertente mais simples ou neomanuelinas) e neo-românicas, mas algumas também revelando influências egípcias, tanto em Lisboa (cf. FLORES – *Cemitérios*, p. 94-103) como no Porto. Quanto aos edificadores dos jazigos, impõe-se uma progressiva inventariação dos mestres canteiros que os levaram a cabo (presentemente encontramos já bastantes elementos para os cemitérios portugueses: cf. SOUSA – *Subsídios*, vol. 2, p. 175-195; QUEIROZ – *O ferro*, vol. 3, p. 81-114; QUEIROZ – *A primeira*, p. 551-555). Presentemente, muitos são os elementos construídos a salientar nos cemitérios, para além das já referidas



Vista geral do Cemitério da Conchada, Coimbra.

construções funerárias: os portões, os gradeamentos e as próprias capelas dos cemitérios. Para o estudo de todas estas construções recomendamos a consulta de fontes manuscritas e iconográficas (plantas dos cemitérios e alçados das construções) presentes essencialmente nos núcleos arquivísticos municipais e nas juntas de freguesia, bem como nos fundos dos diversos governos civis. Após as primeiras décadas do século XX, com o abandono de inúmeros jazigos e o descuido em que caíram muitos outros, ocasionados por uma tendência para a despersonalização da morte e até da atitude perante os restos mortais, dado o desenvolvimento das sociedades contemporâneas, por um lado, e pela tendência actual para a criação de espaços verdes, com os consequentes cemitérios-jardins (cf. SOUSA – Ser, p. 317), por outro, uma das possíveis soluções de aproveitamento destes espaços urbanos e rurais poderá residir na respectiva musealização, nos casos que assim o justifiquem. Tal sucede com os cemitérios do Alto de São João e dos Prazeres, em Lisboa, da Conchada, em Coimbra, e com o Cemitério do Prado do Reposo, de Agramonte e da Venerável Irmandade da Lapa, no Porto.

GONÇALO DE VASCONCELOS E SOUSA

BIBLIOGRAFIA: ANACLETO, Regina – *O neomanuelino ou a reinvenção da arquitectura dos Descobrimentos*. [S.l.]: CNCDP; IPPAR, D.L. 1994. BARROCA, Mário Jorge – *Necrópoles e sepulturas medievais de Entre-Douro-e-Minho (século V a XV)*. 522 p. il. Trabalho apresentado em 1987 no âmbito das Provas Públicas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica na FLUP. CABRAL, João; FEIJÓ, Rui – Um conflito de ati-

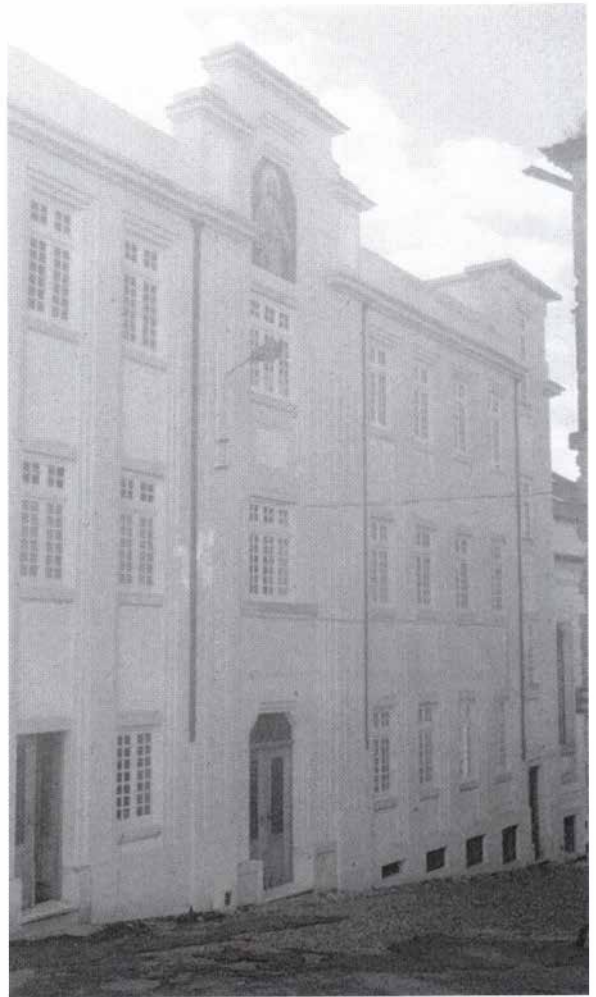
tudes perante a morte: A questão dos cemitérios no Portugal contemporâneo. In FEDÓ, Rui G.; MARTINS, Hermínio; CABRAL, João de Pina – *A morte no Portugal contemporâneo: Aproximações sociológicas, literárias e históricas*. Lisboa: Quercus, D.L. 198, p. 175-208. CÂMARA MUNICIPAL DO PORTO. Pelouro da Limpeza e Serviços Gerais – *Arte e silêncio*. [Porto]: Pelouro de Limpeza e Serviços Gerais da Câmara Municipal do Porto, [1989]. CARVALHO, José Alberto Seabra [et al.] – *A necrópole romântica como museu da morte: Arquitectura e simbólica tumulares nos primeiros cemitérios públicos de Lisboa*. *História*. 124 (1990). CARVALHO, José Alberto Seabra; CATROGA, Fernando – *O cemitério romântico*. In ANACLETO, Regina – *O neomanuelino ou a reinvenção da arquitectura dos Descobrimentos*. [S.l.]: CNCDP; IPPAR, D.L. 1994, p. 75-85. COUTINHO, B. Xavier – *A descristianização de Portugal no século XIX*. In *MISCELLANEA Historiae Ecclesasticae III*. Louvain, 1970, p. 359-379. Separata. DIAS, Pedro – *História da arte em Portugal: 4: O gótico*. Lisboa: Alfa, cop. 1986. DIAS, Vitor Manuel Lopes – *Cemitérios jazigos e sepulturas*. [S.l.]: Ed. do Autor, imp. 1963. FLORES, Francisco Moita – *Jazigo da família Palmela: Uma simbólica do Antigo Regime e da ordem maçónica*. *História*. 152 (Maio de 1992) 66-81. FLORES, Francisco Moita [et al.] – *Cemitérios de Lisboa: Entre o real e o imaginário*. [Lisboa]: Câmara Municipal, 1993. LE NORMAND-ROMAIN, Antoinette – *Mémoire de marbre: La sculpture funéraire en France (1804-1914)*. [Paris: Agence Culturelle de Paris], 1995. QUEIROZ, Francisco – *A primeira oficina de cantaria de mármore do Porto: Notas para uma biografia de Emídio Carlos de Sousa Amatucci (1811-1872)*. *O Tripeiro*. 7: 2 (1998) 51-55. IDEM – *Cemitérios oitocentistas portugueses: Os museus da morte*. *Museu*. Porto: Círculo Dr. José de Figueiredo. 4: 7 (1998) 89-106. QUEIROZ, José Francisco Ferreira – *O ferro na arte funerária do Porto oitocentista: O Cemitério da Irmandade de Nossa Senhora da Lapa (1833-1900)*. 164 p. + 175 p. + 130 p. Dissertação de mestrado em História da Arte apresentada na FLUP em 1997. SOUSA, Gonçalo de Vasconcelos e – *A transferência dos restos mortais de Francisco de Almada e Mendonça para o Cemitério do Prado do Repouso*. *O Tripeiro*. Porto: Associação Comercial do Porto. 7: 13: 6 (Jun. 1994) 181-185. Separata. IDEM – *Cemitérios portugueses: história e arte*. 12 vol. Trabalho do Seminário de Património Construído apresentado em 1994 no âmbito da licenciatura em Ciências Históricas (Ramo do Património) da Universidade Portucalense, no Porto. IDEM – *Subsídios para uma iconografia da morte no Porto no século XIX: 1. Poligrafia*. Arouca: Centro de Estudos D. Domingos de Pinho Brandão, 3 (1994) 129-152. IDEM – *Ser e estar perante a morte no Porto dos séculos XIX e XX: reflexos no património cimiterial*. *Lusitania Sacra*. Lisboa: UCP/Centro de Estudos de História Religiosa. 2: 6 (1994) 309-325. IDEM – *Alguns elementos para a história dos cemitérios portugueses: Um conflito entre a Câmara Municipal do Porto e a mitra em torno da Quinta do Prado do Bispo*. *Museu*. 4: 4 (1995) 322-330. IDEM – *Subsídios para uma iconografia da morte no Porto do século XIX: 2. Humanística e Teologia*. Porto: Faculdade de Teologia da Universidade Católica do Porto. 16: 1-2 (1995) 175-213. VALDEZ, Ruy Dique Travassos – *Subsídios para a heráldica tumular moderna olisiponense*. 2.<sup>a</sup> ed. Porto: Livraria Esquina, 1994. VAZ, Francisco d'Assis de Sousa – *Memória sobre a inconveniência dos enterros nas igrejas e utilidade da construção de cemitérios*. Porto: Imprensa de Grandra e Filhos, 1835.

## CENSUAIS. V. ECONOMIA.

**CENTRO ACADÉMICO DE DEMOCRACIA CRISTÃ. 1. Fundação e primeiros tempos:** O CADC foi fundado por estudantes católicos da Universidade de Coimbra\* em 1901, para responder ao agravamento da questão religiosa ocorrido nesse ano no país (v. IGREJA E ESTADO. III. ÉPOCA CONTEMPORÂNEA). O «escândalo Calmon» – nome por que ficou conhecido o caso da tentativa frustrada de fuga de uma filha do cônsul do Brasil no Porto para professor, contra vontade dos pais, numa ordem religiosa – fora pretexto para a adopção de uma série de medidas pelo governo de Hintze Ribeiro contra as ordens religiosas. Um decreto de 18 de Abril obrigava os institutos religiosos a submeterem a aprovação oficial os seus estatutos, e proibia-lhes o regime de clausura, o noviciado e os votos. Contra estas disposições se insurgiram os bispos, e de um modo especial o bispo do Porto\* D. António Barroso, que viria a ser apupado na Sala dos Capelos da universidade, a 28 de Junho, quando ali se dirigiu por ocasião de um doutoramento solene, como padrinho do novo doutorando. Os estudan-

tes católicos, indignados com a provocação aos seus sentimentos religiosos, resolveram reagir e, depois de várias reuniões, decidiram fundar um centro académico. Pensaram de início chamar-lhe Centro Nacional Académico, mas acabariam por mudar-lhe o nome, em 1903, para Centro Académico de Democracia Cristã, não apenas para evitar a confusão com os Centros Nacionais, então em desenvolvimento, e que dariam origem, nesse ano, ao Partido Nacionalista (v. PARTIDOS POLÍTICOS CONFESSIONAIS), mas também para traduzir o alinhamento com o movimento social católico mundial, que adoptara ideológica e organicamente a forma de «democracia cristã», e que recentemente evoluíra de uma fase eminentemente associativa, voltada para a «re Cristianização operária» – de que os Centros Católicos de Operários eram expressão por excelência –, para uma nova fase de reforço da formação doutrinária, através dos Círculos de Estudos lançados em França por Leon Harmel. O CADC seria assim um centro de estudos e de acção, estreitamente ligado aos Círculos Católicos de Operários, fundados em Portugal em 1898, e às demais estruturas do movimento social católico, para recristianizar o ambiente universitário coimbrão e, através dele, a sociedade portuguesa (v. CATELISMO SOCIAL). A «democracia cristã» de que se reclamava era entendida, na esteira das encíclicas de Leão XIII, como uma democracia apenas social, e não ainda como democracia política. Por isso rejeitavam os estudantes democratas-cristãos qualquer comprometimento político e, em especial, qualquer instrumentalização por parte das novas forças nacionalistas, de forte inspiração católica conservadora. Se bem que encontrassem sede própria, embora não definitiva, logo em 1904, só no ano seguinte obtêm a legalização, com a aprovação oficial, civil e eclesiástica dos seus estatutos, muito contribuindo para tal a figura tutelar do Doutor Francisco José de Sousa Gomes, professor de Química Inorgânica e dirigente do movimento católico. O número de sócios, em 1905, era já de uma centena. Mas a projecção do centro na academia e no país, para além das reuniões periódicas sobre temas sociais e religiosos que se realizavam, iria dar-se sobretudo com o aparecimento, nesse ano, da revista *Estudos Sociais*, na qual os estudantes católicos iriam assumir posições avançadas e inovadoras, desse modo contribuindo para uma mais aguda consciência social católica e para uma maior difusão das experiências sociais e políticas que os católicos democratas iam ensaiando lá fora. Para além das simpatias pelo movimento francês de Le Sillon e pelo movimento italiano de Don Romulo Murri, que seriam depois desautorizadas por Pio X, sob a acusação de modernistas, os *Estudos Sociais* criticavam o despotismo czarista da Rússia, aceitavam a separação do Estado da Igreja, que ocorrera em França em 1905, e criticavam a instrumentalização política da Igreja pelo conservadorismo, defendendo que a acção da Igreja deveria ser «absolutamente democrática e abertamente popular». Tanto bastou para que sobre a revista fossem lançadas acusações de «modernismo» pela *Revista Católica* de Viseu, das quais se defendeu pela pena autorizada do Prof. Sousa Gomes, que na sombra a protegia.

O que não impedia que continuasse a defender a justiça social, as classes desprotegidas, a educação popular, como manifestações do espírito cristão. Os católicos deveriam ser sociais e democratas, e chegam a admitir um entendimento com os socialistas, na crítica ao capitalismo, desde que eles deixem de ser revolucionários e anarquistas. Ao CADC de Coimbra outros se seguiram, de menor importância e expressão, em Lisboa, Porto e Braga, tendo-se chegado a constituir em 1909 uma União da Juventude Católica Portuguesa. Mas a revolução republicana, e a perseguição que moveu à Igreja, iria dismantlar o movimento e motivar o seu relançamento pouco depois. 2. *A reabertura do CADC e a luta à política anti-religiosa da I República*: Com a revolução republicana, o CADC foi dismantelado, a sua sede saqueada e encerrada. A perseguição à Igreja expulsara os bispos das dioceses e decapitara o movimento social católico. No Verão de 1911, um grupo de estudantes católicos decide reagir ao clima de hostilidade e prepara o lançamento, que ocorrerá em 1912, de um jornal de combate – *O Imparcial* – dirigido por Manuel Gonçalves Cerejeira, e no qual colaborarão António de Oliveira Salazar, Diogo Pacheco de Amorim, Joaquim Diniz da Fonseca, Francisco Veloso, José Nosolini e outros. E reabrem o CADC em 8 de Dezembro desse ano, sob a direcção de Cerejeira e Salazar, e constituem a partir dele a Federação das Juventudes Católicas Portuguesas, que organiza o seu primeiro congresso em Coimbra em 1913. O CADC assume por isso um carácter defensivo e combativo, e a sua actuação revela-se de cunho mais conservador do que no período anterior. Os seus militantes envolvem-se na luta pela liberdade religiosa e pela liberdade da Igreja, e distinguem-se nas lutas académicas pelo empenho na qualificação da vida universitária. E quando em 1917 é fundado o Centro Católico, notabilizam-se entre os seus activistas, vindo até a tornar-se seus dirigentes e deputados após a reestruturação operada depois do sidonismo, em 1919, dando então corpo à política, preconizada pelo papa, de *ralliement* com a República. Os centristas que a partir de 1926 vão ser chamados ao governo, à frente dos quais Salazar, saíram na sua grande parte das fileiras do CADC. Em 1919, o jornal *O Imparcial* cessou a sua publicação, aparecendo em 1922 a nova revista *Estudos do CADC*, que se publicará ininterruptamente até 1970. 3. *O CADC e a Acção Católica Portuguesa\**: Em 1932 foram aprovadas as Bases da Acção Católica, sendo o CADC integrado nela, como parte da Juventude Universitária Católica (a sua secção universitária) e na Juventude Escola Católica (a sua secção escolar ou liceal). Os seus dirigentes, porém, continuaram a ser eleitos, e não nomeados, como o eram os restantes dirigentes da Acção Católica. O seu estatuto de «organismo autónomo» da Acção Católica Portuguesa só em 1950 viria contudo a ser reconhecido oficialmente. Como organismo da Acção Católica, alheio a qualquer intervenção política, o CADC não deixou porém de conhecer algumas clivagens dessa natureza, nomeadamente a que dividiu monárquicos, de pendor mais integralista, e «centristas», que subordinavam as suas preferências políticas à militância católica, clivagem essa que chegou a



Fachada do Centro Académico de Democracia Cristã, Coimbra.

traduzir-se na contraposição de listas para a direcção. No pós-guerra, o ressurgimento da democracia cristã nos países onde foram derrotados regimes totalitários e autoritários (Alemanha, Itália, Áustria e França), apoiado pela radiomensagem de Pio XII no Natal de 1944, fez ressurgir no CADC a simpatia por expressões políticas de democracia cristã, e pelo neotomismo de Maritain e pelo «personalismo cristão» de matriz francesa. Algumas posições assumidas pelos *Estudos* provocaram acusações de politização. E em 1949, um dos seus dirigentes apareceu publicamente a apoiar a candidatura presidencial de oposição de Norton de Matos. Ao longo dos anos 50, o fascínio pelas ideias da democracia e das liberdades foi crescendo no CADC. Após o I Congresso da JUC de 1953, os *Estudos* reflectem uma maior atenção aos problemas sociais dos universitários, e às actividades circum-escolares e associativas, entendidas como actividades formativas quer do ponto de vista moral quer social. A repressão soviética da revolução húngara, em 1956, suscitaria uma forte reacção dos estudantes do CADC, que organizaram uma jornada de solidariedade com os estudantes e operários em luta pela liberdade, de colaboração com a JOC de

Coimbra. A reivindicação de liberdade para a «Igreja do silêncio» tinha reflexos internos, fazendo crescer o apreço doméstico pela liberdade política e pela autonomia universitária e associativismo estudantil. Por isso, a direcção do CADC vai opor-se ao Decreto-Lei n.º 40 900, rejeitando a «demasiado ingerência do Estado na livre associação dos indivíduos e consequentemente também nos organismos académicos, pois aquela gera um paternalismo deformador e estiolante», como diziam os *Estudos*, em 1956. E com a maior simpatia pela participação democrática dos cidadãos na vida pública, crescia também a atenção aos problemas sociais, objecto de um ciclo de conferências, em 1958, entre as quais uma do bispo do Porto. Nas eleições presidenciais desse ano, que dividiram o mundo católico pela atitude do bispo do Porto, a direcção do CADC foi mesmo ao ponto de fazer uma avaliação do regime, enaltecendo os méritos (paz, ordem, progresso económico e prestígio internacional) mas criticando também as deficiências (ausência de liberdade de imprensa, abusos da política política, desequilíbrios sociais, fragilidades da assistência e da educação). Tais posições suscitariam reacções de sectores mais conservadores. Manuel Anselmo, nos seus *Cadernos*, acusaria o CADC de «sacristia anti-salazarista» e de «catolicismo progressista». 4. *A crise ultramarina e as crises estudantis*: O começo da «guerra de Angola» e a ocupação de Goa, em 1961, levaram o CADC, onde as preocupações missionárias haviam aumentado, a identificar-se com as preocupações de defesa do ultramar. E o despoletar das crises estudantis, como a de 1961, suscitou no CADC, a par da preocupação pelo associativismo, a da defesa da autoridade. O ataque aos lares religiosos de estudantes, por ocasião do Convívio, nos começos de 1961, e a publicação na *Via Latina* da «Carta à Jovem Portuguesa», atacando a moral dominante como conservadora, provocou a reacção crítica do CADC. A destituição da direcção da Associação Académica, e a suspensão da *Via Latina*, na sequência dos acontecimentos do Dia do Estudante, com a radicalização de posições e a instrumentalização política da luta estudantil pela oposição ao regime, puseram o CADC numa posição de difícil equilíbrio. Se por um lado fazia as suas reivindicações estudantis de restabelecimento da vida associativa, por outro lado recusava essa radicalização e instrumentalização política que rejeitou a mediação moderadora de professores e afrontava as autoridades académicas, ao lado das quais se pôs. Essa posição, apodada de «direita», custou-lhe algum isolamento no movimento associativo desses anos, profundamente radicalizado. Mas nos últimos anos da década de 60 o CADC, agitado também pelos ventos pós-conciliares, e cada vez mais aberto aos problemas sociais e políticos do tempo, aproximou-se mais do movimento estudantil, acabando por ser envolvido pela dinâmica da crise de 1969. Os *Estudos* publicarão alguns números especiais sobre os problemas da universidade e sobre a crise académica, manifestando o seu alinhamento, embora moderado, com a contestação estudantil. A crise de 1969 abalaria o CADC, particularmente a sua unidade, obrigando ao seu encer-

ramento pela autoridade eclesiástica e à sua substituição pelo Instituto Justiça e Paz, nos primeiros anos de 70.

MANUEL BRAGA DA CRUZ

BIBLIOGRAFIA: CEREJEIRA, M. G. – *Vinte anos de Coimbra*. Lisboa: Gama, 1943. CRUZ, G. Braga da – *A Revista de Legislação e Jurisprudência: Esboço da sua história*. Coimbra, 1975-1977. 2 vol. CRUZ, M. Braga da – *As origens da democracia cristã e as origens do salazarismo*. Lisboa: Presença; GIS, 1980. *ESTUDOS do CADC*. (1922-1970). Sobre tudo números especiais das Bodas de Prata, n.º 47-48 de Março-Abril de 1926, e das Bodas de Ouro, n.º 298-301 de Junho-Novembro de 1951. *ESTUDOS Sociais*. (1905-1911). FERREIRA, A. Matos – Aspectos da acção da Igreja no contexto da 1.ª República. In MEDINA, João – *História contemporânea de Portugal*. Lisboa: Amigos do Livro, 1986, p. 207-218. GREGÓRIO, N.; GARRIDO, A.; LOPES, P. S. – *Ideologia, cultura e mentalidade no Estado Novo: Ensaio sobre a Universidade de Coimbra*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1992. *IMPARCIAL (O)*. (1912-1919). NOGUEIRA, Franco – *Salazar*. Coimbra: Atlântida, 1977, vol. 1, 2. *Os 90 ANOS do CADC*. Coimbra, 1991. SEABRA, J.; AMARO, A. R.; NUNES, J. P. Avelãs – *O CADC de Coimbra, a democracia cristã e os inícios do Estado Novo*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1993. TRINDADE, M. Almeida – *O P. Melo e a sua época (1885-1951)*. Coimbra: Castelo, 1958.

**CENTROS SOCIAIS.** V. CATOLICISMO SOCIAL.

**CEUTA.** V. MARROCOS.

**CHANCELARIAS (séculos XI-XV).** Chancelaria era, antes de tudo, um serviço encarregado de elaborar, validar e emitir actos escritos em nome, entre outros, dos condes portucalenses (chancelaria condal), em nome dos reis (chancelarias régias), em nome dos bispos ou arcebispos (chancelarias episcopais ou arquiépiscopais) ou em nome de particulares (chancelarias particulares). As chancelarias portuguesas dos séculos XI a XV tiveram sempre, pois, a primordial função de garantir a vida político-administrativa, em primeiro lugar do condado, e depois da cúria régia, das dioceses, das câmaras, dos tribunais, das casas particulares, nobres ou não. Função que exigia, além das indispensáveis condições materiais de escrita (v. SCRIPTORIA), uma mão-de-obra especializada. 1. *A chancelaria condal e régia (séculos XI-XIII)*: Numa sociedade na sua maioria analfabeta, foi aos membros do clero regular e secular, praticamente os únicos possuidores do saber e do poder da escrita, que coube redigir e grafar os documentos, independentemente dos autores, dos destinatários ou da respectiva natureza. Coevamente designados por *notarius*, *notator*, *scriba* e *scriptor*, entre outros termos, estes notários e escrivães, se é que a terminologia nos autoriza a distingui-los, provinham dos mosteiros ou das igrejas. Aos primeiros caberia redigir os actos jurídicos enquanto aos segundos, tão-só escrevê-los. Notários e escrivães separados, algumas vezes, pelas funções exercidas estavam sempre unidos pela condição de homens da Igreja. Durante o governo dos condes portucalenses, foi primeiro ao cónego da Colegiada de Guimarães, Petrus Munionis, e depois ao subdiácono da Sé de Braga\*, Mendo Feijão, que foi entregue a responsabilidade da incipiente chancelaria. Este serviço, aliás, deveria ter sido no começo muito elementar, sendo certo que a maior parte dos actos era elaborada por notários estranhos à chancelaria. Consciente de que era no clero que residia a capacidade de garantir o funcionamento da *scribania* do futuro reino, o infante D. Afonso Henriques, por carta de 27 de Maio de 1128, doou todos os direitos da chancelaria régia ao então arcebispo de Braga,

Paio Mendes. Na realidade, os arcebispos desta igreja nunca tomaram posse efectiva deste privilégio mas a prática provou à sociedade como o fizeram, de facto. Basta lembrar que à Igreja de Braga pertenceram os seguintes chanceleres do primeiro rei de Portugal: Pedro Roxo (1128-1140), arceidiago; Pêro ([1134]-1141), subdiácono; Elias (1141), capelão; mestre Alberto (1142-1169), arceidiago; Paio (1147-1153), subdiácono; Pedro Feijão (1169-1181), cônego secular. Se com alguma admiração registamos, entretanto, o aparecimento de um leigo, Julião Pais, como chanceler de D. Afonso Henriques, de seu filho e de seu neto, continuou a presença invariável de eclesiásticos no cargo de notário. De assinalar, porém, que com o movimento da Reconquista\*, de norte para sul, os clérigos deixam de ser recrutados predominantemente na Sé de Braga. Provêm, então, da Sé e do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, do Mosteiro de Alcobaça\* e ainda da Sé de Lisboa\*, ao cabido da qual pertenceu, como chantre, Fernando Peres, notário de D. Sancho I (cf. SANTOS – Fernando Peres, p. 56) e mestre Vicente, deão, chanceler de D. Sancho II. Pelo que fica dito, irresistível se torna não encontrar relação entre este escol de chanceleres e notários e o prestígio e organização que a chancelaria régia alcançou com D. Afonso II. Prestígio e organização consubstanciados, entre outros aspectos, no aparecimento do primeiro livro de registo de chancelaria, fenómeno verdadeiramente pioneiro na Europa. Infelizmente, todavia, a aptidão do pessoal da chancelaria não conseguiu vencer a desordem administrativo-política que se seguiu no reinado de D. Sancho II e, por isso, além da ausência do registo dos actos escritos, outros sinais houve de alguma perturbação. Com a subida ao trono de D. Afonso III, a ordem foi restaurada e a relação notário/eclesiástico não se alterou. Muitos deles pertenciam mesmo ao grupo dos *clerici regis* que emergiu, como uma elite, e no topo da qual estava o chanceler destinatário de muitas doações régias (cf. VENTURA – *A nobreza*, vol. 1, p. 142-143; vol. 2, p. 995). Esta situação manteve-se até aos finais do reinado de D. Dinis, calculando-se que entre 1320 e 1330 o clero tenha obtido quase um terço dos lugares no desembargo régio, conservando sempre o de chanceler, entretanto desvalorizado pela criação do cargo de escrivão da puridade (cf. HOMEM – *O desembargo*, p. 177). Foram chanceleres de D. Dinis duas eminentes figuras da nossa Igreja, D. Domingos Anes Jardo e D. Estêvão Anes Brochado, nomeados bispos respectivamente de Évora (1285) e de Coimbra (1304).

2. *A chancelaria régia (séculos XIV-XV)*: O reinado de D. Dinis foi, sem dúvida, um período de grandes inovações a nível da chancelaria. A adopção da língua portuguesa como o idioma oficial foi, talvez, a mais importante. Observando os livros de registo da chancelaria verifica-se que, à excepção de algumas cartas de proveniência eclesiástica, escritas em latim, todas as outras são já redigidas em português. A isso juntou-se ainda o facto de o rei *Lavrador* ter sido o primeiro a autografar cartas régias. A D. Dinis sucedeu D. Afonso IV, cuja organização e características da chancelaria pouco diferem da anterior (cf. PEREIRA – *Diplomatique*, p. 145). Os reinados de D. Pedro e de

D. Fernando, este último de forma não tão significativa, assistirão por vários motivos, entre eles o Grande Cisma do Ocidente\*, a um recuo dos eclesiásticos em todo o oficialato régio, inclusive nos lugares da chancelaria. Anunciavam-se tempos de mudança. Maior complexidade administrativa, mais burocracia, mais documentação, exigência de um pessoal cada vez mais apto e profissionalizado. Com D. João I dar-se-á resposta a estes desafios mas será ainda adiada, por algumas décadas, a desproporção entre clérigos e leigos (cf. HOMEM – *O desembargo*, p. 471-473). Clérigos emblemáticos deste período foram João Afonso de Azambuja (1384-1395), Rui Lourenço (1386-1401) e João Afonso Aranha (1398-1401). Já no século XV refira-se D. Fernando da Guerra, arcebispo de Braga (1416-1418). Todos de formação intelectual elevada deram, em grau e natureza variáveis, um extraordinário contributo para o funcionamento da chancelaria joanina. Com efeito, o Portugal do século XV continuava a exigir, e cada vez mais, homens alfabetizados, homens cultos, juristas, legistas, só que, então, estes homens já não eram obrigatoriamente clérigos. Estes começavam a perder um monopólio (e com ele cargos e benefícios) que, na realidade, tinham conservado durante vários séculos. Era um dos sinais da irreversível, ainda que muito lenta, laicização da sociedade. E se no caso da chancelaria régia, e de uma maneira geral no desembargo, podemos assinalar, a partir de D. Duarte, um acentuado declínio do papel dos clérigos, doravante desempenhado pelos letrados (cf. FREITAS – *A burocracia*, p. 131 ss.; MOTA – *Do «Africano»*, p. 59), forçoso é lembrar que já desde meados do século XIII os membros do clero, regular e secular, tinham perdido total hegemonia, como notários, aquando da criação do tabelionato público. Aliás, foi mesmo a Igreja que por várias determinações canónicas proibiu aos seus membros o exercício de uma profissão que considerava *officium inhonestum* (cf. SANTOS – *Da visigótica*, p. 242).

3. *Outras chancelarias*: A partir de fins do século XIV, e produto do fortalecimento do poder régio e da complexidade da administração central e local, terá lugar uma proliferação de chancelarias quer na cúria régia (a da Casa dos Contos, a da Casa do Cível, a da Casa da Suplicação), quer fora dela. Citem-se as chancelarias das câmaras, dos mosteiros, dos bispos, entre tantas outras. De todas a que melhor hoje conhecemos é a da Sé de Braga, que após a restauração e até ao século XIII teve um funcionamento caracterizado por uma gradual intensidade na elaboração de actos escritos, primeiro a cargo sobretudo de clérigos de origem desconhecida, e depois de notários públicos ou outros ligados ao bispo (cf. CUNHA – *La chancellerie*, p. 503 ss.). Pelos fins de Trezentos, a chancelaria começa a revelar sinais de desorganização (cf. MARQUES – *A chancelaria*, p. 28). Coube então a D. Fernando da Guerra, chanceler-mor do reino, como atrás já vimos, a introdução de um conjunto de reformas que culminaram em 1460 com a constituição de um regimento, logo seguido de um outro passados quatro anos. Deles ressalta uma variadíssima tipologia de cartas e respectivas taxas, bem como a discriminação das funções do pessoal que o serviço empregava (cf. *Ibidem*, p. 89 ss.). Ficaram, pois, lançadas na Catedral de

Braga, nos meados do século xv, as bases de uma chancelaria bem organizada, bem estruturada e de funcionamento prático e eficaz. Quanto a outras chancelarias, o desconhecimento é ainda muito grande.

MARIA JOSÉ AZEVEDO SANTOS

BIBLIOGRAFIA: AZEVEDO, Rui de – *Documentos medievais portugueses: Documentos régios*. Lisboa: APH, 1958 e 1962, vol. 1/1, 1/2. IDEM – O livro de registo da chancelaria de Afonso II de Portugal (1217-1221). *Anuário de Estudos Medievais*. 4 (1967) 35-74. COSTA, Avelino de Jesus da – La chancellerie royale portugaise jusqu'au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. *Revista Portuguesa de História*. 15 (1975) 143-168 + 22 gravuras. CUNHA, Maria Cristina Almeida e – La chancellerie archiepiscopale de Braga (1071-1245). In *REFERATE Zum VIII Internationalen Kongress für Diplomatie*. Innsbruck, 1996, p. 503-510. IDEM – Chancelarias particulares, escrituras, documentos: algumas notas a propósito da Ordem de Avis nos séculos XIII-XIV. In ENCONTRO SOBRE ORDENS MILITARES, 1 – *Actas: As ordens militares em Portugal*. 1991, p. 181-189. IDEM – *A chancelaria do arcebispado de Braga (1071-1245)*. Porto, 1998. FREITAS, Judite Antonieta Gonçalves – *A burocracia do «Eloquente» (1433-1438): Os textos, as normas, as gentes*. Cascais, 1996. GARCIA Y GARCIA, Antonio, dir. – *Synodicon Hispanum*. Madrid: BAC, 1982. HOMEM, Armando Luís de Carvalho – *O desembargo régio (1320-1433)*. Porto: INIC, 1990. MARQUES, José – O regimento da chancelaria arquiépiscopal de Braga no século xv: tipologia documental e taxas. *Revista da Faculdade de Letras*. 9 (1992) 87-106. IDEM – A chancelaria e a diplomática arquiépiscopais de Braga nos finais da Idade Média. *Revista de História*. 12 (1993) 25-46. MOTA, Eugénia Pereira da – *Do «Africano» ao «Príncipe Perfeito» (1480-1483): Caminhos da burocracia régia*. Porto, 1989, vol. 1 e 2. Policopiado. PEREIRA, Isaias da Rosa [et al.] – *Diplomatique royale portugaise: Alphonse IV (1325-1357)*. In *COLLOQUE DIPLOMATIQUE ROYALE DU MOYEN AGE XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> SIÈCLES – Actes*. Porto, 1996, p. 133-161. SANTOS, Maria José Azevedo – Fernão Peres: ex-chante de Sé de Lisboa. In *UM MOSTEIRO cisterciense: S. Paulo de Almaziva (sécs. XIII-XVI)*. Lisboa, 1998, p. 55-75. IDEM – *Da visigótica à carolina: a escrita em Portugal de 882 a 1172*. Lisboa: JNICT; FCG, 1994. IDEM – A chancelaria de D. Afonso II: Teorias e práticas. In *LER e compreender a escrita na Idade Média*. Lisboa, 2000, p. 11-58. VENTURA, Leontina – *A nobreza de corte de Afonso III*. Vol. 1 e 2. Dissertação de doutoramento apresentada à FLUC em 1992. Texto policopiado.

**CHANTRE.** V. DIGNIDADES ECLESIÁSTICAS.

**CHAVES.** V. VILA REAL.

**CHINA**<sup>1</sup>. 1. *O mundo chinês*: A civilização chinesa nasceu no Shan-hsi (Shanxi) zona fértil do curso médio do Huang-Ho (Huang he). Encravada entre a estepe da Ásia Central e o oceano Pacífico, desenvolveu-se sem grandes influências externas, mas exerceu, desde cedo, uma grande atracção sobre os povos nómadas do interior que a invadiram ciclicamente. Foi no Shan-hsi que se deu a sedentarização dos primeiros chineses e que depois surgiu a civilização histórica com o advento da dinastia Chang (Zhang – 1766-1112 a. C.). O Império surgiu muito mais tarde, em 221 a. C., quando os Ch'in (Qin) puseram fim à anarquia que se seguira ao desmoronar da dinastia Chou (Zhou – 1112-453 a. C.). O pensamento religioso chinês caracteriza-se por um animismo elaborado, que fora enriquecido no século v a. C. pela ética confuciana. Confúcio fora um pequeno nobre, conselheiro do príncipe Lu, e os seus ensinamentos tinham sobretudo um carácter moral e político. Perante a crise do mundo feudal, Confúcio defendera o respeito da tradição. Do ponto de vista religioso havia um cepticismo para com o sobrenatural, mas não se negavam as crenças tradicionais; filosoficamente, o homem era concebido como um ser

naturalmente bom, pelo que se fosse educado e crescesse numa sociedade justa e virtuosa desenvolveria essa bondade inata. Cheng (Zheng) de Ch'in, o fundador do Império, chamara a si o título de Filho do Céu, usado pelos antigos reis da China, reclamando assim o «mandato do Céu». «Havia um aspecto religioso nesta harmonização do Céu e da Terra, mas o Homem tinha aí um lugar central e o Céu confundia-se com a Natureza» (CHARBONNIER – *Histoire*, p. 55) Tratava-se, pois, de um sistema bem diferente do que seria desenvolvido pelo Ocidente cristão, em que o poder espiritual se impôs ao poder temporal, mas em que os dois se distinguiam. Aos Ch'in sucederam os Han (206 a. C.-230 d. C.). Foi nesta época que a China começou a irradiar como um foco civilizacional e a considerar-se o centro do mundo – o Império do Meio. 2. *Os primórdios do cristianismo na China*: Os primeiros cristãos terão chegado à China vindos da Pérsia pela rota da seda. Eram nestorianos e beneficiaram da expansão chinesa para Ocidente, conduzida pelos T'ang (Tang – 618-906). Vestígios arqueológicos atestam a existência de mosteiros cristãos em território chinês desde o início do século VII. Os textos cristãos em língua sínica mais antigos que se conhecem datam de 635 e 641, mas o mais célebre é, sem dúvida, a estela de Hsi-an-fu (Xi'anfu), gravada em 781. O cristianismo foi perseguido pelos oficiais imperiais a partir do decreto contra as religiões estrangeiras de 845, cujo alvo principal era, contudo, o budismo\*. Mais tarde, porém, beneficiou do aparecimento dos Mongóis, que nos séculos X e XI dominaram a Ásia Central, e que no século XIII começaram a conquista da China, chefiados por Gengiscão (1167-1227). O poderio dos Mongóis e o seu espírito tolerante levou o Ocidente cristão a tentar uma aproximação. Em 1245, o papa enviou um observador, o franciscano João de Pian di Carpine, que regressou passados dois anos e que escreveu uma *História dos Mongóis*. Em 1253, outro frade menor, Guilherme de Rubruck, foi enviado pelo rei de França. Em 1289, o papado retomou a iniciativa e Nicolau IV enviou mais um franciscano, João de Montecorvino (1247-c. 1336), como seu legado à corte de Kubilai Cã (1214-1294). O religioso só chegou a Pequim após a morte de Kubilai, mas o seu filho, Timur (r. 1294-1307), manteve a mesma política de abertura, que seria seguida por todos os imperadores da dinastia Yüan (Yuan – 1279-1368). João de Montecorvino teve tempo para desenvolver um trabalho apostólico importante, embora toldado por conflitos com os nestorianos, sobretudo nos primeiros tempos. Em 1305, Frei João passou a estar acompanhado pelo seu confrade Arnaldo de Colónia; já teria então baptizado cerca de 6000 pessoas. Em 1307, Clemente V enviou um grupo de sete bispos franciscanos\* e nomeou Montecorvino arcebispo de Pequim. Apenas três preladados chegaram ao seu destino, em 1313, mas puderam desenvolver o seu ministério tranquilamente. É interessante notar que quando Montecorvino morreu, por volta de 1336-1337, foi o próprio imperador quem enviou um emissário ao papa pedindo a sua substituição. Bento XII respondeu enviando, em 1342, o maior grupo de missionários que então de-

<sup>1</sup> Existem vários sistemas de transcrição de palavras chinesas; utilizámos o de Wade, que é fonético; no entanto, na primeira citação de cada palavra, quando é diferente, indicamos também a sua transcrição no sistema Pinyin, sistema fonológico que foi adoptado pela República Popular da China.

mandou a China, de que 32 sobreviventes chegaram ao destino sob o comando de Frei João de Marignoli. Com o passar do tempo as comunicações entre o Ocidente e o Império Chinês começaram a ser dificultadas pela expansão do Islão na Ásia Central, e, em 1368, foram interrompidas abruptamente com o surgimento na China de uma nova dinastia nacionalista, a dos Ming (1368-1644). Os Europeus perderam assim o contacto com o Império do Meio, mas na sua memória perduraram as páginas do *Livro* de Marco Polo (1254-1324), o célebre viajante, que estivera na China entre 1274 e 1292. Estas, porém, jamais despertaram grande interesse entre os dirigentes da expansão lusa, que nunca se preocuparam em tentar descobrir o reino do Cataio. Com a chegada a Cantão de um pequeno grupo de portugueses, comandado por Jorge Álvares, em 1513, os Europeus reatarem os contactos com os Chineses, mas no trono do Dragão continuavam os Ming, pouco interessados em contactos com o exterior, que cedo entraram em conflito com os recém-chegados, pelo que os oficiais do rei de Portugal acabaram por abandonar o mar da China em 1522. Estas águas passaram a ser frequentadas por aventureiros, que viriam a criar condições para a fixação lusa no Extremo Oriente, com a descoberta do Japão\*, em 1543, a autorização de permanecer na zona de Cantão, em 1554, e o estabelecimento em Macau\*, a partir de 1557. Em 1564, os Jesuítas\* fundaram a sua casa de Macau, onde já viveriam outros clérigos, e onde se instalou o bispo D. Melchior Carneiro (1513-1583), em 1568.

3. *A missão jesuíta:* Foi em Dezembro de 1582 que os Jesuítas conseguiram finalmente introduzir dois religiosos no interior do Império Chinês: Miguel Ruggieri (1543-1607) e Francisco Pasio (1554-1612) fundaram a missão de Chao-ching (Zhaoqing), na província de Kwangtung (Guangdong). No ano seguinte, Mateus Ricci (1552-1610) substituiu Pasio e, em 1584, os religiosos publicaram o primeiro catecismo em chinês, a *Verdadeira explicação do Senhor do Céu*. No início, a missão manteve um carácter assaz marginal, pois até 1595 nunca estiveram aí mais que cinco missionários, e estes obtiveram pouquíssimas conversões. A própria base da missão continuava a funcionar em Macau, pois o seu primeiro superior, Francisco Cabral (1582-1585), nunca deixou a cidade portuguesa, e o seu sucessor, Duarte de Sande (1585-1597), só permaneceu no interior do celeste império por dois curtos períodos, em 1585-1587 e 1591-1592. Entretanto, em 1588, os religiosos foram expulsos de Chao-ch'ing e mudaram-se para Shao-chou (Shaozhou), ainda na província do Kwangtung. Foi essencialmente um período de aprendizagem, em que, para lá do prosseguimento do estudo da língua e da forma de traduzir os conceitos da fé cristã, os missionários procuraram perceber qual seria a melhor conduta para se fazerem aceitar pela população. Primeiro experimentaram um modelo semelhante ao do Japão, e procuraram equiparar-se aos monges budistas. Estes, porém, não tinham na China a mesma influência e prestígio social que no país do sol nascente, pelo que Ricci, contrariando Ruggieri, apostou na acomodação a um outro grupo social – os mandarins. Ricci passou a vestir-se como mandarim

e a participar em cerimónias de homenagem a Confúcio; dava, assim, um passo ousado no sentido de se acomodar à cultura local. Este trabalho lento e aparentemente pouco produtivo provocou a impaciência das autoridades eclesásticas, e Cláudio Acquaviva, o geral da Companhia (1581-1615), chegou a sugerir que se desistisse da evangelização da China e que se experimentasse o Pegu (na actual Birmânia), onde os Portugueses andavam muito mais livremente. No entanto, quando a carta chegou ao Extremo Oriente, já a missão dava novos sinais de esperança. Ricci, o primeiro «missionário-mandarim», e novo superior (1597-1610), lograra passar para lá das fronteiras do Kwangtung; visitara Nanquim em 1595 e no ano seguinte fundara uma nova residência em Nan-shang, a capital do Chiang-hsi (Jiangxi); em 1598, regressou a Nanquim e deslocou-se pela primeira vez a Pequim. Depois conseguiu abrir uma casa em Nanquim, em 1599, e em 1601 instalou-se definitivamente em Pequim. Os missionários estavam agora estabelecidos nas duas cidades mais importantes do Império. Por esta altura o número de cristãos começou a crescer: eram 400 em 1600 e atingiram o milhar em 1604, quando a missão se autonomizou da de Macau; em 1608 já se contavam 2000 fiéis, servidos agora por 18 religiosos. Eram, evidentemente, números irrisórios no contexto do mundo chinês, mas resultavam de um trabalho paciente que não apostava em resultados imediatos. Com efeito, o grande objectivo dos primeiros missionários foi o de conseguirem ser aceites; o que era importante no momento não era a conversão de muitas pessoas, mas tornar a civilização chinesa permeável à ocidental; sem que isso sucedesse o Evangelho não seria escutado, pelo que urgia cativar os oficiais do Império, os mandarins e a própria família imperial. Além disso, era preciso encontrar um ponto em que os Ocidentais se mostrassem mais competentes do que os sábios do Império do Meio, para que se tornassem respeitados. Ricci encontrou essa «brecha» na Matemática e na Astronomia, pois os padres foram capazes de prever vários eclipses com maior exactidão que os astrónomos da corte. Ora, na China cabia ao imperador estabelecer uma boa relação entre o Céu e a Terra, o que passava por um domínio perfeito do calendário, e logo em 1611 a corte pediu aos Jesuítas que o reformassem. Criava-se, assim, um paradoxo, pois a fim de poderem propagar o cristianismo, os Jesuítas colaboravam com o imperador auxiliando-o a realizar com melhor exactidão e eficácia as tarefas próprias do Filho do Céu. Curiosamente, os ataques ao método de acomodação nunca se centraram nesta questão de fundo, que nos parece muito discutível, mas antes em aspectos de pormenor. Embora alguns religiosos trabalhassem com populações camponesas, que viviam nos arredores das grandes cidades, a maior atenção dos superiores da missão concentrou-se na capital imperial. Em 1615, a missão chinesa tornou-se numa vice-província da nova Província do Japão, criada em 1611. A morte de Acquaviva, em 1615, provocou alguma demora no envio das instruções, pelo que o primeiro vice-provincial foi o padre Manuel Dias Júnior (1623-1635). Por volta de 1630, a

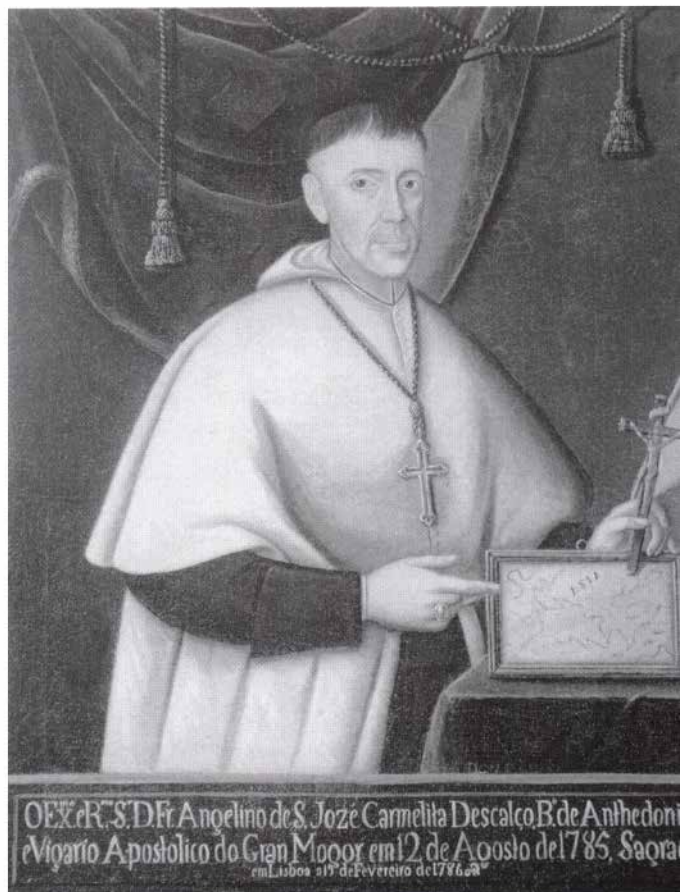


*Estela funerária, século XVIII, Pequim. Coleção Gonçalo Couceiro.*

Companhia ensaiou uma divisão da China em duas vice-províncias, mas em 1650 toda a missão estava de novo reunida numa única. Entretanto, a cristandade crescera consideravelmente: dos 2000 fiéis de 1608, subiu para 5000 em 1613 e para 13 000 em 1627, apesar das perseguições de 1616 e de 1622, que foram particularmente graves em Nanquim. Em 1637, os cristãos seriam mais de 40 000, rondariam os 60 000 em 1640, para atingir os 150 000 por meados do século. Se olharmos para o número global da população, verificamos que constituíam apenas 0,1 % do seu total, mas importa notar que o número de religiosos nunca ultrapassou um máximo de 32, e que o Império viveu então as dramáticas convulsões da passagem da dinastia Ming para a Ch'ing (Qing – 1644-1911). Apesar disso, foi precisamente o primeiro imperador Ch'ing, Shunchih (Shunzhi – 1644-1661) que, em 1644, nomeou Adam Schall (1592-1666) presidente do tribunal de astronomia, cargo que seria desempenhado a seguir por Ferdinand Verbiest (1623-1688), entre 1669 e 1688, e por mais dez jesuítas até 1805. Quer isto dizer que, apesar de muitas dificuldades, o método jesuítico estava a frutificar. O número de cristãos era insignificante, mas constituía uma realidade quase impensável havia meio século. Calcula-se que em 1664 o número de cristãos andaria pelas 200 000 almas e que em 1700 atingiu as 300 000. A esperança aumentou durante os primeiros anos de governo do imperador K'ang-

-hsi (Kangxi – r. 1661-1723). Durante a sua menoridade, os regentes perseguiram o cristianismo, mas o imperador reabriu o país aos missionários em 1671 e, a 22 de Março de 1692, promulgou um édito de tolerância a favor do cristianismo. Nesta altura, a missão jesuítica cindira-se, pois a 28 de Janeiro de 1685 Luís XIV criara a Missão dos Matemáticos do Rei, confiada aos jesuítas franceses, e dependente da Coroa gaulesa, o que representava um desafio aos direitos de padroado da Coroa lusa. O primeiro grupo partiu de imediato para o Celeste Império sob a chefia de Jean de Fonteney (1643-1710) e, em 1700, o geral da Companhia, Tirso Gonzalez (1687-1705), criou uma vice-província dos padres franceses, independente da que estava ligada à Igreja portuguesa. Nesse mesmo ano partiu para a China o primeiro vice-provincial, Jean-François Gerbillion (1654-1707), que chefiou aquele grupo até à sua morte. Entretanto, entre 1709 e 1718, missionários mandarins percorreram o Império a organizar o mapa global da China. Mais tarde, em 1749, os padres Félix da Rocha (1713-1781) e August von Hallerstein (1721-1774) andaram pelos confins da Tartária a fim de traçar o mapa da região; temos notícia doutras expedições semelhantes, como as de José Espinha (1722-1788), em 1755 à Tartária Ocidental, e de Félix da Rocha, em 1774 e 1777, ao Tibete Oriental. Entretanto, a notícia da supressão da Companhia chegou a Pequim a 5 de Agosto de 1774, quando estavam aí

17 religiosos, dez da vice-província francesa, e os restantes da portuguesa. 4. *A querela dos ritos*: O anúncio do Evangelho às populações ultramarinas constituiu, sem dúvida, um dos maiores desafios que se colocaram à Igreja nos tempos modernos. A tarefa não era fácil para uma civilização que absorvera o cristianismo havia um milénio, e que perdera quase totalmente a prática da missão havia cerca de cinco séculos. Ao retomarem o contacto com os gentios, os cristãos demoraram a perceber que era necessário recorrer a uma evangelização metódica e sistemática. Quando esta se iniciou, os missionários procuraram definir métodos de relacionamento com os nativos. A partir de meados do século XVI, começaram a distinguir-se dois modelos diferentes: um que transmitia um cristianismo europeizado, outro que privilegiava a adaptação da mensagem cristã às culturas locais. O primeiro foi o mais comum, sobretudo nos centros coloniais, onde se podia reproduzir o quotidiano das cidades europeias. O clero que o seguia tinha dificuldade em distinguir os valores genuinamente cristãos de toda uma tradição que havia resultado da cristianização de ritos pagãos durante a conversão da Europa. A acomodação era um método mais puro, pois procurava expurgar as verdades do Evangelho de toda a roupagem cultural europeia, que envolvia a vida tradicional da Igreja, e tentava, acima de tudo, cristianizar o pensamento e as práticas pagãs de cada povo. Era, por isso, um método polémico, pois a maioria dos europeus identificava a vivência do cristianismo com os ritos e com as práticas da sua civilização e não compreendia que a sua religião pudesse ser vivida através de outras cerimónias. Para lá deste problema, era muito difícil discernir o limite exacto até onde podia ir a acomodação; é provável que, por vezes, nomeadamente na China, os missionários tenham ultrapassado a fronteira, suscitando algumas críticas justas, mas em regra empuçadas. As dúvidas levantadas pela sua acção geravam fortes discussões, sobretudo devido a dois factores. A Igreja pós-tridentina, que fizera da uniformização uma das suas prioridades, via em qualquer desvio à norma o potencial embrião de uma heresia. Traumatizada pelos cismas recentes, a maioria dos clérigos via com desconfiança os comportamentos, excêntricos aos seus olhos de europeus, desse pequeno grupo de missionários. A Contra-Reforma\* contribuía, assim, para o reforço das convicções eurocentristas que sustentavam a ideia, cada vez mais forte, da superioridade da civilização europeia. Os partidários da acomodação eram quase só jesuítas; no Extremo Oriente a separação entre jesuítas e mendicantes coincidia com a divisão entre o Padroado\* Português do Oriente e o Patronato espanhol, o que gerou polémicas e conflitos particularmente violentos. No seio do Padroado Português, e no da própria Companhia, nunca houve unanimidade sobre esta matéria, mas as discórdias foram resolvidas discretamente e não as encontramos referidas nos grandes manuais sobre a história da Igreja ou sobre a história missionária. Afigura-se-nos, assim, que as disputas missionológicas mais célebres, a dos ritos chineses e a dos ritos malabares, foram exacerbadas pela concorrência que opôs os padres do Patronato e da Propaganda aos do



Tela de D. Frei Angelino de São José, vigário apostólico do grão-mogol (óleo sobre tela, séculos XVIII-XIX). Lisboa, Convento dos Cardais.

Padroado. A questão dos ritos chineses prende-se com a acção dos Jesuítas desde que lograram ser aceites no interior do Celeste Império. Quando começaram a trabalhar aí, estavam sozinhos, o que facilitava o ensaio de práticas mais ousadas. Como vimos atrás, Ricci e os seus companheiros vestiram-se como mandarins e procuraram desde cedo mostrar as boas qualidades da civilização ocidental; além disso, começaram a participar em cerimónias públicas de homenagem a defuntos, seguindo assim uma prática confucionista; estas, na perspectiva dos letrados e nobres com quem os padres conviviam, não eram tanto actos de culto mas antes reuniões sociais, na medida em que se evocavam os mortos mas não se louvava nenhuma divindade. Procurando integrar-se na sociedade nativa, tentando assim que a Igreja não fosse vista como um corpo estranho, Ricci adoptara expressões já existentes na língua local para expressar ideias cristãs. Escolheu, por exemplo, *tsi*, que servia habitualmente para designar as cerimónias em honra dos defuntos, para designar a missa, e *T'ien* (o Céu, num sentido metafísico) e *Shang Ti* (o «Sumo Senhor») – expressão por que era referido o imperador) para Deus. Do ponto de vista teológico, o jesuíta movia-se em terrenos inseguros, mas a sua principal preocupação era evitar que os Chineses rejeitassem a religião cristã *a priori*, sem aprofundarem o seu co-

nhecimento. Alguns padres, nomeadamente o padre Nicolau Longobardo (superior de 1610 a 1622), que não trabalhavam junto dos mandarins e que contactavam mais frequentemente com população de camadas sociais mais baixas, notaram que as cerimónias a Confúcio e aos defuntos eram neste caso verdadeiros actos de culto, pelo que se opuseram às práticas de Ricci; estas, porém, foram adoptadas definitivamente pelos Jesuítas na conferência de Chia-t'ing (Jiading), em 1628. A pacificação interna da missão seguiu-se, todavia, o início de um conflito muito mais complexo, cuja decisão final não seria tomada no Celeste Império, mas em Roma, onde a civilização chinesa era praticamente desconhecida. A contestação ao modelo jesuítico partiu dos Mendicantes, vindos de Manila, que se instalaram no Fukien (Fujian), em 1633, e que foram então dispensados de respeitarem as vias do Padroado Português do Oriente, pelo breve *Ex debito pastoralis Officii*. No entanto, a atitude dos recém-chegados, em vez de reforçar a acção apostólica no Império do Meio, dividiu-a e enfraqueceu-a. Habitados a trabalhar quase só em zonas conquistadas, os mendicantes do Patronato dedicaram especialmente a sua atenção às camadas populares e, ignorando a experiência acumulada dos jesuítas do Padroado, acusaram-nos de participar em ritos gentílicos. A disputa institucionalizou-se em 1645 com a primeira intervenção da Santa Sé\* e arrastou-se até 1742. O problema era assaz complexo, pois envolvia questões puramente missionológicas, relativamente à possibilidade de se estar a praticar actos que não se coadunavam com os princípios do cristianismo, e também questões mais programáticas, relacionadas com os objectivos dos missionários, que variavam entre uma perspectiva de trabalho a longo prazo e o desejo de obter rapidamente muitos baptizados. A esta complexidade do ponto de vista estritamente religioso acrescentou-se, em nosso entender, um outro problema de carácter político, marcado em primeiro lugar pela Restauração da independência de Portugal, em 1640, e depois pela entrada em cena dos padres da Propaganda, ligados predominantemente à Coroa francesa. Assim, em meados de Seiscentos formou-se uma frente comum contra a hegemonia lusa, que perdurou depois do final da Guerra da Restauração, em 1668. Entre 1645 e 1742 a atitude da Santa Sé variou, mas a posição dos Jesuítas foi sempre mais débil, o que se compreende: por um lado constituíam o grupo que actuava fora dos padrões europeus – era a sua acção e não a dos Mendicantes que causava estranheza; por outro, o papado só reconheceu a independência de Portugal em 1668, pelo que durante 28 anos os interesses lusos foram praticamente ignorados pela diplomacia papal, o que isolou ainda mais a Companhia. Mesmo depois de 1668, Roma continuou em litígio com os Braganças por causa da autonomia dos agentes da Propaganda. Neste contexto, os interesses desta congregação tinham um maior peso na cúria romana que os d'el-rei de Portugal. O apoio que os Jesuítas recebiam da corte imperial chinesa aumentava provavelmente a desconfiança dos que tinham uma visão eurocentrista. Os imperadores chineses, por sua vez, preferiam o trabalho dos missio-

nários da Companhia, que lhes eram úteis e que respeitavam a sua civilização, ao contrário dos frades, que procuravam aplicar aí o método da tábua rasa, tal como haviam praticado na América e nas Filipinas. Em 1645, os Dominicanos\* conseguiram uma primeira condenação do método jesuítico. Em 1656, a situação alterou-se, pois a Santa Sé promulgou um «novo decreto que distinguia entre costumes religiosos e costumes nacionais, e permitia estes últimos, nos quais incluía o culto dos ancestrais, conquanto se evitasse qualquer superstição» (TÜCHLE – *Nova*, p. 266). Em 1669, o papado, pressionado, caía na ambiguidade e declarava que o decreto de 1656 não revogava a condenação de 1645. No final do século, novas tentativas de compromisso mantiveram a falta da uniformidade que a Igreja tanto procurava. Em 1693, o vigário apostólico do Fukien, formado no Seminário das Missões Estrangeiras de Paris, proibiu os religiosos sob a sua jurisdição de seguirem o método de Ricci, ainda que a decisão papal de 1656 o permitisse. Inocêncio XII e Clemente XI deram particular atenção ao assunto, e parece que ambos se inclinavam para as posições dos padres da Companhia, que, entretanto, haviam enviado uma declaração do próprio imperador chinês em que este atestava que as cerimónias em honra de Confúcio e dos antepassados eram meros actos cívicos; os opositores, porém, contra-atacaram com pareceres de doutores da Universidade de Sorbonne que contestavam vivamente a metodologia jesuítica. A chegada à China do comissário e visitador apostólico, e legado a *late-re*, Maillard de Tournon, patriarca de Antioquia, endureceu as posições. Em 1704, Tournon promulgou um decreto que proibía os clérigos de seguirem os ritos chineses, o que o colocou contra o imperador, que o expulsou para Macau, em 1706. Aí o prelado, entretanto nomeado cardeal, foi detido pelos Portugueses, a mando do imperador, até que faleceu em 1710. Descontente com as queixas que lhe chegavam do Extremo Oriente, o papa obrigou, em 1714, os prelados da China a publicarem imediatamente o decreto de 1704, o que aumentou o desagrado da corte chinesa. A 17 de Dezembro de 1706, Pequim impusera que os missionários residentes na China tivessem uma autorização imperial, que só era dada aos religiosos que se comprometessem a respeitar a civilização chinesa. K'ang-hsi nunca hostilizou abertamente o cristianismo e, em 1711, permitiu a instalação na capital dos padres lazaristas, e no ano seguinte autorizou a criação aí de uma missão ortodoxa russa; no entanto, assim que morreu, a 20 de Dezembro de 1722, o seu sucessor Yungcheng (Yongzheng – r. 1723-1736) desencadeou uma nova perseguição. Apesar de alguns períodos de acalmia, as perseguições prosseguiram ao longo do século, tendo sido particularmente severa a de 1746-1748, sobretudo na região do Fukien. A disputa terminou quando Bento XIV promulgou, a 11 de Julho de 1742, a bula *Ex quo singulari*, que condenava definitivamente os métodos jesuíticos. Esta decisão provocou forte reacção entre os Chineses e o cristianismo continuou a ser hostilizado. Aqui, como no Japão, as rivalidades entre as monarquias europeias, de que as ordens religiosas não se souberam libertar, tive-

ram como vencedor o paganismo. 5. *A entrada do Patronato e da Propaganda na China*: Apesar do território chinês fazer parte do Padroado Português do Oriente, os Espanhóis sempre ambicionaram interferir aí. Após a ocupação das Filipinas, os agostinhos Frei Martín de Rada e Frei Jerónimo Martín, em 1575, e um grupo de franciscanos chefiados por Frei Pedro de Alfaro, em 1579, tentaram, sem êxito, abrir missões na China, no que foram seguidos pelos Dominicanos a partir de 1590. A persistência dos mendicantes de Manila levou-os a estabelecerem-se no Fukien, em 1633, quando aí desembarcou o dominicano António Cocchi, logo seguido pelo seu confrade Juan Batista Morales e pelo franciscano Antonio Caballero. Os frades pregadores concentraram a sua actividade no Fukien, enquanto os de São Francisco se espalharam pelo país. Os Agostinhos\*, por sua vez, realizaram a primeira experiência em 1680, encabeçados pelo padre Frei Álvaro de Benavente, que, contudo, entrou na China a partir de Macau. A missão agostinha durou apenas um quarto de século, e depois só foi restabelecida em 1877. Durante uma centúria, a actividade missionária na China decorreu sem que fosse criada alguma diocese. O seu território estava assim subordinado ao bispo de Macau, mas este não tinha, de facto, autoridade sobre os missionários. A Santa Sé começou a tentar alterar este estado de coisas através da instituição de vigararias apostólicas, ligadas à Sagrada Congregação de Propaganda Fide. Curiosamente, o primeiro vigário apostólico nomeado para a China acabou por ser um clérigo do Patronato. Em 1649, Inocêncio X nomeou o franciscano António de Santa Maria vigário apostólico das missões orientais franciscanas, cargo que este desempenhou até ao seu falecimento, em 1669, na cidade de Cantão. Apostada em aprofundar o trabalho missionário na Ásia Oriental e pressionada pela França, que desejava interferir na região, em 29 de Julho de 1658 a Santa Sé fez sagrar bispos os padres François Pallu (1626-1684) e Pierre Lambert de La Motte (?-1679). O primeiro foi nomeado vigário apostólico do Tonquim com jurisdição sobre as cinco províncias chinesas mais próximas, e ao segundo cabia o governo da Cochinchina\* e de quatro províncias do Império Chinês. Passados dois anos Inácio Cotelendi (1630-1662) foi nomeado vigário apostólico da China Oriental com residência em Nanquim. Estas medidas tiveram pouco efeito na China, pois só Pallu a visitou nos últimos dez meses da sua vida. Entretanto, Roma escolheu um outro vigário apostólico, o chinês Gregório Ló (1616-1691), um dominicano que devia exercer o seu ministério a partir de Nanquim. No entanto, como esta nomeação ia contra os interesses quer do rei de Espanha, quer do de Portugal, nenhum bispo estante no Extremo Oriente se atreveu a sagrar o dominicano, nem La Motte nem Pallu conseguiram que ele viesse ao seu encontro. Assim, só em 1685 o bispo Bernardino della Chiesa, que também fora enviado à China como vigário apostólico, sagrou Gregório Ló. Embora nomeasse e enviasse vários prelados ligados à Propaganda para a China, o papado demorou a clarificar a sua situação jurídica, pois as nomeações de 1658 só foram comunicadas aos bispos

portugueses em 1669, e o papa só aboliu definitivamente a jurisdição dos bispos do Padroado nos territórios sob a alçada dos vigários apostólicos em 1696-1697. 6. *Os bispados de Pequim e de Nanquim*: Entretanto, em 1690, Roma cedeu às pressões de D. Pedro II e fundou as dioceses de Pequim e de Nanquim, sufragâneas da arquidiocese de Goa\*, embora criasse, ao mesmo tempo, três vigararias apostólicas dependentes da Propaganda. O rei português procurou então restabelecer uma certa harmonia entre os membros da Igreja e indicou como primeiros prelados os vigários apostólicos residentes na China, Della Chiesa para Pequim, e Ló para Nanquim, mas este morreu antes de saber da sua nomeação. Em 1693, Inocêncio XII nomeou para a sé nanquinense o jesuíta D. Alexandre Cícero, que a ocupou até à sua morte em 1703. Depois, o bispado esteve vago por muitos anos; em 1705 era governado pelo jesuíta António da Silva, por comissão do arcebispo de Goa. A 21 de Setembro de 1718, foi sagrado em Lisboa o novo bispo de Nanquim, D. António Pais Godinho, que nunca chegou a partir para a China, pelo que a 14 de Fevereiro de 1721 foi sagrado novo bispo, D. Frei Manuel de Jesus Maria (?-1739), que chegou a Macau a 7 de Agosto de 1722 e que se deteve na sua diocese por muito pouco tempo devido à perseguição, tendo regressado ao reino. Sucedeu-lhe D. Frei Francisco de Santa Rosa de Viterbo, nomeado em 1742 e que morreu na China em 1750. Seguiu-se-lhe, em 1752, o jesuíta austriaco D. Godofredo Lambekowen (?-1787), que trabalhou sempre em território chinês, mesmo em períodos de perseguição. Depois, só em 1804 foi bem sucedida a nomeação de um novo bispo, D. Caetano Pires Pereira, que governou a sua diocese a partir de Pequim, onde desempenhava as funções de mandarim. Após a sua morte, em 1838, a diocese foi desligada do Padroado Português do Oriente. No que respeita ao bispado de Pequim, D. Francisco da Purificação (1725-1734) sucedeu a Della Chiesa. Seguiu-se o jesuíta D. Policarpo de Sousa, que partiu para a China em 1741. À sua morte sucederam novas disputas pois a Santa Sé tentou, sem êxito, que o rei nomeasse para o cargo o italiano Frei José de Santa Teresa. A Coroa acabou por nomear, em 1779, o italiano D. João Damasceno Salústio, que morreu pouco depois. A 2 de Fevereiro de 1783 foi sagrado bispo de Pequim D. Frei Alexandre de Gouveia, que logo rumou para a China e aí viveu até à sua morte, em 1808; foi o último bispo titular da diocese enquanto esta permaneceu ligada ao Padroado Português. Coube a Gouveia manter vivas as pequenas comunidades que haviam sobrevivido às perseguições da centúria setecentista (V. MACAU).

JOÃO PAULO OLIVEIRA E COSTA

BIBLIOGRAFIA: **Fontes:** WICKI, José – *Documenta Indica*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1948-1988. 18 vol. **Estudos:** CHARBONNIER, Jean – *Histoire des chrétiens de Chine*. Paris: Desclée, 1992. DEHERGNE, Joseph – *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu; Letouzey & Ané, 1973. DUTEIL, Jean-Pierre – *Le mandat du Ciel. le rôle des jésuites in Chine*. Paris: Éditions Arguments, 1994. GERNET, Jacques – *Le monde chinois*. 2.ª ed. Paris: Armand Colin, 1972. GRANET, Marcel – *La religion des chinois*. Paris: Imago, 1980. 1.ª ed. 1951. GUENNOU, Jean – *Missions étrangères de Paris*. Paris: Fayard, 1986. GUTIERREZ,

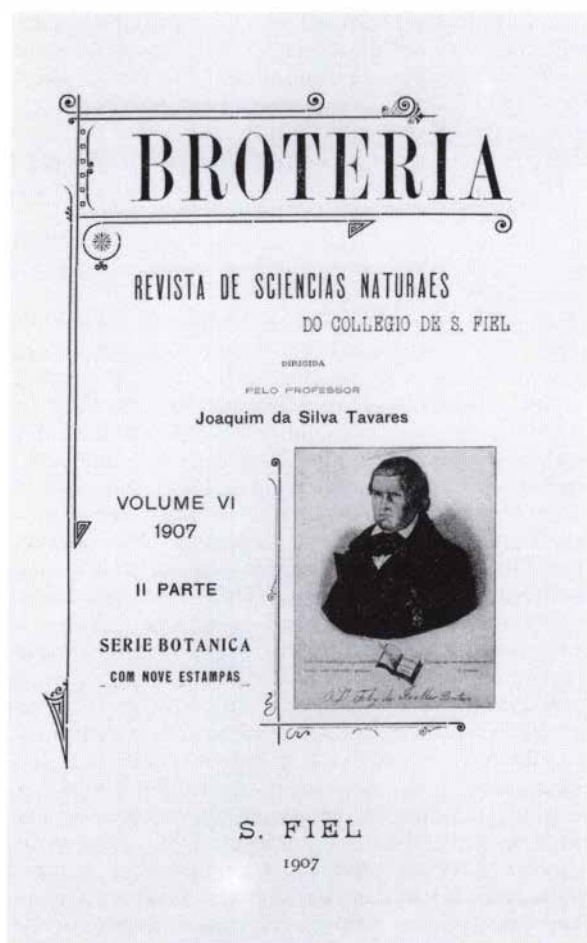
Lucio – *Historia de la iglesia en Filipinas*. Madrid: Mapfre, 1992. IRIARTE, Lázaro – *História franciscana*. Petrópolis: Vozes, 1985. RAMOS, João de Deus – A missão do padre Francisco Cardoso S. J., enviado do vice-rei da Índia ao imperador Kangxi (1708-1711). In SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA INDO-PORTUGUESA: AS RELAÇÕES ENTRE A ÍNDIA PORTUGUESA, A ÁSIA DO SUESTE E O EXTREMO ORIENTE, 6 – *Actas*. Macau, 1993, p. 83-94. RODRIGUES, Francisco – *Jesuítas portugueses astrónomos na China*. 2.ª ed. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1990. SPENCE, Jonathan D. – *Le palais de mémoire de Matteo Ricci*. Paris: Payot, 1986. TÜCHLE G.; BOUMAN, C. A. – *Nova história da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1983, vol. 3 (Reforma e Contra-Reforma).

**CIÊNCIA.** Sistema dos saberes, define-se como o conhecimento de um sujeito, por uma certeza à luz das causas, *cognitio certa per causas*. O nome latino *scientia* visou traduzir o grego *mathêma*, mas não o traduziu em plenitude, porque a ciência requer o domínio de todas as esferas, o conhecimento do círculo universal, a enciclopédia. Ciência engloba também a filosofia e a teologia\*, a história e a matemática, mas a semântica epistemológica alguma vez tendeu a considerar que o nome ciência é genérico, sendo preferível a forma plural ciências, que abrangeriam as ciências empíricas, com exclusão da filosofia e da teologia, o que aliena a regra de ouro da epistemologia segundo o critério platónico e aristotélico, pois que a *epistêmê* é o conhecimento perfeito, envolvendo a capacidade de relacionamento dos princípios universais e a sua deriva para a teoria e a prática de cada um das ciências, faculdades, ou saberes. Estes não são compartimentos estanques, mas fracções do mesmo ser, do mesmo universal tecido que ao conhecimento se propõe, e este conhecimento requer princípios, meios e fins, uma causa de princípio, uma causa de método e uma causa final. O septívio clássico compendia os princípios e os meios em vista da causa final, não excluindo a religião\* do próprio saber, e considerando que o saber acerca do divino é a mais excelente causa de toda e qualquer ciência, de onde a tensionalidade entre os conceitos de sapiência e de filosofia, de sábio e de filósofo que são, também eles, degraus de um mesmo caminho, como ensinou o mais antigo magistério. O iluminismo\* radicalizou a tensionalidade: os que sabem, ou amam o saber (= ciência) são de duas espécies: os sábios, que possuem a teoria das ciências puras e das ciências aplicadas, e os filósofos, que apenas conhecem as artes especulativas, não saindo do esquema trivial, enquanto o sábio domina trívio e quadrívio. A expressão popular de que «alguma coisa é trivial», significa um juízo minorativo das artes do trívio, e um juízo majorativo das ciências do quadrívio, chegando a supor-se que o trivial é o desprezível. O diagnóstico da tensão lógica entre trívio e quadrívio, patente na mais recuada escolástica, ainda se acha por estabelecer com rigor, mas há frequentes incidências e insinuações que não nos enganam acerca dela, que repetem no tempo sapiencial a polémica da escola pitagórica, em que houve necessidade de valorar a noção de filosofia, para contrabalançar o extremismo da noção de sabedoria ou de ciência. O pitagorismo, e as doutrinas que, já na escolástica, já no iluminismo, privilegiaram a filosofia, glosaram o problema da ciência como causa de um mal ético, o orgulho, que vem a constituir o nó górdio do mais simbólico texto da sabedoria humana, o início do

Génesis. O temor do orgulho científico causa na apologia o temor de toda a ciência, e mesmo de toda a filosofia, sendo múltiplos os lugares selectos da mística e da pedagogia que orientam o aprendiz para a via do despojamento, com fuga ao saber temporal. Na medida em que introduz na ciência, a filosofia constitui, para alguns paideutas medievais, um risco ético a evitar. A divisão do saber em «ciências seculares» e em «cuidação celestial» testemunha, já uma epistemologia do saber, introdutória das ciências naturais e das ciências sociais, separadas das ciências teológicas, já uma orientação crítica e selectiva, que persuada a cuidar mais do tesouro celeste do que do saber do mundo. O septívio é inócuo se não introduzir o septeta no oitavo céu, isto é, na visão mística. A nossa literatura medieval (v.g. *Horto do esposo*, *Boosco deleytoso*, *Leal conselheiro*, etc.) abunda nestas matrizes pedagógicas, tal como sucede na literatura iniciática do judaísmo\* e do sufismo. A filosofia, itinerário da sofia, da ciência e da sapiência, conclui-se, não tanto numa ciência aplicativa e pragmática, como numa sapiência teórica e beatitudínica. A ciência sabe e afirma o saber em processo de fazer, como se fosse a mão da indústria, a sapiência sabe e afirma o processo de viver, como se fosse a mão da ascensão interior. A ciência constituiu-se em quatro grandes disciplinas: a analítica ou lógica, ancilar das demais artes e seu instrumento de expressão e juízo; a física, que estuda o ser natural enquanto tal; a matemática, que visa o ser natural como *quanto* ou imóvel; e a ontologia, que tem por objecto o ser enquanto ser e é, por isso, ciência primeira (ARISTÓTELES – *Tópicos*, p. 145; *Metafísica*, p. 1206 ss.). A escolástica apresenta tendência para o dualismo ciência/sapiência, ampliando a distinção e a diferença do que deveria ser uno e idêntico. O trívio tanto garante a ascensão para a teologia como a iniciação no quadrívio, facultando dois movimentos: o que transita do quadrívio para a cuidação celestial e o que permanece no quadrívio, dele não saindo, optando pela fixação no quadro das ciências naturais, com recusa das ciências espirituais. Tanto no escotismo (doutrinas de João Duns Escoto, mestre espiritual franciscano), como no tomismo encontramos uma viva apelação aos valores: as ciências naturais cuidam das substâncias naturais, mas a verdadeira ciência a que a filosofia induz é a teologia. Os escritos de Pedro Hispano (1210-1277, o português que foi papa, com o nome de João XXI), de Santo António, de Gomes de Lisboa († cerca de 1520, franciscano, antiaverroísta), para só mencionar três referenciais, atestam a distinção, mas testemunham a favor das ciências divinas para além das ciências naturais, e, sendo necessário, para evitar o equívoco, adianta-se a distinção entre *scientia* (que considera as coisas criadas segundo as razões criadas) e sabedoria, que é cognição das altíssimas e primeiríssimas causas, não enquanto ao modo de cognição especulativa e intelectual, mas segundo o verdadeiro modo saboreante e experiencial da alma (SÃO BOAVENTURA – *De Perfectione Evangelica*, q. 1). A autoridade teológica, que «reivindica» a ancilaridade da filosofia, não obsta à radicação do gosto pelas ciências preparatórias. A Idade Média ostenta uma vocação enci-

clopédica e os livros chamados *Etimologias*, como os de Santo Isidoro de Sevilha, são reais enciclopédias do saber universal, que preparam a assunção escolástica do quadrívio e a valorização das ciências, apesar das razões písticas. O *De Universo*, de Rábano Mauro († 856), não é mais do que uma representação das *Etimologias* isidorinas, mas as enciclopédias do século XIII são mais amplas, como se verifica pelo *De Rerum Natura*, de Tomás de Cambridge, pelo paradigmático *Speculum Majus*, de Vicente de Beauvais (dominicano, † 1264), em quatro partes (ciências naturais, doutrinárias, morais e históricas), pelo *Tesouro*, de Bruneto Latini (representante do enciclopedismo do século XIII), e pelo exercício de Afonso X (rei de Castela, 1221-1284), na *General Estoria*. A unidade sapiencial permanece porque a separação radical das ciências em especialidades oclusas fere o mais vivo sentido cognitivo. O homem não pode ser estranho a nada do que é humano e tudo se organiza em torno do homem. Para a compreensão da unidade sapiencial, que importa não sujeitar a fractura, prevalece a doutrina de Pseudo-Dionísio (conhecido por Dionísio Areopagita, convertido por São Paulo, em Atenas): o saber é simultânea atracção da teoria, da iluminação e da oração, que conduz à visão superior da hierarquia sapiencial, cujo fim último é a união divina, ou a humana divinização. A teoria unitária do septívio consente a distinção entitativa e disciplinar das ciências, mas rejeita a distinção cisiva, como se as ciências fossem alheias à ancilaridade da filosofia, porque esta é a coroa das ciências. As ciências têm a dignidade inerente a qualquer outra das vias, ou dos itinerários da mente para a ciência divina. Errado é, tanto a sua sobrevalorização quanto à teoria, como a sua minoração face à fé e à revelação, pois que «o binómio de Newton é tão belo como a Vénus de Milo» (CAMPOS, Álvaro de – *Poesias*). Na inteligência escolástica, o que se privilegia é a unidade sapiencial das ciências, enquanto fora da escolástica se tende a consignar a diversidade e mesmo a opositividade das ciências face à filosofia e à religião. Numa bela peça oratória do século XVI, a *Disciplinarum Omnium Studiis Oratio* (1548), de Belchior Beleago († 1579), encontramos esta visão de unidade e de síntese, tal como a encontramos no sistema conimbricense (v. CONIMBRICENSES), em que o saber não é vão, em que não há ciências vãs, porque toda a ciência se ordena à *énósis*, à sublimação da humana criatura: saber para viver. É neste sentido que Antero de Quental explica a decadência da poesia pela ascensão da análise científica. A ciência empírica que gera e é gerada pela revolução dos Descobrimentos\* tem, apesar da sua estrutura quadrivial (cosmografia, astronomia, matemática, harmonia) o carácter assimilativo e experiencial preconizado pela ciência escolástica atenta ao homem, abrindo específicos caminhos portugueses nas ciências biológicas, geográficas e antropológicas, nas quais, em diferentes épocas, brilharam os nomes de Garcia de Orta (naturalista, 1499-1568), Amato Lusitano (1522-1568, cujo nome foi João Rodrigues de Castelo Branco), Ribeiro Sanches (médico, 1699-1783), Duarte Pacheco Pereira (1460-1533), Pêro Vaz de Caminha (1450-1501, cro-

nista da frota de Pedro Álvares Cabral), e os viajantes no Oriente, que iniciaram a disciplina de antropologia cultural. É um pragmatismo vívido pela experiência, madre das coisas, pela qual «sabemos radicalmente a verdade» (PEREIRA, Duarte P. – *Esmeraldo*, liv. IV, cap. 1) mas a experiência abarca tanto a visão externa como a visão interna, no sentido que a filosofia das ciências de Luís de Camões supõe – um ver claramente visto, na ordem do tempo, na ordem da razão, e na ordem da revelação. «O que é contrário à experiência repugna à razão» (FONSECA, Pedro da – *Commentariorum*, vol. 1, p. 279), mas em todo o caso supõe-se que também o Espírito, que não engana, não pode ser contrário à razão. O facto ajuda a compreender a inaceitabilidade imediata das teses de Galileu nas escolas portuguesas, onde continuaram a prevalecer as lições do empirismo derivado da chamada «revolução da experiência», dos tratados de Pedro Nunes (astrónomo, 1502-1578), e, para a generalidade das ciências dos astros, a *Astronomia* de Tycho-Brahe († 1601). A teoria da unidade das ciências reafirma-se em Francisco Bacon († 1626), quando este aduz que há dois modos de conhecer, um por argumento, outro por experiência, mas conclui que sem experiência nada se sabe que basta. A teorese de Francisco Bacon como que contribui para a tese de que toda a ciência é necessariamente experimental, não havendo ciência se não for experimental. Na tese de Jerónimo Osório (bispo de Tavira, † 1580), a ciência é a *sapientia verissima* que, recorrendo aos meios naturais, abrange a visão em Deus; na tese de Francisco Sanches (1550-1623, precursor de Descartes), a ciência não é apenas da existência, abrangendo as essências das coisas e das causas, e por isso requer, além da visão exterior, a visão interior. Não obstante, parece gerar-se o equívoco, por influência baconiana, de que só a curiosidade científica importa, porque Bacon idealizou uma ciência que não fosse apenas teórica e epistemológica, mas também prática e pragmática, tecnológica, razões que se supõem na iniciativa de Jacob de Castro Sarmiento († 1762), introdutor das doutrinas de Bacon em Portugal, para que as obras de Bacon fossem traduzidas para a língua portuguesa. Os estrangeirados quiseram uma filosofia que, mais do que pensar as ideias, melhorasse o mundo. A ciência é o saber que «sabe fazer», transfere os fenómenos naturais para mecanismos que repitam esses fenómenos no particular, e que produzam efeitos, benefícios e malefícios (ciências tecnológicas, nas quais temos sido modestos). Esta tendência é notória em Luís António Verney (1713-1792), que assenta a ciência na observação e na experiência, exaltando o método experimental. Verney tipifica o epistemólogo do século XVIII, em que a ciência se assume como crença, objecto de uma quase religião talismânica, cuja valia equivale em proporção à quantidade de jogos, brinquedos, mecanismos, aparelhos e técnicas que produz. A ciência vale menos como saber da natureza do que como domínio da natureza; ela vê-se de algum modo subjugada pela técnica, recusando-se dignidade à ciência que não produz tecnologia. Verney, para quem as ciências eram uma lógica natural, não exclui o saber da revelação, por considerar que a toda a ciência é



Frontispício da Revista Brotéria, vol. VI, 1907, II parte.

dada uma primeiríssima causa. Análogo pensamento nos oferece o franciscano José Mayne († 1792), que criou em Lisboa uma cadeira de História Natural destinada à demonstração dos atributos divinos à luz das ciências. As tensões entre a Congregação do Oratório e a Companhia de Jesus (v. JESUÍTAS) nunca resultaram da necessidade da obediência à religião, mas derivaram da diferença de amplitude disciplinar e da metodologia, o que demonstra a *Recreação filosófica* de Teodoro de Almeida (oratoriano, 1722-1804), que dá primado à iniciação nas ciências naturais, merecendo o prémio de esse livro ser estudado, ainda durante quase todo o século XIX, nas escolas hispânicas e latino-americanas. O mecanicismo e o experimentalismo do século XVIII abrem as portas ao positivismo, em cujo ideário as ciências ditas metafísicas não têm lugar, toda a ciência se reduzindo à positividade, seja esta natural, cosmológica, antropológica ou sociológica. Teodoro de Almeida substancia com exemplaridade este predomínio das ciências naturais, invertendo a ordem septívial. Onde a escolástica punha o trívio e, depois, o quadrívio, Teodoro de Almeida coloca no princípio de toda a ciência as ciências naturais, passíveis de experiência e, no fim, as ciências lógica e metafísica, separando delas a teologia, porque, acerca de Deus, a razão natural nada sabe e a ciência é da razão natural (ALMEIDA,

T. de – *Recreação Filosófica*, Tarde 50, § vi). Sendo as ciências o descobrimento da verdade pela razão humana, a verdade teológica não tem de ser descoberta e não incumbe à filosofia. Esta descobre a verdade pela razão natural. A verdade divina é dada por revelação. Este esquema, do qual participa o tardio aristotélico João Baptista de Castro, enquadra-se na visão escolástica, só que tende a desunificar o que, na escolástica, se entendia ser uno ou ancilar da mesma unidade sapiencial. O enciclopédismo do século XVIII privilegiou a verdade nas ciências naturais e remeteu as ciências metafísicas para a esfera das opiniões, das crenças e das verdades por argumento. A influência escolástica obsta, porém, à radicação inelutável do enciclopédismo. As academias, orientadas para a reforma das sociedades, prescindiram da teorese e divorciaram a ciência da filosofia, destituindo esta da fase crucial do ensino. A progressiva dispersão das especialidades, ou das faculdades, obriga a uma unidade fundamental. A filosofia, que gera as ciências, também as unifica nos princípios e nos fins, como se as ciências não fossem mais do que métodos parciais da sapiência total, a que a filosofia se orienta. A reforma pombalina (v. POMBALISMO), separando o ensino da filosofia racional da filosofia natural, contribuiu para a estancidade de cada um dos saberes em relação ao universal, e introduziu na cultura portuguesa, como anotaram Sampaio Bruno (1857-1915) e Álvaro Ribeiro (1905-1981), o ciclo da positividade e dos prelúdios do materialismo, predicando uma visão das ciências segundo o positivismo que, no critério de Álvaro Ribeiro, é uma heresia, tanto pela causa formal como pela causa final, opondo que não há ciência sem ciência acerca de Deus, nem filosofia consistente sem um oriente teológico. Perante o excesso de positividade e de cientismo, Bruno afirmava que a metafísica já não se achava nas ciências, mas apenas na matemática e na poesia (BRUNO – *A Ideia de Deus*, 1902, p. 51) que haviam conseguido evitar o contágio cientista. A radicalização do cientismo numa atitude antifilosófica levou a como que opor os homens de ciência e os homens de filosofia, e como que a fundar um muro entre filosofia, religião e ciência. Todavia, a original ascese reenvia os espíritos para a unidade. Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), Cunha Seixas (1836-1895, criador do pantiteísmo), Domingos Tarrozo (1860-1933), Silvestre de Moraes (1869-1936, evolucionista metafísico), Leonardo Coimbra (filósofo do criacionismo, 1883-1936), mostram-se interessados na mais completa informação científica, eles, cuja formação era sobretudo humanística. A apologética\* católica oitocentista, representada em pensadores como Manuel Eduardo Motta Veiga, Sena Freitas, José Maria Rodrigues, procura reagir contra o positivismo, considerado «metafísica do nada», enquanto os citados pensadores procuram a constituição de novos sistemas espirituais, ainda que não envolvidos numa situação eclesial. O positivismo deveu uma religião popular, quando difundido por jornalistas e publicistas de motivação ideológica, sem critério relativo aos valores humanos em essência. A filosofia positivista radica-se como ideologia de mutação social e um seu derivado, o evolucionis-

mo, sério em Herbert Spencer e messianista em Bruno, tomba no monolitismo de refutação da história sagrada, contrapondo factos e deduções às alegorias, parábolas e mistérios bíblicos. A polémica católica contra as teses evolucionistas e transformistas na condição portuguesa é um romance de inusitadas situações. Nem sempre os teóricos evolucionistas mostraram clara percepção da natureza do texto bíblico, para mais sendo, em geral, autores de teoria, sem experiência nas ciências práticas; e azafamaram-se os apologetas, vinculados à ideia fixista do sentido literal, sem destrinça das três gradações de leitura do texto sagrado. No entanto, as chamadas ciências positivas deram importante contributo à dilucidação de certas aporias inclusas nos textos sagrados, levando à melhor compreensão dos escritos, sem pôr em risco a herança da fé. Os resultados posteriores mostram que tudo quanto se pensou e tornou público dentro do esquema chamado «a Bíblia no século da ciência» não prejudicou, nem a magistrabilidade da doutrina, nem a herança donativa da fé, e que contribuiu para melhor abordagem das aporias bíblicas e da mensagem crística. A ciência ganha, no pensamento de Leonardo Coimbra (tal como em Bruno), uma acuidade metodológica, ainda que não de primeira instância. No criacionismo, a ciência é valorizada em relação a qualquer outro modo de saber, sendo inteligida como um «conjunto» de informações ancilares da filosofia, sendo-lhe negada a categoria de sistema. Segundo Leonardo, a ciência tende a «cousar» como «fé na ciência» servindo para degradar o progresso da humana cognição, ou para demorar a trajectória dos meios que ascendem à verdade. Também para Alfredo Pimenta (1882-1950), que tentou converter o positivismo à fé, a ciência é assumida dentro da filosofia, como saber parcial que averigua dos argumentos para negar o erro, mas que não conduz, só por ela, à última verdade. Fora possível, na medievalidade e no Renascimento, a coexistência e a convivência da ciência e da religião, da ciência e da fé, assumidas como expressões da mesma verdade. A experiência escolástica e a revolução cosmológica dos Descobrimentos foram capazes de manter um oriente pístico no exercício do saber teórico e prático, na convicção de que uma ciência com fé tem uma qualidade a mais do que o termo ciência sem fé, de modo análogo ao que se diz dos termos fé sem ciência e fé com ciência. Homens de fé dos séculos XVII-XVIII, por vezes missionários (João de Loureiro, José Mariano Veloso, Félix de Avelar Brotero, Bernardino Barroso Gomes) deram consideráveis avanços às ciências botânicas, cuja moderna epistemologia foi lançada pelo Abade Correia da Serra. De passagem registe-se que a revista científica *Brotéria* (1902) surgiu por iniciativa dos professores do Colégio de São Fiel (diocese da Guarda), entre eles os botânicos e entomólogo J. Silva Tavares, Cândido Mendes e Carlos Zimmermann, que participam de modo activo na fundação da Sociedade Portuguesa de Ciências Naturais. Antes, e na ordem das ciências psicológicas, o Abade de Faria (José Custódio de Faria, o «bruxo» dos romances de Alexandre Dumas) lançou os fundamentos da psicologia experimental, do magnetismo ani-

mal e do hipnotismo em terapia mental, cabendo mencionar a diuturnidade científica dos Irmãos Hospitaleiros que, seguindo o carisma do fundador, São João de Deus, trabalham, e com resultados, na área das ciências psiquiátricas, área essa em que, separando ciência e fé como realidades autónomas e não contraditórias, Egas Moniz realizou consideráveis progressos, ele que vinha da educação jesuíta de São Fiel, «a nossa casa», como gostava de dizer. Sem pretender fixar uma listagem de cientistas, lembrem-se os nomes de Serras e Silva, João Porto, Miller Guerra, Elísio de Moura e o contributo científico da revista dos médicos católicos – *Acção Médica* (1936) – e a participação de fiéis nos congressos científicos internacionais, com ênfase para a já histórica série dos congressos luso-espanhóis para o progresso das ciências. Nunca será demais repetir que o ensino das ciências naturais não inere objectiva e operativamente às Igrejas, cuja missão é a de cuidar da fé e da cura das almas. O dogmatismo cientista decadente do entendimento surge no confronto entre Miguel Bombarda (psiquiatra, 1851-1910) e o jesuíta Fernandes de Santana (apologeta e cientista, † 1910). Situava aquele toda a vida psíquica no «neurone», seguindo um dogmático monismo materialista, monismo esse que se transformara numa outra religião, num «cousismo». Santana refutou o monismo de Bombarda assumindo a impossibilidade de conhecer a alma humana como espírito, ou como «vestígio de Deus» através das ciências experimentais, porque o espírito se não deixa apanhar como coisa que seja. Nos últimos decénios, a ciência sofreu na sua identidade porque as exigências institucionais erigiram à grandeza estelar das ciências disciplinas que a *ars magna* clássica e medieval agrupava nas artes e ofícios, próprias do ensino oficial. A mutação significou um movimento ascensional dos ofícios para as ciências, mas descensional para a ciência, como fruto do tecnologismo iluminista, que afluí a uma ciência massiva, em que esta se situa, face à religião, numa atitude, ou de apatia, ou de ignorância, ou de indiferentismo e, todavia, a ciência não deve ser, nem ignorante, nem indiferente à questão religiosa. O materialismo dialéctico, dito «científico», assumiu a negatividade da religião como um *superfluo*, mas *hic et nunc*, também o materialismo se confrontou e confronta com questões de ordem situadas além da material dedução, inclusas nas simples interrogativas: porquê, para quê? É a matéria que no homem e pelo homem pensa? A projecção epistemológica e metodológica esclareceu que a oposição entre cientismo e fé não tem razão de ser (*Pastoral colectiva do episcopado* – 24 de Dezembro de 1910, p. 8) e que, delimitadas as esferas de acção, a revelação não se opõe à ciência, salvo no dogmatismo e nos seus efeitos maléficis (Pio XII, encíclica *Humani Generis*), sendo patente a presença de cientistas que, na

observância das regras epistemológicas, visam integrar as ciências num clima de espiritualidade, atento à primazia dos valores, para o que contribuíram o fenomenologismo e o idealismo. A convivência tornou-se possível e desejável, salvo nos casos de aplicação de tecnologias que ponham em causa a integridade da criação e da criatura, conforme consta dos documentos pastorais dos papas e dos bispos, por isso que o debate do milénio se situa entre razão científica e razão ética. A ciência, apesar das ciências, conserva o seu valor iniciático e arquetípico (V. APOLOGÉTICA; ENSINO; ESCOLÁSTICA; FILOSOFIA; TEOLOGIA).

J. PINHARANDA GOMES

BIBLIOGRAFIA: ALBUQUERQUE, Luís de – *Para a história da ciência em Portugal*. Lisboa: Horizonte, 1973. BARRETO, L. Filipe – *Os descobrimentos e a ordem do saber*. Lisboa: Gradiva, 1987. CARVALHO, Joaquim de – *Obras completas*. Lisboa: FCG, 1978-1992. 7 vol. CEREJEIRA, Manuel Gonçalves – *A Igreja e o pensamento contemporâneo*. Coimbra: Coimbra Editora, 1944. *Ciência, arte e religião*. Trad. port. Zacarias de Oliveira. Lisboa: Paulistas, 1963. COELHO, Latino – *A ciência na Idade Média*. Pref. e notas P. Gomes. Lisboa: Guimarães, 1988. COSTA, Avelino de Jesus da – O inventor P. Manuel A. Gomes Himalaia. *Revista de História das Ideias*, 9 (1987) 759-800. DIONÍSIO, Sant'Anna – *A não-cooperação da inteligência ibérica na criação da ciência*. Lisboa: Seara Nova, 1942. GOMES, J. Pinharanda – *Pensamento português*. Braga: Ed. Pax, 1969-1993. 7 vol. IDEM – *Dicionário de filosofia portuguesa*. Lisboa: D. Quixote, 1987. MAGALHÃES, António de – Miguel Bombarda e Fernandes Santana. In *Grandes polémicas Portuguesas*. Lisboa: Verbo, 1967, vol. 2, p. 351-374. PRAÇA, J. J. Lopes – *História da filosofia em Portugal*. 3.ª ed. Lisboa: Guimarães, 1988. RIBEIRO, Álvaro – *Os positivistas*. Lisboa: Livraria Popular Francisco Franco, 1951. RIBEIRO, José Silvestre – *História dos estabelecimentos científicos, literários e artísticos*. Lisboa: Academia das Ciências, 1871-1893. 18 vol. SALGUEIRO, Manuel Trindade – A ciência e a fé. In *O PENSAMENTO católico e a universidade*. Lisboa: JUC, 1954, p. 35-42. SEIXAS, J. M. Cunha – *Galeria de ciências contemporâneas*. Porto: Liv. Chardron, 1879. TEIXEIRA, F. Gomes – *História das matemáticas em Portugal*. Lisboa: Academia das Ciências, 1934. VELOSÓ, Agostinho – *Ciência e religião*. Lisboa: Brotéria, 1960. VITORINO, Orlando – *Filosofia, ciência, religião*. Lisboa: Arcádia, [s.d.].

#### CÍRCULOS CATÓLICOS DE OPERÁRIOS. V. CATOLICISMO SOCIAL.

**CISMA (1832-1842).** Em Junho-Julho de 1828 as Cortes de Lisboa, convocadas pelo infante D. Miguel – até então regente em nome de D. Maria II – proclamavam-no rei absoluto. Tais Cortes tinham sido convocadas à maneira antiga, por ordens, interrompendo o sistema constitucional. A decisão agravou as lutas entre absolutistas e liberais, abrindo uma longa guerra civil no continente e ilhas até à vitória definitiva dos partidários de D. Maria II e ao exílio de D. Miguel em 1 de Junho de 1834. A crise política reforçou-se e continuou-se com a religiosa, originando um «cisma» que, se nunca foi formalmente declarado, foi várias vezes mencionado, e respondeu, de facto, a graves divisões no catolicismo português que duraram, pelo menos, de 1832 a 1842. Desde a sua aclamação, D. Miguel fez várias diligências para ser reconhecido por Roma, mas os pontífices (Leão XII e Pio VIII) esperaram pela atitude dos outros países. Em 2 de Fevereiro de 1831 foi eleito Gregório XVI, e o facto de existirem então dezasseis bispados vagos em Portugal e seus domínios forçaria o novo papa e antigo responsável pela Propaganda Fide a tratar com o governo de Lisboa. A 5 de Agosto desse mesmo ano, na constituição apostólica *Solicitudoe ecclesiarum*, o pontífice declarou

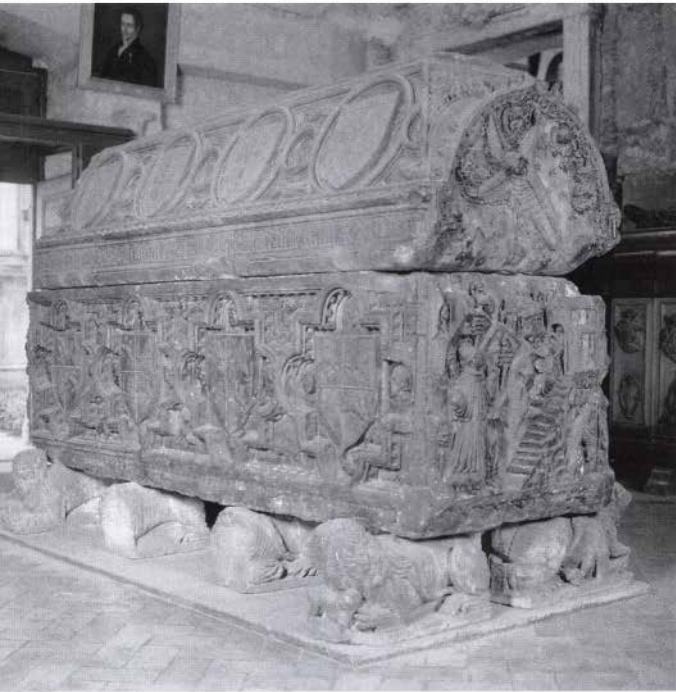
que, se no futuro se relacionasse com algum governo a propósito de assuntos eclesiásticos, visaria apenas a resolução de tais pontos, sem por isso tomar posição sobre a legitimidade dessas mesmas autoridades políticas; a 21 de Setembro recebeu finalmente as credenciais do marquês de Lavradio, embaixador de D. Miguel; e a 25 de Outubro, em Lisboa, foi a vez do nuncio papal entregar as suas. Nesta nova situação, o governo miguelista pôde apresentar, a 29 de Setembro, vários nomes para as dioceses vagas: António Carlos Furtado de Mendonça para arcebispo de Braga (faleceu antes de ser confirmado por Roma), Frei Fortunato de São Boaventura para arcebispo de Évora, José Francisco da Soledade Bravo para bispo de Portalegre (os dois confirmados em 24 de Fevereiro de 1832) e Constantino José Ferreira de Almeida para bispo de Castelo Branco (não foi confirmado); depois, foram apresentados António da Silva Rebelo para Bragança e Joaquim José Pacheco e Sousa para a Guarda (ambos confirmados em 2 de Julho de 1832); Leonardo Brandão para Pinhel e Frei Ângelo de Nossa Senhora da Boa Morte para Elvas (confirmados em 17 de Dezembro de 1832); Frei José da Assunção para Lamego\* (confirmado em 29 de Julho de 1833). Mas entretanto D. Pedro, estando já na Europa para lutar pelos direitos de sua filha D. Maria II, escreveu a Gregório XVI, em carta datada de Paris a 12 de Outubro de 1831, dizendo não reconhecer como válidas quaisquer nomeações episcopais feitas por seu irmão. A 8 de Julho do ano seguinte o exército liberal desembarcou perto do Porto\* e a 9 tomou a cidade. O bispo D. João Magalhães e Avelar – que, aliás, não fora nomeado por D. Miguel nem se comprometera partidariamente – abandonou a cidade, tanto bastando para D. Pedro, a 18 desse mês, nomear governador do bispado Frei Manuel de Santa Inês, agostinho e liberal; a 20 mandou aviso ao cabido para que o elegeisse vigário capitular (como se a diocese não tivesse bispo); na impossibilidade de se reunir o cabido\* e sempre por ordem dos novos governantes, uma assembleia de clero secular e regular da cidade e arredores, a 30, elegeu o referido religioso. Este procedimento foi depois genericamente seguido pelo governo de D. Pedro, diocese após diocese, à medida que as suas tropas iam conquistando o país: ou porque se ausentavam, como o do Porto, ou por terem sido nomeados por D. Miguel, como os acima referidos, os bispos eram substituídos por vigários afectos aos liberais e eleitos pelos cabidos por indicação das novas autoridades. Valeu a Lisboa ter vivo e presente o idoso cardeal-patriarca D. Patrício da Silva, aquando da ocupação constitucional da cidade em 24 de Julho de 1833; continuou à frente da sua diocese, até falecer em 3 de Janeiro de 1840; a rainha nomeou para lhe suceder D. Frei Francisco de São Luís Saraiva, a quem o bispo de Angra, sufragâneo mais antigo, conferiu jurisdição de vigário capitular e Gregório XVI viria depois a confirmar como patriarca, em 3 de Abril de 1843. Tirando este caso, generalizou-se pelas dioceses uma situação de cisma prático, em que clérigos e leigos ou acatavam as autoridades eclesiásticas postas pelos liberais – com a convivência activa ou passiva dos cabidos –, ou mantinham a li-

gação aos seus bispos ausentes e respectivos mandatários mais ou menos clandestinos, bem como a delegados apostólicos a quem a Santa Sé\* conferia directamente algumas faculdades canónicas; outros ainda não assumiam claramente nenhuma das posições, frequentando templos e cerimónias dos dois lados. Retenhamos ainda que, por decretos de 5 de Agosto de 1833, as autoridades liberais destituíram todos os detentores de cargos eclesiásticos nomeados sob D. Miguel ou desafectos ao liberalismo\* e assumiram todas as nomeações pastorais: estas medidas traziam facilmente o «cisma» para a escala paroquial e local. Se a situação – que continuou muito para além do desfecho da guerra civil em Maio de 1834 – era insustentável eclesialmente, também o era politicamente, constituindo um facto mais para a oposição interna e externa aos sucessivos governos de D. Maria II. Daqui que estes fizessem várias diligências para reatar as relações com Roma – quebradas com a expulsão do nuncio Justiniani em Julho de 1833 e do auditor Curoli em Março de 1834 – como base imprescindível para a regularização da vida eclesial portuguesa. Mas Gregório XVI foi sempre irredutível na exigência do reconhecimento por Lisboa de todos os bispos confirmados por Roma – apresentados antes ou durante o governo de D. Miguel e independentemente do respectivo comportamento político – como legítimos pastores das respectivas dioceses, ponto em relação ao qual, mais do que a outros igualmente reclamados, os políticos dominantes em Lisboa se mostravam muito susceptíveis e avessos. Só depois de várias e entrecortadas negociações, ultimadas em Roma pelo visconde da Carreira, se chegou por fim ao entendimento de 1841: basicamente, D. Maria II reconhecia todos os bispos nomeados por D. Miguel e confirmados pela Santa Sé; seriam nomeados vigários para as dioceses cujos bispos se tivessem mostrado demasiadamente hostis ao regime constitucional. A 10 de Maio desse ano, Gregório XVI aceitou as credenciais do visconde da Carreira e a 17 enviou a D. Maria II o breve *Nullis explicari verbis*, congratulando-se pela reaproximação do governo português à Santa Sé. A 17 de Janeiro de 1842 chegou a Lisboa o internúncio e delegado apostólico Capaccini, que acompanhara de perto as negociações anteriores e as continuou aqui, passando a ter como principal interlocutor o duque de Palmela: precisou-se o combinado e começou a reconstituir-se o quadro eclesiástico português, por entendimento entre a Santa Sé e a Coroa portuguesa, tal como depois se fez até à República. Em Março do mesmo ano Gregório XVI enviou a D. Maria II uma Rosa de Ouro que deveria inaugurar – esperava o pontífice – um novo florescimento religioso do país (V. LIBERALISMO).

MANUEL CLEMENTE

**CISMA DO OCIDENTE E PORTUGAL.** Ao longo da história, a Igreja Católica conheceu vários momentos que ela própria chamou cisma. Significa uma ruptura com a comunhão eclesial, distinta da apostasia ou da heresia, pois não diz respeito a uma verdade em que é necessário crer ou a uma doutrina a exigir submissão. Em sentido restrito, o termo significa a recusa de submissão ao Papa ou de comunhão com os membros da Igreja que lhe estão submetidos. Nestas condições, e apesar da designação consagrada, o Grande Cisma do Ocidente não se enquadra na definição estrita de cisma. Aliás, o facto em questão não se tratou, em rigor, de qualquer separação da Igreja Católica, mas de um conflito à volta da escolha e da eleição dos que pretendiam ocupar a cadeira de São Pedro. Foi grande pela sua duração (1378-1417) e extensão (todo o Ocidente foi afectado). O Grande Cisma do Ocidente, marcado pela existência de dois papas na Cristandade, teve o seu apogeu em 20 de Setembro de 1378, quando um grupo de cardeais descontentes com o papa recentemente eleito, Urbano VI, decidiram declarar inválida a eleição e elegeram um outro, do seu partido, Clemente VII. Ambas as eleições se fizeram em solo italiano (no Vaticano e em Fondi, respectivamente). A situação depressa se inscreveu no ambiente de crise geral em que caíra a cristandade ocidental no início do século XIV e a que o papado não ficara incólume. Uma das facetas dessa crise fora a saída do papado de Itália, para se instalar em Avinhão (Clemente V, em 1309), o que havia de significar, a maior ou a menor prazo, uma aproximação cada vez mais intensa com a Coroa de França. No entanto, o Papa não deixava de ser o bispo de Roma, o que faria entender esta estada da corte pontifícia como transitória e passageira. Mas a cúria permanecia em Avinhão, apesar das preocupações dos funcionários pontifícios com a administração dos bens da Santa Sé\* e o clima de insegurança que se vivia no Sul de França. Na Cristandade, as vezes que clamavam por reforma faziam do regresso do papado a Roma o seu primeiro passo. Tudo isto o tornava urgente. Inocêncio V desejou-o; Urbano V tentou-o; Gregório XI efectivou-o. Mas a decisão não era unânime (alguns cardeais preferiram a continuação em Avinhão). À sua morte, em Março de 1378, em Roma, a situação era grave: oposição entre partidários e inimigos da permanência do papado em Roma, um clima político de conflitos, problemas ideológicos e disciplinares no seio da Igreja, o povo inquieto e violento, agastado por se ver privado da eminência do seu bispo. A necessidade de uma eleição papal tornava-a ainda mais perigosa. Num clima de medo, entre alianças e cedências, os cardeais acabaram por eleger o arcebispo de Bari (Bartolomeu Prignano/Urbano VI), em Abril de 1378. Espírito ávido de reformas, ousou criticar os seus próprios eleitores nos defeitos e faltas que lhes conhecia. Em resposta, alguns cardeais consideraram inválida a sua eleição, porque tomada sob medo e ameaças. Certos da ideia que defendiam, que os fazia depositários da autoridade que conferiam ao Papa, um *primum inter pares* na sua óptica, deixaram Roma e redigiram um manifesto que proclamava a invalidez e nulidade da eleição de Urbano VI e a sua incapacidade

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Nova ed. Porto; Lisboa: Livraria Civilização, 1970, vol. 3. CLEMENTE, Manuel – Laicização da sociedade e afirmação do laicado em Portugal (1820-1840). *Lusitania Sacra*, 3 (1991) 111-154. CRUZ, Manuel Braga da – As relações entre a Igreja e o Estado liberal: do «cisma» à Concordata (1832-1848). In *O LIBERALISMO na Península Ibérica na primeira metade do século XIX*. Lisboa: Sá da Costa, vol. 1, p. 223-235. FERREIRA, José Augusto – *Memórias para a história dum cisma (1832-1842)*. Braga: Cruz & C.ª Editores, 1917.



*Túmulo de D. Fernando. Lisboa, Convento do Carmo.*

dade para o governo da Igreja. Procederam a uma nova eleição: o cardeal Roberto de Genebra, com ligações ao reino de França, que tomava o nome de Clemente VII. No seu antagonismo, duas cidades surgiram a disputar o favor de lhes servir de sede pontifical, Roma e Avinhão. O ambiente político coevo, dominado pela Guerra dos Cem Anos, foi propício ao alinhamento dos reinos cristãos segundo um ou outro pontífice, reflectindo as tensões entre os contendores. Inglaterra, Escandinávia, Hungria, Polónia e Venécia foram firmes seguidoras do papa de Roma; França, Escócia, Península Ibérica (excepto Portugal) declararam-se obedientes a Avinhão. O Império Germânico, na sua enorme extensão, variou na obediência. O reino de Nápoles, Portugal, o Brabante, os Países Baixos foram zonas movediças na situação. Em Portugal, o início e primeiros momentos da questão foram contemporâneos do reinado de D. Fernando. É possível que este tenha sido dos primeiros reis a ter conhecimento da eleição de Urbano VI, pois o bispo de Lisboa\*, Agapito Colonna, achava-se em Roma, onde assistiu à turbulência do conclave donde saiu aquele pontífice. O desenvolvimento que a questão da chefia máxima da Igreja conheceu repercutiu-se fortemente sobre a política externa portuguesa, contribuindo para o agravamento das hesitações do rei nessa matéria. Convém recordar que Portugal era já aliado de Inglaterra (desde 1373). Porém, independentemente de questões políticas, o primeiro pontífice a ser reconhecido pelo rei de Portugal foi Urbano VI. As notícias e legacias dos dois papas eleitos sucediam-se pela Crisandade, procurando, cada um, o reconhecimento dos reis e o apoio que podiam significar. Com elas, instalava-se a confusão e a dúvida. Portugal, depois de alguma discussão no reino e o envio de uma comissão a Ro-

ma, a inteirar-se dos acontecimentos, decidiu-se pela neutralidade. E apesar da presença de sucessivos legados clementinos e de vicissitudes sofridas pelos enviados urbanistas, essa continuava a ser a posição oficial do reino de Portugal, como aliás dos restantes reinos peninsulares. Mesmo perante a presença de embaixadores ingleses e franceses, tentando, cada um, a modificação da posição portuguesa, conforme os interesses respectivos, Portugal ia mantendo a neutralidade que escolhera de início e reiterara na reunião de Salvaterra de Magos, em Dezembro de 1379. Porém, em breve a posição se alterou. No início do ano de 1380 já D. Fernando alinhava no bloco dos clementistas, ao que tudo indica por influência dos nuncios de Avinhão e, talvez também, do reino de França, com quem se negociava uma aliança, que não chegou a concretizar-se. Deste ano e do seguinte há um imenso rol de documentos de Clemente VII relativos a Portugal, alguns concedidos a pedido do próprio rei. São questões de administração eclesiástica, dispensas canónicas, concessão de benefícios vários, que mostram o bom relacionamento entre os dois poderes. Na Península de então, em cujos reinos se cruzavam forças pró e contra França, os acontecimentos religiosos valem também pelo significado que adquiriam a nível político. Isso explica que, por questões de natureza política (um projectado acordo entre Portugal, França e Aragão que se transformou apenas em aliança franco-aragonesa), D. Fernando se afastasse da França, se reaproximasse de Inglaterra e, ao mesmo tempo, do papa Urbano VI, a quem reconhecia legitimidade em 1381. Castela, por sua vez, aproximava-se de França e declarava-se abertamente por Clemente VII. Em Portugal, ora se renovava a guerra com Castela, ora se tentavam entendimentos com esse reino ou com Inglaterra. Nos primeiros, teve acção importante o cardeal aragonês Pedro de Luna, clementista, cuja presença em Portugal se assinala em 1382, simultaneamente como nuncio de Clemente VII e diplomata de João I de Castela. Se nesta qualidade foi bem sucedido, já naquela não foi além de uma reunião de prelados e letrados, presidida pelo rei, em Santarém, ao que tudo indica em Fevereiro de 1383. A assembleia, maioritariamente composta por urbanistas e reunida ao mesmo tempo que emissários portugueses tentavam, em Londres, a renovação da aliança entre Portugal e Inglaterra, decidiu-se a favor de Urbano VI. Caíam por terra as ilusões de Clemente VII de fazer da Península um bloco de apoio contra o seu rival. D. Fernando morria nesse ano de 1383, com o país a reconhecer oficialmente o papa de Roma. Solicitado por emissários de ambos os papas e por interesses políticos distintos, de alguma forma conotados com aqueles, D. Fernando tentou a neutralidade, hesitou nas suas escolhas e decisões, permitiu que no reino se defendessem as duas obediências. Mas tudo isto motivado muito mais por interesses e conveniências políticas de ocasião, que por qualquer outra razão. A morte do rei e a precipitação dos acontecimentos políticos, com Castela a querer tomar posse do reino de Portugal, tiveram repercussão séria e imediata sobre a polémica papal. Castela obedecia a Avinhão e os chefes do movimento nacionalista português

abraçaram incondicionalmente o partido do papa de Roma, percebendo que nele residia um apoio extraordinário à sua causa, porquanto o rei de Castela tinha toda a força e poder do papa de Avinhão. Os problemas da divisão da Cristandade mostrar-se-iam aqui de um valor político incalculável. Os próprios papas o entenderam e tentaram segurar os seus partidários através da concessão de graças e mercês. Mas a vontade popular mostrava-se mais forte que as manobras políticas e o partido nacionalista fortalecia-se nela. E sabia captar os bons conhecedores do direito, como João das Regras, formado no direito de Bolonha e figura cimeira das Cortes de Coimbra de 1385. No seu discurso e quanto ao problema fulcral do afastamento dos reis de Castela do trono de Portugal recolhe-se a boa tradição medieval da *res publica christiana* e da sua unidade. Aceitando como verdadeiro e legítimo o papa de Roma, eram cismáticos os reis de Castela, donde definitivamente afastados do trono de uma nação católica, como se afirmava Portugal. Deste modo, no fim de uma crise política e no advento de uma nova dinastia, afastava-se de Portugal qualquer influência do papa de Avinhão. Em nenhum país da Europa a crise da Cristandade servira melhor os intentos políticos. Mas a crise da Igreja havia de ter os seus sérios reflexos sobre as hierarquias nacionais. Em Portugal, o facto foi notório. Os bispos das várias dioceses seguiram partidos diferentes, bem como os respectivos cabidos. Os papas, por sua vez, tentaram várias nomeações de seus fiéis, o que, nalguns casos, se envolveu em conflitos internos. O arcebispo de Braga\* e os bispos de Lamego\* e do Porto\* foram os mais fiéis partidários de Urbano VI. Nas outras dioceses (Lisboa, Coimbra\*, Guarda\*, Évora\*, Silves\* e Viseu\*) acham-se partidários de Clemente VII, uma das razões por que elas foram palco de diversas mudanças, nem sempre seguindo o mesmo partido papal. De todos os bispos que aderiram a Clemente VII talvez o mais entusiasta tenha sido D. Martinho, inicialmente bispo de Silves, promovido pelo avinhonês na diocese de Lisboa. O seu protagonismo na crise após a morte de D. Fernando e a sua conotação com o partido de D. Leonor Teles valeram-lhe a morte trágica, em Lisboa, no mesmo dia em que o mestre de Avis matava o conde Andeiro: o povo atirou-o abaixo da torre da sé, e passou o seu cadáver pela cidade. Ainda no que diz respeito à administração eclesiástica, é importante frisar que o tempo do cisma resolveu alguns problemas há séculos pendentes sobre dioceses portuguesas. Bonifácio IX (papa de Roma), em 1393, procedeu à criação da metrópole de Lisboa, atribuindo-lhe as dioceses de Évora, Idanha (Guarda), Lamego e Silves, que, à excepção desta última (da metrópole de Sevilha), pertenciam a Compostela, e Bento XIII (papa de Avinhão, antigo cardeal Pedro de Luna), no ano seguinte, passava para a metrópole de Compostela as dioceses galegas e leonesas que a de Braga possuía.

MARIA ALEGRIA FERNANDES MARQUES

BIBLIOGRAFIA: ABRANCHES, J. dos Santos – *Fontes do direito eclesiástico português. Summa do bullario português*. Coimbra: F. França Amado, 1895. ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Nova ed. Porto: Portucalense, 1967-1971. 4 vol. BAPTISTA, Júlio César – *Portugal e o Cisma do Ocidente. Lusitania Sacra*. 1 (1956) 65-203. BRAN-

DÃO, Francisco, fr. – *Monarquia lusitana*. Ed. fac-similada, intr. A. Dias Farinha e Eduardo dos Santos. Lisboa: INCM, 1976. DAVID, Pierre – *Français du Midi dans les évêchés portugais. Bulletin des Études Portugaises et de l'Institut Français au Portugal*. 9: 2 (1943) 16-70. LEVILLAIN, Philippe, dir. – *Dictionnaire historique de la Papauté*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1994. LOPES, Fernão – *Crónica de D. João I*. Porto: Civilização, [1994]. 2 vol. IDEM – *Crónica de D. Fernando*. Porto: Civilização, [s.d.]. MARQUES, José – *Clérigos portugueses exilados e beneficiados em Castela Nova e na Andaluzia nos finais do século XIV. Revista de Ciências Históricas*. 4 (1989) 177-194. OLIVEIRA, Miguel de – *História eclesiástica de Portugal*. 4.ª ed. Lisboa: União Gráfica, 1968. PALENZUELA, ALVARES, ANGEL, VICENTE – *El Cisma de Occidente*. Madrid: Rialp, 1982.

**CISTERCIENSES.** A Ordem de Cister foi fundada na Borgonha, em 1098, por Robert de Molesmes, como resposta à necessidade sentida por alguns monges de praticar com maior rigor a Regra de São Bento. Depois de um momento de crise por falta de novas vocações, a chegada, em 1112, de São Bernardo e um grupo de 30 companheiros ao Mosteiro de Cister vai dar novo alento à comunidade, salvando-a de um fim que se anunciava. Vai ser este o verdadeiro início da expansão cisterciense, atraindo novas vocações e restaurando o dinamismo da abadia borgonhesa. O aumento do número de monges, noviços e conversos\* dará origem à criação de novas abadias da ordem tendo-se fundado, nos anos seguintes, as quatro abadias-filha. Destas, Claraval, fundada em 1115 por São Bernardo, protagonizará o maior movimento de expansão dos Monges Brancos, irradiando pouco depois para o território português. As novas fundações podem revestir-se de dois aspectos: filiação de mosteiros já existentes ou criação *ex nihilo*. A nova forma de viver a regra beneditina e o monaquismo, proposta por Cister, cedo vai atrair um número elevado de mosteiros beneditinos, mas sobretudo comunidades de eremitas, talvez as mais sensíveis, nos primeiros tempos, a essas novas propostas. Muitas vezes, como sucedeu em Portugal, a influência cisterciense espalhou-se entre estas comunidades ainda antes do seu pedido de filiação na ordem. Esta mesma atracção pelo viver cisterciense leva a que muitos homens pretendam entrar nesses mosteiros como noviços ou como conversos, aumentando em muito, durante o primeiro século e meio, a população das várias classes. O equilíbrio entre os rendimentos dos diferentes mosteiros e o número de religiosos era uma norma de estrita observância, evitando assim que as diferentes casas deixassem de ter condições de auto-sustento e entrassem em decadência, acabando por desaparecer. Por isso, quando o número de monges aumentava, previa-se a transferência para outros mosteiros da ordem, ou, mais frequentemente, pelo menos no período de grande dinamismo, a fundação de uma nova casa. Esta seria implantada em terras doadas, geralmente pelo rei ou por um nobre, e que tinham de obedecer a certas condições: o isolamento em relação a lugares habitados, boas terras de cultivo, suficientes recursos hídricos e existência de matérias-primas (especialmente madeira) nas proximidades. Não obstante estas recomendações, que já podemos encontrar nos *Exórdia*, algumas casas instalaram-se em zonas pouco propícias, acabando por entrar em crise e extinguir-se. Para obviar a estas situações, o capítulo geral determinou que qualquer nova fundação só poderia ser autorizada após prévia

inspecção por dois abades inquiridores. 1. *Organização*: Toda a força das abadias da Ordem de Cister deriva, antes do mais, da conjugação de dois factores aparentemente contraditórios, mas que revelam, quando harmonizados, uma eficácia extraordinária: autonomia e centralização. O último destes aspectos baseava-se numa cadeia que unia os mosteiros criados aos mosteiros criadores, até todos estes ramos se unirem ao tronco comum que era a primitiva casa onde tudo tinha começado em 1098. A obrigatoriedade de os abades ou os seus representantes assistirem aos capítulos gerais da ordem, onde podiam expor os seus problemas e as suas ideias, de onde emanavam as directrizes gerais que se aplicavam a todas as casas, por mais afastadas que estivessem da casa-mãe, reforça a coesão e evita excessos de autonomia que poderiam desembocar, muitas vezes, na dissolução dos mosteiros por falta de meios ou em excesso de independência. Com a difusão dos mosteiros por regiões muito distantes do centro da ordem, esta obrigação de presença anual foi-se tornando aos poucos mais flexível, mas nem por isso a disciplina e a unidade se tornou menos rígida. Dentro deste espírito estava igualmente o poder e o dever de os abades visitarem uma vez por ano os mosteiros que dependiam da sua abadia, controlando localmente a aplicação das directrizes gerais. Por outro lado, nenhuma nova fundação ou mesmo filiação de mosteiros já existentes se poderia fazer sem o consentimento prévio do capítulo geral. Esse consentimento tinha como objectivos verificar se as terras doadas satisfaziam as exigências mínimas estabelecidas para a habitabilidade do local e para a construção de uma nova casa, sendo um dos preceitos o estarem afastados de locais habitados e, por outro lado, vigiar para que, no caso de uma fundação, a abadia-mãe não ficasse com um número insuficiente de religiosos. Essa regra levava a que, antes da aprovação de uma nova fundação por parte do capítulo geral, fossem enviados abades inquiridores para se certificarem de que o lugar preenchia os requisitos para a fixação dos 12 monges e do seu abade, como estipulavam os *Instituta Generalis Capitulo apud Cistercium*: «Do modo de se fundarem abadias. Se algum abade, pelo elevado número de frades, quiser edificar uma abadia, primeiro procure um lugar apto para essa abadia; em seguida envie a esse lugar dois abades [de mosteiros] próximos» (cf. COCHERIL – *L'implantation*, p. 225). Estas recomendações não foram impostas desde o início, mas resultam de uma resolução do capítulo geral de 1190, tomada provavelmente devido à multiplicação de fundações falhadas, ou de casas que acabaram por desaparecer pouco tempo após a sua fundação ou filiação. De igual modo, nem sempre foi respeitado, para a fundação de novos mosteiros, o número de 12 monges e um abade. Regra geral, um mosteiro só deveria fundar novas casas quando se encontrava com excesso de população monástica, o que significava, segundo os *Instituta*, 60 monges professos. Chegados ao local da nova abadia, deveriam encontrar preparadas as condições mínimas indispensáveis para poderem iniciar a sua fixação. Já deveriam existir ali um pequeno oratório, enquanto a igreja não fosse edificada, o refeitório e o dormitório, entre outros

edifícios. Para o caso de filiações, enviavam-se monges em número inferior, sendo o abade um desses monges. A razão era simples: estes eram conhecedores e experimentados na organização deste novo tipo de comunidade monástica, e estavam igualmente aptos a gerir os domínios dentro da prática cisterciense do fomento agrícola e da maximização do trabalho da terra, tirando dela o maior rendimento possível. A regulamentação da vida num mosteiro cisterciense era feita por um conjunto de textos e resoluções emanados do capítulo geral, e comunicados a todas as casas da ordem, desde a primitiva *Charta Charitatis*, a *Charta prior* e a *Charta posterior*, até aos estatutos de 1202-1204. Não obstante esta regulamentação rígida da vida dos vários mosteiros, cada um deles gozava de alguma autonomia no que diz respeito à parte económica, em que a comunidade geria, no melhor interesse da ordem, os bens de que dispunha, tentando aumentá-los constantemente através de compras ou de doações. Este princípio de autonomia centralizada caracterizava também um dos mais poderosos instrumentos da organização económica desses mosteiros: as granjas. Dentro de cada mosteiro, a autoridade cabia ao abade, que se encarregava da direcção espiritual e material dos monges professos, dos noviços e dos conversos. Estes últimos, oriundos das classes populares, representavam uma mão-de-obra especializada e barata que se encarregava da exploração directa das propriedades dos mosteiros. Coadjuvando o abade havia um conjunto de monges professos com funções bem delimitadas. Para além do prior, o tesoureiro, o vestiário, o celereiro-mor, o mestre dos escribas, o mestre das granjas e o mestre dos conversos, que no caso de Alcobaça\* começa por ser um monge professo para, nos finais do século XIII, ser um cargo exercido por um converso. Os conversos não representavam, pelo menos em todos os casos, gente ignorante ligada exclusivamente ao trabalho manual, mas podemos encontrar entre eles, por exemplo, tabeliães e (pequenos) mercadores. Nas casas femininas, que só começam a aparecer nos finais do século XII e, para Portugal, em inícios do século XIII, os estatutos são adaptados dos estatutos gerais da ordem, mantendo as linhas essenciais do monacato cisterciense. Mas estas casas não dependiam, de início, de nenhuma abadia masculina, mas estavam ligadas directamente ao capítulo geral. Na prática, contudo, o capítulo geral delega essa sua competência seja ao abade do mosteiro mais próximo de cada mosteiro feminino seja, no caso de França, aos abades de Cister ou de Claraval. Também as abadias femininas podiam filiar outras, num sistema semelhante à organização geral da ordem e, nesse sentido, também as abadesas das casas-mãe tinham o dever de inspecionar as abadias-filha. 2. *Mosteiros cistercienses portugueses*: Os usos e as casas de Cister cedo entraram no território português. Comunidades eremíticas e alguns mosteiros de obediência beneditina foram os primeiros a sofrer a influência da nova ordem. São Cristóvão de Lafões terá sido o primeiro a aceitar a regra cisterciense, cerca de 1138 (cf. MARQUES – *A introdução*), seguindo-se-lhe São João de Tarouca em 1140 ou 1143, Alcobaça em 1153 e Salzedas em

1156, todas filiadas em Claraval. Destas, só Alcobaça é de fundação de raiz. Em 1148 Afonso Henriques dá São Pedro de Mouraz a monges cistercienses vindos de França, mas esta fundação não chega a ter lugar por desistência desses monges. As razões não são conhecidas, mas este episódio vai reflectir-se na carta de doação de Alcobaça a São Bernardo, de 1153, onde se estabelecia que os monges não poderiam abandonar o couro que lhes tinha sido doado, sob pena de o perderem para sempre. Foi esta cláusula utilizada no século XIX para retirar aos alcobacenses os seus domínios, antes da extinção das ordens religiosas em 1834, já que, temendo as revoltas populares, os Bernardos tinham fugido para Lisboa em 1833, abandonando assim as suas terras. Destas primeiras casas, apenas Tarouca e Alcobaça vão filiar ou fundar outros mosteiros. Tarouca filia Santiago de Sever, em 1143 ou 1144, Santa Maria de Aguiar entre 1170 e 1176, São Pedro das Águias em 1170, Santa Maria de Fiães entre 1173 e 1179, e Santa Maria de Ermelo, através da filiação de Fiães. Alcobaça filia Santa Maria de Tamarães em 1172, Santa Maria do Bouro em 1174, Santa Maria de Seica em 1195, Santa Maria de Maceira-Dão antes de 1200, Santa Maria de Estrela em 1220 e São Paulo de Almaziva em 1221. Um outro mosteiro do Bouro, possivelmente um ermitério, no litoral entre Alcobaça e Óbidos, foi filiado a Alcobaça mas em data que se desconhece, sendo apenas mencionado em documentação do terceiro quartel do século XIII, estando nessa altura em grandes dificuldades de sobrevivência. Depois é o silêncio total, pelo que se pode presumir que terá sido abandonado pelos seus monges. Como se pode notar, as fundações de mosteiros masculinos fazem-se, na sua maior parte, ainda na segunda metade do século XII, o que demonstra a aceitação que a nova regra teve em Portugal, não só por parte das comunidades eremíticas e de mosteiros regulares, mas gozando igualmente da protecção régia e de muitas famílias pertencentes à nobreza. Significa, igualmente, que em Portugal se não obedeceu à resolução do capítulo geral de 1152, que mostrava reservas em relação a novas fundações (MARQUES – *A introdução*). Mas alguns desses mosteiros não conseguiram manter-se, tendo desaparecido ainda durante a Idade Média os de Ermelo, Tamarães e Estrela. Dos mosteiros cistercienses portugueses, Santa Maria de Alcobaça foi o que mais marcou a vida económica e cultural no Portugal medieval. A protecção dispensada pelos reis portugueses ao cenóbio alcobacense, com inúmeras doações desde o reinado de Afonso Henriques, a proximidade aos importantes centros urbanos que eram Lisboa e Santarém, a ligação não só à nobreza do Sul mas igualmente à velha nobreza do Norte, como o caso dos Sousas, e as relações estabelecidas com os principais concelhos (nem sempre pacíficas) foram factores importantes no crescimento daquele que se tornou o maior mosteiro cisterciense em Portugal, não só em riqueza mas também no número de filiações masculinas e femininas. Cedo Alcobaça estabeleceu relações fortes com algumas ordens militares. Em primeiro lugar, com a Ordem Militar de Évora, ainda mesmo antes da sua filiação em Calatrava, e depois com a

Ordem de Cristo, herdeira da extinta Ordem do Templo (cujos estatutos tinham sido defendidos perante o papa por São Bernardo). O enquadramento de novos povoadores que vinham ocupar terras ainda não desbravadas ou suficientemente aproveitadas vai fazer não só com que se aumente o rendimento das terras através de uma agricultura mais racional, mas igualmente vai proporcionar aos vários mosteiros bernardos, com especial incidência em Alcobaça, uma forte ligação com essas comunidades que lhes forneciam parte dos seus monges conversos, e igualmente um elevado número de pequenas doações em terras, depois valorizadas por uma exploração directa até finais do século XIII. A partir dessa altura começamos a assistir a uma progressiva diminuição do número de conversos, pelo menos em Alcobaça. A explicação poderá estar na fuga de muitos desses homens para as novas ordens, os Mendicantes, que agora ofereciam a pureza de vida religiosa antes proposta por Cister, mas que começava a decair devido a um excessivo interesse pelos negócios do mundo. Mais tardias foram as fundações de mosteiros femininos em Portugal. Os primeiros foram fundados e protegidos pelas filhas de Sancho I: Lorvão, que deixa a obediência beneditina e passa de masculino a feminino, é fundado em 1206 por D. Teresa; Celas, em 1214, fundado nos arredores de Coimbra por D. Sancha; e Arouca, fundado por D. Mafalda em 1223. A fundação de Celas por D. Sancha tem ainda alguns pontos obscuros. Parece que a infanta teria querido fundar um primeiro mosteiro em Alenquer, que era de seu senhorio, e onde existia um conjunto de mulheres vivendo em comunidade, as emparedadas ou *inclusis*, como referem os documentos. Posteriormente teria optado por Coimbra, para onde teria feito transferir essas mulheres (cf. COCHERIL – *Routier*, p. 156). Outra das dúvidas diz respeito a Santa Maria de Cós, a norte do couro de Alcobaça. A data da sua fundação é também discutida, aceitando Maria Alegria Fernandes Marques uma data anterior a 1241. D. Maur Cocheril (*Ibidem*, p. 307-309) é de opinião que o mosteiro só foi fundado no século XVI, tendo sido a sua primeira abadessa D. Benta de Aguiar. As referências anteriores designariam apenas um grupo de piedosas mulheres que viveriam em casas pertencentes ao Mosteiro de Alcobaça, e que prestavam serviço aos bernardos alcobacenses. Contudo, documentação dos finais do século XIII refere-as como «Donas de Cós», e a tradição conservada na documentação alcobacense coloca a data de fundação antes de 1240. A essas quatro fundações seguiram-se, durante a Idade Média, as de São Salvador de Bouças, em 1249, São Bento de Castris, depois de 1278, Santa Maria de Almoester cerca de 1287, e São Dinis de Odivelas em 1295. A decadência das casas portuguesas, sobretudo de Alcobaça, é visível a partir do século XV. A diminuição das vocações e o reduzido número de conversos leva a que a exploração das propriedades seja feita indirectamente, diminuindo assim os rendimentos disponíveis. Por outro lado, começavam-se a desenhar tendências de autonomia em relação à ordem, pela tentativa de criar uma congregação portuguesa. Esta vontade, que se pode observar nos inícios da segunda metade

do século xv, é reforçada pelos abades comendatários, nomeadamente pelos cardeais D. Afonso e D. Henrique. Já em 1475 se tinha verificado um facto da maior gravidade para a independência do Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça, quando o abade D. Nicolau Vieira cedeu (ou vendeu por uma pensão de 150 mil reais) a sua cadeira abacial a D. Jorge da Costa, arcebispo de Lisboa. Apesar das tentativas de reforma levadas a cabo no início do século xvi por Frei João Claro, a decadência da ordem em Portugal não pôde ser parada. Como não se conseguiu parar a tentativa autonomista, não obstante os esforços do abade Edme de Saulieu que, entre 1531 e 1533, visita todas as abadias cistercienses portuguesas. A congregação portuguesa, tendo à cabeça Santa Maria de Alcobaça, foi reconhecida finalmente pelo papa em 1567. A partir dessa data tenta-se uma nova reorganização da ordem em Portugal, e escrevem-se novas constituições. Reformou-se a liturgia e fizeram-se obras em boa parte dos mosteiros e igrejas. Procurou-se recuperar alguma eficácia na exploração dos bens da ordem, mas boa parte deles estava, havia muito tempo, a ser explorada por particulares com

contratos que o tempo se tinha encarregado de tornar pouco rentáveis. Contudo, essa decadência não impediu novas fundações, mais espaçadas no tempo, mas que demonstram alguns curtos períodos de dinamismo. São disso exemplo a fundação do Colégio da Conceição, em Alcobaça, em 1648, dos mosteiros femininos do Mocambo, em Lisboa, em 1653, e de Tabosa, em 1692, tendo-se realizado a reforma das Recolectas Descalças (Mocambo e Tabosa). No século xviii há ainda duas fundações: a do mosteiro de Setúbal, em 1756, e a do Desterro, em Lisboa, em 1763. 3. *Organização económica*: O aproveitamento máximo das capacidades de um determinado conjunto de bens fundiários detidos por um mosteiro estava já, nos seus princípios, consignado nas regras e recomendações emanadas dos capítulos gerais, e mesmo enunciado de forma breve nos *Exordia*, onde se referia que as terras recebidas para um novo mosteiro deveriam estar afastadas de lugares habitados, mas que nelas deveria haver vinhas, prados, florestas, água para a implantação de moinhos e para a obtenção de peixe, assim como cavalos e outros animais. Referiam ainda que as propriedades recebidas que se



Mosteiro de São João de Tarouca, da ordem dos Cistercienses (in Património Classificado: Distrito de Viseu, IPPAR, 1993, pág. 70).

encontrassem afastadas do mosteiro deveriam ser governadas por conversos, que aí construiriam casas (para habitação, mas igualmente celeiros, adegas e lagares), já que, segundo a regra, a morada do monge deveria ser no claustro. Mas se havia uma regulamentação geral, a forma de aplicar esses princípios era deixada ao melhor critério do abade e dos seus monges responsáveis (celereiros, granjeiros, ecónomos, tesoureiros e outros). Desta forma, nunca deixando de ter o controlo sobre todas as casas da ordem, estas não estavam sufocadas sob a dependência estrita que se observava nas casas submetidas a Cluny. Era a diferença entre a exploração de tipo senhorial clássico, e uma forma de economia que, sem se afastar dos princípios gerais da época e pondo a tónica na propriedade fundiária, percebeu as novas mudanças e as novas necessidades de um mundo em que a cidade começava a ter um papel cada vez mais importante. E em Portugal, na sua metade sul, a cidade esteve sempre presente na vida económica e social das populações. Esse entendimento vai ao ponto de aproveitarem, de forma total, as terras menos boas que por vezes lhes foram destinadas. A norma de exploração dos domínios impunha que os monges deveriam trabalhar as terras com as suas próprias mãos, para assim as valorizar e retirar excedentes que serviriam não só para colocar nos mercados e sustentar os monges e os outros dependentes do mosteiro, mas igualmente para poderem cumprir cabalmente uma das missões confiadas aos monges: alimentar e agasalhar os pobres, pela multiplicação da esmola. Mas não se pode concordar com D. Maur Cocheril (*Routier*, p. 5), quando afirma que, à sua chegada a Portugal, os monges bernardos teriam recebido as piores terras, já que as melhores estavam nas mãos dos Beneditinos. Não se podem generalizar situações como as de Estrela, Ermelo e Tamarães (embora para este último caso possamos estar em presença de uma apropriação por parte de Alcobça de bom número de propriedades na região de Ourém), ou a desistência do estabelecimento em São Pedro de Mouraz. Quanto a Alcobça, as terras inscreviam-se entre as melhores da região conquistada, embora, devido a uma população pouco densa, muita dessa terra estivesse invadida por mato e floresta, e houvesse paus a drenar. O arroteamento de novas terras era difícil, mas os novos povoadores que chegavam a esses locais não dispunham, como os Cistercienses, de uma mão-de-obra especializada, barata e disciplinada que trabalhasse sob a sua direcção, como acontecia com os frades conversos e mesmo alguns leigos. E não parece igualmente de aceitar que os mosteiros cistercienses não se preocupassem em juntar riqueza já que, como se viu, a isso eram incentivados. Georges Duby (*Saint Bernard*, p. 97) considera que foram os Cistercienses os que melhor partido tiraram da aplicação na prática do preceito da Regra de São Bento que obrigava os monges a trabalhar a terra para daí poderem retirar o seu sustento. Isso vai acontecer no momento em que, na generalidade, as rendas em produtos agrícolas começavam a ficar desvalorizadas. A uma mão-de-obra disciplinada temos de juntar o conhecimento e a aplicação de novas técnicas, nomeadamente o perce-

ber, como Alcobça o fez, a importância fundamental da força motriz da água, não apenas para moer o grão ou accionar maquinaria para outros fins (pisões, moinhos para o esmagamento do minério), mas também como meio de controlar a produção cerealífera de uma determinada zona. Um outro aspecto salientado por Georges Duby (*Ibidem*, p. 98) é o de o património dos mosteiros cistercienses se estender largamente por terras incultas, no «deserto» dos matagais, das charnecas e dos pântanos, que constituíam um espaço cuja produção era cada vez mais procurada, já que os homens, sobretudo os das cidades, pediam mais do que cereais. Era a procura da carne, como parte importante da dieta do homem medieval. Esta descrição corresponde perfeitamente à terra doada em Alcobça por D. Afonso Henriques ao abade de Claraval. A valorização das terras levava ao estabelecimento de granjas, unidades de exploração agrária implantadas em zonas-chave, dotadas dos recursos humanos e materiais para uma exploração exaustiva das potencialidades. Mas estas granjas tendiam a ser unidades de produção especializada, já que encontramos, para o caso português, e sobretudo de Alcobça, algumas delas dedicadas fundamentalmente à criação de gado, à produção vinícola, à salinicultura. A busca do lucro leva igualmente ao controlo dos meios de transformação, como os moinhos, e ao estabelecimento de celerarias em povoações importantes, que eram centros de recolha da produção das propriedades cistercienses na região e ao mesmo tempo encarregues de promover a sua comercialização e, igualmente, a compra daqueles bens de que o mosteiro não dispunha nem fabricava. É evidente que nem todos os mosteiros tinham capacidade e meios para entrar decididamente neste sistema de produção e comercialização. Alguns ficavam reduzidos à intervenção em regiões muito limitadas. Outros, como foi referido, desapareceram quase de início ou levaram uma existência penosa. E embora outras casas cistercienses portuguesas tivessem tido importância no panorama económico ou mesmo político do reino, como foram os casos, apenas como exemplo, de Tarouca, Salzedas ou Santa Maria do Bouro, é em Alcobça, com os seus 44 mil hectares de terra apenas no seu couro principal, na sua máxima extensão, que se pensa quando se descreve a realização de todas as potencialidades de uma casa de monges bernardos. 4. *Cultura*: O Mosteiro de Alcobça foi, sem dúvida, o mosteiro cisterciense português onde as terras e a cultura alcançaram maior brilho, colocando-se a par dos maiores centros de difusão cultural do Portugal medieval. É deste mosteiro, igualmente, que se conserva ainda hoje um conjunto apreciável de obras, não só manuscritos medievais como ainda parte da livraria impressa, não obstante as depredações sofridas pela sua livraria, e de que podemos ter uma ideia pelo inventário que sobreviveu, possivelmente feito por Frei Fortunato de São Boaventura, no século XIX. Algumas dessas obras foram levadas de Portugal encontrando-se, por exemplo, em França, na Abadia de Santa Maria de Dombes. A base cultural e bibliográfica cisterciense teria pouco em comum com os hábitos culturais dos mosteiros peninsulares (cf. MATTOSO –

Cluny, p. 118). Mas se isso é verdade, de uma forma geral, não se deve excluir toda a tradição de cultura local que os Bernardos encontrariam em mosteiros filiados, e por muito arduamente que tentassem a sua reconversão à cultura transpirenaica, não deixariam de continuar a conhecer e a estudar os textos que mais marcaram o monaquismo\* ibérico, e a cultivar nos seus claustros, apesar de tudo, algumas tradições peninsulares. Podemos aceitar que em Alcobaça, sendo francos os primeiros monges, enviados por São Bernardo, estes trariam um conjunto de livros recomendados pela ordem, sendo igualmente transmitida aos noviços uma cultura de base francesa. Mas outras obras seriam comuns à formação monástica de todo o Ocidente cristão, e já conhecidas na Península. Estarão neste caso obras de Santo Agostinho e de São Jerónimo, por exemplo. Os monges bernardos terão ampliado, e em muito, o horizonte da cultura monástica em Portugal trazendo consigo, ou mandando vir de França, um grande número de obras raras ou inexistentes em território português. Mais difícil se torna, contudo, a percepção da influência de uma cultura mais especificamente portuguesa. Desde o seu início que a Ordem de Cister se definiu como ligada a um ideal de cavalaria. Esta «definição» não só com a sua aproximação aos grupos de jovens cavaleiros e às ordens militares, mas igualmente porque se viam como «cavaleiros de Cristo, pobres com o Cristo pobre» (*Exordium paruum*). Este ideal, que se transferiu para as suas casas portuguesas, em especial Alcobaça, mas sobretudo a ligação à nobreza, seja a grande nobreza, sejam os nobres de segunda linha, orientou parte da escolha de textos ligados a um ideal de cavalaria. Mas a tradução de certas obras edificantes para língua vulgar, dirigidas à formação de leigos, indica igualmente que parte dos conversos não eram homens iletrados, apesar de não saberem (ou dominarem mal) o latim, e é igualmente por intermédio dos Cistercienses que os membros das classes mais baixas da sociedade acedem, pela primeira vez, a uma forma de espiritualidade pessoal «que contrastava com a espiritualidade mítica praticada nos meios rurais desde tempos imemoriais (MATTOSO – Cluny, p. 120). Textos como a *Visão de Tíndalo*, os *Soliloquios* do Pseudo-Agostinho e as *Meditações* do Pseudobernardo foram alguns dos traduzidos para português pelos monges de Alcobaça, a que temos de juntar o *Horto do esposo* e o *Castelo perigoso*. Talvez que os bernardos alcobacenses estivessem também na origem, ou tivessem inspirado a tradução portuguesa da *Demanda do Graal* (cf. *Ibidem*, p. 119). A par das traduções e de alguma eventual produção própria, Alcobaça possuía um importante *scriptorium* onde monges copiavam e iluminavam códices, tanto para uso da abadia como para difusão por outras casas monásticas. Encontramos desde muito cedo essa produção, e importantes doações em terras cujo produto de exploração deveria ser empregue na feitura de livros. Pelo menos desde meados do século XII encontramos referência a um «mestre dos escribas» em Alcobaça, o que demonstra a importância que aí tinha a produção de manuscritos. Na segunda metade do século XIII (um dos mais produtivos tanto a nível

económico quanto cultural) funda-se no cenóbio alcobacense uma escola para monges e noviços, cujo professor se manda vir de fora, e para o pagamento dos seus serviços se destinam algumas importantes terras no termo de Óbidos, de onde Alcobaça retirava altas rendas. Mas, ao contrário do que se acreditava e foi difundido por alguns cronistas posteriores, essa escola não se encontrava aberta à frequência de leigos. O mosteiro estreitamente vai ser igualmente um dos principais contribuintes aquando da criação dos estudos gerais, pelo rei D. Dinis. Alcobaça continuou a ter papel importante nas letras portuguesas, com momentos de grande produtividade intelectual no meio de períodos de algum marasmo. Desde os finais do século XVI que vamos encontrar em Alcobaça alguns monges de grande projecção intelectual, apesar da contestação surgida a algumas das suas obras. Homens como Frei Bernardo de Brito, autor da primeira parte da *História de Cister* e iniciador da *Monarquia lusitana*, cuja «imaginação» levou a que homens como Alexandre Herculano não só duvidassem das suas informações como tivessem posto em evidência o prejuízo que essas obras tinham causado à historiografia nacional. Mas menos polémicos foram os continuadores da *Monarquia lusitana*, Frei António Brandão, Frei Francisco Brandão e Frei Manoel dos Santos. Este último continua a obra de Bernardo de Brito quanto à história do Mosteiro de Alcobaça, com a sua *Alcobaça ilustrada*. Saliente-se ainda o trabalho desenvolvido por Frei Manuel da Rocha, Frei Manuel de Figueiredo e Frei Fortunato de São Boaventura. A fuga dos monges em 1833, antecedendo a extinção das ordens religiosas no ano seguinte, favorece a pilhagem do mosteiro e a perda de importante espólio bibliográfico e documental, a que teremos de acrescentar o roubo e a destruição de obras de arte, em quantidade e qualidade ainda não calculadas.

PEDRO GOMES BARBOSA

BIBLIOGRAFIA: COCHERIL, Maur – L'Ordre de Cîteaux au Portugal: Le problème historique. *A Cidade de Évora*. 39-49 (1957-1958) 139-159. IDEM – Abadias cistercienses portuguesas. *Lusitania Sacra*. 4 (1959) 61-92. IDEM – L'implantation des abbayes cisterciennes dans la Péninsule Ibérique. *Anuario de Estudios Medievales*. 1 (1964) 217-281. IDEM – *Routier des abbayes cisterciennes du Portugal*. Paris: FCG, 1978. DUBBY, Georges – *Saint Bernard, L'art cistercien*. Paris: Flammarion, 1979. GONÇALVES, Iria – *O património do Mosteiro de Alcobaça nos séculos XIV e XV*. Lisboa: UNL/FCSH, 1989. MARQUES, Maria Alegria F. – A introdução da Ordem de Cister em Portugal. In *La introducción del Cister en España y Portugal*. Burgos: La Olmeda, 1991, p. 163-193. MATTOSO, José – Cluny, Cruzios e Cistercienses na formação de Portugal. In IDEM – *Portugal medieval: Novas interpretações*. Lisboa: INCM, 1985, p. 101-121. PEREIRA, F. J. – Note sur le revenu des abbayes de l'Ordre de Cîteaux au Portugal. *Comentarii Cistercienses*. Cîteaux. 44 (1993) 321-353.

#### CLAMORES. V. RELIGIOSIDADE POPULAR.

**CLARETIANOS.** Congregação fundada por Santo António Maria Claret a 16 de Julho de 1849, em Vic (Espanha) com o nome oficial de Congregação dos Missionários Filhos do Imaculado Coração de Maria. As constituições foram aprovadas pela Santa Sé\* *ad experimentum* a 22 de Dezembro de 1865, sendo aceites definitivamente a 11 de Fevereiro de 1870. A sua espiritualidade tem como ponto fulcral uma vocação missionária com um pendor fortemente cristocêntrico. A congregação encerra no seu título

um sinal da própria consagração ao Sagrado Coração de Maria, bem como o lugar importante que a espiritualidade mariana representa para este instituto como meio para chegar a Cristo. O historiador claretiano da vida religiosa apresenta assim o «embrião» donde brotaria esta congregação, num clima de proibição política da vida religiosa: «Inicialmente, os Missionários Claretianos eram uma simples associação sacerdotal, cujos membros observavam uma estrita vida comum em vista do “apostolado da palavra”, sem vínculo jurídico algum. Não podiam emitir votos públicos, porque as leis civis que haviam suprimido as Ordens Religiosas o impediam. Mas a realidade profunda desta nova instituição eclesial era a de uma vida inteiramente consagrada a Deus e aos irmãos através do ministério apostólico. O fundador redigiu desde o princípio umas constituições, cuja fiel observância era o único vínculo externo que os unia. Desde 1858 começaram a emitir um juramento de permanência, e, quem queria, fazia votos privados» (ALVAREZ GÓMEZ – *Historia*, vol. 3, p. 603). A sua missão específica caracteriza-se pelo «ministério da palavra em resposta às necessidades mais urgentes com os conteúdos evangélicos mais oportunos e os meios mais eficazes» (VINDE, p. 118). Em Portugal, a primeira fundação registou-se a 12 de Maio de 1898, na Aldeia da Ponte, concelho do Sabugal, pelo padre Lorenzo Gonzalez Navaes da Província de Castela. Os claretianos instalaram-se numa casa oferecida anteriormente aos Irmãos Hospitaleiros de São João de Deus para funcionamento de um orfanato, o qual funcionaria apenas durante sete anos. Os primeiros missionários claretianos passaram por enormes dificuldades devido às precárias condições em que viviam. Todavia, até 1901 realizaram campanhas de apostolado admiráveis, pois «para estas gentes as missões são coisas novas e nunca vistas, porque há mais de trinta anos que não se tinham dado no país e as que se deram não eram senão simulacros de missão» (FERNANDEZ – *Compendio*, p. 763). Importantes foram também as missões e as novenas pregadas no Santuário de Nossa Senhora da Lapa, diocese de Lamego\*, com numeroso público e com grande ressonância nos periódicos locais. Uma segunda fundação acontece a 1 de Maio de 1903, na Fraga, Aguiar da Beira, onde ficou instalado o postulante, inaugurado em Outubro de 1903. Em Lisboa abriu-se uma terceira casa no ano de 1905. Em Izeda, diocese de Bragança, constrói-se um templo dedicado ao Coração de Maria. Outra casa que fundam é a de Campo Maior a 25 de Junho de 1908. A criação desta nova comunidade deveu-se aos pedidos do nuncio em Lisboa. No Porto a congregação marca presença a partir de 1 de Julho de 1908, na Real Oficina de São José. O crescimento do número de membros e das obras em Portugal é interrompido em 1910 com a proclamação da I República e com a expulsão das ordens religiosas, sem que os Claretianos chegassem a ter qualquer membro português. A situação legal dos Filhos do Coração de Maria nunca tinha chegado a ser bem definida. Por um lado, porque a legislação portuguesa, pouco favorável às ordens religiosas, subordinava estas a procedimentos e requisitos burocráticos diversos; e, por outro lado, porque os Clare-

tianos tiveram pouco cuidado e interesse em cumprir essas disposições legais para evitar arbitrariedades hostis, como se vieram a verificar, de facto, com a instauração do regime republicano. O seu regresso dá-se em 1920 com a fundação de uma casa em Freine na diocese da Guarda\*, donde se começaram novamente a expandir. A sua actividade pastoral mais significativa, nos primeiros passos desta fase de re-fundação, continuou a ser missões populares que realizavam com grande impacte. Em 1926, assumem a primeira paróquia na cidade de Setúbal e aceitam as missões de São Tomé e Príncipe no ano seguinte. Experimentam uma presença breve em Santa Cruz de Coimbra entre 1932 e 1938 e instalam-se em Lisboa, na Rua Nova do Almada, onde se fixa a sede da congregação em Portugal, que ali permanece desde 1934 até 1988, passando depois para a Avenida Gago Coutinho, devido a um incêndio. Entre 1936 e 1948 passam a dispor de um seminário menor em Serém, no concelho de Águeda, e um noviciado nas Termas de São Vicente em Penafiel. Chegam ao Porto em 1945, onde começam a dar assistência espiritual a uma pequena capelanía religiosa. Depois edificam aí o seminário para os estudantes dos anos de Filosofia que antecedem o estudo da Teologia, assumindo também a responsabilidade de uma paróquia. Os Claretianos experimentam, nas duas primeiras décadas da sua reimplantação, sérias dificuldades financeiras, residindo em edifícios alugados e carentes de meios para concretizar projectos mais ousados. Todavia, o reconhecimento oficial do instituto, em 1944, como Corporação Missionária e o trabalho dos seus missionários em África possibilitaram a recepção de subsídios estatais que passam a garantir o pagamento das despesas tidas com a formação dos candidatos ao sacerdócio. A partir de então, verifica-se uma significativa expansão e consolidação dos claretianos portugueses. Em 1950, ganham uma maior autonomia, recebendo o estatuto de vice-província. É nesta altura que adquirem o Seminário Menor dos Carvalhos, em Vila Nova de Gaia, juntamente com o Colégio-Internato dos Carvalhos, que lhe ficava quase fronteiro. Três anos depois abrem uma casa em Fátima, a qual se transformará mais tarde em casa de formação. Em 1956, instalam aí o noviciado, casa que funcionará também como seminário maior até 1973, tendo também, actualmente neste concelho, três paróquias à sua responsabilidade. A formação dos seminaristas maiores foi transferida ultimamente para uma casa contígua ao Colégio Universitário Pio XII, colégio construído em 1957 com o fim de acompanhar espiritualmente os estudantes universitários que aí viessem a residir. Entre 1958 e 1977, os Claretianos assumem a pastoral dos Emigrantes Portugueses através da Missão Católica Portuguesa de Paris. Abrem uma missão em Angola\*, a qual é encerrada abruptamente em 1980 devido à guerra e depois reaberta novamente em 1992. Em Portimão, instituem uma nova comunidade em 1976 para cuidar da pastoral da População Turística e de uma paróquia em Alvor. Finalmente, em 1990 inauguram uma casa em Tondela com uma equipa de religiosos destinada à pastoral Juvenil e Vocacional. Hodiernamente, os religiosos da Província Portuguesa da

Congregação dos Missionários do Coração de Maria (70 sacerdotes, 10 irmãos e 18 estudantes professos) servem a educação cristã nos seus colégios, têm 10 paróquias a seu cargo em centros urbanos e suburbanos, assistem à pastoral da Saúde em diversos hospitais, além do trabalho missionário que desenvolvem em Angola e São Tomé e Príncipe\*. Têm ainda um movimento de espiritualidade laical denominado Leigos Claretianos e publicam a *Onda Claretiana*.

JOSÉ EDUARDO FRANCO

BIBLIOGRAFIA: ALVAREZ GOMEZ, JESUS – *Historia da la Vida Religiosa*. Madrid: Publ. Claretianas, 1990, vol. 3. CLARET, António Maria – *A minha vida*. 2.ª ed. Vila Nova de Gaia: Ed. PCMCM, 1984. FERNANDEZ, Cristobal – *Compendio historico de la congregacion de los hijos del Imaculado Corazon de Maria*. Madrid: Ed. Coculsa, 1967. VINDE e vede: *Formas de vida consagrada na Igreja*. Lisboa: Edições Paulinas, 1995.

**CLARISSAS (Ordem de Santa Clara).** Em Fevereiro de 1258, dois anos e meio após a canonização de Clara de Assis, as Clarissas passaram a estar presentes em Portugal ao ser outorgada por Alexandre IV a regra do cardeal Hugolino a um mosteiro em Lamego, constituído *de motu proprio* por leigas devotas locais; em Abril, bula de igual conteúdo foi enviada a um outro próximo, em Entre-os-Rios, fundado por Dona Chamoá Gomes e seu marido, onde desde 1256 viviam algumas damas com três clarissas vindas de Zamora. Em 1259, as ocupantes do de Lamego, considerado o mais antigo da ordem em Portugal, foram iniciadas na observância regular por irmãs estrangeiras, e, em parte por estarem muito distantes de casas masculinas da ordem franciscana (situando-se as mais próximas na Guarda e no Porto), transferiram-se com autorização papal para o mosteiro expressamente acabado de edificar por D. Afonso III em Santarém, cidade onde a corte estacionava habitualmente e onde um convento de franciscanos\*, implantado havia dezassete anos, podia assegurar às religiosas a necessária direcção espiritual. Encontram-se presentes nesta primeira fundação todos os traços que marcam a história das Clarissas em Portugal: escolha da regra adoptada para cada mosteiro; determinação de quais as autoridades eclesiásticas masculinas de quem uma comunidade depende (um dado cenóbio franciscano ou o bispo local); recurso a casas femininas já existentes, no território ou no estrangeiro, para novas fundações; localização dos mosteiros em centros urbanos por todo o país, com uma cronologia quase ininterrupta até hoje; vitalidade transmitida por mulheres piedosas seculares; relações com autoridades temporais, habitualmente marcadas por alguma protecção (embora haja casos pontuais de conflitualidade). 1. *A regra seguida*: Viver em inteira dedicação a Deus, em humildade, penitência, pureza, afastamento do mundo secular e despojamento de bens materiais pessoais, é o objectivo das Clarissas; daqui a profissão dos votos solenes de obediência, castidade e pobreza em clausura. Este último é o que mais notoriamente diferencia a ordem das demais, desde o início, e também o que mais divisões origina. Em 1212 ou 1213 Clara e as suas primeiras companheiras receberam, oralmente e por escrito, do seu pai espiritual, São Francisco de Assis, a «Forma de Vida», que definiu os principais valores espirituais e os comportamen-

tos próprios destas novas religiosas; nela se baseou, desenvolvendo-a, a regra, escrita pela fundadora e aprovada no final da vida desta, em 1253, por Inocêncio IV. Já em 1216 Clara solicitara ao papa a concessão do direito (inédito para casas femininas) de estas irmãs nada possuírem e de não serem obrigadas a aceitar doações ou rendas; este denominado «privilegio da pobreza» foi imediatamente outorgado por Inocêncio III, e confirmado por Gregório IX em 1228. Não obstante, em 1219 a Santa Sé\*, através do cardeal Hugolino, aplicou às Clarissas a Regra de São Bento, pela qual apenas são obrigatórios para as mulheres consagradas os votos de obediência, castidade e clausura; na mesma linha de pensamento, em 1263 Urbano IV sancionou as constituições baseadas na Regra de São Boaventura e do cardeal Ursini, de 1258, que consideram as propriedades e rendas como o principal sustento das comunidades religiosas femininas, e a sua regra tornou-as obrigatórias para todas as clarissas. Estas diferentes concepções de pobreza e das formas de garantir a subsistência das freiras de clausura ecoam nas duas grandes correntes que cindem a ordem franciscana no seu conjunto no século XIV: a conventual ou claustral, seguidora de uma regra mitigada por dispensas papais quanto à relação com os bens materiais, e a observante, adepta de um total rigorismo quanto a pobreza e austeridade de vida. O primeiro mosteiro português de clarissas a optar pela obediência aos vigários da nova tendência rigorista foi o da Conceição, em Beja, em 1489. Por seu turno, a adopção da Regra de Santa Clara, de 1253, a chamada «Primeira Regra», com a subsequente proibição de rendas e dotes, concretizou-se com a denominada «Reforma de Santa Coleta» (1381-1447), cuja primeira adesão em Portugal, ainda no século XV, foi a do Mosteiro de Jesus, em Setúbal\*, iniciado em 1490 e povoado em 1495 com sete clarissas espanholas; de algumas alterações à reforma coletina nasceram em 1538 as clarissas ditas «capuchinhas», cuja primeira casa em Portugal foi a da Porciúncula, em Lisboa, fundada em 1647. Para além da destrinça entre os mosteiros de «urbanistas» e os «da Primeira Regra», a diferenciação passava também pela obediência prestada a franciscanos claustrais, a observantes ou ao «ordinário» (o bispo local), havendo casos de oscilação, numa mesma comunidade feminina, entre estas três jurisdições. Os mosteiros de clarissas espalharam-se por Portugal, chegando a atingir, em 1739, o número de 65, e havendo mesmo alguns centros urbanos com vários (veja-se MOREIRA – *Breve*, p. 224); em alguns deles eram preferencialmente admitidas as filhas das famílias socialmente mais destacadas. 2. *Relações com o mundo secular*: Como qualquer ordem religiosa feminina, a estruturação das Clarissas nasceu da necessidade de definir as regras de vida a seguir por mulheres congregadas pela vontade de se consagrarem em permanência à oração e a uma espiritualidade específica; em consequência dos votos solenes de castidade, obediência e pobreza, tiveram de assumir especial relevo as regulamentações e determinações internas destinadas a impedir qualquer contaminação comportamental do espaço intrínseco da comunidade pela sociedade se-

cular envolvente. É dentro destes parâmetros que têm de ser situadas realidades aparentemente tão distantes como o ensino e a educação de meninas e de jovens (não apenas daquelas que se preparavam para ser freiras, mas também de outras que eram confiadas ao mosteiro para aí serem instruídas quer nos valores cristãos quer na leitura, na escrita, no canto, nas artes domésticas), a comunicação com as famílias das religiosas, a gestão do património conventual (obrigatoriamente a cargo de um síndico, procurador secular) ou o dote. Sendo vedado às Clarissas quebrar a clausura para irem angariar esmolas, o dote tornou-se imprescindível para garantir a subsistência individual e a sobrevivência da comunidade sem depender das boas-vontades alheias; por isso, e de acordo com estudos feitos para os séculos XVI e XVII, era impossível uma postulante a clarissa vir a ser aceite num convento se o respectivo dote não fosse entregue (pelos pais, por outros familiares, até por instituições expressamente fundadas para tal, as chamadas «administrações» dos bens de beneméritos); o seu valor, segundo os poucos estudos existentes, parece ter tido pequenas oscilações e situava-se, pelo menos na ilha açoriana de São Miguel ao longo dos séculos XVI e XVII, nos 300 000 reais, entregues em numerário e/ou em rendimentos (de trigo) ou propriedades aquando da profissão dos votos solenes, um ano após o início do noviciado. Ainda no que se refere à relação com o mundo secular, é de realçar o dinamismo transmitido às Clarissas por mulheres piedosas que voluntariamente se juntaram e aderiram à regra, quer vivendo em recolhimentos como «mantelatas» (terceiras franciscanas seculares) quer originando a passagem a mosteiro ou integrando-se num, como freiras ou como leigas com estatuto especial (como sucedeu com algumas rainhas e infantas portuguesas). Aliás, este movimento do século para o mosteiro foi frequente em Portugal nos séculos XIII a XVI, e no sentido inverso desde o século XVII até à extinção das casas religiosas (1832-1834), tendo as de clarissas, ao contrário dos conventos masculinos, sido autorizadas a manter algumas casas até ao falecimento da última religiosa, e, nalguns casos, a aceitar pupilas mas ficando estas impedidas de fazer votos. Deste modo, pelo menos três mosteiros (no Funchal, no Lourçal e em Lisboa) se mantiveram até à implantação do regime republicano, em 1910, sendo então extintos devido às novas leis anticongregacionistas; as refulações dos três recomeçaram em 1928, e a sua plena revalidação canónica ocorreu trinta anos depois para os dois primeiros e na década seguinte para o de Lisboa (transferido para Sintra em 1971). Desde os anos 50 do século XX até ao final de 1992 passou a haver em Portugal dez mosteiros de clarissas (nove dos quais integrados na Federação do Imaculado Coração de Maria), todos seguidores da Regra de Santa Clara e obedientes aos bispos das respectivas dioceses.

MARIA MARGARIDA S. N. LALANDA

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Ed. prep. por Damião Peres. Porto; Lisboa: Portucalense Ed.; Livr. Civilização, 1967-1971. CAPELA, Joaquim – *Santa Clara de Assis*. 3.ª ed. Braga: Ed. Franciscana, 1983. CLARA de Assis, *mulher nova*. Conferência dos Ministros Gerais das Quatro Famílias Franciscanas. Braga: Ed. Franciscana, 1993. DIAS, José Sebastião da Silva – *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coim-



Santa Clara Exibindo a Sagrada Custódia aos Infieis, painel do Tríptico de Santa Clara (segunda metade do século XV). Coimbra, Museu Nacional de Machado de Castro.

bra, 1960. 2 vol. IRIARTE, Lázaro – *Historia franciscana*. Valência: Ed. Assis, 1979, p. 475-509 («La Orden de las Hermanas Pobres»). LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de clarissas na ilha de São Miguel (séculos XVI e XVII)*. Ponta Delgada: UA, 1987. Texto policopiado. LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira; GONÇALVES, Rolando L. LALANDA – Regra e comunidade: os poderes nas constituições gerais de 1641 para os mosteiros de clarissas. In ARQUEOLOGIA DO ESTADO: JORNADAS SOBRE FORMAS DE ORGANIZAÇÃO E EXERCÍCIO DOS PODERES NA EUROPA DO SUL, SÉCULOS XIII-XVIII, I – *Actas*. Lisboa: História & Crítica, 1988, vol. 2, p. 969-994. LOPES, Fernando Félix – Clarissas. In *Verbo: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*. Lisboa: Verbo, [s.d.],

vol. 5, p. 651. IDEM — Franciscanos. In *DICIONÁRIO de história de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1965, vol. 2, p. 295-297. MOREIRA, António Montes — Breve história das Clarissas em Portugal. In CONGRESSO INTERNACIONAL «LAS CLARISAS EN ESPAÑA Y PORTUGAL», Salamanca, 1993, 2 — *Actas*. Madrid: Archivos e Historia, 1994, vol. 1, p. 11-231. IDEM — Implantação e desenvolvimento da ordem franciscana em Portugal, séculos XIII-XVI. In SEMINÁRIO «O FRANCISCANISMO EM PORTUGAL», 1-2 — *Actas*. Convento da Arrábida: Fundação Oriente, 1996, p. 13-27. *ORDEM (A) de Santa Clara em Portugal*. Ed. mosteiro de Vila das Aves. Braga: Ed. Franciscana, 1976. PEREIRA, Fernando Jasmins — Bens eclesiásticos. In *DICIONÁRIO de história da Igreja em Portugal*. Dir. A. A. Banha de Andrade. Lisboa: Ed. Resistência, 1983, vol. 2, p. 424-751, 753-754. PORTUGAL. Biblioteca Nacional de Lisboa — *Santa Clara e as Clarissas em Portugal*. Catálogo da exposição realizada em 1993. SOUSA, Ivo Carneiro de — A Rainha D. Leonor e a introdução da reforma coletina da Ordem de Santa Clara em Portugal. In CONGRESSO INTERNACIONAL «LAS CLARISAS EN ESPAÑA Y PORTUGAL», Salamanca, 1993, 2 — *Actas*. Madrid: Archivos e Historia, 1994, vol. 2, p. 1033-1071.

### CLÉRIGOS MARIANOS DA IMACULADA CONCEIÇÃO DA BEATÍSSIMA VIRGEM MARIA. V. MARIANOS.

### CLÉRIGOS REGULARES TEATINOS DA DIVINA PROVIDÊNCIA. V. TEATINOS.

**CLERO REGULAR.** 1. *Introdução:* A vida regular, na sua versão mais primitiva, centrava-se na contemplação, pondo de parte qualquer acção apostólica; e quando esta acontecia, por motivos de caridade, era encarada como uma renúncia pontual ao gozo da contemplação. Santo Agostinho e Eusébio de Vercelli propiciaram experiências positivas de fusão entre vida clerical e vida regular. Essas experiências não anularam a especificidade das duas formas de existência cristã. O monacato da periodização medieval (v. MONAQUISMO), seguidor de regras diferenciadas, é predominantemente laical. Urgências de ordem pastoral e de evangelização favoreceram a sua clericalização. Com a reforma cluniacense, os mosteiros transformam-se em centros de espiritualidade. Decorrente dessa, dá-se particular atenção à celebração da missa que passa a ter reflexos internos e externos. Efectivamente, são muitos os que se encomendam à oração do mosteiro, particularmente na celebração da missa. Nessas circunstâncias, entra-se num processo de sacerdotalização dos membros para dar resposta, pela missa privada, às contínuas solicitações dos fiéis. Viveu-se um período de certa ambiguidade sobre o específico das duas vocações. A experiência dos cônegos regulares introduziu uma maior harmonia entre o ministério ordenado e a vida regular. Tratou-se de uma vida clerical regular plenamente inserida na dinâmica das dioceses. A clericalização das ordens mendicantes não se deu de igual modo nas fundações que se reclamavam desse ideário. Herdeiros de várias tradições de regulares, rapidamente se deram a conhecer como movimentos de pobreza e de pregadores itinerantes. Ao implantarem-se no tecido urbano emergente, adoptaram a comunidade com ministérios. Por essa ordem de razões, a vida do convento afirma-se como uma vida mista. Uns, em virtude do ministério para o qual tinha sido fundada a ordem ou que a ordem veio a assumir posteriormente, viram-se mais para o exterior; outros, por força da exigência do ordenamento regular, cultivam a observância de normas e actos comunitários. Esta tensão entre ministério e vida regular encontrou resposta na teologia; imperou o princípio unificador,

assumido por Tomás de Aquino, de que a vida regular não se define pela acção, mas na entrega total a Deus, expressa na abertura a tudo o que o mesmo Deus lhe vai pedindo. O estilo do novo clero (regular) não se harmonizou facilmente à orgânica da igreja diocesana. Um conjunto de questões menores puderam ser superadas e dirimidas mediante a intervenção papal; em Roma tinha-se a percepção de ver nas novas propostas um conjunto de valores extremamente úteis para a bonificação espiritual do cristianismo do século XIII. Daí o apoio à sua actividade pastoral e a concessão de missão canónica à acção dos Mendicantes em forma de jurisdição papal. Toda essa disposição jurídica decorria de uma eclesiologia que aceitava o Papa como pastor universal e, portanto, como responsável de todos os assuntos que dissessem respeito à totalidade da Igreja. Foi assim que este ministério religioso, na sua acção pastoral, ultrapassou os limites da diocese e da paróquialidade — ganhou dimensões de universalidade. Em Portugal, o relacionamento do clero regular com a Igreja local conheceu alguns momentos de tensão aquando da vinda das ordens mendicantes. Efectivamente, tudo indica que a aderência popular foi respeitavelmente significativa. O mesmo aconteceu por parte da Coroa. A mobilidade dessas instituições e o contacto directo que mantinham com as populações causou estranheza nalguns círculos monásticos e nos quadros da igreja diocesana. Os Franciscanos\*, ainda no século XIII, tiveram sérios problemas na zona centro do país com os Cônegos Regrantes de Santa Cruz\*. No Porto e em Braga, vê-se com certa apreensão a afluência dos fiéis às igrejas dos regulares, debilitando inevitavelmente a frequência dos templos paroquiais. Para pôr cobro a essa tendência, dificulta-se a acção de pregação e questiona-se a validade dos sacramentos administrados nas igrejas dos Mendicantes. A ordem dominicana teve um início auspicioso em Portugal; puderam contar com a protecção real e o entusiasmo popular. Em zonas onde a suspeição institucional se observava em relação aos Franciscanos, deu-se-lhes primazia e melhor acolhimento. Isso foi particularmente sentido na diocese do Porto\*. As razões acima referidas provocarão, de quando em vez, atritos que se irão manter ainda por muito tempo. Dessa forma, sentirão também dificuldade na sua pregação itinerante e em poder contar com a generosidade dos fiéis em muitas zonas do país. A questão foi suficientemente sopesada em Roma; dois decretos papais (Gregório IX e Clemente IV) devolvem aos Mendicantes as prerrogativas anteriormente concedidas às duas famílias religiosas (Franciscanos e Dominicanos\*). Ficava assim aberta a possibilidade de procederem à pregação e esmolar como expressão de pobreza. Consolidam-se de igual modo as jurisdições nos seus espaços de culto sem qualquer impedimento à devoção dos fiéis. O incremento sempre crescente de regulares nos séculos XIV e XV não favoreceu o justo equilíbrio e o melhor entendimento com as estruturas da igreja diocesana. Por sua vez, o próprio ordenamento religioso, sofrendo de uma massificação significativa e de um descontrolo observante, conhece índices de descrédito preocupantes. Mérito tiveram os que intuíram a necessidade de

revitalizar a vida cristã pela mediação de um ministério ordenado, vocacionado directamente para as carências dos humanismos emergentes dos séculos xv e xvi. Em ordem a uma resposta coerente, dá-se o surto fundacional de algumas associações de clérigos que, de forma organizada, traduzem o seu ministério num enquadramento regular. 2. *Ordens clericais*: A regularização clerical foi um movimento típico do século xvi. Ao inverso da tendência observada na generalidade das fundações de regulares do primeiro milénio, dá-se agora a instituição de famílias de clérigos num ordenamento regular. Os condicionalismos sociorreligiosos e o pendor humanista favoreceram um tipo de clérigo fortemente vocacionado para tarefas humanizadoras: educação, saúde, missão itinerante, paróquialidade e cultura. É dentro deste contexto que ganha visibilidade o sacerdote religioso educador, missionário, pregador e promotor social. Serão, de facto, exigências de ministérios concretos que estarão na génese das novas fundações: Teatinos (1524), Somascos (1534), Barnabitas (1530), Jesuítas\* (1540), Mãe de Deus (1574), Camilianos (1582), Caracciolinos (1588) e Escolápios (1617). As actividades propostas pelos fundadores ater-se-ão a regras flexíveis, acomodadas a tarefas que se propunham implementar. Nesse sentido, Inácio de Loiola, para a Companhia de Jesus (v. JESUITAS), não propõe a oração coral, significando com isso um propósito claro de lançar a nova fundação numa actividade intensa ao serviço das exigências do Reino de Deus. É habitual situar essas colectividades religiosas na prossecução dos imperativos de reforma emanados do Concílio de Trento (1545-1563) (v. CONCÍLIOS ECUMÉNICOS). Efectivamente, as dinâmicas da Igreja pós-conciliar tiveram uma substantiva participação dessas famílias religiosas. No entanto, deve dizer-se que uma boa parte delas foi fundada antes daquela celebração ecuménica. De forma profética, propuseram um sacerdócio mais condizente com o jeito de Jesus. Compreendendo a abrangência do Concílio de Trento, implementaram a instrução e o exercício de uma vida cristã mais intensa. Os clérigos regulares, à excepção da Companhia de Jesus, tiveram uma implantação modesta em território nacional. A vinda dos Teatinos\* significou uma presença de passagem para a missão portuguesa em terras do Oriente. A contribuição teatina ficou aquém das expectativas criadas. Sorte idêntica tiveram os Camilianos; numa fase posterior, acabaram por unir esforços com a congregação portuguesa dos Agonizantes. Esse impacto menor prendeu-se em parte com a especificidade dos carismas que os animavam: educação, instrução do povo e salvação das almas. A Companhia de Jesus, fortemente apoiada pela Coroa, acabou por polarizar uma acção diferenciada, cobrindo praticamente a generalidade das áreas onde os novos regulares podiam ter tido também os seus espaços. A pregação itinerante, a orientação espiritual e, particularmente, a administração dos sacramentos continuavam a ser pontos sensíveis onde a harmonia entre regulares e seculares nem sempre se fazia a contento de todos. Os bispos, provenientes na sua maioria da área monástico-medicante, sanavam habitualmente pequenos

conflitos que surgiam no terreno. Nos territórios da missão, empenhou-se de forma notável o clero regular. O papado, como primeiro responsável do anúncio da fé nas novas terras, vê-se obrigado a uma delegação político-religiosa. Constitui-se o sistema de padroado\*, tido como o melhor instrumento para a rápida missão das terras do ultramar. Para lá se deslocaram inicialmente alguns membros de ordens religiosas sedeadas em Portugal. Os riscos iniciais, o suporte económico e o envolvimento natural da Coroa determinaram que a responsabilidade delegada recaísse nos freires de Tomar. A actividade do clero regular nas terras da missão portuguesa não se deu de forma linear. A contextualização da missão teve muito a ver com a sensibilidade nacional. Efectivamente, após a descoberta do caminho marítimo para a Índia\* e a deslocação de militares, comerciantes e missionários para essas paragens, a presença e acção dos regulares nem sempre esteve isenta de interesses alheios à tarefa evangelizadora. A apetência mercantil e a possibilidade de transaccionar metais preciosos e especiarias toldaram também os espíritos de alguns agentes da missão. As casas religiosas aumentaram, as pedagogias da missão diversificaram-se, mas a missão ficou-se muito pela costa, onde a presença militar era mais expressiva. Com a chegada dos Jesuítas, a missão adquire nova vitalidade. A itinerância acontece e a ruralização da missão passa a ser uma realidade. O contacto com as populações e seus problemas obriga os padres da Companhia a implementar uma vida cristã em moldes mais inovadores, à revelia, muitas vezes, da hierarquia. As mutações político-económicas do período filipino tiveram os seus reflexos na acção do clero regular. Dá-se uma certa ambiguidade quanto à interpretação das cláusulas que determinavam o específico do Padroado Português e a forma como esse privilégio devia ser exercido. A juntar a tudo isso, com a instituição da Congregação da Propaganda Fide (22 de Junho de 1622), a missão deixa de ser uma actividade sectorialmente localizada para ser assumida, de forma mais espiritual, por um papado mais interventor. O clero regular, presente nos territórios de possessão portuguesa, e que em tempos tinha sentido dificuldade em harmonizar metodologias de trabalho com agentes das diferentes ordens religiosas, agora, com as novas orientações romanas, será confrontado com exigências de uma missão mais aberta e universal. Os atritos no terreno não se fizeram esperar: o entusiasmo pela missão declina; os actos de envio servem para dar continuidade a obras já anteriormente assumidas sem perspectivas de se adentrarem por novos territórios. No Oriente, a presença dos missionários da Propaganda, com jurisdição autónoma, polarizou obediências diversificadas no clero religioso. Nessas questiúnculas perdeu-se, efectivamente, muito ardor apostólico. No Brasil, nos séculos xvii e xviii, as relações do clero missionário com os bispos foram habitualmente tensas. Por razões óbvias, os bispos, quando chegavam às dioceses, encontravam já uma estrutura de trabalho na qual não tinham tido parte. A precariedade das situações obrigava os agentes da missão a uma flexibilidade na acomodação do seu modo de estar junto das

populações; ao responder a esses desafios, nem sempre tinham na devida conta a autoridade diocesana. Os ordinários, exigindo uma acção coordenada de pastoral missionária, irão impor normas administrativas. Nessas circunstâncias, as obediências serão lentas, as polémicas instalar-se-ão e a boa relação, que a caridade evangélica exigia, será obnubilada pelo confronto e pelo conflito. O clero regular continuou numeroso por todo o século XVIII. A expulsão dos membros da Companhia de Jesus abalou sobremaneira a missionação e a área educativa. Algumas medidas subsequentes, restritivas para os regulares quanto à construção de novas casas e à admissão de novos membros, afectaram sobretudo as vocações que provinham da nobreza ou das classes urbanas mais prósperas. A década que precedeu a Revolução Francesa foi de quebra quanto ao número de professos. As medidas de D. Maria I e a influência das novas correntes de pensamento poderão ter estado na origem desse decréscimo. A distribuição do clero regular, adstrito a mosteiros e conventos, adensava-se, por ordem decrescente, pela Estremadura, Alentejo, Minho, Trás-os-Montes e Algarve. Essa disseminação de casas nem sempre correspondeu ao peso demográfico das respectivas regiões. A maioria das vocações provinha do tecido urbano, sendo notória a presença da nobreza rural no ordenamento monástico. As cifras de 1765 apontam para uns 30 000 regulares presentes em território nacional. A sua base económica, para os monásticos, radicava nas rendas de um património considerável; para os mendicantes, apoiados por um bom número de irmãos leigos, centrava-se na dependência da caridade directa e, indirectamente, no trabalho desenvolvido nalgumas fundações. No início do século XIX, o mundo dos regulares arrasta consigo sinais notórios de decadência. A manutenção de uma população excessiva em mosteiros e conventos colocava sérias dificuldades de subsistência. O recrutamento vocacional continuava deficiente, possibilitando o ingresso fácil em conventos e mosteiros. Não sem razão se lhes assacavam várias acusações, centradas, sobretudo, na pouca disciplina regular, ociosidade, pouco pendor intelectual e fraquejamento no ideal missionário. Com as Invasões Francesas, deu-se a ocupação de muitas casas religiosas com a inevitável dispersão de muitos religiosos, despertando em muitos o ardor patriótico, traduzido na participação activa em operações militares e de guerrilha contra as forças invasoras. Um pouco mais tarde, após a revolução de 1820, aquando da luta entre liberais e absolutistas, a divisão entre o clero foi notória e o desassossego instalou-se definitivamente entre os regulares. A mentalidade regalista e iluminista imperante, acarinhada pelos liberais, bateu-se pelo enquadramento dos regulares na ordem política e eclesiástica nacional, rompendo, desse modo, com o seu carácter supranacional e de isenção canónica perante os bispos locais. Questionava-se o sacerdócio religioso em ordem a revalorizar mais a paróquia como centro de vida social e religiosa. O decreto de 28 de Maio de 1834, que extinguiu de imediato todas as casas dos religiosos no reino e no ultramar, com a incorporação dos seus bens na Fazenda Nacional, foi o coro-

lário de uma política anticongreganista para a qual muito contribuiu a crise dos regulares, a animosidade de alguns sectores da população, o anticlericalismo\* e algumas razões de ordem económica. Com o decreto de extinção, os regulares ficaram na condição de egressos compulsivos. Deu-se a inevitável dispersão. Alguns tentaram a emigração; a maioria acabou por encontrar, em condições precárias, um lugar de sobrevivência, recorrendo à incardinação diocesana ou a um serviço público. Como corpo regular tiveram de assumir a contingência da clandestinidade. Na segunda parte do século XIX, algumas ordens e congregações religiosas recentemente reorganizadas em Portugal repartem a sua actividade na área da educação, pregação e missionação nos territórios ultramarinos; de forma velada e a coberto de uma temporização estatal, introduzem na Igreja portuguesa dinamismos de cariz humano e espiritual. A partir das suas igrejas e oratórios oferecem direcção espiritual e orientam as pessoas para uma vida sacramental mais intensa. Trouxeram para o meio nacional associações religiosas que se destinavam à formação e orientação espiritual. Todas essas actividades eram apoiadas por boletins periódicos que punham os seus membros em sintonia com os desafios que se colocavam à Igreja na viragem do século. Como corpo de Igreja, actuou segundo a mentalidade do tempo – tendência autonómica em áreas juridicamente suportáveis pelo direito positivo da Igreja. Com a República, em 1910, são expulsas todas as ordens e congregações religiosas; o clero regular passa a carecer de estatuto legal para o exercício de qualquer actividade. Uns conseguiram guarida em países vizinhos, enquadrados nas suas famílias religiosas; outros integraram-se na orgânica da igreja diocesana. Alguns anos mais tarde, já em condições mais favoráveis, reorganizam-se e dão nova visibilidade aos seus carismas específicos. A vertente missionária, enfraquecida pela hostilização republicana, é retomada novamente por ordens e congregações, particularmente vocacionadas para a evangelização. Os anos que precederam o II Concílio do Vaticano (1962-1965) foram motivadores para a tarefa evangelizadora da Igreja. O clero regular deu corpo a inúmeras iniciativas no antigo ultramar português.

3. *Conversos*: O termo converso, ligado aos regulares, não teve sempre a mesma compreensão semântica. Nos primórdios do medievalismo, dava-se o nome de converso ao monge que, numa idade adulta, ingressava num mosteiro. Com as reformas monásticas, criaram-se condições para uma aderência mais popular ao ideal monástico. A tendência ascética, que tinha sensibilizado monges e clérigos, alastrou de igual modo ao mundo laical. Muitos deles, renunciando inicialmente a uma parte dos seus bens, levavam, na proximidade do mosteiro, uma vida meio monástica. Será desses ambientes que provirão os irmãos leigos que, convertendo-se ao ideal monacal, assumirão uma organização que será parte integrante da orgânica cisterciense (v. CISTERCIENSES) e cartuxa (v. CARTUXOS). A circunstância de muitas dessas comunidades desejarem administrar directamente os próprios bens estimulou a organização desse corpo laical ligado ao mosteiro. Inicialmente não eram par-



São Domingos, madeira policromada, Olivier de Gand, c. 1510-1514. Tomar, Convento de Cristo.

te constituinte da ordem; posteriormente, como grupo integrado, foram de expressão numérica significativa, distinguindo-se pelo trabalho e vivência espiritual. Viviam nas granjas de exploração agrícola, distanciados do mosteiro, onde a vida decorria à base de um regulamento simples. No geral, eram pessoas de pouca cultura. Todos assumiam as renúncias monásticas, mas só a partir do século XIV é que começaram a emitir os votos canónicos. As ordens mendicantes, na fase de consolidação, admitiram também na sua orgânica a tradição dos conversos\* das ordens monásticas. Aí, a instituição entra numa fase de depauperamento; da autonomia anterior passa-se a uma fase de apagamento; transformam-nos em simples auxiliares de serviços domésticos; vivem à sombra dos irmãos sacerdotes ocupados em missões religiosamente mais relevantes. As regras, no geral, admitindo a existência de duas classes de irmãos, consideram a vertente laical como parte inte-

grante da ordem. As ordens clericais e as congregações do século XIX viram nos irmãos consagrados um corpo auxiliar para as tarefas prioritárias desses institutos. Fizeram excepção a isso a Ordem Hospitaleira de São João de Deus (v. HOSPITALEIROS DE SÃO JOÃO DE DEUS) e as congregações posteriores de carácter laical. A história dos conversos foi parte integrante do percurso histórico de cada família religiosa. Assim também aconteceu em Portugal. Nos institutos vocacionados para a missão, os leigos religiosos tiveram uma actividade singular no levantamento da infra-estrutura da missão. Deles dependeu em grande parte a acção humanizadora e civilizacional da presença ocidental em terras de missão.

DAVID SAMPAIO DIAS BARBOSA

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto: Livraria Civilização, 1967-1970, vol. 1-3. BRANCO, Manuel Bernardes – *História das ordens monásticas em Portugal*. Lisboa: Tavares Cardoso e Irmão, 1888, 3 vol. CALLAËY, Fredregando – *Chierici regollari*. In *DIZIONARIO Storico Religioso*. Roma: Ed. Studium, 1966, p. 117-120. CORREIA, J. E. Horta – *Liberalismo e catolicismo: O problema congreganista (1820-1823)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1974. DINIS, Pedro – *Das ordens religiosas em Portugal*. Lisboa, 1853. GARCIA PAREDES, José C. R. – Ministerio. In *DICCIONARIO teológico de la vida consagrada*. Madrid: Publ. Claretianas, 1989, p. 1030-1036. GONZALEZ, Fidel – *Los movimientos en la historia de la Iglesia*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1999, p. 86-114. HERCULANO, Alexandre – Os egressos: Petição humilíssima a favor de uma classe desgraçada: 1842. In *IDEM, – Opúsculos*. Lisboa: Presença, [s.d.], vol. 1, p. 93-99. LOURENÇO, Joaquim Maria – *Situação jurídica da Igreja em Portugal*. Coimbra: Coimbra Editora, 1943, p. 52-63. LOZANO, Juan M. – Vida apostólica. In *DICCIONARIO teológico de la vida consagrada*. Madrid: Publ. Claretianas, 1989, p. 1793-1799. MOREIRA, António Montes – A restauração da província franciscana de Portugal em 1893. *Itinerarium*. 39 (1993) 163-234. NETO, V. M. P. – *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal: 1832-1911*. P. 309-352. Dissertação de doutoramento apresentada à FLUC em 1996. SEDANO, Mariano J. – Congregación. In *DICCIONARIO teológico de la vida consagrada*. Madrid: Publ. Claretianas, 1989, p. 327-332. SOTTO-MAYOR, D. Miguel – *História da extinção das ordens religiosas em Portugal*. Braga: Typografia Lusitana, 1889. SOUSA, Fernando de – O rendimento das ordens religiosas nos fins do Antigo Regime. *Revista de História Económica*. 7 (1981) 1-27. TORRE, Juan M. de la – Ordenes. In *DICCIONARIO teológico de la vida consagrada*. Madrid: Publ. Claretianas, 1989, p. 1255-1268. ULRICH, Ruy Ennes – *Estudo sobre a condição legal das ordens e congregações religiosas em Portugal de 1834 a 1901*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1905.

**CLERO SECULAR. I. Época Medieval:** Uma questão prévia a resolver quando se pretende falar do clero secular na Idade Média é determinar quem, verdadeiramente, podia intitular-se clérigo durante esse período. Com efeito, uma definição ampla levaria a incluir nos clérigos todos aqueles que haviam recebido a prima-tonsura e se destinavam à vida clerical ou religiosa; contudo, os privilégios que tal estado conferia – foro próprio, isenção de impostos, etc. – faziam com que muitos buscassem essa distinção para os seus filhos ou para si mesmos sem qualquer intenção de progredirem nas ordens sacras ou nos votos solenes. Assim, tanto as autoridades eclesiásticas como as civis acabaram por reservar a plenitude dos direitos clericais apenas aos tonsurados não casados que usavam o hábito eclesiástico e se comportavam com a dignidade adequada à sua condição, submetendo os restantes às justiçaes seculares. Para ingressar no estado eclesiástico era necessário ser-se varão, livre e filho legítimo, podendo a falta de alguma destas duas últimas condições ser compensada pela manumissão ou legitimação do candidato. Era também indispensável ter a idade canónica requerida para cada grau (sete anos para a prima-tonsura, 21 anos para o subdiaconado e 25 anos para o presbiterado) e

respeitar os intervalos entre eles, o que não quer dizer que alguns candidatos não tenham recebido ordens menores (ostiário, leitor, exorcista, acólito) e/ou maiores (subdiácono, diácono, presbítero) na mesma cerimónia. Exigiam-se ainda conhecimentos adequados ao grau que se pretendia obter, comprovados por exame prévio – elementares para os minoristas, mais amplos para os de ordens sacras – e a intenção de ascender ao sacerdócio expressa por um juramento (cf. MARQUES – *A arquidiocese*, p. 991-1025). Esta última parece ter sido difícil de assegurar, pois, a avaliar pelos casos conhecidos, uma esmagadora maioria de tonsurados não ascendia às ordens maiores: os minoristas eram cerca de 75 % do total de ordenados, em Braga, durante o episcopado de D. Fernando da Guerra, montando a 90 % no de D. Jorge da Costa; representavam ainda 72 % dos postulantes bracarense às ordens na diocese de Coimbra\*, no mesmo período, e 94 % dos candidatos em Évora entre 1480 e 1483 (*Ibidem*, p. 974; BRANDÃO – *D. Jorge*, p. 105; GOMES – *Diocesanos*, p. 563; PEREIRA – *Matriculas*, p. 16-22). Não podemos, contudo, atribuir tal facto exclusivamente à má vontade ou à negligência destes, pois os candidatos às ordens sacras deviam provar terem meios suficientes para o seu sustento, quer patrimoniais quer fornecidos por algum patrono, quer ainda a título de um benefício eclesiástico. Havia assim como que um *numerus clausus* que impedia a entrada na verdadeira clerezia de mais indivíduos do que os que os rendimentos disponíveis permitiam manter condignamente (cf. MARQUES – *A arquidiocese*, p. 998; SMAHEL – *Le clergé*, p. 104). Quanto à origem social dos candidatos, ela é conhecida para um número muito reduzido de casos; deles, em Braga, 44 % pertenciam à nobreza, 18 % eram filhos de profissionais liberais e cerca de 12 % de mestriais, enquanto que em Coimbra havia um predomínio dos originários da nobreza e da clerezia entre os beneficiados, sendo os ordenados a título de património originários de famílias de artesãos ou de profissionais liberais (cf. MARQUES – *A arquidiocese*, p. 991; GOMES – *Diocesanos*, p. 569). Antes do Concílio\* de Trento ter urgido a construção de seminários para a instrução do clero, esta efectuava-se junto de outros clérigos ou em escolas de diversos tipos. Com efeito, nas aldeias, os párocos escolhiam os rapazes mais inteligentes e piedosos para os ajudarem na missa e iam-nos ensinando a ler, a escrever e a cantar, dando-lhes também alguns rudimentos de latim; mais raramente, esses meninos podiam frequentar alguma escola paroquial rural do tipo daquela em que o arcebispo D. Silvestre Godinho afirma ter estudado, em São Paio de Pousada. Nos meios urbanos, o ensino processava-se não só em escolas paroquiais mas também nas que estavam apenas às colegiadas, catedrais e mosteiros, existindo para além disso mestres espalhados por diversos conventos e professores particulares; aprendia-se o latim, o cômputo eclesiástico, o canto litúrgico, assim como diversas matérias relacionadas com o serviço da Igreja: história sagrada, oratória, teologia, moral (cf. ANDRADE – *Colegiadas*, p. 14-15; COSTA – *Escolas*, p. 419-420; COSTA – *Estudos*, p. 254-255; PEREIRA – *A formação*, p. 42, 49-51). Contudo,



São Jerónimo, madeira policromada, Olivier de Gand, c. 1510-1514. Tomar, Convento de Cristo.

eram frequentes na época as queixas relativas a clérigos que não sabiam latim, não eram capazes de ler e cantar correctamente, desconheciam as orações e os princípios básicos da fé cristã, ou revelavam outras formas igualmente graves de ignorância, pelo que foram tomadas medidas tendentes à resolução destas situações nas reuniões sinodais: imposição aos faltosos da aprendizagem da gramática e/ou da doutrina sob pena de privação dos benefícios, licença para se ausentarem das suas igrejas para prosseguirem os estudos, proclamação da invalidade das ordenações feitas sem exame prévio, etc. (cf. MARQUES – *A arquidiocese*, p. 998-1004; PEREIRA – *A vida*, p. 103-107). A formação mais completa era recebida na universidade: até finais do século XIII, no estrangeiro (Bolonha, Paris, Salamanca), e depois também em Lisboa ou Coimbra. Obviamente, nem todos os candidatos tinham recursos suficientes para levarem os seus estudos tão longe, tendo sido criados hospi-

tais, colégios e bolsas de estudo para os estudantes pobres mas meritórios (cf. GOMES – A solidariedade, p. 200-201). Entre os clérigos diplomados, em Portugal como no resto da Europa, predominavam os que haviam feito estudos jurídicos – direito canónico em primeiro lugar, depois civil ou mesmo ambos – vindo a teologia e a medicina muito atrás (*Ibidem* – p. 216; MILLET – *Les Chanoines*, p. 91-93). A perspectiva de fazer uma carreira proveitosa na burocracia régia ou eclesiástica sobrelevava pois, nitidamente, a preocupação de ter uma boa formação doutrinária para exercer correctamente o ministério pastoral. É hoje ponto assente que, no seio do clero secular, a principal clivagem económica e social se operava entre os beneficiados e os não beneficiados (cf. SWANSON – *Le clergé*, p. 66). Com efeito, enquanto os primeiros tinham a sua subsistência assegurada e desempenhavam funções reconhecidas socialmente, os segundos sobreviviam de forma mais ou menos precária com as migalhas que aqueles lhes deixavam ou ainda na dependência de terceiros, esperando muitas vezes em vão que chegasse a hora de serem dotados de uma prebenda. Ora, se atendermos a que, por exemplo, na arquidiocese de Braga\* entre 1486 e 1501, contaram-se apenas 514 benefícios para 3032 ordenados, dos quais 1152 com ordens sacras (cf. BRANDÃO – *D. Jorge*, p. 127-128), facilmente podemos concluir que havia um número considerável de clérigos que tinham de procurar o seu sustento fora do sistema beneficencial. Para se obter um benefício, era necessário ter-se 24 anos de idade como mínimo, sendo as ordens sacras condição preferencial mas não exclusiva: na comarca eclesiástica de Valença no século XV, os minoristas receberam 14,8 % dos benefícios, incluindo alguns curados, tendo neste caso de promover-se ao presbiterado no prazo de um ano sob pena da supressão do benefício; já na arquidiocese de Braga, no tempo de D. Jorge da Costa, eles alcançaram apenas 2 % dos lugares disponíveis, manifestando-se uma nítida tendência para a diminuição destes casos (cf. RODRIGUES – *O Entre Minho e Lima*, p. 207-208, 213; BRANDÃO – *D. Jorge*, p. 125-126). Os benefícios mais interessantes eram os sem cura, pois impunham obrigações limitadas em troca de recursos económicos geralmente fartos; podiam consistir em dignidades e canonicatos de sés ou de colegiadas, ou ainda em meias conezias, tercenarias e outras rações resultantes da divisão das prebendas primitivas. Os clérigos que os recebiam eram supostos contribuir para o esplendor do culto divino nas igrejas referidas, participando quotidianamente no canto das horas canónicas e na missa de terça dedicada aos benfeitores da instituição, devendo ainda colaborar nos outros actos de culto, no ensino, na assistência e na gestão do património; mas muitos deles eram chamados a assumir ofícios no governo diocesano e na administração da justiça eclesiástica, ausentando-se dos templos – sem perda dos rendimentos – para assistirem os bispos como vigários, visitantes, chanceleres e notários, servirem de ouvidores, inquiridores, juizes e promotores nos tribunais episcopais, etc. Isto para já não falar dos incontáveis bispos, dignitários e cônegos que exerciam ofícios civis, como embaixadores, físicos do rei, membros

do seu desembargo – onde chegaram mesmo a constituir quase um terço dos efectivos (cf. HOMEM – *O desembargo*, p. 177) –, a tal ponto que se considerava hoje que a Igreja ajudou de forma voluntária e deliberada a construção do Estado moderno por considerar que o serviço da monarquia era parte integrante da função episcopal (cf. MILLET – *La place*, p. 240). Quanto aos benefícios curados, além de exigirem as ordens sacras implicavam a residência, pois era necessária uma grande proximidade dos paroquianos para o cumprimento das obrigações próprias a tal ofício: celebração da missa *pro populo* e pregação aos domingos e festas de guarda, administração dos sacramentos, instrução religiosa dos fiéis, controlo da moral e dos bons costumes, prática da caridade, etc. Contudo, nada impedia o pároco de se ausentar da sua freguesia desde que pedisse a necessária autorização superior e deixasse no seu lugar um outro presbítero capaz de cumprir as suas funções, remunerado com uma parte dos frutos da sua prebenda. Esta era mesmo uma boa solução para a existência daqueles clérigos de ordens maiores que, não vivendo na órbita de nenhum padroeiro de igrejas, dificilmente seriam alguma vez apresentados a um benefício completo. Finalmente, fora do sistema beneficencial ficavam os lugares de clérigos do coro das catedrais e colegiadas, de coadjutores dos párocos, de capelães das incontáveis capelas públicas, privadas e funerárias que se foram edificando pelo país fora, havendo ainda minoristas que viviam à custa da exploração do seu património, trabalhando como notários ou secretários de um nobre ou como oficiais da administração senhorial, dando aulas particulares ou participando nas procissões, missas e ofícios que os defuntos solicitaram cada vez em maior número no ocaso da Idade Média. Com todas estas diferenças a nível das funções exercidas e dos rendimentos auferidos, é natural que o modo de vida dos clérigos fosse tudo menos uniforme. Entre o modesto cura ou vigário rural que complementava os recursos vindos da cobrança da dízima e dos outros direitos religiosos cultivando as suas próprias terras ou as da sua igreja, e um cardeal Alpedrinha que acumulou benefícios vários, qual deles o mais valioso, e viveu uma parte substancial da sua vida em Roma como um grande príncipe (cf. MENDONÇA – *D. Jorge*), havia a mesma diferença que entre um camponês e um senhor. Todavia, de todos era exigido o respeito escrupuloso pelas normas da *honestas clericorum*, ideal mais do que realidade efectiva, mas que não deixou de ser obstinadamente perseguido durante todo o período medieval (cf. AVRIL – *Peut-on parler*, p. 12). Com efeito, se os textos normativos foram, durante muito tempo, utilizados pelos historiadores para evidenciar o estado de profunda degradação moral em que o clero se havia deixado cair, hoje em dia tende-se a interpretar a reunião mais frequente de sinodos diocesanos e a realização regular de visitas pastorais como sinais de uma exigência crescente por parte dos prelados quanto ao saber e à conduta dos clérigos sob sua responsabilidade, e de um controlo destes muito mais apurado, antes mesmo do Concílio de Trento. O próprio poder civil passou a tomar uma atitude mais activa na repressão de alguns des-

mandos do clero no início de Quatrocentos (cf. VENTURA – Intervenção). O que não quer dizer que não continuassem a manifestar-se comportamentos censuráveis face aos compromissos tomados: o estudo das legitimações, por exemplo, tem revelado que a esmagadora maioria dos pais dos filhos assim assumidos eram clérigos, tendo alguns deles mantido relações de concubinato estáveis e duradouras, geradoras de uma prole numerosa, enquanto outros manifestaram uma instabilidade emocional ainda menos compatível com a seriedade das suas funções (cf. TEIXEIRA – *Moralidade*, p. 129, 143; TEIXEIRA – *A vida*, p. 187, 219). Para além destas entorses à obrigação do celibato e da falta de cultura religiosa e geral, a que já nos referimos, as visitas e a legislação sinodal denunciavam e punem ainda a inadequação da aparência física e do traje usado pelos eclesiásticos ou das actividades por eles exercidas (negócios, jogo, caça, etc.), as contrações à lei da residência e a acumulação indevida de benefícios, as incorrecções cometidas no canto dos ofícios divinos e na administração dos sacramentos, etc. (cf. PEREIRA – *A vida*, p. 111-129; RODRIGUES – *As colegiadas*, p. 228-233; RODRIGUES – *O Entre Minho e Lima*, p. 197-209; BRANDÃO – *D. Jorge*, p. 107-120). Estas situações não deixaram, pois, de se verificar, mas a Igreja perseverou também na sua perseguição e castigo, fornecendo ao mesmo tempo, persistentemente, aos clérigos, modelos de boa conduta através das vidas de santos prelados e ideais pastorais através de textos como a *Regulae pastoralis liber* de Gregório Magno.

ANA MARIA S. A. RODRIGUES

BIBLIOGRAFIA: ANDRADE, A. A. Banha de – Colegiadas: sua função, em especial a do ensino. In CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES E SUA COLEGIADA – *Actas*. Guimarães, 1981, vol. 5, p. 9-15. AVRIL, Joseph – Peut-on parler d'un «idéal sacerdotal» à la fin du Moyen Age? In *RECHERCHES sur l'économie ecclésiastique à la fin du Moyen Age autour des collèges de Savoie*. Annecy, 1991, p. 11-26. BRANDÃO, Maria Angélica de Castro Mendes Pinho – *D. Jorge da Costa na arquidiocese de Braga (1486-1501)*. Dissertação de mestrado apresentada à FLUP em 1996. COSTA, A. D. Sousa – Escolas episcopais e paroquiais. In *DICIONÁRIO de história de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Porto: Figueirinhas, 1975, vol. 2, p. 418-420. IDEM – Estudos superiores e universitários em Portugal no reinado de D. João II. *Biblos*. 63 (1987) 253-334. GOMES, Saul António – Diocesanos bracarense de Quatrocentos nas matriculas de ordens sacras da Sé de Coimbra. In CONGRESSO INTERNACIONAL IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA – *Actas*. Braga, 1990, vol. 2/1, p. 557-587. IDEM – A solidariedade eclesial na promoção de escolares pobres a estudos universitários: O exemplo coimbrão nos séculos XIV e XV. In UNIVERSIDADE(S): HISTÓRIA, MEMÓRIA, PERSPECTIVA. CONGRESSO DE HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE – *Actas*. Coimbra, 1991, vol. 4, p. 195-234. HOMEM, Armando Luís de Carvalho – *O desembarço régio (1320-1433)*. Porto, 1990. MARQUES, José – *A arquidiocese de Braga no século XV*. Lisboa, 1988. MENDONÇA, Manuela – *D. Jorge da Costa: Cardeal de Alpedrinha*. Lisboa, 1991. MILLET, Hélène – *Les Chanoines du chapitre cathédral de Laon 1272-1412*. Roma, 1982. IDEM – La place des clercs dans l'appareil d'Etat en France à la fin du Moyen Age. In *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne*. Madrid, 1986, p. 239-248. PEREIRA, Isaias da Rosa – A formação do clero antes do Concílio de Trento. In CONGRESSO DA HISTÓRIA NO IV CENTENÁRIO DO SEMINÁRIO DE ÉVORA – *Actas*. Évora, 1994, vol. 1, p. 39-58. IDEM – *Matriculas de ordens da diocese de Évora (1480-1483): Qual dos dois Vascos da Gama foi à Índia em 1497?* Lisboa, 1990. IDEM – A vida do clero e o ensino da doutrina cristã através dos sinodos medievais portugueses (séculos XII a XIV). *Lusitania Sacra*. 12 (1978) 103-141. RODRIGUES, Ana Maria S. A. – *As colegiadas de Torres Vedras nos séculos XIV e XV: Espaços, gente e sociedade no Oeste: Estudos sobre Torres Vedras Medieval*. Cascais: Patrimonia, 1996, p. 195-274. RODRIGUES, Teresa de Jesus – *O Entre Minho e Lima de 1381 a 1514 (antecedentes e evolução da comarca eclesiástica de Valença do Minho)*. Dissertação de mestrado apresentada à FLUP em 1997. SMAHEL, Frantisek – Le clergé rural de Bohême à l'époque du mouvement hussite. In *LE CLERGÉ rural dans l'Europe médiévale et moderne*. Flaran 13, Toulouse, 1995, p. 101-

-114. SWANSON, Robert N. – *Le clergé rural anglais au bas Moyen Age (vers 1300-vers 1530)*. *Ibidem*, p. 61-100. TEIXEIRA, Carla Maria de Sousa Amorim – *Moralidade e costumes na sociedade de Além-Douro: 1433-1521 (a partir das legitimações)*. Dissertação de mestrado apresentada à FLUP em 1996. TEIXEIRA, Sónia Maria de Sousa Amorim – *A vida privada entre Douro e Tejo: estudo das legitimações (1433-1521)*. Dissertação de mestrado apresentada à FLUP em 1996. VENTURA, Margarida Garcez – Intervenção do poder régio contra os clérigos concubinários na primeira metade do século XV: obrigação ou pretexto? In *ESTUDOS em homenagem a J. Borges de Macedo*. Lisboa, 1992, p. 133-151.

**II. Séculos XVI-XVIII (de Trento a Pombal):** O clero secular no Antigo Regime assegurava o enquadramento populacional de todo o reino. A divisão jurídica em dioceses, arcebispos ou ouvidorias, freguesias e curatos garantia a distribuição dos agentes da cristianização e a sua acção doutrinadora, mentalizadora e controladora sobre os fiéis. A unanimidade religiosa católica exigia a presença do clero nos momentos essenciais da vida dos indivíduos. O clero secular aparecia como o elemento fundamental na estruturação da vida das populações locais. Juridicamente, sendo o clero secular, juntamente com o regular, uma ordem na hierarquizada sociedade do Antigo Regime, no interior da sua condição clerical conhecia uma diferenciação assinalável, decorrente de dois factores: o desempenho de funções nas estruturas diocesanas e os rendimentos beneficiais auferidos. O bispo, pastor por excelência, encontrava no cabido\* de sua diocese e no clero paroquial o auxílio necessário à cura de almas efectiva que por direito lhe competia. Clero secular e clero paroquial eram, em regra, sinónimos. A sua existência ligava-se às necessidades pastorais de cada círculo diocesano. Não tinha autonomia pastoral, a sua acção era orientada pelas determinações do prelado, o responsável primeiro de toda a diocese. Esta situação é uma constante na organização da religião católica. Todavia, a sua prática conheceu vicissitudes várias ao longo do percurso histórico da Igreja e de cada povo. **1. Reforma tridentina:** O Concílio de Trento (1545-1563) surge como um marco determinante na concepção pastoral e no modelo de clero. Jean Delumeau afirma que Trento «a crée une coupure dans l'histoire de la confession catholique et a séparé deux époques dont la seconde ne s'est terminée qu'avec Vatican II» (*Le Catholicisme*, p. 37 ss.). Embora a cisão da Cristandade, provocada pelas doutrinas protestantes, tenha urgido a reunião de um concílio ecuménico, não foram as questões doutrinárias a dominar o concílio. A par delas, mas com maior relevância pelo seu significado e repercussões futuras na vida eclesial, surgiram sempre as de reforma interna da Igreja. Nos objectivos da reunião conciliar, expressos no discurso inaugural proferido pelo cardeal Del Monte, a par da exaltação da fé figurava a reforma do clero e do povo cristão. Da reforma eclesiástica dependeria necessariamente a dos cristãos. Nos três períodos de Trento, e em quase todas as suas vinte e cinco sessões, foi debatida a reforma, não apenas como mera medida disciplinar mas enquanto meio eficaz de assegurar a essência da vida cristã por meio da cura de almas. As determinações conciliares deste âmbito ficaram exaradas nos decretos denominados *De Reformatione*, que acompanharam o Concílio de Trento ao longo dos seus três pe-

riodos e quase todas as sessões. As ideias patentes na reforma interna da Igreja afirmavam-se progressivamente em todos os anteriores movimentos de renovação cristã. Muitas delas haviam estado já presentes no V Concílio de Latrão, não tendo porém alcançado eficácia porque a Igreja no seu todo, sobretudo a partir de Roma, não lhes dera continuidade. Com o Concílio de Trento, a Igreja procurou encontrar uma via de reforma abrangente de todo o corpo eclesial, em simultâneo com um aperfeiçoamento da doutrina e do dogma, não obstante o seu titubeante percurso. O Concílio de Trento, que abriu com uma fraca participação de bispos, em comparação com os que o haviam antecedido, afirmou-se e ganhou uma repercussão nunca antes atingida na Cristandade. A confirmação dos decretos conciliares, por Pio IV em 1564 pela bula *Benedictus Deus*, conferiu-lhes força de lei para todo o mundo católico, pese embora a diferente recepção oferecida pelas autoridades de cada reino. O papa, na dupla qualidade de chefe da Igreja e bispo de Roma, empenhou-se determinantemente no processo reformador. O postulado *purga Romam purgatur mundus*, assumido em plenitude também pelos seus sucessores, procurando a implementação dos decretos conciliares, foi condição de sucesso do movimento reformista que de forma lenta e progressiva foi atingindo todas as dioceses. A média e a longa duração têm neste campo um significado iniludível, pois que uma vaga de fundo se ia formando tendente a uma alteração qualitativa da cristianização. A unanimidade de culto não era suficiente para responder às carências religiosas da época. A inteligência da fé e a conformidade cultural exigiam um clero culto e renovado que pudesse dar continuidade à actuação pontifícia e episcopal. Assim, na esteira dos bispos de Roma, os prelados do tipo tridentino, como Carlos Borromeu e Bartolomeu dos Mártires, deram o tom ao processo reformador. Como afirma Hubert Jedin, «Reforma e Concílio estavam indissociavelmente ligados no espírito da época» (*Manual*, vol. 5, p. 627). Os decretos de reforma impunham um novo modelo de prelado, caracterizado pela residência, pregação, múnus pastoral – sínodos, visitas, seminários –, caridade e assistência. O episcopado, por sua vez, tentando dar corpo às determinações do Concílio de Trento, tomava em suas mãos a reforma do clero, elemento multiplicador da reforma interna da Igreja. Se, na sequência do concílio, a autoridade pontifícia e também a episcopal saíram reforçadas, quase excessivas, o clero apresenta-se como o seu mediador. A prática da visita episcopal levava a efeito um controlo mais apertado do clero, com incidência no respeitante à cura de almas, vida e costumes. As inquirições efectuadas pelo prelado ou pelos seus visitantes, sobre os párocos, registadas nos relatos visitacionais, dão-nos a medida do esforço em os transformar numa ordem à parte no seio da comunidade eclesial. A tarefa de adequação ao modelo tridentino conheceu diferenças acentuadas em cada reino da Cristandade, bem como de diocese para diocese. Em Portugal, a recepção da bula *Benedictus Deus* foi imediata e entusiasta. Em 1564, o cardeal D. Henrique, regente do reino, proclamou solenemente os decretos concilia-

res lei do reino e ordenou a sua tradução em vernáculo. Na carta régia, os bispos eram incitados a usar do poder que lhes era concedido ao serviço da implementação da lei do Concílio de Trento, «ainda que em detrimento da jurisdição régia» (CAETANO – Recepção, p. 23). D. Sebastião, com o seu exaltado espírito religioso, ao publicar a provisão de 1569, confirma e reforça a posição do cardeal ao atribuir aos prelados, nas suas dioceses, o poder de executar as penas temporais que pelas Ordenações Manuelinas (liv. 1, t. iv, 7) tinham direito de sentenciar, criando problemas de jurisdição. Esta adesão imprimiu um carácter oficial à reforma, impondo uma dinâmica extrínseca nem sempre correlativa da intrínseca. A eficácia só poderia advir do envolvimento do episcopado e do clero, movidos pela conversão interior acompanhada de uma sólida formação doutrinal e pastoral. A criação de seminários\*, previstos e impostos pelo Concílio de Trento, apresentava-se como a via privilegiada para dar corpo ao projecto de reforma. Efectivamente, por iniciativa régia, nos domínios do padroado, foram instituídos seminários *de iure* mas, *de facto*, só muito tardiamente viriam a ser criados. Mesmo nas dioceses do reino, onde eles foram criados nas décadas imediatas ao Concílio de Trento, a sua vitalidade foi débil, à excepção do Seminário de Braga\*, de iniciativa episcopal. Como reformar então o clero e prepará-lo para a cura de almas, dentro dos parâmetros tridentinos, sem a alteração dos quadros de formação? No âmbito do ensino ministrado pelos regulares, a difusão dos colégios dos Jesuítas\*, com as suas aulas de Filosofia\* e Teologia Moral e Especulativa, veio a tornar-se num auxiliar precioso das urgentes mudanças; todavia, não com a suficiência desejada e necessária. O modelo tradicional de preparação do clero manteve-se em vigor, embora as medidas administrativas e normativas impostas pelas constituições sinodais\* posteriores ao Concílio de Trento reforçassem o controlo daquela preparação e impusessem novas normas. Ora, a reunião de sínodos\*, a que assistiu o pós-Trento, dá-nos, em parte, a medida do esforço episcopal no processo de reforma. As constituições sinodais, em regra deles decorrentes, tenderam a difundir no terreno os decretos conciliares, com relevância no âmbito da implementação do novo modelo de clero. A pedagogia relativa ao sacramento da Ordem, as condições para o seu ministério, a formação exigida, a vida interior, a morigeração de costumes, as vestes talares, o afastamento de todas as actividades profanas, mesmo que legítimas, e a obrigação estrita de residência confluíam no sentido de impor um novo tipo de clero paroquial. A introdução e divulgação da acção de examinadores sinodais para a admissão ao sacramento da Ordem, embora nem sempre efectiva, e o exame a efectuar pelos mesmos para a colação de benefícios curados, perpétuos ou amovíveis, não poderiam deixar de se repercutir na melhoria da formação clerical, mesmo que visível apenas na longa duração. A reforma eclesiástica constituía o objectivo central das constituições sinodais onde co-existiam duas vias: a da santidade e a administrativa, embora a segunda se sobrepusesse à primeira. A piedade cristocêntrica era veiculada pela

pedagogia do ministério sacerdotal enquanto mediação entre Deus e os homens. A persuasão a nível da espiritualidade compaginava-se com as cominações de penas aos faltosos às regras impostas, ao mesmo tempo que se determinava a estrita vigilância por parte do meirinho, apontador e olheiros. Ora, a convocação de sínodos e a publicação de constituições sinodais constituíram, numa primeira fase, as expressões mais significativas de acção episcopal no projecto de reforma, em paralelo com as visitas<sup>3</sup> pastorais. Alguns tinham sido os sínodos reunidos, na primeira metade de Quinhentos, pelos bispos tridentinos *avant la lettre*, donde saíram estatutos. Nas dioceses cujos prelados haviam participado no Concílio de Trento ou estavam imbuidos do seu espírito, as constituições sinodais eram mais conformes aos princípios de reforma em debate. Angra\* em 1559, Lamego\* em 1561 e Miranda em 1563, Évora\* em 1565, Porto\* em 1566, Funchal\* em 1585 e Coimbra\* em 1591 são casos exemplares. O bispo de Lamego, D. Manuel de Noronha – que viria a exercer vigorosa acção reformadora nos bispados de Viseu\* e da Guarda\* –, reuniria novo sínodo no ano imediato à publicação solene dos decretos tridentinos, no qual foi declarada a sua aceitação sobretudo quanto «à residência e à formação eclesiástica» (ALMEIDA – *História*, vol. 2, p. 512). O cardeal de Lisboa, em sínodo provincial de 1566, reuniu os prelados sufragâneos das dioceses da Guarda, Lamego, Leiria\*, Portalegre\*, Funchal e São Tomé. Também D. Frei Bartolomeu dos Mártires convocou um sínodo provincial visando o cumprimento das determinações conciliares. D. João de Melo procederia de igual modo em Évora em 1565. Ainda em Quinhentos, tanto em Lisboa como em Évora, voltaram a reunir-se com vista à clarificação dos articulados mais obscuros das anteriores constituições sinodais e tornando-as mais conformes à lei de Trento. Dioceses como Guarda, Viseu, Braga, Lamego conhecem também novas constituições sinodais nos inícios de Seiscentos, as quais, devido à movimentação dos bispos e às *sede vacantes*, não foram publicadas senão tardiamente, à excepção das de Viseu. O caso mais grave foi o de Braga onde as de 1639 só viriam a ser publicadas em 1697. A reunião de sínodos vai diminuindo progressivamente ao longo do século XVII, assistindo-se ainda ao aperfeiçoamento ou publicação de novas constituições sinodais, como aconteceu no Algarve em 1674, em Viseu em 1684, no Porto em 1687 e em Elvas em 1720. As Constituições Sinodais de Évora de 1565 foram reeditadas em 1753, as de Coimbra de 1591 em 1731, as de 1622 da Guarda conheceram a 3.<sup>a</sup> edição em 1759. Em todas elas o *De Reformatione* surge como suporte da nova ordem eclesiástica. Estava, de facto, em curso a divulgação, debate e interiorização da reforma interna da Igreja, sobretudo no referente ao clero. A aceitação efectiva das determinantes tridentinas, porque exigia uma alteração qualitativa impondo a ruptura com muitos usos inveterados, confrontou-se com resistências passivas e activas que tornaram mais moroso o processo de reforma. Por outro lado, as vicissitudes políticas de Portugal, tanto com a união ibérica como na Restauração e reinado de D. João V

com os cortes de relações entre o reino e a Santa Sé, provocaram flutuações e letargias naquele processo. A postura dos Filipes em relação a Trento poderia ter favorecido a sua implementação não fora a perturbação política dela decorrente. De repercussões mais graves, porém, foram os cortes de relações com a Santa Sé geradores de longos períodos de vacatura episcopal em grande parte das dioceses, não obstante a protecção dada pelos monarcas à Igreja e o zelo de alguns cabidos. Assim, a maioria das constituições sinodais não foram actualizadas nem divulgadas em conformidade com as necessidades pastorais por os sínodos raramente se reunirem. Em relato de visitas *ad limina* (v. VISITAÇÕES AD LIMINA), de meados do século XVII, os bispos de Angra e de Miranda afirmam o desuso em que tinham caído os sínodos em Portugal, como justificação para a ausência deles nas suas dioceses. Apesar das resistências oferecidas à implementação dos decretos conciliares, Trento encetou um longo e diversificado processo de revigoração clerical, insuspeitado anteriormente. 2. *Benefícios e residência*: O Concílio de Trento procurou reformar o sistema benefical que acompanhara a Igreja em todo o seu percurso medieval. Apesar da sua vontade reformadora, Trento conservou «o sistema benefical, estrutura institucional geradora de abuso» (CHIFFOLEAU – *Du Christianisme*, p. 370), ao qual introduziu condicionantes que viriam a facultar o controlo episcopal sobre a qualidade do clero paroquial. A atribuição de benefícios, ainda que associada a uma longa prática de atropelos, abusos e intromissões no foro episcopal, constituía-se como fundamento de eficácia pastoral. Existia naquela época uma verdadeira legião de clérigos vagabundos que, no dizer de Delumeau, era uma das «pragas da sociedade eclesiástica» (*Le Catholicisme*, p. 58), formando um autêntico proletariado. A manutenção dos benefícios justificava-se como condição de dignidade, tendo em conta o sustento do clero, e de efectivo controlo na colocação de ordens sacras. Neste sentido, o decreto *De Reformatione* na XXI sessão exigia, como condição *sine qua non* para a admissão a ordens menores, a obtenção de um benefício ou fontes de subsistência razoáveis, tentando pôr cobro àquela chaga. Pelas contribuições do clero secular para a guerra contra os Turcos, em meados do século XVIII, podemos inferir um razoável rendimento benefical e patrimonial em Portugal, não obstante o copioso número de clérigos. A diocese de Braga era a mais rica, seguida por Lisboa, Porto, Évora e Coimbra. A primeira contribuiu com 45 298 423 réis, enquanto as outras citadas se mantiveram na casa dos 20 000 000 réis. As doações das restantes oscilaram entre os 3000 e os 11 000 réis. Visando impedir a extrema pobreza, exigia-se ao clero secular a apresentação de prova jurídica da posse de um benefício para poder ser admitido a ordens sacras. Mesmo que os candidatos fossem idóneos nos costumes e ciência, sem benefício suficiente não poderiam ser ordenados. A reforma do sistema benefical dependia juridicamente do direito de padroado, que se encontrava dividido nas mãos do Papa, do monarca, dos bispos, das ordens monásticas e militares, da universidade e dos seculares, administrados muitas vezes por comendas, que por sua

vez clamavam por reforma. Tornara-se difícil ao Concílio de Trento, onde se entrecruzavam diversas influências, quer religiosas, quer seculares, exercidas pelos embaixadores dos diferentes reinos, tratar com rigor e justiça aquela situação. Assim, nos casos de benefício pertencente a padroado não episcopal ficou determinado, em caso de vacância, que o bispo nomeasse o candidato apresentado pelo padroeiro após verificação da sua aptidão para a cura de almas. O apresentado tinha de passar pelo crivo do exame efectuado obrigatoriamente pelos examinadores diocesanos, nomeados em sínodo. Assim ficava reforçada a autoridade episcopal e assegurada, pelo menos em parte, a qualidade do clero. Também as condições impostas relativamente ao período de tempo em que um padroeiro era obrigado a apresentar candidato, bem como a exigência de prova jurídica documental do direito de padroado, confluíram para a diminuição do número de benefícios estranhos às dioceses. Por outro lado, a imposição de todo o benefício curado ser obrigado a residência e aos seus detentores ser exigida a profissão de fé nas mãos do prelado ou seu vigário tendia, outrossim, a limitar o poder dos padroeiros (XXIV sessão, *De Reformatione*, c. 12.<sup>o</sup>). Contudo, os vícios arraigados pela prática e a sobreposição de padroeiros num mesmo benefício originavam pendências que se conjugavam em obstaculizar a implementação das regras tridentinas, sobretudo em períodos de vacatura episcopal. As constituições sinodais do pós-Trento são unânimes em considerar os benefícios curados como condição para o bom governo das almas. As Constituições Sinodais de Portalegre de 1632, no livro 3.<sup>o</sup>, justificam-nos da seguinte forma: «O governo espiritual das almas, he officio de tanta importância, & tão estimado de Nosso Senhor, que fallando d'elle S. Gregório Magno, lhe chama arte das artes [...] pera bem as governar, lhes era necessário amallas mais que suas cousas, mais que os seus, mais que a si mesmo, tudo pede o cuidado de pastorear almas, por as quais N. Senhor derramou seu Sangue, e pera cujo proveito e salvação são instituidos os benefícios parochiais.» Expressões algo diferentes mas de sentido idêntico eram utilizadas nos Estatutos de Braga de 1639. No título 8.<sup>o</sup>, c. 4.<sup>o</sup> era aduzida a indecência em «andarem as pessoas, dedicadas ao culto Divino e serviço das igrejas, pedindo pelas portas ou exercitando-se em officios vis», o que era proibido pelo *De Reformatione* (XXI sessão, c. 2.<sup>o</sup>). Neste mesmo capítulo o bispo prescrevia a renda mínima de 15 000 réis ou fazenda de raiz de 200 000 réis, como património necessário para «honesta sustentação». Esta regra não era extensiva aos curas, porque na sua qualidade de coadjutores dos abades, reitores ou vigários participavam nos frutos de seus benefícios, como autênticos assalariados. Muitas vezes, porém, auferiam rendas de miséria, pelo que alguns bispos estipulavam o ordenado que os ditos vigários lhes deveriam pagar. À medida que o tempo passava a legitimação dos benefícios como condição do múnus pastoral ganhava maior acuidade. O prelado do Porto, em 1689, dizia significativamente: «Ainda que a introdução de Benefícios, quanto à forma accidental, seja de direito canónico, com tudo quanto à substân-



Frontispício do tomo 5 das Ordenações Filipinas (edição fac-similada pela FCG, 1984). Lisboa, Biblioteca Nacional.

cia, he de direito Divino positivo, segundo o qual, quem serve a Deos no Altar he bem se sustente dos fructos, rendas ecclesiásticas» (liv. III, tit. 5.<sup>o</sup>, c. 1.<sup>o</sup>). Tentando obstar às irregularidades havidas na atribuição de benefícios e às tentativas de subtração ao foro episcopal, em algumas constituições sinodais, sobretudo nas de finais de Quinhentos, é imposta a todo o usufrutuário de benefícios curados a obrigação de mostrar «ho título per onde possui ho benefício que tem» (*Lamego*, 1565, tit. 17.<sup>o</sup>, c. 1.<sup>o</sup>). Nestes textos também se alude à colação de benefícios em coroa e pactos ilícitos, procurando sustentar uma prática antiga ainda em uso. Impunha-se, no entanto, para confirmação dos apresentados por padroeiros seculares a demonstração de ter sido tal «direito adquirido por fundação» (*Braga*, 1639, tit. 13.<sup>o</sup>, c. 1.<sup>o</sup>). Exigia-se que a apresentação de candidatos a benefícios curados pelos padroados não episcopais, independentemente de serem da Coroa, mosteiros, universidade ou outros, se fizesse por oponente em concurso aberto por edital. De acordo com o espírito de cada um dos autores, as constituições sinodais tenderam a impor a autoridade episcopal no domínio pastoral, essencialmente nos benefícios curados. Reivindicavam a provisão, colação e instituição de todas as igrejas e benefícios nos limites da respectiva diocese. Também em todos os textos se prescrevia exa-

me sinodal para a colação de benefícios, mesmo tratando-se de candidatos formados em Teologia e Cânones, com incidência especial para os de cura de almas. Esta exigência, porém, nem sempre era feita para os benefícios símplices. O texto editado em 1683, embora escrito em 1639, do bispado de Lamego dizia: «E nenhum benefício, que não seja parochial, requiere de necessidade concurso, nem Synodales» (liv. III, tít. 2.º, c. 3.º, § 3.º). A diligente examinação dos candidatos aos benefícios curados era imposta como forma de avaliação da capacidade pastoral dos respectivos párcos, fossem eles abades, reitores, vigários ou simples curas. De resto, aos curas amovíveis o exame era-lhes requerido anualmente. No concurso teriam de repetir a apresentação das certidões que já lhes havia sido imposta na admissão a ordens; qualquer crime sentenciado de deredo constituía impedimento de colação; o exame sinodal averiguaria do conhecimento dos mistérios fundamentais da fê e da capacidade de exercício das funções do ministério sacerdotal. A seriedade relativa a esta prova, essencial no processo de qualificação dos agentes na cura de almas, passava pelos próprios examinadores. Eram escolhidos pela sua honestidade e ciência. Deveriam ser mestres, doutores ou licenciados em Teologia ou Direito Canónico, regulares ou seculares, e ajuramentados nos Santos Evangelhos, em conformidade com o determinado em Trento (XXIV sessão, *De Reformatione*, c. 18.º). Não deveriam aceitar qualquer oferta por parte dos examinandos, de molde a ser garantida a imparcialidade e rigor, e os ditos exames teriam a presença de pelo menos dois examinadores (*Guarda*, 1622, liv. III, tít. 6.º, c. 13.º). Todavia, a força da inércia, as resistências passivas e o grande intervalo entre os sínodos, aliadas à vacatura de sedes diocesanas, levavam ao enfraquecimento desta instituição sinodal. Em Lamego, antiquíssima diocese, onde muitos dos benefícios mais rentáveis pertenciam à corte, a Roma e a poderosas ordens militares, o prelado D. Nuno Álvares Pereira ordenara que todo o párcos, para exercer funções de cura de almas, se submetesse ao exame sinodal. Pouco tempo volvido, em 1736, o cabido *sede vacante* nomeava dois examinadores com vista a suster o «costume antigo de os curas serem interrogados por um único examinador e na casa dele» (*COSTA – História*, p. 256). Se a justificação para a atribuição de benefícios assentava na cura de almas, o Concílio de Trento determinou como correlativo daquela a obrigação de residência. Mesmo que o dito benefício fosse de padroado, a exigência era a mesma, sendo curado. Foram tornados nulos os privilégios e indultos de dispensa perpétua de residir. As dispensas temporárias foram limitadas, por direito, ao máximo de quarenta dias de estatuto, sempre confirmadas pelo ordinário do lugar com a exigência de substituição por cura idóneo, licenciado para o efeito. Nenhum presbítero podia acumular mais do que um benefício curado, a não ser que a sua exigência não satisfizesse a estrita necessidade de subsistência do beneficiado. Nesse caso, o segundo benefício atribuído não poderia exigir residência. A questão da residência foi tomada a peito pelo episcopado português. De resto, os nossos representantes

em Trento, ao lado dos espanhóis, aos quais mais tarde se juntariam os franceses, haviam-se batido desde o primeiro período (VI sessão) pela residência de direito divino. Aliás, o debate sobre a fundamentação da residência, onde se encontrava em oposição a de direito eclesiástico com a de direito divino, no dizer de Delumeau, «empoisonna les dernières sessions du concile» (*Le Catholicisme*, p. 53). Estava em causa o poder primacial do chefe da Igreja confrontado com a inalienabilidade da residência e o reforço da autoridade episcopal. D. Frei Bartolomeu dos Mártires, na esteira de D. Frei Baltasar Limpo, apelara à declaração da residência episcopal de direito divino, da qual decorre a de todos os párcos, de forma violenta, impugnando todo o tipo de dispensas: «As dispensas de residência eram falaciosas, e que usá-las era cair no inferno com dispensa pontificia» (*ROLO – O bispo*, p. 74). Embora o acordo de princípio permanecesse ambíguo, a afirmação inequívoca do dever de residência episcopal e, conseqüentemente, do clero paroquial, saiu reforçada da XXIII sessão conciliar, legitimando, porém, a dispensa ao serviço do reino. As primeiras constituições sinodais pós-conciliares afirmam o direito divino de residência para todos os benefícios com cura de almas. O Estatuto de Évora de 1563 diz explicitamente: «Dispõe o S. C. Tridentino que como por direito divino todos



Frontispício das Constituições Synodais do Bispado da Goarda, impressas por mandado do Sr. Dom Frei Luis da Silva, 1686 (cópia das constituições publicadas em 1621). Lisboa, Biblioteca Nacional.

os beneficiados, que tem cura d'almas, sejam obrigados conhecer suas ovelhas, e por ellas offerer Sacrifício a Deos, e apascentalas com doutrina evangelica e administração dos Sacramentos, para que tomem exemplo de boas obras, e tendo cuidado como pays de pobres, e outras pessoas miseraveis, e em tudo cumpram officio de bom pastor, ao qual não pode satisfazer o que continuamente não vigia, e está presente a suas ovelhas» (tít. 11.º, c. 1.º). As Constituições Sinodais de Portalegre de 1632 e de Lamego de 1639 fundamentam a residência não directa mas indirectamente no direito divino. Ou seja, este era afirmado relativamente à cura de almas e, porque a condição da sua eficácia estava na residência, então ela constituía-se também nesse direito. A exemplaridade e a efectiva cura de almas eram apresentadas como argumentos persuasivos para a imposição da residência. As de Braga de 1639 referiam-se-lhe como a adequada forma de ensinar «por obra e palavra o que convem para a salvação de suas almas» (tít. xiv, c. 1.º). Todas as constituições sinodais exigiam esta prática, sobretudo nos tempos fortes do ano litúrgico – Natal e Quaresma – e nos períodos de epidemias e peste, em que a acção caritativa dos párcos se devia aliar à administração dos sacramentos aos doentes e moribundos. A «especial residência» era exigida sob pena de perda de porções ou totalidade das rendas beneficiais, de acordo com o tempo de absentismo, as quais deveriam reverter para as fábricas das igrejas e pobres das respectivas paróquias. Em Coimbra, os Estatutos de 1591, alegando o frequente absentismo, impunham que todos os ausentes em virtude de licenças por «causa justa» as apresentassem ao prelado no espaço de 20 dias, para ser verificada a autenticidade das mesmas. Justificando-se juridicamente, então o bispo comprometia-se a prover um substituto, caso contrário seriam os beneficiados obrigados a residência ou punidos com pena de excomunhão. O texto de 1622 da diocese da Guarda era ainda mais exigente. Cominava penas de privação de frutos e suspensão de benefícios mesmo aos isentos por privilégios, licenças, «izenções, pactos, estatutos ainda jurados ou confirmados por qualquer autoridade, apelações inibições ainda na Romana Curia [...] porque nenhuma destas cousas, e outros semelhantes podem impedir neste caso a execução» (liv. III, tít. 7.º, c. 1.º). Expressões idênticas se encontram nas Constituições Sinodais do bispado do Algarve\* de 1674. As recomendações constantes de que os priores e vigários, pelo facto de terem curas e coadjutores, não ficavam dispensados de residência, antes mais obrigados a ela pelo encargo de suas responsabilidades, revela a *contrario* o seu frequente absentismo. A persistente normatividade e o vigor do controlo, a exercer pelos provisores, vigários-gerais, ministros da Justiça e por todos os párcos da mesma ou freguesia vizinha, insertos em todas as constituições sinodais entre meados de Seiscentos e último quartel do século XVIII, revelam não só a extrema preocupação do episcopado mas também alguma resistência passiva. As Constituições Sinodais do Funchal de 1585, todavia, afirmavam já o hábito introduzido na continua residência dos párcos: «he costume antigo, e geralmente guardado neste bispado,

que os vigairos, curas e beneficiados residam pessoalmente em seus benefícios» (tít. 12.º, c. 2.º). Os dias de ausência, considerados por estes textos como legais, oscilavam entre 15 dias aos dois meses propostos por Trento. O espaço indicado para residência circunscrevia-se aos limites da freguesia, de preferência junto à igreja, de molde a facultar o ministério dos sacramentos com toda a presteza. Em zonas de *habitat* disperso, como Elvas e Portalegre, eram estabelecidas normas para a residência dos curas das pequenas paróquias nos locais onde mais conveniente fosse ao serviço da cura de almas. Na diocese de Angra os visitantes inteiravam-se sempre do cumprimento deste desiderato. Daí se depreende que a não residência apenas se reportasse a um alongado período de estatuto por parte dos beneficiados, sobretudo no período das ceifas e vindimas, o que os visitantes se encarregavam de censurar asperamente. Todavia, os ouvidores eram obrigados a enviar ao bispo as certidões de residência de todos os párcos de suas ouvidorias, em cada ano. Apesar de se registarem alguns abusos, sobretudo relativos aos benefícios, e em alguns casos também referentes à residência, não se pode ignorar a real melhoria na efectiva cura de almas resultante da progressiva conformidade com as determinações tridentinas. 3. *Formação*: A formação doutrinal do clero foi uma das preocupações maiores do Concílio de Trento. Tomava duas faces diversas, embora complementares. Uma era a exigência da reforma interna da Igreja a qual só poderia ser levada a cabo por um clero consciente da sua missão pastoral e conhecedor dos mistérios da fé; outra constituía-se na mentalidade que a assembleia conciliar conservara até ao fim de «ville assiégée» (DELUMEAU – *Le Catholicisme*, p. 44), postulando a necessidade de dotar o clero dos meios indispensáveis para a fiel interpretação dos textos escripturísticos e compreensão dos ditames da moral e da disciplina. D. Frei Bartolomeu dos Mártires, escrevendo de Trento ao seu vigário episcopal, alertava para o perigo da propagação do «fogo luterano» decorrente do laxismo moral e capacidade persuasiva dos respectivos pregadores (cf. DIAS – *A política*, vol. 2, p. 937.) Ora, o desiderato fundamental da formação foi dos mais dificilmente postos em prática. Só a longa duração ou uma actuação concertada e decidida de todo o episcopado, auxiliado por ordens religiosas como acontecera em França, lhe poderia responder cabalmente. A determinação tridentina da organização de seminários implicava a existência de formadores, sem a qual a própria instituição dificilmente atingiria os seus fins. Apesar da actividade da Faculdade de Teologia na Universidade\* de Coimbra e dos diferentes colégios que floresciam ao seu redor, onde muito clero se formava, aliás como em Salamanca, não era suficiente para fornecer os ditos formadores, mesmo que houvesse vontade episcopal de fundar seminários em todas as dioceses. De resto, a reforma da universidade em 1559 «não ousou alinhar o plano de estudos teológicos pela ordem tridentina, que estava a afirmar-se nas principais universidades europeias» (*Ibidem*, p. 678). Assim, dos vários seminários de criação régia e episcopal, poucos lograram alcançar de imediato os seus efeitos.

Em Portugal, a verdadeira difusão e actuação profunda dos seminários, determinante do novo tipo de clero, iria dar-se em pleno século XIX. Teria então ficado letra morta a determinação tridentina relativa à formação? As ordens religiosas, sobretudo os Jesuítas, contribuíram para uma melhoria do nível de parte do clero secular. O arcebispo de Évora, D. João de Melo, ordenou a todo o clero da cidade a frequência das lições de Casos leccionadas no colégio dos jesuítas daquela cidade. Em 1718, o papa concedeu ao patriarca de Lisboa o poder de atribuir graus académicos de Teologia e Cânones ao seu clero, após prestação de provas em ritual idêntico ao da Universidade de Coimbra. Em Braga, Leiria, Miranda, Lamego e Portalegre, os respectivos prelados puseram a funcionar cadeiras de Teologia e Moral, a ser frequentadas especialmente por pregadores e também destinadas à formação dos clérigos pobres. Outros bispos, como o de Silves, criaram aulas de Gramática e Latim em diversos pontos do bispado. Nos Açores, D. João III, na qualidade de padroeiro, já o havia feito em meados de Quinhentos. A tradicional formação por meio dos mestres-escola da sé foi também reforçada. Exigia-se, para o concurso a esta coezia, a graduação em Teologia e Cânones ou em Artes concedida pela Universidade de Coimbra. No sentido de responder às exigências tridentinas, aqueles mestres deveriam reforçar a actividade lectiva em dois períodos diários, com vista a atingir não só os meninos do coro, mas também o clero de todo o bispado, bem como estudantes pobres. O combate a uma ignorância quase sistemática, sobretudo do clero rural, patenteia-se no mais diversificado tipo de articulados insertos nos textos sinodais. Desde a imposição da profissão solene da fé católica, segundo a fórmula da constituição apostólica do papa Pio IV, de 1564, em conformidade com as exigências da XXIII sessão do *De Reformatione*, c. 1.º, a todos os curas de almas, passando pela doutrinação explícita dos sacramentos, até às exposições de doutrina transcritas nas ditas constituições sinodais, atestam aquele facto. O registo das formas do cânone da missa em latim, e a sua tradução vernácula, indiciavam a falta que existiria na elementar formação do clero. A doutrina conciliar relativa ao sacramento da Ordem – visível sacerdotício – exalta a função do padre enquanto nele se dá o poder de representar Cristo, actualizando o Mistério da Redenção. As constituições sinodais fazem-se eco desta doutrina, tentando a sua difusão e interiorização entre os membros do clero. Não só quando tratam especificamente do sacramento da Ordem, como nos diversos títulos, nomeadamente ao abordarem a função e o espírito que deve informar os ministros dos sacramentos da Eucaristia\*, Penitência\* e Extrema-Unção. Por seu turno, atendendo à excelência e veneração do ministério sacerdotal, o Concílio de Trento definiu e diferenciou as diversas ordens, relativamente às quais estabeleceu níveis de formação. Para a admissão a cada uma delas, desde a prima-tonsura e ordens menores até às maiores, foram postas exigências específicas de formação. Enquanto em constituições sinodais anteriores ao Concílio de Trento, como as de D. Diogo de Sousa ou de D. Mi-

guel da Silva, as exigências para admissão a ordens sacras se limitavam a saber ler, cantar, recitar as formas dos sacramentos e ser «arrazoado gramático» (cf. ALMEIDA – *História*, p. 565), nas do pós-Trento as mesmas vão-se tornando progressivamente mais complexas e detalhadas. Estas constituições sinodais conformavam-se com maior ou menor intensidade com as definições conciliares, sempre referidas em margem. Para a prima-tonsura, idade mínima de 14 anos, impunham as seguintes condições: baptismo, crisma, conhecimento dos artigos de fé, fundamentos da doutrina especificados – credo, pai-nosso, ave-maria e mandamentos –, ajudar à missa, escrever, ler e rudimentos de latim; para as ordens menores, após os 14 anos, o aperfeiçoamento da língua latina por um mestre de Gramática e o aprendizado prático ao serviço de uma igreja, no caso de os candidatos não frequentarem seminário ou universidade. As Constituições Sinodais de Évora de 1565, reeditadas em 1753, aconselhavam que se tivesse em atenção a capacidade dos minoristas tendo em vista a sua ordenação presbiteral, pois as necessidades da diocese impunham a cura de almas. Quanto às ordens sacras\*, idade mínima 21, 23 e 25 anos, respectivamente, os itens doutrinários já referidos para as menores voltavam a repetir-se, exigindo-se-lhes uma maior interiorização e compreensão conceptual; impunha-se ainda o conhecimento das censuras e casos de consciência. A insistência nos aspectos teóricos e práticos que facultassem o satisfatório cumprimento do múnus sacerdotal tomavam uma maior acuidade. Assim, a capacidade de rezar o ofício divino e reger o breviário bem como o conhecimento suficiente de latim, que permitisse ao subdiácono a leitura compreensiva das epístolas apostólicas e ao diácono\* a dos Evangelhos, eram-lhes prescritos como condições indispensáveis à colação das referidas ordens. Para a ordenação de presbítero requeria-se maior rigor no desempenho das tarefas específicas da sua ordem. A capacidade para a celebração da Eucaristia e a competência no ministério da Penitência e no ensino da doutrina primavam, ao menos teoricamente, entre as condições *sine qua non*. No entanto, o presbítero não dava acesso imediato ao ministério da Penitência; só um ano depois da ordenação o presbítero seria submetido a exame de confessor, efectuado pelo prelado. O exame a que deveriam ser sujeitos os candidatos a todas as ordens seguia um processo tendente a uma eficaz formação. Se o examinado não soubesse responder a alguma das questões, o respectivo exame cessaria. É sabido por testemunhos de visitantes, em Angra e Miranda no século XVIII, que estas provas tão rigorosamente impostas nem sempre se efectuavam. Em carta de D. Frei José de Lencastre, prelado de Bragança e Miranda em 1677, referindo o estado da sua diocese lamentava a «summa ignorância e incapacidade dos sacerdotes por não haver estudos e muita distância das universidades do Reino [...] o cabido nas largas sé vacantes, tanto pela ciência como pelos costumes, não fazendo exames competentes, encheu o bispado de sacerdotes sem nenhum préstimo» (CASTRO – *Bragança*, p. 116). Sendo assim, não é de estranhar que as tentativas de controlo da formação continuas-

sem na atribuição de benefícios curados. À exigência da ordem presbiteral juntava-se a da suficiência, as quais se multiplicam nas diferentes constituições sinodais, de acordo com o definido no *De Reformatione*, xxiv sessão, c. 18.<sup>o</sup> Por suficiência entendia-se, e desejava-se, que os párocos possuíssem formação teológica ou canônica e fossem «ao menos bons latinos e versados nos casos de consciência, zelosos na salvação das almas» (*Guarda*, 1622, liv. III, tít. 4.<sup>o</sup>). Mais explícitas, embora menos exigentes quanto à formação teológica e mais preocupadas com a capacidade de exercício prático da cura de almas são outras, ao afirmarem que os candidatos «devem saber para ensinar seus freguezes, os mystérios da SS. Trindade, a Doutrina Christã, e outras cousas tocantes à nossa Sancta Fé Catholica; as formas e materias dos sacramentos, como os hão-de administrar, como e quando dão graça, com que disposição devem ser recebidos e administrados» (*Lamego*, 1639, liv. III, tít. 2.<sup>o</sup>, c. 2.<sup>o</sup>). Nem todas as constituições sinodais mantêm o mesmo rigor e regularidade de quesitos. A de 1591 de Coimbra determinava que o exame sinodal deveria averiguar se os candidatos honestamente sabiam ler e escrever, rezar pelo breviário para depois inquirir da ciência específica de um cura de almas. Quereria tal significar a ignorância massiva do clero? Já nas Constituições Sinodais do Funchal, de 1585, se repetiam as mesmas exigências doutrinárias que nas da Guarda, acrescentando-se-lhes o conhecimento dos casos de consciência e a compreensão do latim. Para os benefícios não curados determinava-se apenas o conhecimento de língua latina e o saber cantar cantochão; para as conezias doutorais era então exigido o grau de canônico ou teólogo, de acordo com a natureza do benefício. A semelhança entre os quesitos do exame para acesso à cura de almas e as imposições relativas à formação para a admissão às diferentes ordens pode talvez explicar-se de duas formas: a primeira, pelo facto de os candidatos a benefícios já estarem ordenados antes das novas prescrições tridentinas; a segunda, tanto mais que elas continuam nos textos sinodais até ao século XVIII, poderá deixar entender a deficiente formação do clero. A ausência de uma reforma estrutural, num campo tão relevante como o da formação académica, impunha que a via administrativa funcionasse quase como seu sucedâneo, servindo de referência aos parâmetros da formação. Ora, apesar disso, as recomendações relativas à forma e conteúdo das homilias dominicais (estações era a denominação corrente) revelavam a fraca preparação da maioria do clero paroquial. Existe em todas as constituições sinodais um título relativo à estação. Recomendações do que se devia evitar, excessiva familiaridade com os fregueses, que se traduzia em troca de palavras nem sempre edificantes, entre o pároco e o povo; o procedimento ordenado da homília, onde cabia a doutrinação dos fiéis. Ora, também este ponto era alvo de pormenorizada determinação. Tanto em textos do século XVI como dos séculos XVII ou XVIII surgem as recomendações para que os ministros ensinassem a doutrina, conforme a necessidade dos seus paroquianos, mas apenas de acordo com a sua possibilidade. Isto é, tinham de seguir as instruções

registadas nos ditos textos e não deveriam comentar as leituras da epístola ou evangelho a não ser «se forem aptos pera isso» (*Lamego*, 1563). Por vezes, a recomendação era ainda mais peremptória e clara «[os párocos] não podiam dizer nada de sua cabeça, salvo sendo pessoa letrada e graduada em theologia ou em cânones, porque taes poderão fazer praticas espirituais» (*Braga*, 1639). O ensino da doutrina era-lhes cometido de acordo com os períodos do ano litúrgico e sempre em conformidade com as instruções das constituições sinodais. Explicitavam que em virtude dos diversos erros em que os párocos incorriam, e do escândalo daí adveniente, estes deviam reger-se em absoluto pelos formulários que lhes eram dados. Assim, as constituições sinodais inseriam, ou em apêndice ou no título referente à estação, o formulário da doutrina cristã. O texto egitanense de 1622 e o bracarense de 1639 explicitavam que «depois do evangelho lhes lerão o Cathecismo tridentino segundo o tempo e ordem, que nelle se dá», o qual deverá existir em cada igreja. Apesar disso, os mesmos deixavam transcrito nas respectivas constituições sinodais todo o formulário de doutrina. O prelado de Portalegre de 1632 ordenava aos párocos que lessem à estação um capítulo do catecismo\* bracarense de Frei Bartolomeu dos Mártires. Em vários textos sinodais aparecia a exigência para que nas igrejas se afixasse no cruzeiro uma «táboa» onde claramente estivessem registadas as principais fórmulas doutrinárias. Em pastoral de 1689, o bispo de Miranda referia ter dado aos párocos o catecismo romano para ser lido nas estações; D. António Vieira Leitão, nos Açores, em pastoral e visitasões\* de inícios de Setecentos, prometia enviar um catecismo a todas as igrejas do bispado. A preocupação relativa ao conhecimento doutrinário do clero enquadrava-se na tentativa da inteligência da fé, exigida também aos fiéis. Nesse sentido se entende a preocupação com a estação, mas também com o ensino da doutrina. Por seu turno, o exame para o ofício de pregar indicia também a falta de confiança na preparação do clero, mesmo dos graduados em Teologia. A formação do clero logrou alcançar um maior aprofundamento, pesem embora as lacunas e deficiências que a afectaram, quer em resultado do reduzido número de seminários durante o período em análise e da sua falta de vigor, quer da ineficácia de alguns regulamentos sinodais que se confrontariam com uma mentalidade retrógrada oposta à inovação pretendida. Face à relativa ineficácia da formação do clero, começaram a implementar-se as denominadas conferências eclesiásticas, a partir de finais do século XVII e por várias vezes revigoradas. Tratava-se do ensino da moral e da teologia, orientado pelo clero mais culto dentro de suas ouvidorias ou arceprestados. Todavia, Fortunato de Almeida refere-se à cultura eclesiástica, neste período, com elogios e, embora reconhecendo-lhe falhas, exalta-a pelo seu vigor: «Nos séculos XVI e XVII, [...] representou esta classe o papel mais brilhante na cultura portuguesa, tanto pelo valor das produções como pelo trabalho educativo e dirigente» (ALMEIDA — *História*, vol. 2, p. 430). Por seu turno, Luís António Verney afirmaria: «Acham-se todos os dias destes clérigos e muitos párocos,

que mal sabem ler, e não entendem bem o latim. [...] Não tenho visto clero secular tão ignorante como o de Portugal» (*Verdadeiro*, vol. 5, p. 113). Estas asserções, do meu ponto de vista, são contraditórias apenas na aparência porquanto se reportam a duas realidades diferentes, a da elite eclesiástica e a do clero paroquial em geral. E em ambos os casos seriam verdadeiras e adequadas à realidade. 4. *Ordem separada*: A tipologia do novo padre tridentino definia-se não apenas pela melhoria relativa do nível de vida e residência, sua formação ou pelo menos afastamento do universo sincrético tradicional, mas também pela sua silhueta interior e exterior, ou seja, pelo seu distanciamento progressivo dos fiéis. O episcopado, ao difundir as determinações e espiritualidade tridentinas, pugnava por uma vida interior do clero, mediada pela exaltação da doutrina sacramental e consciencialização do ministério sacerdotal. Múltiplos eram os apelos à sublime missão de representantes de Cristo conferida pelo sacramento da Ordem; à purificação interior e exterior, nomeadamente por meio da oração e recepção dos sacramentos da Penitência e Eucaristia; à piedade e devoção com que a celebração sacrificial deveria ser actualizada. Alguns prelados, em fins do século XVII e inícios do século XVIII, nas suas pastorais, exortavam insistentemente todo o clero de ordens sacras\* ao cumprimento fiel de duas práticas diárias da piedade sacerdotal: a reza do ofício divino, que lhe estava cometida, e o exercício da meditação. Também a divulgação de retiros espirituais, nomeadamente dos exercícios inicianos, alcançaria neste âmbito alguma relevância. O clero era apresentado, efectivamente, como uma ordem separada com o duplo desígnio da espiritualidade e da exemplaridade. Pela sua intencionalidade expressiva, transcrevemos das Constituições Sinodais da Guarda, reeditadas três vezes até meados de Setecentos, a seguinte asserção: «Em hũa cousa a mais frequente para mover e ensinar ao povo a seguir a virtude, e piedade christã, que a vida, e exemplo daquelles que são dedicados ao ministério divino, porque como estão em mais alto lugar levantados das cousas do mundo, os mais, como em espelho, poem os olhos nelles para os imitarem. Pela qual razão convem muito que os clérigos, pois são chamados à sorte do Senhor, de tal maneira componhão sua vida e seus costumes, que no vestir, na composição do corpo, no andar, no falar, e em todas suas obras, se não possa notar defeito antes em tudo dem mostras e sinais de gravidade, modestia e religião» (liv. III, tít. 1, c. 1.º). As normas relativas à apresentação e ao comportamento dos eclesiásticos multiplicam-se ao longo do período em análise. As vestes talaras eram regulamentadas ao pormenor, para todas as ordens, tempos, lugares, tarefas e meios. Ao padre do meio rural exigia-se maior pobreza que ao do meio urbano, mas a nenhum se permitia qualquer tipo de ostentação. A modéstia, sobriedade e compostura deveriam caracterizar o perfil do padre, revelando a sua vida interior. Para a colação de benefícios e de ordens, eram exigidas certidões comprovativas da sua natureza e conduta: as *de genere*, para verificar a pureza de sangue; as *de vita et moribus* destinadas a averiguar o modo de vida, hábitos, vícios, incursão

em algum crime contrário à moral, ou ainda a prática de qualquer actividade considerada ilícita. Para o efeito, nas estações da missa dominical, da paróquia de onde era natural e na igreja pretendida pelo candidato, faziam-se as respectivas proclamas suscitando a denúncia. Nos títulos «Da vida e honestidade dos clérigos», insertos em todas as constituições sinodais, proibiam-se coactivamente o exercício de actividades mundanas, não só o trato e mercancia mas também todo o trabalho agrícola, o exercício da medicina ou cirurgia, da advocacia ou qualquer outro que desviasse o padre das suas tarefas de cura de almas; visando a perfectibilidade moral, era-lhe imposto um comportamento casto, advertindo das ocasiões de perigo representadas pela mulher, lugares mais escusos e isolados ou ainda saídas nocturnas; os lugares públicos ou privados de divertimentos lícitos ou ilícitos ficavam-lhes vedados, assim como as tabernas e casas de jogo; ao contrário dos fregueses, não podiam usar armas ofensivas e as defensivas só em raras ocasiões; a própria caça só lhes era permitida no período de estatuto. A morigeração dos costumes ganhava relevância tal que o controlo da idade das suas criadas era de extremo rigor. Advertiam-se não só as autoridades judiciais mas todos os eclesiásticos do dever de denunciar qualquer desvio, conhecido ou suspeitado, ao bispo ou seu representante. A preocupação de modelar o clero dentro de uma disciplina estrita afastando-o do tipo de vida dos seculares transparece com toda a evidência. Também neste âmbito se estava implantando a ecleziologia clerical, perfeitamente hierarquizada segundo padrões materiais e espirituais. Todavia, mantêm-se obscuros muitos aspectos importantes para um verdadeiro conhecimento do clero. Pouco ou nada sabemos relativamente à sua origem sociológica, pouco no concernente à formação e sua actuação efectiva sobre as populações. Urge uma pesquisa global em todas as dioceses para clarificar a importância e o alcance dos principais agentes de mentalização e cristianização, na construção da religião cristã e da cultura nacional.

FERNANDA ENES

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto: Portucalense, 1968, vol. 2. CAETANO, Marcelo – Recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*. 19 (1965) 7-52. CASTRO, José de – *Bragança e Miranda*. Porto: Porto Média, 1946. CHIFFOLEAU, Jacques – Du Christianisme flamboyant à l'aube des Lumières. In LE GÖFF, J.; RÉMOND, R., dir. – *Histoire de la France Religieuse*. Paris: Seuil, 1988, vol. 2. COSTA, M. Gonçalves da – *História do bispado e cidade de Lamego*. 1986. DELUMEAU, Jean – *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: PUF, 1979. DIAS, J. S. da Silva – *A política cultural da época de D. João III*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1969. ENES, Fernanda – *Reforma tridentina e religião vivida: os Açores na época moderna*. Ponta Delgada: Signo, 1991. GOMES, J. Pinharanda – *História da diocese da Guarda*. Braga: Pax, 1981. GOUVEIA, António Camões – O enquadramento pós-tridentino e as vivências do religioso. In MATTOSO, J., dir. – *História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, vol. 4, p. 290-298. IGREJA CATÓLICA. Arcebispo de Lisboa, Sinodo de 1640 – *Constituições Synodales do arcebispo de Lisboa*. Lisboa, 1656. IDEM. Bispo do Algarve, Sinodo de 1673 – *Constituições Sinodales do bispado do Algarve*. Évora, 1674. IDEM. Bispo de Angra, Sinodo de 1559 – *Constituições Sinodales do bispado de Angra*. Lisboa, 1560. IDEM. Bispo de Braga, Sinodo de 1639 – *Constituições Sinodales do bispado de Braga*. 1697. IDEM. Bispo de Coimbra, Sinodo de 1590 – *Constituições Sinodales do bispado de Coimbra*. Coimbra, 1591. IDEM. Bispo de Elvas – *Constituições Sinodales do bispado de Elvas*. Évora, 1634. IDEM. Bispo de Évora, Sinodo de 1565 – *Constituições Sinodales do bispado de Elvas*. Évora, 1565. IDEM. Bispo do Funchal, Sinodo

de 1585 – *Constituições Sinodais do Funchal*. Lisboa, 1585. IDEM. Bispado da Guarda, Sinodo de 1621 – *Constituições Sinodais do bispado de Guarda*. Lisboa, 1622. IDEM. Bispado de Lamego, Sinodo de 1561 – *Constituições Sinodais do bispado de Lamego*. Coimbra, 1563. IDEM. Sinodo de 1639 – *Constituições do bispado de Lamego*. Lisboa, 1683. IDEM. Bispado de Portalegre – *Constituições do bispado de Portalegre*. Portalegre, 1632. IDEM. Bispado do Porto, Sinodo de 1687 – *Constituições Synodales do bispado do Porto*. Porto, 1690. IDEM. Bispado de Viseu, Sinodo de 1681 – *Constituições Synodales do bispado de Viseu*. Coimbra, 1684. JEDIN, Hubert – *Manual de História da Igreja*. Barcelona: Herder, 1972, vol. 5. PAIVA, Pedro – A administração diocesana e a presença da Igreja: O caso da diocese de Coimbra nos sécs. XVII e XVIII. *Lusitania Sacra*, 3 (1991) 71-100. PEREIRA, Isaias da Rosa – *A diocese de Lisboa no século XVIII: subsídios para a sua história*. Lisboa: APH, 1980. IDEM – Documentos para a história da diocese de Lisboa (3). *Vida Católica*, 2: 24 (1993). PEY-ROUS, Bernard – *La réforme catholique à Bordeaux: 1600-1719*. Bordéus: Féd. d'Hist., 1995. RODRIGUES, Alice – Subsídios para o estudo da diocese de Coimbra: o bispo-conde D. João de Melo, 1624-1704. *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, 2345-2349. Separata. ROLO, R. d'Almeida – *L'Évêque de la Réforme tridentine*. Lisboa: CEHU, 1965. SANTOS, Cândido Augusto dos – *O censal da mitra do Porto*. Porto: Câmara Municipal, 1972. Documentos e Memórias para a História do Porto; 39. IDEM – Contribuições do clero português para a guerra contra os Turcos no tempo de D. João V. *Igreja Portucalense*. Porto. (1978). Separata.

**III. Do Liberalismo à actualidade:** O sistema de escolha e formação do clero secular, bem como os critérios da sua nomeação, fazem adivinhar a situação reinante nos inícios do século XIX. Não obstante a escassez de estudos sobre esta matéria, a publicação de trabalhos monográficos sobre bispos diocesanos permite abrir janelas e, a modo de sondagem, lançar hipóteses de semelhante situação existir nas restantes dioceses. A aplicação do Concílio\* de Trento prosseguiu como linha orientadora da vida do clero até à revolução liberal. Insistia-se na formação necessária para a pregação e confissão. A esta continuidade juntava-se a criatividade de um ou outro bispo, como D. Miguel da Anunciação, que em Coimbra constituiu arciprestados para facilitar a proximidade da formação em reuniões mensais. Secundariamente e de modo involuntário, promovia a união de forças pelo encontro periódico (LAVRADOR – *Pensamento*, p. 383-384). Para conhecer o final do século XVIII serve-nos o estudo de José Paulo Abreu sobre a figura de Caetano Brandão em Braga. São aí identificados os problemas do clero, quer na vivência moral, quer na dimensão disciplinar, quer ainda na formação conseguida. Quanto ao comportamento moral há frequência de concubinato, casos de alcoolismo, atitudes violentas, indevidas alienações de património, frequência de casas de jogo, apego aos bens materiais com espírito de ambição. Quanto à disciplina alguns usam vestuário pouco modesto, com traje não permitido, faltam à residência entregues à caça ou à pesca, diminuem o zelo, descuidam os edifícios e seus recheios, não cumprem o dever do ofício. Mesmo considerando que só ficam documentados os casos negativos, porque a normalidade não merecia registo, o perfil da situação era grave. A raiz deste estado situa-se na ausência de uma verdadeira vocação. A ordenação de gente «sem costumes, sem luzes e sem rasto de espírito ecclesiastico», no dizer de Frei Manuel do Cenáculo (ABREU – *Em Braga*, p. 223), prosseguia, com patrocínio da honra de casas e famílias, que optava pelo sacerdócio desprovida de dimensão espiritual. A esta razão fundamental soma-se a ignorância, devida à inexistência de rigor

na formação. Faz-se oferta de capelães que sabem escrever, em anúncios da *Gazeta de Lisboa*, do final do século XVIII. De facto, a ignorância campeia nos eclesiásticos, sendo poucos os instruídos de modo capaz. A formação do clero era rudimentar. Frei Manuel do Cenáculo, em 1807, instituiu as disciplinas de Línguas e de Teologia, ministradas no Paço. As Invasões Francesas impediram a continuidade desta experiência. E é ainda este padre, sem muita ilustração e rural, que Herculano retrata na polémica *Eu e o clero* (1850). A formação do clero foi insistentemente preocupação. Muito responsável pelos abusos documentados era o sistema da colocação dos padres seculares. *1. O sistema de colocação e a situação socioeconómica:* A obtenção de benefícios era pautada por critérios políticos e interesses económicos. «A simonia espalha-se. O nepotismo vinga. As impetras defraudam os eleitos por legítimo concurso. Os padroeiros tentam sobrepor-se aos cânones. A própria coroa interessa-se em aumentar os seus poderes, em colher simpatias, em reduzir o peso da Sé Apostólica» (*Ibidem*, p. 227). Valia mais o empenho, o dinheiro, do que o valor moral e intelectual das pessoas. Aproveitavam-se as fugas à autoridade episcopal, quando marcada por espírito renovador. Se o bispo se opõe à nomeação de algum clérigo julgado indigno para preencher uma vacatura ou uma renúncia, faz-se apelo à Santa Sé e consegue-se o desejado lugar. A revolução liberal (v. LIBERALISMO) não esqueceria o tema dos benefícios eclesiásticos. Fortunato de Almeida dá-nos informação relativamente à evolução legislativa (ALMEIDA – *História*, vol. 3, p. 37-40). Um decreto de 2 de Abril de 1821 suspendia o beneplácito a todas as renúncias *in favorem*, eliminando o mau uso de transmitir paróquias por herança a parentes e amigos. A 5 de Maio de 1821 proibia-se o provimento de benefícios não curados e a 26 de Junho suspendia-se a colação de todos os benefícios até se estabelecer novo regulamento das paróquias. A Constituição de 1822 conferia ao rei a apresentação para os benefícios eclesiásticos do padroado real, precedendo concurso e exame perante os prelados diocesanos (art. 123.º). O decreto de 31 de Julho de 1833 criava uma Comissão de Reforma Geral Eclesiástica para prover as igrejas de pastores, em pleno gesto de despotismo regalista (v. REGALISMO). Permitia esta comissão a concessão de favores aos apaniguados políticos e a vingança aos adversários. Mas logo a 5 de Agosto foram declarados extintos todos os padroados\* eclesiásticos, reduzindo o governo a único agente de nomeação e apresentação de lugares eclesiásticos. O sistema regalista dos concursos, imposto desde 1833, obrigava os presbíteros interessados a enviar ao bispo a documentação necessária incluindo certificado de aprovação nas provas públicas, realizadas por examinadores escolhidos pelo bispo. O processo era enviado para a Secretaria dos Negócios Eclesiásticos, com informação acerca da idoneidade de cada concorrente. A escolha governativa era notificada ao ordinário para lhe conceder a jurisdição canónica. Tal opção orientava-se, muitas vezes, por critérios políticos de influência. Esta realidade é denunciada com clareza por Correia de Castro (CASTRO – *O padre*, p. 44-47). O facto de os con-



*O padre Senna Freitas.*

ursos permitirem aos padres circular à procura de benefícios noutras dioceses dificultava, na época, o conhecimento do clero de cada arcebispo e impede que hoje tenhamos uma percepção exacta do número de padres por diocese. Para contornar esta mobilidade foi notável o esforço de Bastos Pina, do qual resultou o «Mapa estatístico do clero do bispado de Coimbra» no 1.º de Janeiro de 1899, publicado nas *Instituições Christãs* – 7: 2 (1889) 56-57 –, como refere Jesus Ramos (*O bispo*, p. 187). Por esse documento sabemos que o clero de Coimbra era constituído por 669 padres. Cada paróquia tinha o seu cura e as que possuíssem mais de oitocentos fogos ou fossem atingidas por grande dispersão populacional gozavam de coadjutor. Alguns desempenhavam cargos civis e outros viam-se obrigados à situação de capelães, conseguindo sobreviver na agricultura ou até no comércio. A relação entre padre e fiéis era de 1 para 280 em Coimbra e 1 para 394 na região de Águeda. A sul do Mondego a diferença ia até 1 para 1640 pessoas, como em Soure (cf. *Ibidem*, p. 188-189). O recrutamento de vocações correspondia a esta distribuição. Na zona norte e litoral era maior o número de ordenações e na região sul mais pobre. A dedicação a uma comunidade não era facilitada pelo sistema. Muitas paróquias pequenas não tinham párocos *colados* e o bispo era obrigado a recorrer à provisoriamente de párocos *encomendados*, ou aos curatos anuais, a qualquer mo-

mento removidos por interessados apresentados pelo governo. As divergências de local para local também se evidenciavam, como faz notar Rademaker, ao defender a Bula da Cruzada (cf. RADEMAKER – *Discurso da publicação da Bulla*. [Lisboa, 1858], p. 9). Se os bispos não fossem vigilantes e exigentes na idoneidade dos concorrentes as desvantagens do sistema agravavam-se, com prejuízo da evangelização. Alguns casos ilustrativos são documentados por António Jesus Ramos (cf. *O bispo*, p. 192-195), durante o pontificado de Bastos Pina, em Coimbra. Mas, continuando os passos do governo liberal, a comissão concede a si mesma o direito de proceder ao exame dos candidatos aos cargos: habilitações literárias, títulos legais, costumes e serviços. O patriarca de Lisboa reagiu quanto pôde a esta usurpação de uma tarefa pastoral interna da Igreja. Em 1847 as normas de provimento seriam sucessivamente alteradas, até aparecer o decreto de 2 de Janeiro de 1862, que determinava de forma estável o provimento por concurso. Documentais ou por provas públicas, os concursos duravam trinta dias para o continente e sessenta para as ilhas. O requerimento era apresentado ao Ministério dos Negócios Eclesiásticos e de Justiça, acompanhado dos documentos comprovativos do currículo. O concurso por provas públicas concluiria pelo exame oral e escrito perante o prelado diocesano, que informaria o ministério do comportamento religioso e moral do candidato. Este decreto mereceu protesto dos prelados, que viam cargos espirituais reduzidos a funcionários públicos, e tarefa da sua competência canónica usurpada por decreto governamental. No Parlamento levantaram-se as vozes do bispo do Porto, D. João de França Castro e Moura, e do patriarca D. Manuel Bento Rodrigues (cf. ALMEIDA – *História*, vol. 3, p. 41-45). É clara a posição do bispo do Porto: «Reconhecer pois no governo direito absoluto de apresentar todos os benefícios eclesiásticos, é reconhecer que a Igreja católica deixa de existir de direito, pois nenhuma sociedade pode existir sem o poder de escolher os seus empregados» (*Ibidem*, p. 44). O sistema implantado pela revolução liberal conduziu o clero secular a uma precária condição económica (v. ECONOMIA). Despojado de bens e desprestigiado socialmente, insultado por difamações, privado de exercer a beneficência, o clero foi conduzido para situações de miséria, obrigado a socorrer-se da caridade. A situação agravava-se sem precedentes com os contingentes de regulares «secularizados». Para corresponder à penosa e amarga necessidade abriu-se caminho a iniciativas generosas capazes de potenciar antigas instituições. As irmandades de clérigos pobres revigoraram as suas obrigações. Surgiram, quer nas zonas urbanas, quer nas zonas rurais, como salientou Sousa Araújo (São Pedro de Montório de Cervães, Vila Verde; Prado, Santa Maria do Campo; Calvedo, Ponte de Lima). A de Cervães, aparecida no século XVI, sofreu reformas várias de estatutos, como a de 1854. Em 1814 fundiram-se duas irmandades: uma já antiga, com sede no Hospital de Todos-os-Santos, desde 1646, dita dos Clérigos Pobres, e outra dos Clérigos Ricos. Aquando da reforma dos estatutos de 1844 alguns irmãos fundaram um montepio eclesiástico,

com sede na igreja paroquial da Encarnação. Experiência efêmera, foi extinta em 1861. Várias tentativas moveu monsenhor Alfredo Elviro dos Santos até 1887 para levantar o montepio, acabando por criar uma associação de socorro mútuo espiritual e temporal. Prosseguindo no ideal conseguiu, em 1889, o edifício de Santa Marta para hospício do clero e no ano seguinte já abria as portas como asilo, hospital e hospedaria, bem como sede da irmandade. No final do século outras irmandades se incorporariam: Sintra (1889), Setúbal (1894). Estas irmandades procediam à visita aos enfermos, como direito e como dever, atendiam à assistência dos confrades pobres e doentes e davam instruções para conforto dos moribundos, amortalhavam os falecidos, enterravam e sufragavam os mortos (cf. ARAÚJO – Irmandades, p. 420-422). O crescimento de irmãos de 261 (1889) para 433 (1893) faz aumentar os problemas e nos últimos anos do século XIX e princípios do XX multiplicam-se as discórdias. O saldo negativo da hospedaria leva a irmandade à ruína. Os irmãos foram encaminhados para as ordens terceiras (cf. para mais pormenores: ALMEIDA – *História*, vol. 3, p. 89-91). A irmandade viria a transformar-se em Monte Pio do Clero Secular Português. O 2.º Congresso\* Católico de Braga (6-10.4.1891) votou como conclusão a fundação do Monte Pio do Clero. Em 25 de Maio de 1912 o presidente da República aprovou os estatutos e o semanário *Amigo da Religião* (16.10.1888-9.2.1921), editado em Braga, foi, então, o órgão oficial do Monte Pio do Clero Secular e da Liga do Clero Paroquial Português (cf. ARAÚJO – Irmandades, p. 402-403). Mas as irmandades, que com a implan-

tação da República começaram a decair, foram um meio apenas de resolver uma situação económica difícil. Tiveram grande vitalidade religiosa e influência económico-social. Não se encontravam respostas legais ou eclesiásticas capazes. A Lei das Côngruas, publicada em 1839 e 1841, criou comissões especiais que, depois de examinar *in loco* as circunstâncias económicas de cada paróquia, estabeleceram uma côngrua, rigorosamente adaptada às necessidades de cada pároco. A injustiça do cálculo deu-se por não se atender ao futuro aumento do custo de vida e das subtrações. O descontentamento generalizou-se entre o clero. O *Diário das Sessões* da Câmara dos Pares faz eco desses protestos inúteis contra a miséria do pároco português. No final do século XIX o clero paroquial pedia o melhoramento e actualizações das côngruas de 1839 e 1841, bem como a aposentação de párocos incapacitados para o encargo. A resposta veio na lei de 14 de Setembro de 1890 e no decreto de 14 de Dezembro, que criavam a caixa de aposentação do clero, permitindo o pedido de reforma aos párocos colados com mais de 70 anos ou com 30 anos de serviço paroquial e com mais de 60 anos, no caso de impossibilitados. A revisão das côngruas é que não foi feita. A mentalidade anticlerical (v. ANTICLERICALISMO) reinante não facilitava uma pronta atenção ao real problema (cf. RAMOS – *O bispo*, p. 197-199). A união dos bispos e do clero era fundamental para dar força à luta a travar. Daí a organização de congressos do clero, como o de Braga (1905) e o de Coimbra (1906), que tiveram assinalável destaque na congregação das vozes perante a adversidade da situação e na atenção



Fachada do Seminário de Nossa Senhora da Conceição, em Braga, nos anos 30.

aos males inerentes à má preparação para o serviço pastoral. O I Congresso do Clero ocorreu em Braga (25.10.1905) e teve como grande promotor D. Manuel de Albuquerque (1843-1912), prior de Guimarães. Organizado pelo clero desse arcebispo, com a presença de 700 congressistas, ultrapassou o âmbito regional, atingindo a representatividade de 164 arcebispos e vigariários. Estudaram-se problemas sociais do clero (revisão das cóngruas e política de pagamento, isenção de impostos directos, necessidade de residências paroquiais e aposentação do clero idoso) – *Revista Catholica*. [Viseu]. 15: 41 (1905) 325. O problema do clero centrava-se na difícil situação económica e daí decorria a partidização política e desunião de esforços. Foi um congresso «mais prospectivo e exploratório do que decisivo e imploratório» (GOMES, J. P. – *As duas cidades*. Lisboa: Multinova, 1990, p. 105). O II Congresso do Clero reunido em Coimbra (26-28.9.1906), com 150 delegados vicariais, sob a presidência de P. Dias Andrade, já aprofundou os temas antes inventariados e chegou a vinte e seis conclusões unanimemente aprovadas e que alargaram a temática à ordem pastoral: lançamento de um jornal matutino nacional, elaboração de um catecismo único, catequese nocturna para operários. Mas a este levantamento esporádico seguir-se-ia grande crise nacional que adiaria as soluções – cf. CARDOSO, J. Ribeiro – Dotação do culto e do clero. *Estudos Sociais*. 2 (1906) 368-373. Multiplicam-se os apelos à união do clero contra o mal da situação: «urge comunicarem entre si os seus pensamentos de reclamação, em nome não de mesquinhos interesses pessoais, mas do interesse primacial das almas, que elles poderão servir sem constituirem força bastante a opôr um dique à desmoralização tremenda que domina tudo e todos» (*PADRE*, p. 30; cf. MATOS – *O padre*, p. 67). E as indicações tornam-se precisas: «A união do clero deve começar pela fraternização dos mais humildes, dos parocos, dos sacerdotes, enfim, que mais de perto conhecem a miséria física e moral da nossa patria. E os arcebispos estariam naturalmente indicados para nucleos de associação» (*Ibidem*, p. 31). E concretiza esta movimentação com sugestões de reuniões e «engrenagem» de funcionamento. Há uma vontade de ver-se livre da influência política que atinge logo os jovens padres, mais propensos a favoritismos que os fazem «escravos políticos». «A união do clero seria para a Igreja portuguesa [como] a sua perfeita e justa liberdade de acção» (*Ibidem*, p. 34). Quando a Lei da Separação suprimiu a obrigação civil de pagar a cóngrua, os fiéis de algumas paróquias continuaram a dar a sua antiga contribuição. Além da abolição das cóngruas, os passais foram expropriados e as condições materiais do clero ficaram péssimas. O Estado providenciava um sistema de pensões através de um contrato, à maneira de funcionário público, interpretado como criador de uma relação com o regime. Daí a rejeição de muitos e a divisão do clero em pensionistas, que foram poucos, e não pensionistas, alertados pelos bispos e governadores dos bispados para a rejeição. Houve quem emigrasse para o Brasil ou para Espanha, juntando-se à conspiração monárquica. Abúndio da Silva, na sua notável *Carta a um*

*abade*, reflecte esta problemática (SILVA – *Carta*). Vítor Neto aponta alguns casos isolados de clero rural que anuiu às pensões e foi republicano. O *Diário do Governo* publica uma lista de 766 padres pensionistas (NETO – *O Estado*, p. 286-287). A densidade de adesão é maior em Lisboa (85) e Alentejo (Évora – 48 e Beja – 97), apesar de se espalhar por todo o país. O Porto resistiu de modo eficaz. O número de 17 pensionistas para um total de 485 é significativo da força e peso de um bispo como António Barroso, a quem a República maltratou. No Algarve também D. António Barbosa Leão conseguiu que apenas 6 padres aderissem ao regime pensionista, num número total que se aproximava de 120. Vê-se o bispo obrigado a escrever uma carta às famílias ricas do Algarve implorando socorro material para a Igreja (*Ibidem*, p. 128). A diferenciação do Alentejo e particularmente o caso de Beja, onde a adesão é quase total, explicam-se pelas orientações episcopais moderadas no acolhimento da pensão, sem implicar acordo com a Lei da Separação. Compreendiam estes bispos as reais necessidades materiais do clero a que presidiam. Há que distinguir entre os que aceitam a pensão por razões de sobrevivência e os que aderem por convicções de ideologia republicana, que seriam uma minoria, em resultado do confronto ideológico da revolução. Os padres pensionistas organizaram-se e a Comissão Central deu a conhecer um manifesto, a 4 de Setembro de 1912. Aí declarava a sua religiosa adesão ao cristianismo e à hierarquia da Igreja e pedia aos bispos mais rigoristas uma conciliação entre Igreja e Estado (*Ibidem*, p. 291-292). Este grupo tinha acolhimento nas zonas urbanas e de maior influência republicana, mas nas zonas mais conservadoras devia arcar com a incompreensão do bispo e da população. É natural que este impacte motivasse a reflexão política. O clero não tinha uma opinião unânime relativamente à sua participação no Centro Católico. Alguns desejavam uma intervenção clara, outros queriam evitá-la. A força do clero e o aproveitamento do «bom clero estava na mira dos homens do movimento». O *Correio da Beira* (14.1.1915) no artigo «A política do clero» não queria vê-lo metido nas lutas partidárias, e defendia que a acção política do clero era de doutrinação, orientação, formação da consciência cívica, de persuasão e de influência para levar os concidadãos a cumprir os seus deveres para com a Igreja e a sociedade civil (cf. ALVES – *A Igreja e a política*, p. 76). A maioria do clero português ordenou-se a título de serviço da diocese, o que implicava um contrato bilateral entre o ordinando que se vinculava por juramento a serviço de uma diocese e o ordinante que se comprometia a dar-lhe um ofício ou um subsídio suficiente para o sustentar por toda a vida. Há quem deixe a sustentação de clero velho e doente a cargo das economias conseguidas durante o exercício do ministério. Se é verdade que alguns enriquecem, isso é excepção, a não ser que tenham herdado bens de família que sabiamente administraram. A maioria vive com dificuldades e não pode fazer economia de vulto. Estas economias são tão limitadas que não fundamentam tranquilidade para o futuro. O deixar cada um à procura de resolução do pro-



*Monsenhor Pereira dos Reis com os finalistas e professores do curso de 1950, no Seminário dos Olivais, em Lisboa.*

blema não foi positivo porque muitos se entregaram à leccionação a partir da democratização do ensino, nas zonas interiores e rurais. A eficácia da vida pastoral resultou diminuída e o estilo de vida alterado. A colecta anual para o clero pobre, decretada no Concílio Plenário\* Português (n. 483), é exígua e não compensa o mal que por falta de esclarecimento do povo dele resulta, porque não acreditam os fiéis na pobreza dos padres. A falta de determinação para resolver esta situação contribuiu para formar um clero calculista e interesseiro e por isso mau. Ainda em 1953 se queixava o clero de não ter o suficiente para viver e das paróquias não terem os meios indispensáveis, mas também os fiéis que lamentavam os peditórios diversos e a exigência da cônica e dos emolumentos, quando se aproximavam para pedir a celebração do sacramento do Baptismo, Casamento ou presidência ao funeral. Agostinho de Almeida Alves diagnostica o mal e propõe uma nova organização da cônica e dos emolumentos. Nomear-se-ia uma comissão das cônicas a nível diocesano ou arcepirestal que entraria em contacto com a comissão paroquial da cônica para recolher junto de cada família o que entregaria anual ou semestralmente para a sustentação do pároco – *Lumen*. 17 (1953) 16-28. Verifica também que a falta de uma instituição que

ampare os padres doentes e velhos contribui em grande parte para a desorganização económica do clero. Surgem, por esta época, várias associações: Irmandade de São Pedro do Clero do Patriarcado de Lisboa (*ESTATUTOS*. Lisboa, 1940; 1949); Irmandade dos Clérigos Pobres de São Pedro «ad vincula» (*ESTATUTOS*. Angra do Heroísmo, 1951); Associação de Auxílio Mútuo do Clero da Diocese de Leiria (Leiria, 1956); Obra de auxílio ao clero da diocese de Aveiro (*ESTATUTOS*. Cucujães, 1957); Irmandade de São Pedro e Santa Maria do Clero da Arquidiocese de Évora (Évora, 1961); Solidariedade Sacerdotal da Diocese de Portalegre e Castelo Branco (*ESTATUTOS*. Portalegre, 1964); Associação de Auxílio Mútuo do Clero da Diocese de Coimbra (*ESTATUTOS*. Coimbra, 1965 [os provisórios eram de 1963] – *Lumen*. 27 [1963] 76-80 – em 1962 já tem 142 adesões); Fraternidade Sacerdotal do Porto, erecta por D. Florentino de Andrade e Silva a 21 de Dezembro de 1963; Fraternidade Sacerdotal da Diocese de Beja (*ESTATUTOS*. Beja, [s.d.]). As mutuais ou fraternidades do clero, de diversa índole, estrutura e organização, têm como fim comum congregar os esforços de todos em benefício de cada um. São, na segunda metade do século XX, um meio útil para minorar as dificuldades de um clero pobre, velho e doente. Mas não são so-

lução ideal porque o reduzido número de contribuintes e o aumento do número de situações necessitadas criam grandes dificuldades financeiras e fazem elevar as quotas para níveis demasiado altos. O problema da sustentação do clero mereceu especial interesse de Agostinho de Almeida Alves, que, em sucessivos artigos da *Lumen* desde 1953 até 1967, examinava a situação jurídica e pastoral e apontava soluções viáveis lançando críticas ao arrastar da situação. Do debate brotam soluções. Uma consulta, sobre o quanto mensal mínimo, feita no patriarcado aos vigários da vara a 3 de Março de 1959, depois de inquérito junto dos padres, deu como resultado, excluindo renda da casa e manutenção do automóvel, 2000\$00 no meio rural e 3000\$00 no cidadão. (O ordenado de professor primário era de 1750\$00 e o de alferes 2600\$00, tenente 3400\$00, professor liceal e capitão 4500\$00.) Na carta pastoral de 2 de Fevereiro de 1961, o cardeal Cerejeira anuncia uma organização para atender às condições materiais da vida do clero. Cria uma Caixa Diocesana de Compensação ou Fundo Diocesano do Clero, aberto à dedicação do povo para, com gratidão, respeito e generosidade, acolher os casos de insuficiência, doença, invalidez. O II Concílio\* do Vaticano veio introduzir novos elementos e lançar formas de solucionar a questão. Vai pôr em marcha o fim do sistema beneficencial, vigente até ao novo código de 1983, e criar um novo organismo (Caixa Comum) que recolherá as ofertas dos fiéis para que o bispo possa, livre e equitativamente, realizar uma justa distribuição. A resolução de cada diocese respeitará os traços delineados pelas conferências episcopais, a quem compete programar a reforma. Na diocese do Porto, por exemplo, o bispo D. António Ferreira Gomes apresentou em 1971 um conjunto de «Princípios e normas básicas para estudo do estatuto económico-social do padre diocesano». Apesar do trabalho notável do Conselho Presbiteral, não se avançou por várias resistências, quando se pretendeu concretizar: ordenados-base, diuturnidades, recolha de fundos, etc. A situação manteve-se sem mais tentativas até 1999, quando de novo o Conselho Presbiteral avança nova proposta. O bispo de Vila Real, D. António Cardoso Cunha, em 1975, dirigiu uma carta aos padres, onde descrevia a situação material do clero nas suas assimetrias claras: alguns com vida desafogada, outros com dificuldade. A forma como cada um resolve o problema é denunciada: «oxalá os abusos e excessos na cobrança de emolumentos fossem puramente imaginários. São vulgares os casos de sacerdotes que celebram, sem qualquer motivo pastoral e unicamente na caça ao estipêndio, duas missas nos dias da semana. Não quero falar em sacerdotes que contra todas as normas vigentes, celebram quantas missas lhes apareçam». Ataca com lucidez a ambição de enriquecer e o exagerado cuidado com os sobrinhos. Considera «triste e escandaloso» que um padre funcione como «colector de riquezas» – *Lumen*. 36 (1975) 183-184. Várias dioceses têm já encontrado uma solução razoável para o problema: Portalegre e Castelo Branco, Lisboa, Guarda. 2. *A formação e a vivência pessoal*: Era evidente a decadência social do clero, com a imagem denegrida pelo espírito liberal revolu-

cionário e com a razão política de serem solidários de D. Miguel e por isso ligados aos legitimistas. A divisão entre partidários de D. Pedro e D. Miguel, agravada pela guerra civil, e o encerrar dos conventos\*, devido à extinção das ordens e congregações religiosas\*, não permitiram a organização de uma formação competente do clero. Os decretos do governo, como o de 5.8.1833, urgiam a fundação de seminários nas dioceses, onde não existissem, mas não lhes asseguram os rendimentos indispensáveis. As medidas de Passos Manuel não encorajaram os bispos e o clero para abrir ou reabrir seminários. A indefinição política lançava tentativas de laicização do ensino\* eclesiástico. A criação, por exemplo, de uma classe de estudos específicos nos liceus, constando de duas cadeiras, com programas organizados pela Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra, não resultava. O número de ordenações decresceu e a preparação dos seminários não atingia o nível necessário. Em Coimbra, pelo estudo de A. Jesus Ramos, sabemos que na década de 30 e 40 a média anual era de seis ordenações. A situação melhorou com D. José Lemos (1858-1870), tendo o número médio de ordenações subido para quinze. Com o governo de Bastos Pina na diocese a vida normalizou-se com um presbitério renovado (RAMOS – *O bispo*, p. 185-186). Esta evolução relaciona-se com o cuidado na formação. Resumimos os passos principais. Em 1843 travou-se sério debate no Parlamento acerca de uma lei sobre a instrução do clero. A Comissão de Instrução Pública propunha uma reforma de ensino com a inclusão das disciplinas religiosas nos liceus e a Comissão Eclesiástica desejava a preparação do clero nos seminários. A mentalidade regalista favorecia o direito de inspecção e de vigilância do Estado nos seminários, mas variavam as opiniões sobre o peso do poder dos bispos no governo das instituições eclesiásticas. O medo das casas de formação do clero serem estabelecimentos geradores de contra-revolução e a falta de meios materiais para funcionamento de casas autónomas provocariam a publicação da lei de 28.4.1845. O teor do debate foi resumido por Vítor Neto (*O Estado*, p. 178-181). Ordenava-se a criação de um seminário em cada diocese do continente e ilhas. Os estudos preparatórios (Gramática Latina, Retórica e Filosofia Racional e Moral) realizar-se-iam nos liceus e o curso teológico seria trienal. O Estado controlaria os compêndios e o currículo. Os professores seriam propostos ao governo pelos bispos. O governo económico e disciplinar pertencia aos prelados. Esta tutela encontrou resistências na prática e limites na aplicação, porque os bispos não se submetiam, nem aceitavam a ingerência injusta. Tentava o governo transformar o clero numa classe culta e o Convénio de 1848 queria a abertura, no ano lectivo seguinte, de seminários em Lisboa, Braga, Évora, Funchal e Angra. O governo facultava meios às outras dioceses para, num prazo de quatro anos, proceder à abertura do ensino do clero. Mas até 1851, quando se decidiu atribuir o subsídio da Bula da Cruzada\* aos seminários, o clero era preparado por algumas aulas ou lições de Teologia, dadas junto do bispo, por alguns padres. Nos finais da década de 50 já o panorama era

diferente. Um decreto de 26.8.1859 relembra as regras da lei de 1845 e insistia na aplicação da duração de três anos e no número mínimo de oito cadeiras após os preparatórios dos liceus. Aos poucos os bispos recuperavam a orientação dos seminários até integrar os preparatórios. Estes seminários tentavam ser fiéis às orientações de Pio IX, pautando a vida pela exigência disciplinar, cultivo de virtudes, conhecimento seguro dos dogmas, argumentação teológica baseada em São Tomás, promoção de uma pastoral sacramental e de uma moral casuística. O leigo militante Gomes dos Santos, na obra *O catolicismo em Portugal*, publicada em 1906, analisa a situação do clero português, salientando a falta de formação séria e de seminários organizados como razão da deficiente qualidade religiosa dos padres, comodistas e incapazes de sair da «rotina imobilizada» (SANTOS – *O catolicismo*, p. 18). Daí dependia «a consciência da acção política e social, a intensidade da fé e a firmeza de convicções» (*Ibidem*, p. 29). É o tipo de «padre social» influente nas obras sociais (v. CATOLICISMO SOCIAL), na imprensa\*, nos círculos renovadores (*Ibidem*, p. 53). Ainda em 1909, Senna Freitas († 1913), na sua longa introdução à tradução do livro do bispo norte-americano Spalding, *A alta educação do padre*, ressentido da descrição anterior e confirma-a. O lugar do padre «não é no salão de jogo, nem nos centros das palestras fúteis (por não dizer mais), nem nos clubes políticos, nem nas faixas das galopinagens eleitorais, ambiente apertado demais para um pulmão de padre, mas sim no templo, no púlpito, na associação religiosa, na praça, na rua, na Kermesse, no espectáculo de caridade, na usina, e em toda a parte onde o nosso carácter e ministério encontrarem uma ocasião oportuna de dar glória a Deus, de justificar a Igreja, de honrar a virtude, de pregar implicitamente o evangelho, de servir os homens» (FREITAS – *A alta*, p. XXXIII). A dedicação militante é incitada por este texto vigoroso de alguém com autoridade vital. Crítica a falta de renovação da linguagem na pregação, o recurso fácil às lendas e às ameaças das «chamas eternas». Pretende um clero com capacidade de intervenção social. Em 1911, os seminários foram confiscados pelo Estado. Porém, o de Évora poderia ser alargado. Assim, D. Augusto assumiu a renda do Seminário de Évora para continuar a ser ensinada a Teologia. Em 1917, o Estado obriga-o a fechar e é transformado em quartel. A pobreza dos padres e a liquidação económica da diocese pela confiscação dos bens levou os bispos a tentar organizar fundos de sustentação do clero e do culto. Até o papa enviou dinheiro para os sacerdotes necessitados. Foi a partir do Concílio Plenário Português que os seminários começaram a ganhar novo fôlego. Assim narra D. Agostinho de Jesus e Sousa, bispo de Lamego, a evolução, ao despedir-se da diocese (1942): «Em 1921 tínhamos apenas uns quarenta seminaristas, ao passo que presentemente nos dois seminários quase duzentos. Comprou-se o Seminário de Resende, com a quinta adjacente, fizeram-se obras importantes e dispendiosas no edifício do Seminário de Lamego» – *Lumen*. 6 (1942) 595. No Sul, D. Manuel Mendes da Conceição Santos, na pastoral de 2.2.1942, informa

que de 1910 a 1930 só teve seis padres ordenados. A partir deste «longo hiato» reatou-se o recrutamento, «mas com uma lentidão desoladora». Nos últimos vinte anos apenas «cinco dúzias» se ordenaram – *Lumen*. 6 (1942) 159-166. Este crescimento operou-se um pouco por todo o país, como pode ver-se no artigo «Seminários»\*. Demos mais realce à vivência pessoal. O século XIX trouxe ao clero a necessidade de não se confinar à defesa, mas reagir pela renovação de vida. O jornal católico *A Nação* revela a mentalidade existente nos católicos mais conscientes, criticando a redução da missa do padre a celebrar missas, confessar algumas vezes ao ano, cobrar o foliar pela Páscoa e recolher a cônica, «baptizar e enterrar por ofício», para depois se intrometer nas eleições, «distribuir listas de porta a porta». Considera que os seus deveres são mais elevados. «Pertence-lhe toda a parte espiritual da sociedade» (cf. *A Nação*, 2 de Novembro de 1847). Consciente das dificuldades, o monge Jerónimo Correia de Castro traça em 1853 um programa: «clero lusitano, como estás perante o Seculo, que sempre há-de ser severo, e intolerante contigo – ama e practica a virtude; aborrece e evita o peccado» (CASTRO – *O padre*, p. 65). Definem-se retratos do padre ideal para apelar à mudança. E valoriza-se o contacto próximo do povo. «O padre entra em suas casas, come com elle, vive com elle, e o padre muito de perto convive com o Povo, é o seu interprete e confidente, encarregado de negócios de muitas famílias, capaz de falar “ao coração do Povo”» (*Ibidem*, p. 53). O trabalho pastoral era reduzido e quase apenas litúrgico. Os meninos deviam acudir à missa conventual para ouvirem a explicação do Evangelho do dia e juntamente aprenderem a doutrina. Em dois domingos que esteve no Espinhal, Correia de Castro, em meados do século, só lhe apareceram três meninos. E pergunta: «como quer o seculo moralidade no Povo, se os Pais e Chefes de Familia fogem das missas conventuaes, quando há explicação do Evangelho ou Sermão?» (*Ibidem*, p. 46). Maria Rattazzi, francesa que visitou Portugal em 1876 e 1879, numa pincelada rápida e em visão generalizada, própria do convívio com o meio lisboeta, descreve o padre português como secularizado: «Passeia pelas ruas como um verdadeiro secular; frequenta os teatros e as sociedades, fuma, conversa e chega mesmo, não raro, especialmente se reside no campo, a organizar suave e discretamente uma familia de que se constitui “chefe”» (RATTAZZI – *Portugal*, p. 100-101). A literatura portuguesa do século XIX (1820-1910) é comum numa ironia, eivada de amargura, saudosa de um verdadeiro catolicismo no qual o padre é figura expoente. O modo como o clero secular se comportava no último quartel do século XIX está patente no exemplo de Coimbra, estudado por Jesus Ramos. A maioria vive em boa observância da disciplina, com dignidade e generoso zelo, obediente às orientações do seu pastor. Os raros casos de convivência ilícita com senhoras, vício do jogo, de comércio, recurso à violência ou de abuso do álcool e ainda o vício da política (e que geralmente estão documentados porque exigiram intervenção episcopal) levam-nos à conclusão de que geralmente havia um clero cumpridor. Os ataques à

classe clerical eram interpelantes e as reacções não se fizeram esperar, sobretudo por intervenção na imprensa. O editorial do *Clero Portuguez* não deixava dúvidas: «Num século activo e questionador em que vivemos, em que todas as theorias comparecem no tribunal da discussão, e as crenças religiosas como os princípios sociais acham zelosos defensores e ardentos adversários; quando os antagonistas da fé e do sacerdocio não se poupam a esforços para abolir a cruz do meio da sociedade, declarando-a emblema do erro e do fingimento, quando o espirito do seculo orgulhoso com a sciencia dos seus livros acera mais os seus epigramas satanicos, e assesta os seus sophismas de calculo para accusar o clero de obstaculo à civilização [...]. O *Clero portuguez* entra na imprensa para repelir com energia as audazes asserções dos inimigos da Igreja Catholica» – Editorial. *Clero Portuguez*. 1 (1885) 1. Ramalho Ortigão divide o clero português na seguinte tipologia: padre das missões, padre de aldeia e o padre de sala (*Farpas*, vol. 5, p. 27-28). O padre das missões é o homem da aventura e do entusiasmo pelo ideal; o padre de aldeia dedicava-se aos trabalhos de lavoura e caça; o da sala permanecia entre a aristocracia urbana como elemento decorativo das nobres famílias. A estes Ramalho opunha os estrangeiros vindos para Lisboa, que devido à formação adquiriam influência apreciável. A situação do padre português, em 1907, é assim apresentada pela Estrela do Norte: «religiosamente disfruta de uma paz invejável [...]. Não assim, politicamente. Os seus direitos não raro sofrem limite, nas audacias dos poderes em abuso. O Estado não vela pelas suas congruas e, nos despachos, atende mais às influências politicas do que ao merecimento dos despachados» (*PADRE*, p. 21). E prossegue com firmeza de palavras: «O Poder considera o Padre como inferior ao soldado. Exige-lhe instrução e chega a negar-lhe pão» (*Ibidem*, p. 22). «Situação periclitante, cheia de privações, de humilhações, de verdadeiros e revoltantes prejuizos [...]. E é precisamente o cura de almas o mais lesado e menospresado, apesar da fraternal e indefesa protecção dos Prelados» (*Ibidem*, p. 27). Além da denúncia da injustiça feita ao clero, levantam-se vozes a exaltar o papel social do padre e a mostrar a utilidade civilizacional da sua missão. A defesa da figura do padre dedicado é bem clara nos textos apologeticos de Senna Freitas: «Homem de virtude acrisolada e dedicação absoluta – um homem de sciencia solida e prestimosa. Cumpre-lhe, pelo carácter impresso, pela missão assumida, apresentar-se o espelho dos bons costumes, o tutor de pupillas, o protector das orphãs e viuvias, o paranimpho das creancinhas e dos indigentes, a esperança segura dos desgraçados, o bastão dos velhos, o terror dos maus, o applauso e o alento dos virtuosos, o sol preservador das corrupções moraes, a luz preservadora das trevas do espirito nos dominios da doutrina, o pae dos que sofrem e o Cristo do Senhor.» E mais adiante anota com clareza: «Mau grado frequentes defecções e lugubres miserias, que não intento esconder nem mesmo apparente esquecer, a luz ainda rutila sobre o candelabro da egreja portuguesa, sem termos de appellar absolutamente para o vasto clarão emitido pelo clero estrangeiro» (FREI-

TAS – *O sacerdocio*, p. 11). Com palavras semelhantes, mas apresentadas em brilhante síntese, se sublinha o carácter social da missão do padre, ao entrar no século XX: «Prestando desinteressadamente beneficios incalculáveis à velhice inválida, à infância desvalida, à pobreza desamparada, à doença abandonada e desprotegida, à enfermidade adeantada, à orphandade destutelada» (MATTOS – *O padre*, p. 109). É nesta direcção social que tinha apontado Augusto Eduardo Nunes, na sessão da Academia de São Tomás de Aquino, no Seminário de Coimbra a 20 de Maio de 1883 – Importância social do clero. *Instituições Christãs*. 2 (1883) 159-164. Elogia os méritos do passado porque reconduziu a humanidade à sua condição, «a igualdade perante a lei e o espirito de fraternidade universal». Soube economizar: «Os bens imóveis recebidos conservou-os sem os esterilizar», «preparou a plebe por meio de uma alta educação intelectual e moral» (*Ibidem*, p. 161). Augusto Eduardo Nunes, professor da Faculdade de Teologia\* e precursor na Doutrina Social da Igreja, põe o dedo na ferida ao perceber as intenções dos mentores sociais do final do século: «Falla-se hoje muito em sociedades leigas. Uma sociedade leiga seria uma sociedade abjecta, onde o elemento divino careceria de representação social: uma sociedade sem culto público, sem templos patentes a todos, sem crenças comuns e sem commum adoração.» E mais adiante: «sociedade leiga, que consinta embora o padre, como consente o histrião, mas não lhe reconheça direitos alguns inerentes ao carácter sacerdotal: eis o sonho de não poucos espiritos levianos e obcecados» (*Ibidem*, p. 161). A concepção do que é o sacerdocio cristão estava em causa como nota Eduardo Nunes: «o racionalismo sustenta que este sacerdocio dezanove vezes secular está decrépito e deve ser supplantado por um sacerdocio philosophico; pretende substituir à pregação catholica uma doutrinação moral e religiosa ministrada por doutores occasionaes, produzido, creio eu, por gerações espontaneas...». Depois da ironia, o futuro arcebispo de Évora defende o papel social do clero, como decorrente da sua tarefa primária: ser «homem das cousas divinas». Secundariamente é o amigo «a quem não pode ser indifferente o que interesse a seus irmãos» (*Ibidem*, p. 162). Neste contexto se insere a relação com a política (v. LAICIDADE). «O padre não deve ter politica? Se quereis dizer que os eclesiasticos [...], devem abster-se das lutas partidárias e dos certames eleitoraes; se quereis dizer que o padre não deve ser faccioso, sim, mil vezes sim: se porém pretendeis significar que ao padre devem ser extranhos todos os interesses publicos e indifferente a boa ou má administração e governo de um paiz, não, mil vezes não» (*Ibidem*, p. 163). Apesar da clarividencia de posições, os comportamentos permaneciam confusos, os juizos erróneos, as armas nem sempre leais porque carregadas de parcialidade. O nascer do novo século vê aparecer uma obra serena devida à pena do escritor Raul Brandão: *O padre* (1901). Traça aí o perfil do padre católico, com superioridade sincera, descreve-lhe a missão e retira-o da maledicencia e do insulto a que anda reduzido por alguns. Raul Brandão lamenta os retratos que observa: «o padre eleiçãoeiro,

o padre janota, mamando charutos à porta das tabacarias, o padre intriguista, fazendo cerco às viúvas ricas [...]. Pior do que estes, há o padre banal e charro, o padre que confessa, absolve e baptiza, como um director de secretaria despacha. O padre é ateu. O padre não compreende a Igreja nem a ama. Para ele o sacerdócio é um ofício. Engorda». A nudez fria deste desenho demonstra a vontade convicta de um desejo de renovação. Após as dificuldades da República atinge-se, com a implantação do Estado Novo, uma estabilidade. As mudanças de mentalidade, surgidas no pós-guerra, iriam perturbar essa estabilidade. O II Concílio do Vaticano iria acolher as novas perspectivas. Uma questão teológico-histórica levantou polémico combate entre Miguel de Oliveira, na *Lumen* – Clero diocesano e clero regular. *Lumen*. 14 (1950) 117-136, 329-342 –, e o jesuíta Agostinho Veloso, na *Brotéria* – Francesias suspeitas. *Brotéria*. 49 (1940) 454-472. A questão situa-se no uso da expressão «clero diocesano» como preferível à de «clero secular», segundo Oliveira. Não aceita que se diga o estado religioso «mais perfeito» e que a condição de clérigo secular seja degenerescência da regra primitiva e se aponte como caminho a passagem à vida em comum com três votos (cf. AZEVEDO, Carlos A. Moreira – *Mons. Miguel de Oliveira*. Válega: Junta de Freguesia, 1997, p. 73-74). Ainda antes da experiência conciliar, Orlando Ferreira insistia na espiritualidade do clero diocesano – *Lumen*. 18 (1954) 138-142 – assente na relação/união do padre com o seu bispo. A expressão desta espiritualidade tinha nascido em 1862, quando monsenhor Lebeurier, de Orléães, fundou a União Apostólica do Clero. O primeiro estatuto é editado em 1880 e a instituição é encorajada por Pio X. A teoria da espiritualidade do clero diocesano seria aprofundada por Grêa, cardeal Mercier, Martimort, Colson, Gustave Thils e monsenhor Charue. Exortava ao testemunho de vida realizada no essencial: celebração dos sacramentos, ministério da Palavra, direcção espiritual, assistência à Acção Católica\*, formação dos leigos. Apelava ao sacrifício generoso no regular cumprimento do ministério: «longas horas de confessorário, os mil pormenores administrativos, as reuniões em série, o estudo indispensável, aceitação das críticas injustas e das incompreensões constantes». A União realizou o I Congresso Nacional, em Fátima de 10 a 13 de Agosto de 1948, sob a presidência do bispo titular de Gurza. Era uma proposta sólida, mas a olhar o passado. No pós-concílio renovou-se e teve vida activa nalgumas dioceses – *Lumen*. 37 (1976) 127. O estatuto social do clero representou certo espírito de classe, animado pela teoria denominada clericalismo. O II Concílio do Vaticano estabelece novos rumos. Os laços são mais profundos porque fundados na fraternidade sacramental e na pertença ao presbitério. Este novo caminho foi preparado nas décadas anteriores. No meio do século xx, Júlio Vaz traçava o balanço da centúria num artigo intitulado «Clero do século xx» – *Lumen*. 13 (1949) 321-327. Considerava «a hora presente» necessitada de padre de «virtude mais forte, zelo mais ardente, firmeza mais intrépida». O século era de «luta decisiva», o mundo tinha sofrido «tremenda

evolução». Incita, impulsionado pelo exemplo da vizinha Espanha, à promoção de reuniões ou assembleias sacerdotais para proceder à renovação do meio português. Segundo o cardeal Cerejeira (1961) a imagem do padre transformou-se: «vim dum tempo em que o padre pode figurar na literatura como “oficial de missas”: o padre sentado à mesa dos cafés, ocioso nos lugares de cavaco, pretendente nas ârcadas dos políticos» – *Lumen*. (1961) 106. Adivinha o nascimento de um novo estilo: «o padre só padre, todo padre; o padre homem de Deus, inteiramente dado ao serviço da Igreja, o homem “crucificado”» (*Ibidem*). Os padres novos, desde a II Guerra Mundial, iniciaram uma corrente de entusiasmo renovador que produziria a Acção Católica, imbuído de forte humanismo, novo ritmo de exigente dívida de si mesmos, maior autenticidade na vivência da Palavra evangélica, preocupação social. Os anos 40 e 50 solidificaram este ímpeto em estrutura intelectual e o caso dos padres-operários evidenciou a necessidade de um equilíbrio entre missão, estudo e oração. A experiência dos padres-operários teve eco em Portugal. A revista *Lumen* deu notícia do que se passava na «Missão de Paris». Padres levam vida de operários, habitam numa barraca, possuem a vida de oração e orientam o catecumenado pela instrução. Abandonaram a mentalidade burguesa e descobriram uma nova experiência cristã no meio operário. No início de 1949 são trinta padres em Paris a viver deste modo. Mas em 1954 a mesma revista traduzia e publicava o artigo da *Civiltà Cattolica* sobre a questão dos padres-operários. Alertava para o perigo de deslize numa independência da Igreja institucional e numa aproximação das teorias marxistas. A 20 de Junho de 1951 a Santa Sé proibiu a entrada de novos padres no grupo e exigia aos que permanecessem um regulamento de vida correspondente ao seu estado. Se esta experiência gorou a vontade que a movia, pode prosseguir no assistente da Acção Católica. O papel do padre nos movimentos da Acção Católica foi doutrinado com abundância nas páginas da *Lumen* e nos órgãos dos vários grupos da Acção Católica. Após o concílio o padre é chamado a estar presente e atento à vida dos diversos meios, como apelo de Deus existente na sua missão militante. Ao descrever as características do assistente da JOC, em 1969, aponta João Beato: viver unido aos jovens trabalhadores em identificação com eles, obediente à vida e ao apelo de Deus, homem de Palavra de Deus e do ensino doutrinal da Igreja, construtor da unidade na procura de respostas, colaborador na inserção de Cristo e dos valores evangélicos na vida, animador do carácter missionário e universal da resposta militante, sem impôr a sua opção temporal – *Lumen*. 33 (1969) 292-298. A novidade da situação e a exigência de mudança abriu crises. A crise foi o intervalo entre dois tempos na vida de pessoas ávidas de beleza e desejosas da construção de uma Igreja obediente a Cristo. A história, com cambiantes, pode ser esta: o padre lançou-se com determinação e esperança na renovação. A comunidade trouxe-lhe amarguras e desilusões. Foi-se sentindo ludibriado e entontecido, afogado por interrogações. Chocam-se interesses, esmorece-se a fé, nive-

la-se a vida pela mediocridade. O sonho caiu-lhe aos pés desfeito, o projecto chegou ao fim. Alguns conseguiram vencer a crise sem fugir ao ideal, outros não resistiram, incompreendidos, deixaram a crise chegar a crónica e abandonaram o múnus. Um dos modos para aumentar a capacidade de resistência foi a constituição de equipas. Formaram-se algumas equipas de padres, com diferentes situações de vida em comum. A precariedade das experiências deveu-se, entre outros factores, à formação de uma tendência independentista ou mesmo individualista, à pressão das comunidades para terem o seu pastor próximo e a ocupar a residência paroquial e à falta de apoio superior. Seria um modo de amparo moral e uma forma de evitar isolamento prejudicial. Evidencia-se a falta de quem cuide da cozinha, higiene e limpeza e a necessidade de um ambiente capaz de restituir a calma e serenidade ao padre que volta a casa triste pelas incompreensões, desanimado pelos insucessos e prostrado pelas fadigas apostólicas, ou pleno de experiências ricas e fecundas para narrar. A casa da paróquia, com a habitação de mais gente que trabalha nos vários serviços e com uma secção para o padre, foi opção sugerida, mas pouco seguida. Para ilustrar a realidade da crise citamos algumas situações. Na Guarda, vinte e cinco padres ordenados entre 1946 e 1968 pediram dispensa do ministério e quinze foram para fora da diocese. As percentagens mais elevadas de saídas situaram-se entre os ordenados nos anos de 1954 e 1966, isto é, com vinte a quinze anos de exercício presbiteral. A descida do número de ordenações acontece a partir de 1970. O padre Henrique Castelo Madeira encontrou um seminário agitado e dividido e afirma: «é um facto haver aqui trabalhado uma célula comunista» – *Lumen*. 38 (1977) 57. Doutrinador contínuo do clero foi o patriarca de Lisboa, como demonstrou o estudo de João António de Sousa (O cardeal, p. 123-145). Inicialmente dedicou atenção à questão de santidade sacerdotal. O cardeal Cerejeira, após a assinatura da Concordata, esclarece as exigências decorrentes para a Igreja e concretamente para o clero. Considera que o novo regime «tem a vantagem de aproximar mais o Clero do povo, ao mesmo tempo que o torna mais apostólico. O seu sustento há-de-o ele grangear com o suor do seu trabalho evangélico» – *Lumen*. 5 (1941) 682. O entusiasmo concordatário adivinha o nascimento de um novo padre, «Aquele nefasto tipo de padre que no malicioso dizer dum crítico do século XVI, só conhece as ovelhas pela lã – o padre que faz do sacerdócio modo de vida, descuidado de fazer cristandade [...] instalado na vida com burguês ideal de modesto e tranquilo repouso, sem fê ardente e sem zelo apostólico, caçador de freguesias rendosas, surdo aos apelos trágicos dos peregrinos da verdade e da graça [...] – não poderá mais subsistir. Só comerá do altar [...] aquele que vive do altar» (*Ibidem*). Sonha com estilo diferente: padre isento na política, ainda que a isenção significasse aceitação de uma política, padre com prestígio social e culturalmente capaz, e padre com vivência de santidade evangélica e generosidade pastoral. Nos últimos anos começa a sentir os problemas da identidade sacerdotal e as «desilusões» (1957), fala de «reforma sacerdotal».

Não se pode esquecer a «convulsão» por que passou o Seminário dos Olivais no ano lectivo de 1968-1969, a contestação da *Tribuna Livre* em 1969. O que se chamou desclericalizar a figura do padre não se fez sem actos de indisciplina eclesiástica e destruição de vidas dedicadas. É a crise de um modelo de militância activista, que se opera desde os anos 70 e resvala para a perspectiva negativa, tendente à racionalização justificativa em vez de ser assumida como vivência consciente de uma experiência de crescimento interior. Os dados estatísticos relativamente ao clero são escassos. Os *Anuários católicos* permitem alguns números aproximados: 1933 – 3707 padres diocesanos no continente; 1953 – 3940 no continente + 380 nas ilhas = 4320; 1957 – 3741 no continente + 411 nas ilhas = 4155; 1965 (*Anuário pontifício*) – 4468 + 444 = 4912; 1979 (*Anuário pontifício*) – 3750; 1986 (*Anuário católico*) – 3979; 1995 (*Anuário católico*) – 3387. O número máximo, atingido nos anos 60, foi abalado pela crise pós-conciliar. Os padres seculares têm diminuído de modo lento após a sangria dos anos 70. A crise é «um dos espinhos agudos que ferem o corpo da Igreja, neste tempo de renovação conciliar» – RIBEIRO, António, card. – *Lumen*. 37 (1976) 245. As causas encontradas são: «abandono da vida espiritual, desadaptação de certas estruturas da Igreja, sentimento de frustração perante a ineficácia da acção pastoral [...] o condicionalismo social em que os padres são chamados a viver [...] mundo opaco, indiferente, fechado aos valores do espírito». Propõe, em tempo de adaptação, a resistência pela fidelidade a certezas firmes e aponta duas: a identidade presbiteral não se busca na imitação do mundo, mas na configuração com Cristo e a identidade não se resolve sem a relação com o bispo e com os outros presbíteros (*Ibidem*, p. 246-247). A corrida ao ensino laico, nos anos 70, particularmente após a revolução de Abril, deve-se a vários motivos. Alguns padres cujas paróquias foram sangradas pela emigração (v. MIGRAÇÕES), por vezes não conseguiram recursos para o sustento com o insignificante contributo auferido. Outros, embora com a sustentação assegurada, foram no engodo de uma licenciatura para ensinar. Na diocese da Guarda mais de 60 % (1977) dedicam-se ao ensino, geralmente fora da paróquia onde deviam residir – *Lumen*. 38 (1977) 57. D. António Francisco Marques, bispo de Santarém, na missa crismal de 1978, abordando o tema da identidade do padre, assim aludia à situação dos padres *part-time*: «o empenhamento total nas comunidades e nos serviços que nos estão confiados será a melhor garantia da alegria na vossa identidade. Serdes padres a tempo inteiro, para que, sempre disponíveis, possais responder aos que em vós esperam, é condição que se impõe à vossa alegria sacerdotal. Outras tarefas, não especificamente sacerdotais, devem aparecer apenas como subsidiárias e sempre impregnadas dum autêntico zelo apostólico que, como é natural, se radica num contínuo espírito de oração» – *Lumen*. 39 (1978) 453. «Todos, mesmo os que não têm fé ou estão longe da comunidade cristã, vos pedem todas as horas do dia, atenção na hora própria, simplicidade sem subterfúgios, serviço de verdadeiros padres, testemu-

nho de quem pretende apenas anunciar Jesus Cristo» (*Ibidem*). O II Concílio do Vaticano tenta partir do ministério presbiteral, ou seja, da missão para delinear um novo estilo de vida. Apesar da dificuldade para avançar uma nova imagem, devido ao peso de uma mentalidade sacerdotal, de prevalência cultural, o concílio estabelece um equilíbrio entre as três dimensões do ministério: profética, sacerdotal e comunitária ou real: ensina, celebra e guia. Ser pastor é a atitude geral pedida ao padre, em relação com o tempo e o mundo em que vive: cultura, família, economia, trabalho, política, educação, relações entre os povos. Para um compromisso válido e actual com o mundo concreto, exige-se discernimento à luz do Evangelho e o risco de soluções concretas para transformação da sociedade. A partilha de vida com os mais pobres e oprimidos, a aceitação dos limites e da complexidade do mundo, a contestação e denúncia do poder em favor de uma libertação integral da pessoa humana são atitudes do seu compromisso e missão. Ser sinal e testemunha do transcendente e do absoluto, no mundo relativo e efêmero, é tarefa prioritária, testemunha do primado do amor no mundo individualista. Em Portugal este modelo cresce lentamente e encontra resistências. Coexistiram no pós-concílio vários tipos de padre. O primeiro tipo: o bom administrador ou conservador do sistema existente, incapaz de mudar o rosto da paróquia, que atende com amabilidade e paciência quem lhe pede serviços e executa todos os rituais com perfeição. Ganha prestígio e autoridade. Se alguém o perturba, desanca o intruso. Segundo tipo: é o do zelo do trabalhador na conquista individual: prepara bem as suas intervenções na pregação, na catequese, nas reuniões. Aposta nas criancinhas, dirige um grupo de gente dócil e fomenta a vida espiritual, organiza festas e passeios. Não se preocupa em transformar o ambiente porque pensa que com a massa não há nada a fazer. Terceiro tipo: o insatisfeito e inovador, que se arrisca a ousadias. Empreende a conquista do ambiente, a reforma dos costumes, a criação de um clima de vivência autêntica do cristianismo, a renovação com novos métodos, sem medo de fracassos, críticas e incompreensões. Este terceiro figurino foi mais raro. Na Assembleia Plenária da Conferência Episcopal Portuguesa\* de Abril de 1986 traçou-se o perfil do padre para os anos 2000, numa sociedade secularizada (v. SECULARIZAÇÃO), pós-moderna, urbana, onde há prevalência para os valores da relação e não da manutenção da máquina pastoral criada. Ao ritmo acelerado e de constante mudança importa a proposta de uma relação libertadora. Mais que «líder comunitário» ou «assistente social», «gerente e construtor», «vigilante da moralidade», «sacerdote do culto», aponta-se a necessidade do padre ser «homem de Deus», como motivação profunda para ser leitor vigilante dos sinais dos tempos, hermeneuta da Boa-Nova, artífice da inculturação, animador da comunidade e mistagogo da experiência cristã. Cada diocese, sob a orientação do seu bispo, tem valorizado algumas dimensões neste final de século. Importa realizar o estudo da realidade, em confronto com o perfil apontado. Várias publicações isoladas traçam experiências, autobiográficas ou não, que serão ma-

terial a exigir uma leitura sincrónica (p. ex. COSTA, A. – *Vida de um cura* [António Domingues Nunes]. Nelas: Ed. do Autor, 1998; SANTOS, António dos – *Itinerário de um padre: Diário*. Porto: Livr. Telos, 1985-1992. 5 vol.). Os tempos do final do século XX exigiram renovação permanente dos métodos, constante revisão da forma de falar, profunda e autêntica reciclagem do clero que em todas as dioceses se tornou habitual, embora com diferenças consideráveis de acentuação nas regiões e de intensidade no decurso do tempo. Com impacte e papel fundamental na lenta incubação de perspectivas renovadoras foram os encontros promovidos pela Comissão Episcopal do Clero, Seminários e Vocações, particularmente através da Semana de Estudos em Mira ou Fátima desde 1981, com os temas: Estudo das normas fundamentais (1981); O discernimento vocacional (1982); Espiritualidade sacerdotal (1983); Maturidade humana (1984); Maturidade humana e cristã e projecto educativo (1985); Como traçar um plano para o seminário (1986); Formação pedagógica do educador (1987); Pedagogia da oração (1988); Relação seminário-mundo (1989); Pré-seminário e pós-seminário (1990); A formação espiritual nos seminários (1991); Padres para a nova evangelização (1992); Ser educador no seminário, hoje (1994); A missão do educador do seminário na admissão, discernimento e acompanhamento vocacional (1995); A formação humana dos seminaristas (1997); O plano de formação sacerdotal: do pré-seminário ao seminário maior (1998). Com a participação média de perto de 100 padres formadores do clero de todas as dioceses, estes encontros criavam a mentalidade e animavam a troca de experiências positivas. Significativa foi a adesão e participação do clero nos simpósios realizados em Fátima. Em 1993: Padres para este tempo; 1996: O estilo de vida do padre: problemas e apelos. Reuniram em Fátima perto de 500 padres de todas as dioceses. Em 1999, novo simpósio se realizou com menor participação e um esquema mais semelhante a um congresso: Padres para o novo milénio. Em 1993, os temas essenciais foram: a atenção ao mundo, a vivência espiritual da unidade e comunhão, a formação permanente do clero. Formulou-se o voto de criação de um centro de acolhimento para padres em ano sabático. Em 1996 sublinharam-se as seguintes dimensões: a necessidade de um padre próximo e solidário, sinal de Cristo Bom Pastor, evangélico no amor apaixonado e na gratuidade, no uso livre dos bens, em vivência profética da sexualidade e em obediência comunitária e fraterna. Apelou-se à constituição de sistemas de sustentação do clero e às formas de vida e trabalho em comum. O voto de criação de uma estrutura nacional para reflectir as questões da vida dos padres não teve, até hoje, seguimento.

CARLOS A. MOREIRA AZEVEDO

BIBLIOGRAFIA: ABREU, José Paulo Leite de – *Em Braga de 1790 a 1805: D. Frei Caetano Brandão: o reformador contestado*. Braga: UCP, 1997. ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Nova ed. Porto: Lisboa: Civilização, 1970, vol. 3, p. 36-46, 61-63, 89-91, 423-427. ALVES, A. A. – A assistência ao clero. *Lumen*. 30 (1966) 725-739; 31 (1967) 85-95. *IDEM* – O Vaticano II e a sustentação do clero. *Lumen*. 31 (1967) 628-639. *IDEM* – Novos aspectos pastorais numa velha questão. *Lumen*. 32 (1967) 628-638. ALVES, Agostinho de Almeida – Problemas

paroquiais: o testemunho do padre. *Lumen*. 21 (1957) 8-19. ALVES, João, bispo – Renovação do ministério sacerdotal hoje: Alguns aspectos fundamentais. *Lumen*. 47 (1986) 51-62. ARAÚJO, António da Sousa – Irmandades de clérigos e assistência ao clero em Portugal. *Itinerarium*. 28 (1982) 401-452. BEATO, João – A função do padre na JOC. *Lumen*. 33 (1969) 292-298. BIGOTTE, J. Quelhas – A propósito da assistência ao clero. *Lumen*. 34 (1970) 486-495. CARDOSO, A. Pinto – A fundação do Colégio Português em Roma e a formação do clero em Portugal no final do século XIX. *Lusitania Sacra*. 3 (1991) 291-348. CASTRO, António Lopo Corrêa de – *O padre perante o século*. Coimbra: Impr. da Universidade, 1853. CEREJEIRA, Manuel Gonçalves – A situação da Igreja no regime da Concordata. *Lumen*. 5 (1941) 681-689. CLEMENTE, Manuel – O presbítero na vida de Igreja, nos últimos cem anos (perspectivas de formação presbiteral). In *IGREJA e ministérios*. Lisboa: Rei dos Livros, 1995, p. 229-241. CLERO (O) Português: Revista de todas as questões eclesiais. Dir. P. Manuel Dâmaso Antunes; António José Boavida (4.º ano); Artur de Almeida Brandão (5.º ano). [Lisboa]. (1885-1888). 5 vol. COUTINHO, B. Xavier – *A Igreja e a Irmandade dos Clérigos: Apontamentos para a sua história*. Porto: Gabinete de História da Cidade, [196?]. Documentos e memórias para a história do Porto; 36. DIAS, Manuel Madureira – Espiritualidade sacerdotal. *Lumen*. 44 (1983) 470-476; 45 (1984) 37-42. FALCÃO, Manuel, bispo – Carta pastoral sobre a reconversão pastoral do clero e a responsabilidade eclesial do laicado. *Lumen*. 52 (1991) 57-59. FERREIRA, José F. – O padre à luz do Vaticano II. *Lumen*. 43 (1970) 477-484. FREITAS, Senna – *O sacerdócio católico: discurso pronunciado na Sé Patriarcal, no dia 13 de Dezembro de 1896*. Lisboa, 1896. 20 p. IDEM – *A alta educação do padre*. Lisboa: Parceria A. M. Pereira, 1909. GUERREIRO, Jerónimo Alcântara – Adenda às achegas para a história da Irmandade do Clero, referente à «Irmandade de S. Pedro de Estremoz». *Alvoradas*. 25: 27 (1963-64) 114-115. LAVRADOR, João – *Pensamento teológico de D. Miguel da Anunciação, bispo de Coimbra (1741-1779) e renovador da diocese*. Coimbra: Gráfica, 1995, p. 383-384. LIGA (A) do Clero Paroquial Português e o Partido Nacionalista: Bases e órgãos (Viseu 1908). Braga, 1909. LOUREIRO, Carlos Hidalgo Gomes de – *O padre Marcos e o Liberalismo: Seu papel na reforma eclesial: curiosidades históricas dos concelhos de Sesimbra e Azeitão*. Sesimbra, 1939. MARQUES, António Francisco – A Igreja em Portugal: A identidade do padre no serviço da Igreja. *Lumen*. 39 (1978) 452-453. MATTOS, Francisco António de Silva – *O padre*. Porto: Imprensa Civilização, 1903. NETO, Vítor – *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: INCM, 1998. OLIVEIRA, Zacarias de – *O padre no romance português*. Lisboa: União Gráfica, 1960. PADRE (O) pela Estrela do Norte. Porto: Figueirinhas, 1907. 150 p. PEREIRA, José Augusto – *Padres açorianos. Bispos publicistas religiosos*. Angra do Heroísmo: União Gráfica Angrense, 1939. PEREIRA, Manuel Parente – Deus e o padre no «Só» de António Nobre. *Cenáculo*. 6 (1966-1967) 330-339. PINHEIRO, José Júlio Esteves – Possibilidade existencial dum autêntico clero novo. *Lumen*. 27 (1963) 798-805. RAMALHO, Américo da Costa – James Joyce e o padre português. *Diário Popular*. 423 (18 Fev. 1965) 13-16. RAMOS, A. Jesus – *O bispo de Coimbra D. Manuel Correia de Bastos Pina*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1995. RATTAZZI, Maria – *Portugal de relance*. Lisboa: Antígona, 1997. RIBEIRO, António, card. – A velha e a nova imagem do padre. *A Cidade de Évora*. 35-36 (1978-1979) 5-90. SANTOS, F. I. Pereira dos – Sacerdotes em crise. *Lumen*. 32 (1968) 439-444. SANTOS, Gomes dos – *O catolicismo em Portugal*. Póvoa de Varzim: Liv. Povense Ed., 1906. SEMANA de Teologia (IV): Lisboa, 27-30 de Dezembro de 1964: Sacerdócio de Cristo na Igreja. In *ESTUDOS teológicos*. Lisboa, 1965. SILVA, M. Abúndio da – *Carta a um abade: Sobre alguns aspectos da questão político-religiosa em Portugal*. Braga: Cruz e C.ª, 1913. SIMPÓSIO «O ESTILO DE VIDA DO PADRE: PROBLEMAS E APELOS», Fátima, 2-6 de Setembro de 1996 – *Actas*. Porto: Comissão Episcopal do Clero, Seminário e Vocações, 1996. SIMPÓSIO «PADRES PARA ESTE TEMPO», Fátima, 6-10 de Setembro de 1993 – *Actas*. Porto: Comissão Episcopal do Clero, Seminário e Vocações, 1994. 328 [4] p. SOUSA, João António de – O cardeal Cerejeira: pai e amigo do seu clero. *Lusitania Sacra*. 2 (1990) 123-145. VAZ, Júlio – Depoimentos de pastoral: o padre do século XX. *Lumen*. 32 (1968) 156-160.

### CLUNIACENSES (Monges Beneditinos do Mosteiro de Cluny).

**1. Instituição:** O Mosteiro de Cluny foi instituído a 11 de Novembro de 909/910 por Guilherme III, duque de Aquitânia e conde de Mâcon, chamado o Pio. De facto, ele fez a Bernão, abade de Baume-les-Messieurs, dádiva de uma vila perto de Mâcon para aí fundar um mosteiro beneditino sob o patrocínio de São Pedro e São Paulo. O duque renunciava a todo o padroado sobre o mosteiro, inclusive à eleição do abade, e colocava-o directamente sob a protecção do Papa. Tal disposição dava origem a um novo tipo de orgânica monástica, autónoma e

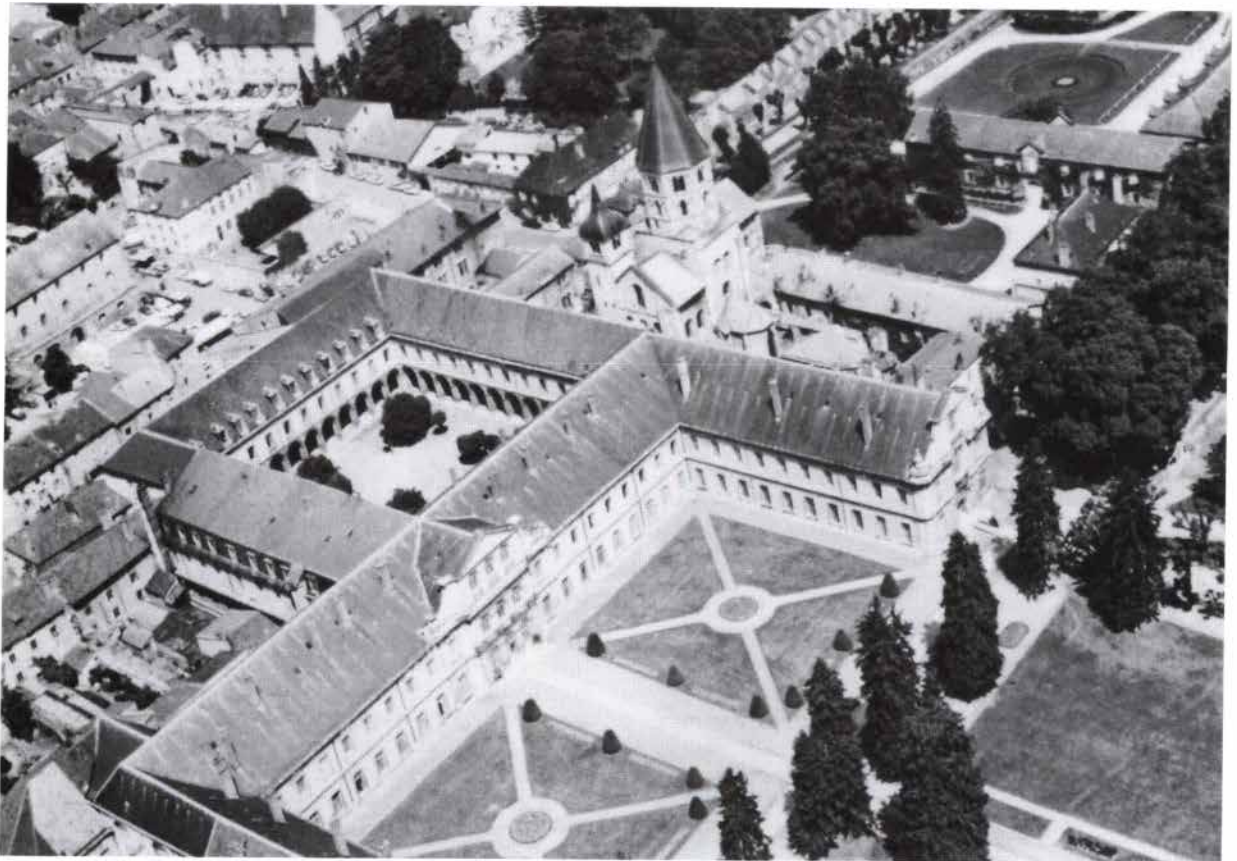
totalmente independente no temporal e no espiritual. Depois, uma série de abades sábios e santos encarregar-se-iam de fazer a história desta instituição benemerita da Igreja Católica. No seu abaciado, Bernão (910-927) promoveu a construção do mosteiro e da primitiva igreja de Cluny (I). Entretanto, sucedeu-lhe Odão (927-942), que no seu governo soube indicar aos monges os ideais de reforma e da cultura, que haviam de marcar os tempos gloriosos de Cluny. Com efeito, conseguiu obter do papa João XI, em 931, o privilégio de poder assumir o encargo de qualquer mosteiro a pedido de um abade leigo e também de receber os monges de qualquer mosteiro que recusasse a reforma. Estava, assim, lançado o movimento da reforma beneditina, que Cluny havia de corporizar e espalhar pela Europa. A Odão sucedeu o abade Aimardo (942-954), mas seria nos abaciados de Máilo (954-994) e Odilão (994-1049) que Cluny iria conhecer dias de maior glória. Quando foi consagrada a nova igreja de Cluny (II), em 981, o mosteiro tinha adquirido um grande número de relíquias, inclusive de São Pedro e São Paulo, e ganhara fama de «Pequena Roma». Com novos privilégios papais (Gregório V, 998, e João XIX, 1024), estendidos a todos os mosteiros cluniacenses, Cluny tornara-se um mosteiro autónomo, livre da interferência de quaisquer autoridades episcopais ou de senhorios leigos. O singular privilégio, conhecido por «isenção», é que deu a Cluny a nota distintiva entre o monaquismo durante a Idade Média, criando uma espécie de *Ecclesia* ou *ordo cluniacensis*, partilhada por todos os mosteiros aderentes à sua reforma. Daqui teve origem o «costumeiro cluniacense» (*consuetudines antiquiores*), o qual criou uma espécie de uniformidade monástica aplicável onde quer que se instituísem abadias ou priorados cluniacenses. Ao mesmo tempo, e à semelhança do que acontecia com outras entidades leigas e eclesiais, aparecia um tal qual «senhorio» cluniacense, benesse do papa cluniacense Urbano II (1088-1099), que garantia a Cluny e a todos os mosteiros a ele ligados direitos espirituais e temporais. Pouco depois, com o abaciado de São Hugo de Semur (1049-1109), a influência e o poder de Cluny estenderam-se por toda a Europa. Cluny era um íman de atracção para toda a Igreja; até os papas visitavam Cluny, e mosteiros seus dependentes fundavam-se por toda a parte. Por outro lado, reis e senhores protegiam e contribuía generosamente para o sustento de Cluny e suas obras. Era assim em França, com o Mosteiro de Saint Martin des Champs, Paris; era assim na Inglaterra, sobretudo depois da conquista pelo duque da Normandia em 1066, quando Guilherme, o Conquistador, empreendeu a reconstrução monástica. Na Espanha cristã, os reis Sancho III de Navarra e Afonso VI de Leão e Castela serviram-se dos monges cluniacenses como animadores da Reconquista\* aos mouros, sendo por eles levados à implantação da liturgia romana e da reforma gregoriana em detrimento dos ritos locais, particularmente do moçárabe\* ou hispânico. Afonso VI favoreceu a vinda dos Cluniacenses e a introdução da Regra de São Bento na Península Ibérica (Concílio de Coiança, 1050/1055?); foi um autêntico *socius* ou generoso tributário do Mosteiro de Cluny,

ao qual prodigalizou grandes somas de ajuda, no que era secundado pela nobreza da Península Ibérica para subvencionar a construção de Cluny (III), a maior igreja da Cristandade até à construção da Basílica de São Pedro em Roma. Por sua vez, Cluny e seus mosteiros tornaram-se verdadeiros santuários de mediação para o Além, com os monges, intermediários do divino, a multiplicar rezas e ofícios pelos mortos e a fomentar o culto das relíquias dos santos. Só na parte oriental da Europa, onde o Sacro Império era mais forte e os bispos quase senhores dos mosteiros, é que os monges cluniacenses tiveram alguma dificuldade em penetrar. A partir do século XIV, com a instauração das comendas eclesiásticas e com o aparecimento das «congregações monásticas», os Cluniacenses perderam preponderância. 2. *Centralização de Cluny e sua expansão*: Até ao aparecimento de Cister (1098), Cluny impôs-se no mundo monástico-religioso ocidental de forma avassaladora, quase exclusiva. A partir daí e no abaciado de Pôncio de Mergueil (1109-1122), sucessor de São Hugo de Semur, a instituição sofreu um grande abalo disciplinar com reflexos externos, que as críticas de São Bernardo na *Apologia ad Gullielmum* agudizariam. É certo que as medidas reformatórias de Pedro, o *Venerável*, (1122-1156) conseguiram corrigir defeitos introduzidos, mas não eliminaram a concorrência de Cister; por outro lado, a sociedade europeia também mudara muito, abrindo-se às cidades e ao comércio. Então apareceram também, mais adaptadas à realidade social e pastoral, as ordens mendicantes, que passaram a granjear o melhor das vocações\* religiosas da época e abriram novos campos de acção pastoral. Como quer que seja, o atlas geográfico dos mosteiros cluniacenses estendeu-se pela Europa, com todos os mosteiros sujeitos ao abade de Cluny, chamado «Abade dos Abades», e, durante muito tempo, os seus monges ganharam preponderância no papado e no episcopado. A importância do abade de Cluny permitiu a Odilão († 1049) suprimir os abades locais e esta centralização acumulativa foi confirmada pelo papa Pascal II (15.10.1100) e durou até à criação das «congregações monásticas», começada com Santa Justina de Pádua (1408). Na verdade, à medida que crescia a fama de Cluny, muitos mosteiros iam-se sucessivamente agregando ao *ordo cluniacensis*, que contou mais de 200 casas dependentes ou priorados, onde os monges se dedicavam essencialmente à celebração litúrgica (*Opus Dei*, *Lectio divina*) reduplicada com ofícios de Nossa Senhora e dos Defuntos e ao trabalho intelectual com abandono do manual, copiando manuscritos nos *scriptoria* e organizando bem apetrechadas bibliotecas, não descuidando o ensino a jovens (oblato) nas suas escolas monásticas. Não se pode esquecer o contributo que deram para afirmar a paz da sociedade com a «Trégua de Deus», para fomentar a religião através do culto das relíquias, para propagar o caminho francês de São Tiago de Compostela e a assistência aos peregrinos nos mosteiros que criaram ao longo da dita rota. 3. *Cluny em Portugal*: O monaquismo beneditino de Cluny contou com a protecção do rei Afonso VI de Leão e Castela. Foi este que, no Concílio de Coiança (1050/1055?), conseguiu que a Regra de São Bento fosse

posta a par se não mesmo a suplantar as regras autóctones do monaquismo visigótico de Santo Isidoro de Sevilha e de São Frutuoso de Braga. O centro de irradiação para a reforma cluniacense na Península seria então o mosteiro de Sahagún, na zona de León. Entretanto, os cavaleiros francos, que tinham vindo ajudar à Reconquista acompanhados e assistidos espiritualmente por monges cluniacenses da Borgonha e da Aquitânia, não se dispensaram de aproveitar a influência dos monges de Cluny. Foi, pois, relativamente fácil a estes monges, por mais resistência que encontrassem no monaquismo local, implantar aqui a Regra de São Bento e até mesmo os costumes de Cluny. Assim sucedeu no território que veio a ser Portugal, com o conde D. Henrique de Borgonha, aparentado mesmo com o abade Hugo de Cluny e casado com D. Teresa, filha bastarda de Afonso VI. Ao conde D. Henrique se deve, por razões políticas ou religiosas, a introdução da ordem de Cluny em território portugalense. Há quem pretenda atribuir influência real aos monges cluniacenses nos meandros políticos da formação e independência do reino de Portugal. Faltam provas apodícticas, mas a praxis dos Cluniacenses, sobretudo dos monges elevados ao episcopado, parece indicar que eles terão manifestado a sua força na questão, pois irmanavam-se com os habitantes locais na reivindicação dos direitos sobre as terras que lhes estavam confiadas. Veja-se o que sucedeu com os bispos cluniacenses a defender as prerrogativas de Braga, Compostela e Toledo. Ora, é sabido como mais tarde, em 1106 ou 1107, os condes D. Raimundo e D. Henrique realizaram na presença do delegado de D. Hugo, abade de Cluny, o «pacto sucessório» de auxílio mútuo e partilha dos estados do rei Afonso VI. Daqui se poderá deduzir uma discreta mas influente acção dos bispos cluniacenses (Braga\*: São Geraldo, D. Maurício Burdino; Coimbra\*: D. Bernardo) em favor da autonomia do Condado Portucalense e da metrópole de Braga. 4. *Mosteiros cluniacenses em Portugal*: Deveríamos distinguir mosteiros beneditinos e mosteiros cluniacenses. Os monges beneditinos, com certeza, não chegaram a estas paragens antes do sobredito Concílio de Coiança (1050/1555?, cânón 2) e, embora a Regra de São Bento já fosse conhecida (testamento de Dona Mumadona), de facto, o primeiro testemunho documental da observância da regra beneditina é de 1180 no Mosteiro de São Romão do Neiva. Toda a beneditinização monástica da Península, ao contrário do que pensam os antigos cronistas monásticos como Frei Leão de São Tomás, terá sido, portanto, obra de monges cluniacenses. Integrados, porém, no *ordo cluniacensis* só foram os mosteiros de Rates, Santa Maria de Vimeiro e Santa Justa de Coimbra. 4.1. *Mosteiro de São Pedro de Rates*: É aquele cuja história melhor se conhece e, como a dos outros dois, bastante agitada. Para além da lenda de São Pedro de Rates, a mais antiga referência ao mosteiro de Rates é de c. 1078, quando o presbítero Froila Crescones (ADB-UM. *Liber fidei*, n.º 104) doa com outras igrejas à Sé de Braga, razão por que devia pagar «jantar à mitra bracarense» (*Censual de Braga*, século XI). Isto pode servir de argumento para provar que se tratava de um mosteiro autóctone,

pré-beneditino, e ajuda a compreender a doação do conde D. Henrique e D. Teresa em 1100 ao Mosteiro de Santa Maria da Caridade, sobre o Loire, diocese de Auxerre. Àquele «parvulum munusculum» do abandonado mosteiro de Rates acrescentaram os dízimos de pão, vinho e linho dos reguengos do Douro até ao Mondego (*DMP-DR*. Vol. 1, n.º 6). Fizeram povoar o mosteiro por motivo dos sufrágios dos monges, criando, assim, a primeira fundação cluniacense em território português. A razão pela qual a dádiva de Rates não foi a Cluny, mas a Santa Maria da Caridade, mosteiro da naturalidade do conde D. Henrique e priorado importante de Cluny, talvez esteja ligada aos laços afectivos do conde à sua terra, ajudando desse modo, indirectamente, Cluny, sem comprometer esse mosteiro muito ligado à política de Afonso VI. Por carta de 1145/1146, D. Afonso Henriques e sua esposa confirmam a doação de Rates bem como os dízimos (*DMP-DR*. Vol. 1, n.º 214), fazendo passar por imaginosa a pretensa dádiva aos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho\* (Frei Nicolau de Santa Maria) por oposição do rei a Cluny. A documentação de Rates desapareceu e, do mosteiro, os documentos dos capítulos gerais de Cluny deixam vagas referências, mas pelas quais não podemos equacionar o número de monges e bens, nem a actividade cultural ou pastoral. Várias vezes o prior de Rates se escusou a receber os visitantes delegados de Cluny (1296, 1336) e nos capítu-

los gerais Rates, como os outros dois mosteiros portugueses, aparece em 1301, 1303, 1336, 1359, 1368 e 1377. Se o visitador de 1336 dizia que a casa estava quase destruída e arrendada ao tesoureiro do rei, o capítulo geral de 1377 afirmava que os monges estavam fora e eram mal governados. Não se tratava somente de indisciplina monástica, mas também de incompreensão nas relações mútuas com o arcebispo de Braga. Na realidade, a documentação do ADB-UM permite-nos afirmar que tudo girava à volta da «isenção» canónica em que os monges de Rates se apoiavam por serem cluniacenses e que os arcebispos de Braga recusavam, talvez por desconhecerem entre nós tal realidade jurídica. Os pleitos começaram no tempo do arcebispo D. Martinho Pires (1189-1209), como se deduz de bulas de Inocêncio III (20.1.1205 e 9.6.1209) ameaçando os monges com excomunhão. As inquirições de 1258 confirmam a permanência do couro e privilégios de Rates, mas outra bula de Clemente VI (22.5.1268) ratifica o interdito do arcebispo por desprezo da autoridade eclesiástica. Todavia, uma acta de capítulo geral dos começos do século XIV atribui a Rates 15 monges, o que parece indicar uma comunidade normal. Contudo, um solene interdito (1314) do arcebispo D. João Martins de Soalhães (1313-1325) atira sobre a comunidade de Rates um rol de vergonhosas acusações, quer do ponto de vista material quer religioso-moral (ADB-UM. *Gaveta das religiões*, n.º 36).



A actual Abadia de Cluny. Da antiga abadia, fundada, em 910, por Guilherme de Aquitânia, só resta o transepto sul e o campanário.

O fulcro do problema continuava a ser a questão da «isenção», que até Roma parecia não reconhecer aqui. Uma inquirição do tempo de D. Dinis (20.8.1315) informa que Rates era visitado pelo arcebispo, lhe pagava colheita e direitos, e fala do prior, monges e seus «cleriguos segreiros» que tinham «raçom». Já o capítulo geral de 1303 falava de uma «multitudo onerosa praebendorum». Talvez que esta prática dos prebendeiros ou porcionários fosse um estratagema dos monges para associar a si partidários materiais na luta contra o arcebispo. Aliás, nada indica que o mosteiro funcionasse como uma colegiada, até porque os Cluniacenses recusavam o ministério pastoral nas suas igrejas, entregando a cura de almas a clérigos seculares. Assim, D. Dinis (14.7.1323) confirmou os dízimos ao mosteiro de Rates, mas em dois documentos (7.5 e 11.10.1429) Inês Vasques, moradora no Porto, faz súplica ao papa Martinho V para ratificação do contrato de arrendamento dos bens de Rates em Cantanhede e Tentúgal, mencionando o prior e os porcionários de Rates, uma vez que estes eram uma espécie de condóminos com os monges (*Portugalia Monumenta Vaticana. Súplicas*. 1970, vol. 4, p. 405-406, 461). Não admira que (21.8.1432) Frei Martim Pais tenha permutado a igreja de Rates com a ração de São Victor (ADB-UM. *Livro das confirmações*, fl. 36v). Todavia, no censual de D. Jorge da Costa (1493) Rates ainda pagava 30 libras ou marco e meio de prata ou 2280 reais, tanto como o mosteiro de Tibães. A questão da isenção canónica e o envio de rendas para o priorado francês de Santa Maria da Caridade foram, em definitivo, o motivo da angústia em que viveu o mosteiro de Rates e a causa da sua extinção, com os monges incompreendidos e caluniados. Em clima de abandono e debandada, o mosteiro foi suprimido e transformado em igreja paroquial pela bula *Redemptor noster* de Leão X (29.4.1515). Como quer que seja, o mosteiro de Rates figura na rota de muitos peregrinos para Santiago de Compostela. 4.1.1. *A igreja do mosteiro de Rates*: A igreja monástica é uma autêntica jóia do românico de características cluniacenses com origem na Borgonha. Edifício restaurado em 1940, tem uma larga frontaria com contrafortes salientes e rosácea, porta principal de cinco arquivoltas sobre colonelos decorados e tímpano historiado com Cristo Pantocrator em nimbo oval assistido de duas figuras e outras duas a seus pés, cuja hermenêutica não é clara. Digna de nota especial é a porta do lado sul com belo Agnus Dei no tímpano enquadado por colonelos historiados. A porta do lado norte tem real interesse. Em toda a volta, corre uma banda de modilhões. Na cabeceira da abside e dos dois absidiólos distinguem-se arcadas lombardas. O interior, iluminado por seis frestas, é de três naves com tectos de madeira; as naves estão divididas por três arcos, sendo os da Epístola quebrados e levemente aguçados e os do Evangelho de volta inteira dois e um de ogiva, o que denota os acidentes da construção. Existe uma espécie de transepto truncado coberto por abóbada de pedra. Os arcos estão separados por pilastras com colunas adossadas, cujos capitéis apresentam curiosos elementos decorativos, verdadeira galeria de escultura. A profusão es-

cultórica, de simbólica algo hermética, abrange elementos antropomórficos (homens a tocar trompa), zoomórficos, fitomórficos e geométricos, o que aproxima este tipo de ornamentação de outros edifícios românicos (Sé de Braga, Paço de Sousa, Travanca). Este singular edifício religioso, com algumas anomalias que a restauração não resolveu e complicou, é o testemunho perene da presença monástica cluniacense, um desafio aos historiadores da arte para, através do silêncio eloquente daquelas pedras historiadas, reconstituírem a diacronia da construção e das reconstruções. Pesquisas recentes levam a atribuir a construção aos princípios do século XII, mas confirmam estruturas anteriores, pré-beneditinas. 4.2. *Mosteiro de Santa Maria de Vimieiro*: Pequeno mosteiro na freguesia do mesmo nome, concelho de Braga. Teve origem pré-beneditina, mas a documentação sobre a sua história é quase desconhecida e as afirmações da *Beneditina lusitana* são gratuitas por falta de documentação comprovada. O primeiro documento é de 23.5.1127 (DMP-DR. Vol. 1, p. 96-98, n.º 75), quando a rainha D. Teresa dele fez doação a Cluny na pessoa de Pedro, o *Venerável*. O mosteiro estava em reconstrução e D. Teresa dotou-o inicialmente com um marco de prata, acrescentando-lhe herdades, couto e suas justiças. Há também a notícia de um escambo em 1154 feito pelo prior, D. Segisberto, com o arcebispo de Braga, D. João Peculiar. Os monges de Vimieiro davam a Igreja de São Martinho da Gândara por um casal em Celeirós. Pelas inquirições de 1220 e 1258 vê-se que o rei não tinha ali reguengos e o mosteiro gozava de um couto. A 31.5.1247, mestre Tomé, reitor de Vimieiro, com títulos eclesiásticos, promete pagar a Cluny dois marcos de prata, cumprindo obrigação de súbdito. Na visita de 1292 há uma curiosa referência litúrgica, porquanto se diz que, em Vimieiro, o ofício divino se rezava «segundo o uso da terra», talvez numa alusão ao rito bracarense. A duração da comunidade beneditina é incerta, mas ainda aparece nos capítulos gerais de Cluny até 1377. No tempo do último abade perpétuo de Tibães, D. Gonçalo Anes († 1488), teria sido o mosteiro de Vimieiro anexado a Tibães e assim estava no tempo do abade comendatário Rui de Pina (c. 1527), até que o arcebispo de Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires, reduziu Vimieiro a simples igreja paroquial. As rendas do mosteiro foram então destinadas para o Colégio de São Paulo, dos jesuítas\* de Braga. No tempo de Pombal, com a expulsão dos Jesuítas, as rendas foram anexadas à Coroa. Toda a vida monástica foi bastante agitada, como consta dos capítulos gerais de Cluny, certamente à imagem de Rates, por causa da «isenção». Em 1391, Cluny ainda exercia a sua jurisdição ali, mas em 1469 e 1510 o mosteiro não tinha monges. É certo que o rei D. Manuel (Lisboa, 4.10.1517) ainda passou o foral novo do couto. Hoje, as reminiscências da presença beneditina estão reduzidas à Capela de São Bento. 4.3. *Santa Justa, Coimbra*: Trata-se, com toda a probabilidade, de uma igreja com terreno doada a Cluny na pessoa do abade D. Hugo, mas para aí pousarem ou se instalarem (hospício) monges de Santa Maria da Caridade. A doação terá sido feita em 4.2.1102 (DMP-DP.

Vol. 3, p. 445, n.º 5), pelo bispo de Coimbra, D. Maurício Burdino, antigo monge beneditino, que também havia de doar a Cluny, em 1112, uma preciosa reliquia da Santa Cruz. A presença desses monges criou não poucas dificuldades de jurisdição com Santa Cruz de Coimbra e, por isso, houve que determinar os limites das respectivas paróquias em 1130 e, depois, em 1155 (*Chancelarias medievais portuguesas*. Vol. 1, n.º 90; IANTT. *Livro de D. João Teotónio*, fl. 14v). Quanto à igreja e edifícios claustrais, uma inscrição de 1155 relativa ao presbítero Rodrigo informa que ele os construiu. Entre 1162 e 1179, o bispo D. Miguel fez restituição de rendas de Santa Justa em favor da sé (IANTT. *Livro preto*, fl. 3). Nas visitas e capitulos gerais de Cluny em 1254 e 1259 não aparecem referências a este mosteiro. Por causa de Santa Justa, Rates teve contendas com o bispo de Coimbra\*, D. Bermudo (1176-1182), sendo necessário recorrer a uma arbitragem pela qual o bispo ficava com a jurisdição e Rates com o padroado e a renda de um marco de prata que, em 1370, foi transformado em 20 libras, em 1432 em 700 libras correntes e em 1503 em 800 réis. Diz-se que em 1380 estava transformado o mosteiro em colegiada secular, mas no século XIV ainda as terras de Santa Justa se chamavam «da Caridade». Parece, todavia, que o mosteiro, há muito, tinha sido anexado a Rates. 5. *Conclusão*: Vê-se, pois, que as posses cluniacenses foram bastante limitadas entre nós. O que ficou, na verdade, foi a introdução da Regra de São Bento em mosteiros que, depois, haviam de formar a Congregação Beneditina Portuguesa.

GERALDO COELHO DIAS

BIBLIOGRAFIA: BISCO, C. J. — *Spanish and Portuguese Monastic History, 600-1300*. London: Variorum Reprints, 1984. IDEM — Count Henrique of Portugal, Cluny and the antecedents of the Pacto Sucessório. *Revista Portuguesa de História*. Coimbra, 13 (1971) 155-158. BREDERO, Adriaen — *Cluny et Citeaux*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1985. CASTRO, Luís Vieira de — *A formação de Portugal*. Funchal: Typ. Esperança, 1938. CHAGNY, André — *Cluny et son empire*. 2.ª ed. Lyon: Librairie Emmanuel Vitte-Éditeur, 1938. 1.ª ed. 1934. CHARVIN, D. G. — *Status, Chapitres généraux et visites de l'Ordre de Cluny*. Paris, 1965-1978. 10 vol. COLOMBAS, García M. — *La tradición Benedictina: Ensayo histórico*. Zamora: Ediciones Monte Casino, 1991; 1993, vol. 3, 4/1. CONAN, K. J. — *Cluny: Les églises et la maison du chef d'Ordre*. Mâcon, 1968. CONVEGNI DEL CENTRO DI STUDI SULLA SPIRITUALITÀ MEDIEVALE, Toti, Accademia Tudertina, 1960 — *Spiritualità Cluniacense*. COSTA, Avelino de Jesus da — *O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1959. 2 vol. IDEM — *A Ordem de Cluny em Portugal*. *Cenáculo*. 2 (1948) 185-220. COUSIN, Patrice — *Précis d'Histoire Monastique*. Paris: Bloud et Gay, 1956. DAVID, Pierre — Grégoire VII, Cluny et Alphonse VI. In *ÉTUDES historiques sur la Galice et le Portugal du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*. Lisboa; Paris: Livraria Portuguesa Editora; Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1947, p. 341-439. DIAS, Geraldo J. A. Coelho — O mosteiro de Rates e os Beneditinos. *Boletim Cultural*. Póvoa de Varzim. (1999). FERREIRA, J. Augusto — *Origens do cristianismo na Península Ibérica: A vila de Rates, sua igreja e seu mosteiro*. Póvoa de Varzim: Liv. Povoense Editora, 1912. IDEM — *Fastos episcopais da Igreja primacial de Braga*. Vila Nova de Famalicão: Mitra Bracarense, 1931, vol. 2, p. 119-120. IOGNA-PRAT, D. — Les coutumiers et les Statuts de Cluny comme sources historiques (940-1200). *Revue Mabillon*. 3 (1992) 23-48. KNOWLES, M. D. — Cistercians and Cluniacs: The Controversy between St. Bernard and Peter the Venerable. 1963. Le Gouvernement d'Hugues de Semur à Cluny. In COLLOQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE, Cluny, Setembro de 1968 — *Actes*. LINAGE CONDE, Antonio — *Alfonso VI: El Rey Hispano y Europeo, 1065-1109*. Burgos: Editorial La Olmeda, 1994. Col. Corona de España; 17. IDEM — *Los orígenes del monacato beneditino en la Península Ibérica*. León, 1983. 3 vol. IDEM — *S. Bento e os Beneditinos*. Braga: Irmandade de São Bento da Porta Aberta, 1989, vol. 1, p. 212-229. MARQUES, José — O estado dos mosteiros beneditinos da arquidiocese de Braga no século XV. *Bracara Augusta*. 25: 79/92 (1981) 18-19. IDEM — *A arquidiocese de Braga no século XV*. Lisboa: INCM, 1988. MATTOSO, José — O romântico beneditino em Portugal: S. Pedro de Rates. *Ora & Labora*. Singeverga.

2/3 (1954) 78-89, 144-151. IDEM — *Le monachisme ibérique et Cluny: Les monastères du diocèse de Porto de l'an mille à 1200*. Louvain: Publications de l'Université, 1968. IDEM — A introdução da Regra de S. Bento na Península Ibérica. In *RELIGIÃO e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: INCM, 1982, p. 73-90. MONTEIRO, Manuel — *S. Pedro de Rates*. Porto, 1908. PACAUT, Marcel — *L'Ordre de Cluny*. Paris: Éditions Fayard, 1991. RACINET, Ph. — *Les maisons de l'Ordre de Cluny au Moyen-Âge*. Louvain; Bruxelles, 1990. REAL, Manuel — O românico condal em S. Pedro de Rates e as transformações beneditinas do século XIII. *Boletim Cultural*. Póvoa de Varzim. 30: 1 (1982). Separata. IDEM — S. Pedro de Rates. *Boletim da Direcção-Geral dos Monumentos Nacionais*. Porto. 23 (1941). SCHMITZ, D. Philibert — *Histoire de l'Ordre de Saint Benoît*. Maredsous: Les Éditions de Maredsous, 1949, vol. 2, p. 392-421. TELLENBACH, Gerd, ed. — *Neue Forschungen ueber Cluny und die Cluniacenser*. Von Joachim Wollasch, Hans-Erich Mager und Hermann Diener. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1959. TORREL, J.-P.; BOUTHILLER, D. — *Pierre le Vénérable et sa vision du monde: Sa vie, son oeuvre, l'homme et le démon*. Leuven, 1986. VALOUS, Guy de — Cluny. In *DICTIONNAIRE d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*. 1956, vol. 13, p. 35-174. WOLLASCH, Joachim — *Cluny, Licht der Welt*. Dusseldorf, 1996.

**COCHINCHINA (séculos XVI-XVII)**. A tentativa de missionação no século XVI das terras do Dai-Viet (hoje Vietname), que em Portugal era conhecido por reino da Cochinchina, não teve sucesso. Em 1533, em fontes locais, surge a primeira referência a um missionário cuja ordem se desconhece. Outras fontes referem a ida de três franciscanos espanhóis em 1583 ou 1584, que por dificuldades linguísticas não obtiveram nenhum fruto. Mais dois franciscanos capuchos portugueses que procuraram missionar em 1586 tiveram de ir embora. A presença de dois agostinhos em 1596, e de dominicanos, bem como de clérigos seculares enviados pelo bispo de Malaca\*, foi episódica, e não houve missionação efectiva. No século XVII iniciou-se o apostolado jesuítico na Cochinchina destinado à comunidade japonesa cristã, que ali comerciava. O nome de Cochinchina já não designava então em Portugal todo o território, mas sim o principado do Sul que lutava pela autonomia. A conjuntura política desfavorável — guerras em terra e no mar, e perseguições político-religiosas — dificultava a acção missionária, porém o Colégio de Macau\* não tinha capacidade para albergar todos os padres e irmãos compelidos a sair do Japão desde que as perseguições iniciadas em 1582 se repetiram em 1614 e urgia abrir missões noutros espaços. O mercador Fernando da Costa informou o padre Manuel Dias, reitor do colégio, sobre o interesse mostrado pelo príncipe da Cochinchina de que algum dos padres da Companhia navegasse para o seu reino e o provincial enviou, em Janeiro de 1615, Francisco Buzomi e Diogo Carvalho, que sabia japonês, acompanhados de um irmão japonês, Paulo Saitô. Outros jesuítas\* se lhes juntaram, nem sempre destinados à comunidade japonesa, sobretudo quando, em 1616, se repetiram as perseguições no Japão e foram expulsos da China, de Nanquim, e a 4 de Fevereiro de 1617 de outros lugares. Sujeitaram-se na Cochinchina a vicissitudes várias: acusados pelos bonzos de provocarem a seca, ou as inundações no reino, razão para motins por parte do povo supersticioso, foi-lhes ordenado, com alguma frequência, que abandonassem certas terras ou regressassem a Macau. A missionação da população autóctone estimulou o estudo da língua anamítica (do termo Annam, «Sul pacificado»), pelo qual o país era conhecido na China). Sem necessidade de intérprete, as conversões au-

mentaram, não voltando a confundir-se cristão com português. O padre Francisco de Pina, primeiro missionário a saber expressar-se com fluência nesta língua rica de tonalidades, servia de intérprete quando de Macau chegava uma embaixada, e tornou-se mestre. A ele se deve a primeira transcrição fonética em caracteres latinos, conhecida por *Quốc Ngu*. Para facilitar a aprendizagem procurou elaborar um vocabulário e uma gramática de que nos chegaram ecos através de cartas então escritas. Para a catequização, neste país onde a escrita sínica era muito conhecida, recorreram no início os missionários aos livros já impressos na China, no tempo de Matteo Ricci, que reimprimiram, mas logo descobriram que alguns dos termos usados pelos padres na China não se apropriavam à designação de Deus, começando a «querela dos ritos». E outros livros foram redigidos para orações e catequese, e nisso trabalhou também o padre Jerónimo Mayorica. O teatro e a música eram muito do agrado deste povo, por isso se adaptou em cantiga a vida de Santo Aleixo e a do imperador Constantino. As imagens santas impressas divulgavam-se e esculpiu-se o presépio em madeira num Natal. Os catequistas, à semelhança dos do Japão (dógicos) e dos do Tonquim, instituíram-se mais tardiamente na Cochinchina para colmatar a ausência de missionários durante as perseguições. Esta missão patrocinada pelo padroado pertencia à província jesuítica do Japão, e foi cedida ao bispado de Malaca, mas nunca pertenceu à província do Malabar. As ordinárias dos dois missionários iniciais foram pagas pelo feitor de Malaca, por ter considerado o vice-rei D. Jerónimo d’Azevedo ser do interesse do Estado da Índia\* lá manter padres, visando o prosseguimento de relações oficiais, dado o interesse económico que se esperava daí advir, ao mesmo tempo que se dificultava o comércio aos Holandeses, conjecturando-se mesmo sobre a possibilidade de se construir uma fortaleza onde funcionasse uma feitoria. Mas nem esta se edificou, nem as ordinárias foram pagas atempadamente, sendo a missão sustentada pela Província do Japão, que vivia com dificuldades. O papado e a corte de Madrid procuravam cercear o acesso ao comércio e a quaisquer lucros por parte de missionários, mas não os subsidiavam adequadamente. Só rendibilizando o que possuíam poderiam sustentar a nova missão; por isso os duzentos e cinquenta cruzados para o sustento, em vez de serem remetidos em prata, que lá tinha pouco valor por ser abundante, foram enviados, em 1622, em seda e outras coisas. O baixo índice demográfico do território, dominado pela família Nguyễn, e a absoluta necessidade de obter determinados bens através do comércio estão na origem da doação de uma terra aos Portugueses («cidade de Jesus e Maria»), construindo-se algumas casas para os marinheiros aguardarem monção favorável, mas pouco duraram, incendiando-se por motins populacionais. A ida regular dos barcos de Macau era indispensável para o bom acolhimento aos padres, a quem se pedia que servissem de intérpretes, e possuíssem conhecimentos científicos, sabendo prever eclipses, qualidade que foi rara; constituiu excepção Christoforo Borri, conhecido igualmente por Cristóvão Bruno, brilhante matemá-

tico e astrónomo, preocupado com a medição da longitude no mar, autor de várias obras entre as quais uma «Arte de navegar», com uma enorme curiosidade pela medicina, relatando na sua *Relatione...* esse e outros aspectos da Cochinchina. Alguns outros padres do século XVII desta missão: António de Fontes, dos que mais anos missionou em terras do Dai-Viet, primeiro na Cochinchina e depois no Tonquim; Gaspar Luís, reitor do colégio de Macau, provincial do Japão, comissário do Santo Ofício, que viveu longos anos na Cochinchina apesar das diversas perseguições; João Maria Leria que, após a perseguição de 1639, passou ao Camboja e daí ao Laos onde foi pioneiro; alguns, mártires no Japão, para onde dali seguiram viagem, como Diogo Carvalho, e Paulo Saitô; Alexandre de Rhodes, o mais célebre, por lhe ser atribuída, segundo tudo leva a crer sem razão, a romanização da língua viet ou anamítica, cujo trabalho carece de uma nova análise à luz de fontes documentais, em língua portuguesa; Manuel Ferreira um dos que mais se notabilizou na segunda metade do século, na luta contra os vigários apostólicos e os missionários franceses enviados pela Propaganda Fide, em claro desrespeito pelos direitos do padroado... Em 1644, começaram os mártires; André foi o primeiro, e outros se lhe sucederam, em 1645, e 1646, vítimas de uma complexa conjuntura política, em que a prolongada guerra com o Tonquim, com a necessidade de manter um exército disciplinado e vassalobedientes, não se compadecia com costumes estrangeiros que punham em causa a tradição confucionista. Os mandarins convertidos não cumpriam os ritos e foram dispensados do serviço, e os militares punidos por não fazerem certos rituais antes das batalhas; budistas convertidos desrespeitavam os pagodes e as mulheres desobedeciam aos maridos não querendo praticar o culto dos antepassados, e tudo dava instabilidade. A viagem de Alexandre de Rhodes, num batel, próximo da fronteira, lançou suspeitas de traição, foi preso, e expulso mais uma vez, contribuindo para o martírio dos catequistas que o acompanhavam. Já depois de Portugal perder ali direitos de padroado (1692), continuaram jesuítas portugueses a servir nesta missão sob o controlo da Propaganda Fide e mesmo após a extinção da Companhia de Jesus em Portugal, como foi o caso de João Loureiro, membro da Academia Real das Ciências de Lisboa, autor de várias obras sobre plantas tropicais, seu transplante e aclimação, bem como do estudo exaustivo da flora da Cochinchina.

ISABEL A. TAVARES MOURÃO

**BIBLIOGRAFIA: Fontes manuscritas:** ARSI. *Japonica-Sinensis*. Ajuda, *Jesuítas na Ásia*. **Fontes impressas e outra bibliografia:** ANDRADE, António Alberto de – Antes de Vermei nascer... o P. Cristóvão Borri lança nas escolas, a primeira grande reforma científica. *Brotéria*. 40 (1945) 369-379. BARTOLI, P. Daniello – *Dell'istoria della Compagnia di Giesu, la Cina terza parte dell'Asia*. Roma, 1663. **BATALHAS da Companhia de Jesus na sua gloriosa Província do Japão**. Ed. Luciano Cordeiro. Lisboa: Imprensa Nacional, 1894. BORRI, Christoforo – *Relatione della nvoa Missione della PP. della Compagnia di Giesu, al Regno della Concina*. Roma: Francesco Corbelletti, 1631. BRUCKER, José – *La Compagnie de Jésus, Esquisse de son Institut et de son Histoire (1521-1773)*. Paris, 1919. CARDIM, António Francisco – *Relatione della Prouincia del Giapone*. Roma, 1645. CHAPPOULIE, Henri – *Aux origines d'une église: Rome et les missions d'Indochine au XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Bloud et Gay, 1943-1948. 2 vol. CORDARA, Julio – *Historiae Societatis Jesu*. Roma, 1750, vol. 6. JACQUES, Roland – *Aux origines du Quốc Ngu: Quelques observations sur les circonstances historiques et l'environnement scientifique des*

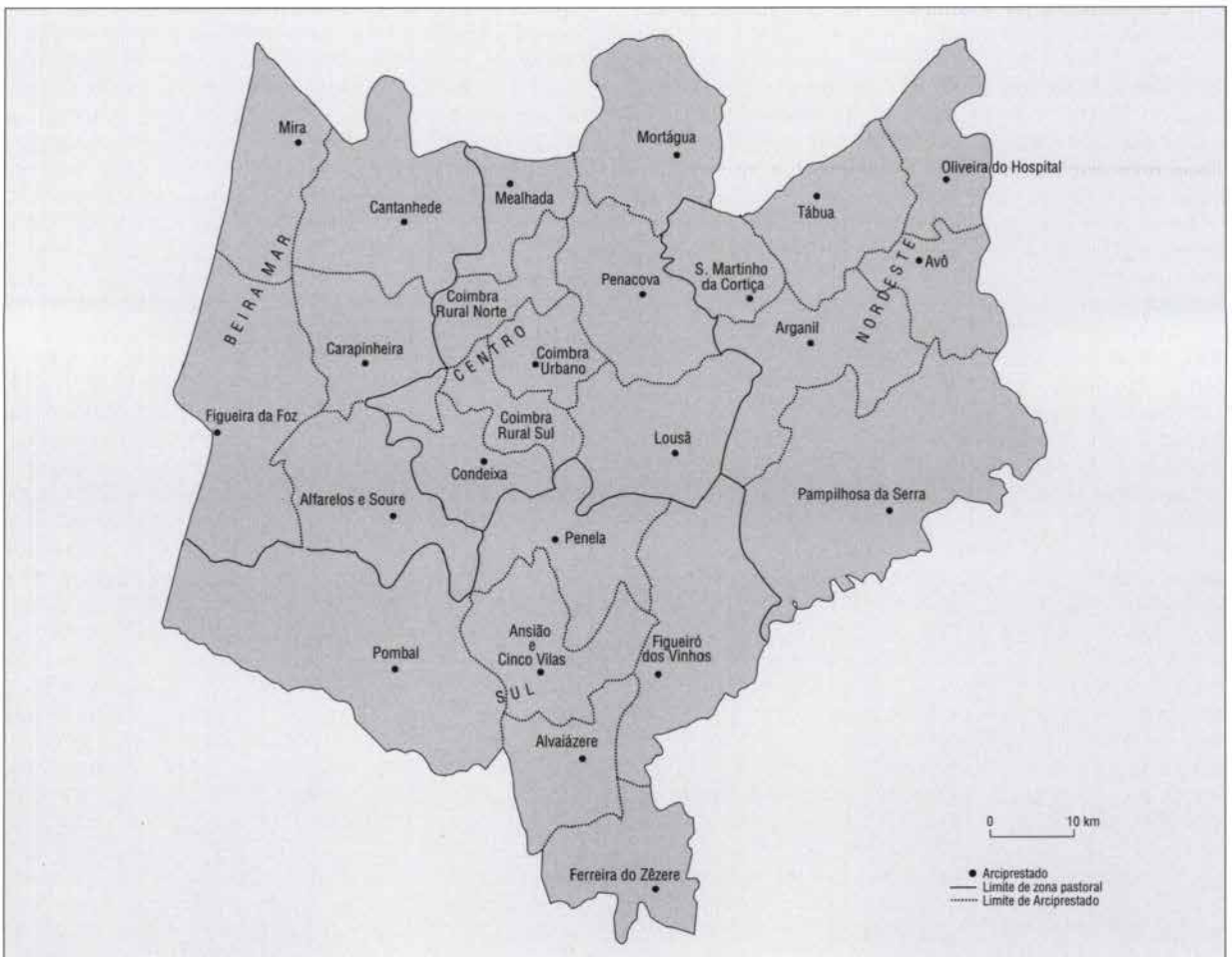
premiers écrits sur la phonétique vietnamienne. *Annals of HCM City University*. Cidade de Ho Chi Minh. 3 (1995) 93-109. IDEM – *De Castro Marim à Faifo: Naissance et développement du Padroado Portugais d'Orient des origines à 1659*. Paris, 1995. Texto policopiado. IDEM – *L'oeuvre de quelques pionniers portugais dans le domaine de la linguistique vietnamienne jusqu'en 1650*. Paris: INALCO, 1995. Texto policopiado. KHÔI, Lê Thành – *Histoire du Viêt-nam des origines à 1858*. Paris: Sudestasie, 1982. MANGUIN, Pierre-Yves – *Les Portugais sur les côtes du Viêt-Nam et du Campa: Étude sur les routes maritimes et les relations commerciales, d'après les sources portugaises des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup>, et XVIII<sup>e</sup> siècles*. Paris: EFEO, 1972. MOURÃO, Isabel A. Tavares – Olhares portugueses sobre o reino do Dai-Viet no século XVI e na primeira metade do século XVII. *Oceanos*. 32 (1997) 105-117. *NOTÍCIAS summarias das perseguições da Missam de Cochinchina*. Lisboa: Officina de Miguel Manescal, 1700. PATO, Raymundo António de Bulhão, dir. – *Documentos remetidos da Índia ou Livros das Monções*. Lisboa: Academia Real das Sciencias, 1880-1935. 5 vol. REGO, António da Silva – *O Padroado Português do Oriente*. Lisboa: AGC, 1940. RHODES, Alexandre de – *Divers voyages et missions du P. Alexandre de Rhodes en la Chine, & autres Royaumes de l'Orient: Avec son retour en Europe par la France et l'Arménie (1618-1653)*. Paris: Sébastien et Gabriel Cramoisy, 1653. Reed. fac-similada, Cidade de Ho Chi Minh, 1994. RIBADENEIRA, Marcelo de, fr. – *Historia de las Islas del Archipiélago y reynos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodia y Japon*. Barcelona, 1601. RODRIGUES, FRANCISCO – *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1931-1950. 4 vol. SANTOS, Domingos Maurício Gomes dos – Víciosingos da obra do P.<sup>e</sup> Cristóvão Borri. *Anais*. Lisboa, 2: 3 (1951) 119-150. SCHUTTE, Joseph Franz – *Introductio ad Historiam Societatis Iesu in Japonia 1549-1650*. Roma: Institutum Historicum Soc. Jesu, 1968. SURDICH, Francesco – *Fonti Sulla Penrazione Europea in Asia*. Génova: Bozzi Editore, 1979. TEIXEIRA, Manuel – Os missionários portugueses no Vietnã. *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*. 57 (1959) 455-467, 523-540, 643-661, 788-798, 908-924, 993-1003; 58 (1960) 41-49, 135-151, 205-216, 317-328, 395-408, 524-535, 621-644, 711-727, 810-828, 931-951, 994-1006; 59 (1961) 18-28, 139-152, 234-249; 62 (1964) 815-870. THOMAZ, Luís Filipe – Cochinchina. In *DICIONÁRIO de história dos Descobrimentos portugueses*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994, vol. 1, p. 254-256.

**COIMBRA, Diocese de.** 1. *Das origens à actualidade*. 1.1. *A diocese antes de 1064*: Primitivamente sedeadá em Conimbriga, a diocese data da permanência dos Romanos na Península (séculos III-IV), sendo então sufragânea de Mérida, pois o metropolitano Oróncio, em 653, pedia ao rei Recesvinto que lhe fosse devolvida como sufragânea, como acontecia antes do domínio dos Suevos (412-585). Não se conhece, porém, qualquer bispo desta época. Durante o domínio suevo pertenceu à metrópole de Braga. Conheceu então o cristianismo grande expansão, que partia sobretudo de dois centros religiosos: Lorrvão e Vacariça, aquele estendendo a sua acção evangelizadora a nordeste e a sul, e este a norte de Coimbra. Deste período nos chega o nome do primeiro bispo conhecido, Lucêncio, que foi abade de Lorrvão e assistiu aos dois primeiros concílios provinciais de Braga (561 e 572), vindo a falecer em 580. É nesta época que o bispado, tal como a população, se muda de Conimbriga para a localidade de Eminio, situada na margem norte do Mondego, e que em breve tomaria o nome de Coimbra, pois embora em 589 o bispo Possidónio assinasse as actas do Concílio de Toledo como *aeminiensis ecclesiae episcopus*, todos os seus sucessores se intitulam, nos actos oficiais, bispos conimbricenses. Na época visigótica (585-711) assiste-se a uma certa organização do clero: desde o segundo quartel do século VII, a catedral *sancte Marie colimbrie* tem o seu primiciero (*primicerius*), o seu arceidiácono (*archidiaconus*) e o seu arcepreste (*archipresbiter*) em conformidade com o cânon 10.<sup>o</sup> do II Concílio de Mérida. O último bispo desta época é Emila que, em 693, assiste ao XIV Concílio de Toledo. No primeiro período do domínio muçulma-

no (711-878) o cristianismo não sofreu grandes perseguições: conhecem-se vários bispos desta época, embora alguns residissem temporariamente na corte do rei de Leão, e as comunidades religiosas de Vacariça e Lorrvão não eram inquietadas, pois os seus monges continuavam a receber doações, nomeadamente a de Ordonho I (850-866). Em 878 a cidade é reconquistada, conservando-se sob o domínio cristão por mais de um século. Nausto (867-912) é o primeiro bispo desta época, conhecendo-se-lhe sucessão ininterrupta até à invasão do Almançor que, em 987, arrasou a cidade, reconstruída em 994 pelos próprios mouros. Foi este o período mais difícil da ocupação muçulmana, que terminaria com a segunda reconquista cristã, em Julho de 1064, pelas tropas de Fernando Magno de Leão. 1.2. *Da Reconquista cristã ao século XV*: Os prelados procuraram reorganizar a diocese, cuja vida religiosa continuava activa, sobretudo em Lorrvão e na Vacariça. D. Paterno (1080-1087) instituiu o cabido (1086) e, para a formação dos jovens clérigos, fundou, com o governador Sennando, a escola da catedral que, sob a orientação do arcediácono e, depois, do mestre-escola, perduraria até meados do século XVIII. Os bispos de origem borgonhesa D. Maurício (1099-1108) e D. Bernardo (1128-1146), monges de Cluny que acompanhavam os cavaleiros que vinham participar na Reconquista, introduziram na diocese a liturgia romana. O património da sé foi enriquecido com doações e compras, como o testemunha largamente o *Livro preto*, enquanto o número de paróquias rurais se multiplicava, obrigando a uma divisão religiosa e administrativa em quatro arcediados. De 1185 a 1289, os bispos participaram activamente nos conflitos que opuseram os soberanos aos prelados, defendendo com firmeza os direitos da Igreja. Nos finais do século XIII e primeira metade do século XIV, a diocese conheceu momentos de grande animação religiosa: D. Egas Fafes (1248-1267) determinou que o cabido cantasse diariamente a *Salve Regina* depois das completas; D. Aymerico Ebrard (1279-1295) ordenou a celebração da festa do Corpo de Deus (1295); e D. Raimundo I Ebrard (1319-1324) instituiu a solenidade da Imaculada Conceição (1320). A vida regular conhece igualmente grande incremento, com a fundação e reforma de mosteiros e conventos (Santa Cruz, Celas, Santa Clara, Lorrvão), e com a presença de homens e mulheres de insigne virtude (São Teotónio, Santo António, rainha Santa Isabel). 1.3. *Do século XV à época liberal*: A diocese acompanha a decadência geral da vida religiosa no país. No entanto, a bispos de pouco zelo pastoral, como D. João de Galvão (1460-1481) que, trocando «o báculo de pastor pela espada de soldado», acompanhou D. Afonso V nas campanhas do Norte de África (1471), o que lhe valeu, a si e aos seus sucessores, o título de conde de Arganil; ou D. João Soares (1545-1572) que participou no último período de Trento, embora deixasse «muito a desejar em bons costumes», outros se seguiram mais cumpridores e zelosos, desde D. Jorge de Almeida (1481-1543), que publicou as primeiras constituições diocesanas dignas de tal nome (1521), a D. Afonso de Castelo Branco (1585-1615), que foi «bispo esmoler», protector de homens de letras e

prelado tão apostólico que preferiu ao cargo de vice-rei (1603-1604) o de «apascentar as suas ovelhas», ou D. Frei Álvaro de São Boaventura (1672-1683), que se preocupou sobremaneira com a renovação da música litúrgica. Duas vacaturas abalaram de algum modo o ritmo da administração diocesana (1646-1670 e 1717-1739), de tal modo que, nesta última, o próprio D. João V se viu na obrigação de censurar asperamente os vigários capitulares por causa da sua negligência. Nas 437 paróquias (1675) que constituíam o bispado, todas com as suas confrarias e irmandades, a vida religiosa era animada por grande número de clérigos, muitos deles pouco preparados para o ministério, não raramente repreendidos pelos visitantes que, periodicamente, percorriam as freguesias, inspeccionando não só os lugares e objectos de culto mas também o comportamento religioso e moral dos fregueses. Na sede do bispado, à volta da universidade e dos mais de vinte colégios universitários, começam a sentir-se alguns sintomas das novas ideias jansenistas e galicanas. A primeira é combatida sobretudo por D. António Vasconcelos e Sousa (1706-1716), com os colegiais, o clero e os Regrantes de Santa Cruz a darem provas públicas de adesão à bula *Unigenitus* com que, em 1713, Clemente XIII condenara o jansenismo\*. Da segunda declarou-se

acérrimo adversário D. Miguel da Anunciação (1740-1779), considerado por alguns «o maior bispo da diocese», que teve de se haver com o regalismo\* pombalino, o que lhe valeu oito anos de prisão em Pedrouços. Renovador de mentalidades e de estruturas, D. Miguel desenvolveu uma acção pastoral multifacetada, desde a fundação do seminário ao estabelecimento de uma academia litúrgica, passando pela visita pastoral às paróquias e pela publicação de cartas, provisões e editais visando a formação do clero e a exortação espiritual dos diocesanos. À sua morte segue-se um período de decadência, até porque o seu sucessor D. Francisco de Lemos (1779-1822) dedicou mais energias à reforma da universidade, de que era reitor, do que ao pastoreio da diocese. Acresce a este facto a devastação dos invasores franceses que deixaram por todo o lado sinais de destruição. *1.4. Do Liberalismo à República:* A decadência administrativa e religiosa continuou por toda a primeira metade do século XIX. D. Francisco de São Luís Saraiva (1822-1824) nada fez pela diocese, pedindo a renúncia ao cargo para se dedicar a actividades políticas e culturais. Sucedeu-lhe D. Joaquim da Nazaré (1824-1851) que, embora piedoso e apostólico, se deixou enredar pelas lutas partidárias, vendo-se obrigado a refugiar-se na sua antiga diocese do Mara-



Fonte: Anuário Católico de Portugal, 1955-1998.

nhão (1834), entregando a um vigário o governo do bispado. O regime liberal, porém, cortando relações com a Santa Sé\*, não reconheceu o governador, nomeando vigários «usurpadores» sem qualquer entendimento com Roma, o que gerou uma situação de cisma, com «deploráveis consequências». Estabeleceu-se no bispado uma autêntica anarquia: os párcos eram substituídos por razões de cor política; os dignitários da sé e professores do seminário foram alvo de devassas vexatórias; o curso teológico foi interrompido; e a actividade das paróquias, sem visita canónica por mais de quatro décadas, entrou em visível decadência. A lenta reorganização do tecido diocesano começou com o vigário-geral apostólico, cônego António Lopes de Moraes (1842-1851), que regularizou a jurisdição de muitos párcos, sanou matrimónios contraídos fora das leis canónicas, e começou a preparação teológica de candidatos ao sacerdócio; continuou com D. Manuel Bento Rodrigues (1851-1858), que deu nova circunscrição paróquial à sede do bispado (1854) e reabriu o curso teológico trienal no seminário; e consolidou-se no longo pontificado de D. Manuel Correia de Bastos Pina (1872-1913). Este prelado retomou pessoalmente as visitas pastorais a todas as paróquias do bispado, começando pelas mais afastadas. Deste contacto directo com a realidade diocesana nasceu um empenhamento assinalável na resolução de diversos problemas a nível espiritual e social, desde a luta por uma melhor saúde pública, até à introdução do hábito de dar um carácter festivo à celebração paroquial da primeira comunhão das crianças. Sentia-se, para tanto, a necessidade de um clero com melhor preparação espiritual, intelectual e pastoral, o que levou o prelado a investir grandes energias no seminário diocesano, onde o seu zelo ficou patente na busca de novas linhas de orientação espiritual, na introdução de matérias de índole pastoral prática, na introdução do ensino do neotomismo e na «romanização» do professorado de Teologia\*. Igualmente de assinalar é o interesse manifestado e conseguido pela sobrevivência, em vários conventos da diocese, de algumas comunidades de religiosas de clausura. Perante um regime político declaradamente regalista, D. Manuel Bastos Pina, sem abandonar o princípio de uma convivência harmoniosa entre os poderes eclesiástico e civil, seguindo as directrizes de Leão XIII, não hesitou em defender os direitos ameaçados da Igreja, nomeadamente na questão relativa ao poder de inspecção doutrinal sobre o ensino teológico na universidade. 1.5. *Da República à actualidade*: O regime republicano, instaurado em Outubro de 1910, com a sua legislação eversiva fundamentada num anticlericalismo\* fundamentalista, trouxe graves problemas à Igreja, a nível diocesano e paróquial: na ausência do prelado, por motivos de doença e idade avançada, o governador do bispado, cônego José Matoso, foi desterrado para o Luso, por condenar as associações culturais, acontecendo o mesmo a diversos sacerdotes com cura de almas; muitos párcos viram-se privados de meios de sustentação, havendo um pequeno número que recorreu à pensão instituída pelo governo; o seminário não fechou as suas portas, mas passou por sérias dificuldades; a sé

e as outras igrejas foram esbulhadas dos seus bens; o poder civil pretendeu e em alguns casos conseguiu interferir no governo e disciplina das paróquias; e, um pouco por todo o lado, gerou-se um clima de insegurança, a par de um verdadeiro desejo de renovação. Neste sentido foi providencial a vinda para a diocese de D. Manuel Luís Coelho da Silva (1915-1936), que demonstrara fibra de lutador e qualidades de grande disciplinador como governador do bispado do Porto\*. A renovação da vida religiosa estendeu-se aos mais diversos campos: o seminário, cobiado por muitos, permaneceu ao serviço da diocese, dando-lhe o prelado novos estatutos e atraindo novos alunos, de tal modo que, em 1936, se viu na necessidade de criar o seminário menor para os alunos mais jovens; dedicou grande empenho à formação e disciplina do clero, mandando construir uma casa para retiros espirituais, e não esquecendo os pobres e doentes, com a criação da Obra de São José; começou a visita pastoral a todas as paróquias da diocese, sempre precedida de uma séria preparação do povo por um grupo de sacerdotes escolhidos; pediu e obteve da Santa Sé um bispo auxiliar e depois coadjutor, D. António Antunes, para se dedicar especialmente ao serviço das visitas às paróquias; reuniu o sínodo diocesano e publicou constituições; fundou a Liga da Boa Imprensa com o seu órgão diocesano que chegou e chega ainda a uma boa parte das famílias do bispado; apoiou a formação de jovens, nomeadamente os universitários do CADC, os trabalhadores da União Operária e os que nas paróquias aderiam ao escutismo, introduzido na diocese em 1927; iluminou as diversas actividades pastorais e sociais com vários escritos dirigidos ao clero e aos fiéis. Toda esta obra teve continuação com o seu sucessor, D. António Antunes (1936-1948), que apoiou as actividades paroquiais, nomeadamente os movimentos ligados à Acção Católica\*, que tiveram grande desenvolvimento nas décadas de 30 a 60; procurou (sem grandes resultados) recristianizar as festas religiosas; e deu ao CADC uma sede condigna. Ao tempo de D. Ernesto Sena de Oliveira (1948-1967) a diocese dotou-se de algumas estruturas de que carecia desde a República: paço episcopal, câmara eclesiástica, etc. Para a formação da juventude fundou-se o Colégio Diocesano de São Teotónio (1962). Durante seis anos, de 1954 a 1960, a diocese foi percorrida pelo prelado e pelo seu auxiliar, D. Manuel de Jesus Pereira, acompanhando a imagem peregrina de Nossa Senhora de Fátima, o que constituiu, pela preparação que se fez em todas as paróquias, um momento assinalável de evangelização. Com a realização do Vaticano II, coube a D. Francisco Rendeiro (1967-1971) a aplicação das primeiras normas conciliares, criando, em 1967, o conselho presbiteral, cujos estatutos seriam aprovados por D. João António Saraiva (1972-1976). A curta duração destes pontificados trouxe alguma descontinuidade à acção pastoral, retomada pelo actual prelado, D. João Alves (1976-), que tem dedicado grande empenho à renovação da diocese, procurando que ela pulse ao ritmo do Vaticano II. Por decreto de 3 de Outubro de 1977 foram criadas quatro regiões pastorais, com os respectivos vigários a

animarem toda a actividade evangelizadora; foi nomeado um coordenador da pastoral diocesana (1979) para apoiar e dar coesão às diversas actividades da pastoral especializada; foram elaborados e aprovados os novos estatutos dos arcepresbiteros (1981), definindo as funções coordenadoras dos arcepresbiteros; decretou-se a criação dos conselhos pastorais paróquiais, com a aprovação dos respectivos estatutos (1981); deram-se novos estatutos ao conselho presbiteral (1982); criou-se a Comissão Diocesana do Apostolado dos Leigos (1987), que iniciou uma promissora actividade de animação das estruturas laicais e levou a cabo o congresso de 1992, que agitou positivamente as diversas estruturas diocesanas. De Novembro de 1993 a Maio de 1999 decorreu o sínodo diocesano que teve como principal objectivo a renovação da vida pastoral diocesana. Em Janeiro de 1998 deu entrada na diocese como bispo coadjutor, com direito a sucessão, D. Albino Mamede Cleto. 2. *Limites geográficos*: Até meados do século VI a diocese estendia-se *grosso modo* entre o Tejo e o Douro, sendo criadas, posteriormente, as dioceses de Idanha (570), Viseu\* (572) e Lamego\* (569). Depois da Reconquista cristã, os bispos de Coimbra administraram por largo tempo os bispados de Viseu e Lamego, «até que pudessem ter bispo próprio». No início do século XII, o bispo do Porto, D. Hugo, através de informações pouco correctas, conseguiu de Pascoal II duas bulas (1115): uma que dava à sua diocese as terras até ao rio Antuã; e outra que lhe concedia a administração de Lamego. O bispo de Coimbra, D. Gonçalo, dirigiu-se pessoalmente ao papa, que ficou contristado, lamentando que os bispos «abusassem da sua boa fé para obterem concessões que eram motivo de discórdia». Por isso mandava que Coimbra mantivesse os territórios em questão («quod tenuit teneat»), decisão que foi confirmada várias vezes até que em 1253 o bispo do Porto, Julião Fernandes, apresentando os rescritos de Pascoal II, conseguia de Inocêncio IV a bula *Provisionis nostrae*, que tirava ao bispado de Coimbra as terras entre o Douro e o Antuã. Quando a diocese de Idanha foi restabelecida, com sede na Guarda\* (1199), esta reclamou e obteve as igrejas que Coimbra tinha na Covilhã, após litígio que só terminou em 1256. Também a sul, à medida que a Reconquista cristã avançava, Lisboa reclamava para si as igrejas de Ourém, Tomar, Porto de Mós, Torres Novas e outras, com intervenção e bulas de Inocêncio III (1203 e 1216) e Honório III (1218). Com a criação da diocese de Leiria (1545), Coimbra sofreu nova amputação a sul, que se repetiria, a norte, com a criação do bispado de Aveiro, em 1774. Por essa altura (1770) passaram para a Guarda 19 igrejas dos concelhos de Gouveia, Celorico e Fornos de Algodres. Com a nova circunscrição diocesana de 1882, sendo suprimidos os bispados de Leiria e Aveiro, a diocese integrou boa parte deles, recebendo ainda do patriarcado quatro paróquias de Ferreira do Zêzere e, da Guarda, nove paróquias de Pampilhosa da Serra, enquanto cedia a Viseu as freguesias do concelho de Santa Comba Dão, e à Guarda as que lhe restavam de Gouveia e as do concelho de Seia. Novas divisões se verificaram em 1918, com a restauração da diocese de Leiria, pa-

ra onde passaram todas as paróquias vindas em 1882; e em 1938, com a restauração da diocese de Aveiro, que passou a integrar as paróquias cedidas em 1882, mais duas do concelho de Anadia, mas deixando definitivamente Mira. Actualmente a diocese é constituída por 262 paróquias, três reitorias e um curato. 3. *Legislação e doutrina – sínodos e constituições diocesanas*: De 1240 aos nossos dias temos notícia da celebração de 12 sínodos diocesanos. O primeiro realizou-se a 16 de Agosto de 1240, presidido pelo bispo Tibúrcio (1234-1248), como consta de um documento do cartulário do Mosteiro de São Paulo de Almaziva. Tratou-se, nesse sínodo, da composição entre o dito mosteiro e os priores de Farinha Podre, Eiras, Arazede e Santa Maria de Montemor sobre os dízimos a pagar pelas propriedades que o mosteiro possuía naquelas freguesias. O segundo sínodo foi celebrado por D. Egas Fafes (1248-1267) em data que desconhecemos, legislando acerca do modo de pagar os dízimos das terras cultivadas. A 9 de Setembro de 1307, D. Estêvão Anes Brochado (1304-1318) reuniu sínodo na catedral, condenando os abusos cometidos pelo prior e Mosteiro de Santa Cruz. Pelas actas deste sínodo sabemos que, nesta época, havia em Coimbra reunião sinodal todos os anos, entre 8 e 10 de Setembro. O quarto sínodo de que há notícia celebrou-se no final do século XIV, em data desconhecida. Dele resta um pergaminho encontrado por Avelino de Jesus da Costa no *Livro de aniversários* da Colegiada de São Tiago. Provavelmente foi presidido por D. João Afonso Esteves de Azambuja (1398-1402) e o assunto, um tanto vago, relaciona-se com os deveres dos priores, vigários e outros sacerdotes na celebração das missas. O quinto sínodo foi presidido por D. Jorge de Almeida (1483-1545) na Igreja de São João de Almedina, a 1 de Setembro de 1521, onde foram promulgadas as primeiras constituições conhecidas do bispado, que vinham revogar «todas as outras de nossos antecessores e nossas, as quais queremos que não se guardem». Pouco tempo estiveram em vigor, pois D. João Soares (1545-1572) reuniu sínodo na catedral, a 15 de Abril de 1548, tendo promulgado novas constituições que revogam as anteriores, bem como «visitações, provisões e alvarás ou costumes nossos ou de nossos predecessores que forem em contrário destes nossos». Divididas em 39 capítulos, as constituições tratam da administração dos sacramentos, da celebração da missa, da exemplaridade de vida dos clérigos, da ciência necessária para se receber cada uma das ordens sacras e os exames a que os candidatos deviam submeter-se. O bispo D. João Soares, regressado do Concílio de Trento (1563) presidiu ainda a outro sínodo, a 18 de Novembro de 1565, onde o clero aceitou a legislação emanada depois de 1548 e mandada compilar e publicar pelo prelado. Imbuídas do espírito tridentino são as constituições de D. Afonso de Castelo Branco, aprovadas no sínodo de 15 de Novembro de 1589 e impressas em 1591. Nelas, como se observa no prólogo, se conserva «o que pelo santo concílio tridentino e leis canónicas dos pontífices modernos se não achou alterado», mudando e acrescentando «o mais que, conforme o mesmo concílio e sagrados cânones e santas determinações



Fachada da Sé Velha, Coimbra.

do colégio dos ilustríssimos senhores cardeais, e concílios provinciais, achamos ser necessário». Foram estas constituições, de cariz catequético e disciplinar, que se observaram na diocese até ao início do século xx. De facto, os sínodos de 1643 (para jurar e defender o dogma da Imaculada Conceição) e de 1677, ao tempo de D. Frei Álvaro de São Boaventura, não alteraram a legislação anterior. Tanto D. Miguel da Anunciação, no século xviii, como D. Manuel Bastos Pina, no século xix, tiveram em mente a realização do sínodo diocesano que, no entanto, só viria a ser convocado, em 1923, por D. Manuel Coelho da Silva. Este prelado havia já feito publicar, em 1921, a *Colecção autêntica de legislação diocesana*, a que o sínodo acrescentou vários cânones, tendo em conta as normas do Código de Direito Canónico de 1917. Depois da realização do Concílio Plenário\* Português (1926), D. Manuel Coelho da Silva publicou, em 1929, as *Constituições do bispado de Coimbra*, que integram a legislação publicada em 1921, a aprovada no sínodo de 1923 e a do concílio plenário. O décimo segundo sínodo diocesano, convocado por D. João Alves, decorreu de 1993 a 1999. Em várias assembleias plenárias em que os participantes (sacerdotes, religiosos e leigos) debateram, à luz do Concílio Vaticano II, os caminhos que deve seguir a Igreja diocesana para, neste início do terceiro milénio, levar a cabo a sua missão evangelizadora e santificadora. A 30 de Maio de 1999 foram promulgadas as *Constituições sinodais* que entraram

em vigor a 1 de Janeiro de 2000. 4. *Cabido e colegiadas*: O cabido de Coimbra, como os demais, teve origem na vida comunitária do bispo com o clero adscrito à catedral, o que obrigava a uma certa organização interna. Depois da segunda reconquista cristã (1064) o cabido foi reorganizado por D. Paterno (1086), com uma hierarquização interna que se foi tornando cada vez mais perfeita. Ao tempo de D. Martinho Gonçalves (1183-1198), o cabido é presidido *in temporalibus* pelo deão\*, juntando-se, em breve, outras dignidades: chantre, mestre-escola e tesoureiro-mor. De início o número de cônegos não era fixo, dependendo da vontade do bispo e da necessidade do serviço do coro e do altar. Com a divisão das rendas da sé em três partes (duas para o bispo e uma para o cabido), por escritura lavrada em 1210, aumentou o número dos pretendentes ao canonicato, pelo que D. Martinho Gonçalves elevou o número para 40, incluindo as dignidades capitulares. No entanto, duas dessas prebendas ficavam reservadas, uma para as despesas da fábrica da sé e outra para a cantadoria. Neste caso, os canonicatos a prover seriam apenas 38, número que se manteve até 1414. Tendo decrescido as rendas, a ponto de alguns cônegos abandonarem o serviço do coro, D. Gil Alma (1408-1415) suplicou e obteve da Santa Sé a redução das prebendas para 30, sendo providas apenas 28 conezias e mais tarde (1453) apenas 27, ficando duas para as despesas da fábrica e uma para a cantadoria. Com a criação dos lugares de submestre-escola e subtoureiro, o número de canonicatos a prover desceu para 25, chegando assim até à época liberal, quando o governo os reduziu a 12 (dois deles com ónus de ensino no seminário), arrogando-se o direito de nomear os titulares. Daí em diante, raramente o número foi preenchido, chegando a haver, em 1888, apenas o mestre-escola e um cônego. A par dos cônegos e por impedimento destes, foi necessário admitir outros sacerdotes que os substituísem no coro e no serviço do altar, com o nome de meios-cônegos, porcionários ou raçoeiros, que recebiam meia prebenda. Em 1224 já existiam, em número de seis. Quando foi necessário admitir mais sacerdotes, recorreu-se aos terciários (recebiam apenas um terço da prebenda) ou a simples capelães que deviam celebrar as missas dos legados pios. Esta situação gerou, ao longo dos séculos, várias tensões entre os raçoeiros e terciários e os cônegos, pelo facto de os primeiros pretenderem ser considerados cônegos de pleno direito. No século xviii a desordem foi tal que D. Miguel da Anunciação pediu ao papa que extinguisse os porcionários e terciários, criando-se a ordem dos beneficiados com 12 membros. Pio VI anuiu ao pedido em 1778. O cabido teve os seus estatutos ou regulamentos, tendo os primeiros sido dados pelo cardeal João, bispo de Sabina, legado do Papa em 1128. Estes foram substituídos pelos de D. João Soares (1572), já depois de Trento, com descrição pormenorizada dos direitos e deveres dos cônegos e prebendados. Os estatutos sofreram aditamentos ao longo dos tempos, nomeadamente por mão de D. Miguel da Anunciação (1741). Em 1922 tentou-se uma actualização dos regulamentos, que não surtiu efeito. Actualmente, por mandado da con-

ferência episcopal, em conformidade com os cânones 505-507 do Código de Direito Canónico, está a proceder-se à reformulação dos estatutos. O cabido de Coimbra chegou a ter muitos bens, recebendo avultadas rendas, além de dízimos e juros, empregando parte deles na assistência aos necessitados. As rendas e dízimos perderam-se em 1834, e o resto dos bens em 1910. À maneira dos cabidos, junto de certas igrejas mais ricas e populares agruparam-se clérigos, sob a presidência do pároco, com a finalidade da celebração do culto divino. Em Coimbra houve colegiadas desde o século XII (Santiago, São Salvador, etc.), estendendo-se às paróquias rurais (Abiul, Arganil, Penela, etc.). Com a extinção dos dízimos caíram na maior pobreza, sendo extintas em 1854, ao tempo de D. Manuel Bento Rodrigues, passando os poucos bens de algumas para o seminário, e o espólio de livros e arquivo também para o seminário que, em 1917, se viu despojado desse acervo em favor do Arquivo da Universidade. 5. *Paróquias*: Durante o domínio dos Suevos a diocese é dividida em distritos paroquiais, que tomam o nome de freguesias. O *Paroquial suevo* ou *Divisio Teodomiro* (580) enumera sete divisões no território sob a jurisdição do bispo de Coimbra: Emínio (Coimbra), Conímbriga (Condeixa), Lurbine (Lorvão), Insula (Aveiro), Antuane (Antuã) e Portucale Castrum (Gaia). Cada uma destas subdividia-se em *rusticane parochiae* que, como foi decidido no II Concílio de Braga (572), deviam ser visitadas pelo bispo para conhecer o clero paroquial (*parochiales clerici*) e instruir o povo. A construção de igrejas por senhores particulares e a sua doação à Sé de Coimbra permitia a criação de novas freguesias, com a passagem dos templos particulares a públicos e com o direito de aí se celebrar a eucaristia para o povo e de se administrar o Baptismo e os outros sacramentos. Depois da segunda reconquista cristã o número de freguesias deve ter-se multiplicado, o que levou à divisão do bispado, no século XII, em quatro arceidiados: o do Nordeste, com sede em Seia; o do Centro, com sede em Coimbra; o do Norte ou do Vouga, com sede em Angeja; e o do Sul, com sede em Penela. O número de paróquias cresceu ao longo dos séculos, atingindo as 437 em 1675: sete na cidade de Coimbra, 113 no arceidiado de Seia, 86 no de Penela e 130 no do Vouga. Nesta época, segundo uma relação *ad limina* de um delegado de D. Frei Álvaro de São Boaventura, a população diocesana rondava os 200 000 fiéis, com 167 000 adultos, 30 000 «menores de confissão» e 1016 sacerdotes. A maioria das paróquias eram pequenas, não atingindo algumas as duas centenas de habitantes e poucas ultrapassando o meio milhar. A mais populosa era Pombal, com quase 6000 habitantes (3700 adultos «de comunhão» e 2030 «menores de confissão»). Todas estavam providas de pároco, contando ainda com o serviço de outros clérigos residentes, que ajudavam na celebração das missas dominicais e na administração do sacramento da Penitência. Nos séculos XVII e XVIII a actividade religiosa era intensa, a avaliar pelos relatos que chegaram até nós das visitas, efectuadas quase sempre por eclesiásticos delegados do bispo que, além da descrição dos lugares e instrumentos do culto e

das apreciações à acção pastoral dos párocos, nos fornecem um panorama da vida social e moral dos fregueses e das suas relações com a paróquia. Especialmente interessante era a actividade das confrarias\*, vocacionadas umas para o culto divino, especialmente do Santíssimo Sacramento, e outras para o sufrágio dos defuntos. A estrutura foi um pouco abalada no período liberal, deixando de haver visitas pastorais, só retomadas em 1872 por D. Manuel Bastos Pina, que percorreu praticamente toda a diocese, despertando o sentimento religioso dos povos, animando o zelo pastoral dos párocos, dinamizando iniciativas locais mesmo de índole social, incentivando a construção de novas igrejas e regularizando algumas situações morais. Com 463 000 habitantes para 267 paróquias, em 1872, a diocese atingia, em 1882, com a integração de freguesias dos extintos bispados de Aveiro e Leiria, os 540 000 fiéis, dispersos por 128 000 fogos de 319 paróquias. Sob o ponto de vista religioso todos frequentavam, com raríssimas excepções, os sacramentos uma vez por ano e participavam na missa dominical, mas a fé era mais tradicional que pessoal, não passando os conhecimentos religiosos da maioria dos rudimentos do catecismo e da repetição de algumas fórmulas nem sempre correctamente decoradas. Os actos fundamentais da vida dos fregueses (nascimento, casamento e morte) eram, desde o século XVI, objecto de assento nos livros de registo paroquial que, com a implantação do regime republicano e a criação do registo civil obrigatório (1911), se viu relegado para um plano estritamente religioso, passando os livros de assentos das paróquias para as mãos da autoridade civil e, logo, para os arquivos do Estado. O vasto espólio do registo paroquial de Coimbra integra, por esta via, o Arquivo da Universidade. As leis eversivas e anticlericais da República fizeram-se sentir também noutros aspectos da vida paroquial: as igrejas e outros bens passavam a ser «pertença e propriedade do Estado», que cedia, gratuita e provisoriamente, os templos e as alfaias litúrgicas «na medida do estritamente necessário»; o culto foi restringido ao interior dos templos e à duração do nascer ao pôr do Sol; instituíam-se as «associações culturais» para administrar as esmolas dos fiéis, destinando parte das receitas a fins civis; extinguíram-se as côngruas e os emolumentos, deixando os párocos sem qualquer meio de subsistência. Passado o primeiro impate, a vida religiosa das paróquias da diocese reorganizou-se sob a acção do bispo D. Manuel Luís Coelho da Silva (1915-1936) que, além de legislação adequada sobre a celebração dos sacramentos e outros aspectos da disciplina eclesiástica e do culto divino, visitou, pessoalmente ou através do seu bispo auxiliar D. António Antunes, todos os arciprestados e paróquias do bispado, reanimando e dando orientação sobre a actividade pastoral. Todos os prelados seguintes prestaram grande atenção à visita pastoral às paróquias, como um dos meios mais eficazes de governo, num momento em que, por diminuição do número de sacerdotes, muitas paróquias iam deixando de ter pároco residente. Depois do II Concílio do Vaticano, as directrizes pastorais têm ido no sentido de uma valorização da acção dos 23 arciprestados

que, desde 1977, integram as quatro regiões pastorais orientadas por vigários episcopais. 6. *Cultura e evangelização*. 6.1. *Centros de cultura religiosa*: Na Alta Idade Média, além da escola da catedral, a diocese contou com dois grandes centros culturais: Lórvão, onde o culto das letras subiu a alto nível, bastando citar algumas obras ali copiadas e iluminadas como o *Livro das aves* (1183), o *Comentário de Santo Agostinho aos Salmos* (1184) ou o célebre *Apocalipse de Lórvão* (1189), e cujo espólio se encontra disperso pela Torre do Tombo, Arquivo da Universidade de Coimbra, Museu Machado de Castro e Biblioteca Pública do Porto; e Santa Cruz, verdadeira escola teológica e litúrgica, com professores formados nas universidades europeias, de cujo *scriptorium* saíram códices que se conservam sobretudo na Biblioteca Municipal do Porto. Neste mosteiro, com a reforma de D. Frei Brás de Braga (século XVI), o estudo das Humanidades foi renovado com mestres vindos de Paris: fundaram-se dois colégios (o de São Miguel para os nobres e o de Todos-os-Santos para as classes modestas) onde se ensinavam Artes e Humanidades para o ingresso na universidade. O prior de Santa Cruz foi, a partir de 1539, chanceler da universidade, concedendo os títulos *autoritate apostolica*. Foi neste mosteiro que se instalou a primeira impressora da cidade (1530). No século XVI, com a transferência da universidade para Coimbra, surgiram novos centros de cultura: o Colégio das Artes, fundado por D. João III, entregue a André de Gouveia (1548) e depois aos Jesuítas (1555), sendo extinto em 1836 para dar lugar ao liceu nacional; foi o mais importante estabelecimento de ensino médio do país durante três séculos, nele tendo ensinado mestres como Pedro da Fonseca e o latinista Manuel Álvares, autor de uma famosa gramática latina; o seu espólio está disperso pela Torre do Tombo, Arquivo da Universidade e Biblioteca Nacional de Lisboa. A Faculdade de Teologia foi também um pólo de difusão cultural, sendo célebres alguns dos seus mestres nas matérias bíblica e dogmática (Heitor Pinto, Francisco Suarez, etc.); com o Liberalismo\* caiu em declínio, sendo suprimida em 1911 para dar lugar a uma faculdade de letras. Igualmente assinalável foi o Colégio de Jesus, dos padres jesuítas\*, célebre pelos seus mestres de Filosofia Aristotélica e pelo ensino da Cartografia e da Matemática. Em alguns dos centros monásticos e diocesanos cultivou-se também a música sacra e de inspiração religiosa, nomeadamente em Santa Cruz, sendo D. Pedro de Cristo (séculos XVI-XVII) o compositor mais conhecido. Muitos bispos, de D. João Soares à actualidade, promoveram o estudo da música litúrgica, quer instituindo cadeiras de Solfejo e Cantochão (D. Álvaro de São Boaventura, 1672), quer incluindo-a no currículo teológico (D. Miguel da Anunciação, 1848), quer obrigando ao seu conhecimento para admissão a ordens sacras (D. José Manuel de Lemos, 1859). Actualmente funciona no seminário uma escola diocesana de música sacra, com a finalidade de formar os organistas e outros responsáveis dos coros paroquiais. O espólio destas instituições eclesiásticas (cabido, mitra e câmara eclesiástica) encontra-se incorporado no Arquivo da Universidade; o das colegiadas encontra-se em

parte na Torre do Tombo e em parte no Arquivo da Universidade; o dos mosteiros e conventos está na Torre do Tombo, tendo-se desencaminhado muita documentação aquando da extinção das ordens religiosas. 6.2. *Catequese*: Os diversos sínodos e constituições diocesanas, antes e depois de Trento, emanaram normas sobre o dever dos bispos e sacerdotes com cura de almas de evangelizarem os seus fregueses, nomeadamente através da pregação dominical e da instrução aos meninos e pessoas rudes. A repetida chamada de atenção sobre este assunto é sinal de que essas normas nem sempre eram cumpridas, razão por que, ao longo dos tempos, nos deparamos na diocese com um enorme analfabetismo religioso. No século XVIII, D. Miguel da Anunciação determina aos párocos que, nos domingos e dias de festa, ensinem a doutrina cristã aos fiéis, durante meia hora antes da missa e, depois desta, se ponham de joelhos diante do altar e recitem, em voz alta, os actos de contrição, atrição, fé, esperança e caridade, que serão repetidos e decorados pelo povo. No ensino da catequese, devem os párocos tratar de cada vez uma pequena parte do catecismo, «por sua ordem e com distinção e clareza», de modo que todos possam entender. Embora fossem conhecidos o catecismo romano e o de Roberto Belarmino (que D. Miguel recomenda aos párocos) a catequese\* era ensinada pela cartilha do jesuíta Inácio Martins. No século XIX não há alterações de monta: D. Manuel Bastos Pina insiste com os párocos para que celebrem solenemente, depois de adequada catequese, a primeira comunhão das crianças; e aos párocos começam a juntar-se, sobretudo nas aldeias mais afastadas da paróquia, os e as catequistas, nomeadamente membros da associação do Apostolado da Oração\*. Logo que chegou à diocese, D. Manuel Coelho da Silva ordenou que, «dentro de seis meses», se criasse em todas as paróquias a Confraria da Doutrina Cristã para o ensino da catequese e promoção da instrução religiosa. Com a criação de um secretariado da catequese, organizado na década de 50 pelo cônego Jaime Cunha, chegou a todas as paróquias um ensino organizado, tendo por base o chamado «Catecismo Nacional». Depois do Vaticano II procurou renovar-se esse ensino, estendendo-se a todas as paróquias o programa de catequese de dez anos que, habitualmente, culmina com a celebração do sacramento do Crisma. Algumas paróquias e movimentos eclesiais dão agora os primeiros passos na organização de uma necessária catequese de adultos. 6.3. *Escolas católicas – seminários*: A formação do clero, antes da segunda reconquista cristã, fazia-se, provavelmente, junto de clérigos ilustrados e nas comunidades religiosas, sobretudo Lórvão. Depois da Reconquista, o bispo D. Paterno fundou a escola da catedral, onde os jovens estudavam humanidades. A teologia era ensinada nos mosteiros e conventos, nomeadamente Santa Cruz e depois, quando a universidade se instalou definitivamente em Coimbra, na Faculdade de Teologia. Dada esta circunstância, os bispos de Coimbra não se apressaram a criar o seminário ordenado pelo Concílio de Trento. Em 1673, D. Frei Álvaro de São Boaventura informava a cúria romana que a diocese não tinha seminário «por haver nela uma tão insigne

Universidade, onde se ensinam todas as ciências; mas, ainda assim, têm os bispos duas cadeiras de teologia moral que pagam das suas rendas e ensinam os padres da Companhia de Jesus [...]; e, na claustro da sé, uma cadeira de gramática que paga o mestre-escola». No século XVIII, D. Miguel da Anunciação juntou os jovens candidatos ao sacerdócio num internato que funcionou em casas de aluguer (1741-1751) e na Quinta da Mitra, em São Martinho do Bispo. Entretanto, em 1748 dava início à construção do edifício do seminário que recebeu os primeiros alunos em 1858 e ficaria concluído em 1765. Os primeiros estatutos, de 1748, foram aprovados pelo papa Bento XIV. O seminário ficou a ser orientado pelos Padres Pios Operários, que ali permaneceram até 1786. Desde a conclusão do edifício, as aulas passaram a ser internas, conseguindo o bispo fundador um bom grupo de professores, uns vindos de Espanha e França, e outros portugueses que mandou preparar em Paris e Toulouse. Em 1868 as disciplinas leccionadas eram a Gramática (que incluía Latim e Latinidade), a Retórica, a Filosofia e o Grego, e, no curso teológico, a Moral, a Dogmática, Escritura Sagrada, Direito Canónico e Civil, Ritos Sagrados e Cerimónias e Catecismo. Na época liberal o seminário, embora não encerrando completamente, deixou de ter, durante alguns anos, o curso teológico, pelo que os alunos frequentavam as aulas da Faculdade de Teologia. O curso trienal foi retomado em 1853, tendo o bispo D. Manuel Bento Rodrigues chamado para leccionar os professores da faculdade coimbrã, que ali se mantiveram até 1886, altura em que foram exonerados, por divergências com D. Manuel Bastos Pina. Este prelado dedicou ao seminário o melhor das suas energias. No aspecto material, melhorou as instalações e mandou construir de raiz dois novos edifícios que permitiram a admissão de um maior número de ordinandos, alguns deles estudando gratuitamente. A renovação da vida espiritual, quer de ordinandos quer de pensionistas, foi objecto de um regulamento (1876) que preconizava uma maior frequência dos sacramentos, a nomeação de três confessores efectivos, a realização de exercícios espirituais, a participação activa nas celebrações litúrgicas e outros actos de piedade. Em 1883 foi criado o lugar de director espiritual interno, ocupado, a partir de 1886, pelo padre Santos Abranches que o prelado mandara formar em Roma e, depois, pelos padres Giacomo Sinibaldi, Lima Vidal e António Antunes, todos eles também de formação romana. Os estudos filosóficos e teológicos foram igualmente renovados: em 1878 criava-se a cadeira de Filosofia Tomista que, a partir de 1886, seria regida por Sinibaldi; com a saída dos lentes da Faculdade de Teologia, mandaram-se preparar novos professores na Universidade Gregoriana, cuja influência se fez sentir aos mais diversos níveis, «podendo afirmar-se que se criou, nesta época, no Seminário de Coimbra, uma verdadeira escola teológica, tendo como modelo as universidades pontificias, de onde provinha a maioria dos mestres». A partir de 1903 o curso teológico foi alargado para quatro anos, com a introdução de cadeiras que proporcionassem aos ordinandos «os conhecimentos fundamentais de diversas matérias que os habilitas-

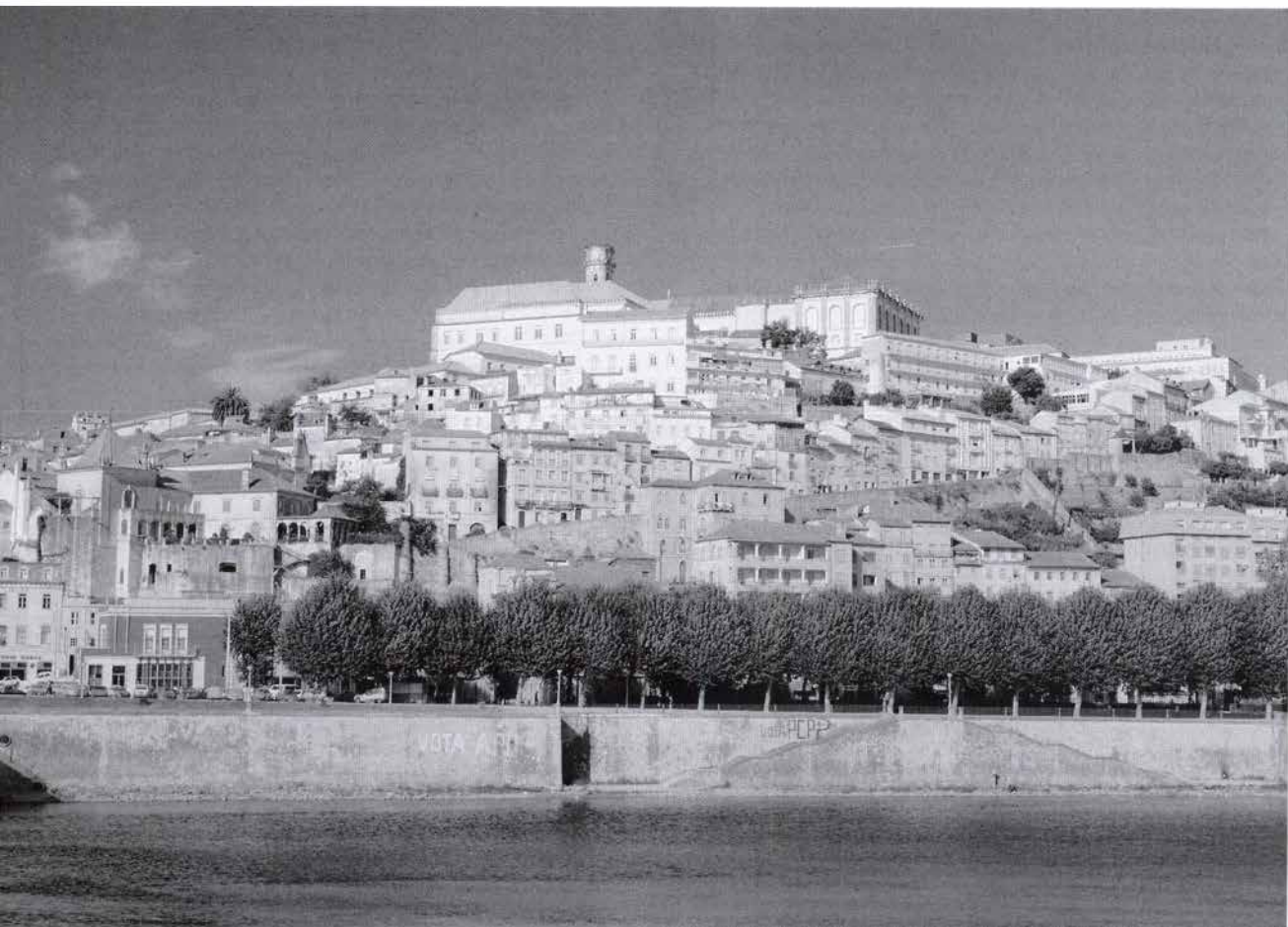
sem a dar resposta a alguns problemas pastorais concretos, sobretudo de índole social e económica». Com o advento da República, o edifício passou para as mãos do Estado (sendo recuperado como propriedade da diocese só em 1919), o número de alunos diminuiu e o curso voltou a ser trienal. Por isso uma das preocupações do bispo Coelho da Silva foi a de aumentar a frequência de alunos, criando a Obra das Vocações\* Sacerdotais (1920), ao mesmo tempo que dotava o seminário de novos estatutos (1919) que vigoraram até aos publicados, em 1965, por D. Ernesto Sena de Oliveira. A crise pós-conciliar fez-se sentir num novo decréscimo do número de alunos que se tem prolongado até ao presente. Em 1936, o aumento de vocações levou D. Manuel Coelho da Silva à criação de um seminário menor, na Figueira da Foz, onde se leccionavam os primeiros anos do curso de preparatórios. A população escolar chegou a ser tanta que, em 1957, D. Ernesto Oliveira mandou abrir, em Buarcos, um pré-seminário para alunos do primeiro ano, na dependência do seminário menor. Este é hoje frequentado por um número diminuto de alunos que seguem a escolaridade de ensino público.

**6.4. Instituto Superior de Estudos Teológicos:** O ensino da teologia na diocese teve como centros os mosteiros de Lorvão e Santa Cruz e, depois, a Faculdade de Teologia, extinta em 1910, e o seminário maior. Em 1971, «para promover de modo mais eficaz os estudos filosóficos e teológico-pastorais dos candidatos ao sacerdócio ministerial», as dioceses de Coimbra, Beja e Leiria criaram o Instituto Superior de Estudos Teológicos de Coimbra (ISET), hoje frequentado por alunos teólogos das dioceses fundadoras (excepto Beja) e das de Aveiro, Portalegre e Castelo Branco\* e Cabo Verde\*. Filiado na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa desde 1991, o ISET lecciona o curso regular de Teologia, um curso de Cultura Teológica e cursos intensivos locais de Cultura Religiosa, contribuindo para a actualização teológica dos presbitérios diocesanos e para a difusão da cultura religiosa, nomeadamente através de umas jornadas anuais de teologia e da revista *Estudos Teológicos* publicada a partir de 1997.

**6.5. Colégios universitários e diocesanos:** Com a instalação definitiva da universidade em Coimbra, no século XVI e seguintes, as diversas ordens religiosas e militares construíram na cidade os seus colégios que, até 1834, formavam como que «parcelas da Universidade». Extintas as ordens religiosas, os colégios foram abandonados e os seus edifícios ocupados por serviços públicos, universitários e outros. Também o seminário, desde a sua fundação, recebia, além de candidatos ao sacerdócio, dois outros tipos de alunos: os colegiais, filhos das famílias nobres de todo o reino, que vinham frequentar os estudos preparatórios; e os porcionistas que, residindo no edifício, estudavam na universidade. Para obstar a diversos inconvenientes, o seminário fechou as suas portas aos porcionistas em 1865, e deixou de leccionar os preparatórios aos colegiais em 1896. Para a educação de meninas houve na diocese, no século XIX, dois colégios famosos: o das Ursulinas, que funcionou entre 1851 e 1910 no antigo colégio universitário de São José dos Marianos; e o de Santa Joana, em Aveiro, que o bis-

po Bastos Pina entregou, em 1884, à direcção das Terceiras Dominicanas. Depois da implantação da República os colégios femininos voltaram a instalar-se em Coimbra na década de 30: o da Rainha Santa, dirigido pelas religiosas de São José de Cluny, e o de São José, dirigido pelas Dominicanas. Para rapazes teve a diocese, depois de 1929, o Colégio Mendes Pinheiro, na Figueira da Foz, depois transformado em seminário menor. Em 1961, D. Ernesto Sena de Oliveira fundou, em Coimbra, o Colégio de São Teotónio que, além dos cursos pré-primário, primário, secundário e complementar, serve ainda de residência universitária. Também os Jesuítas dirigem na diocese o colégio apostólico de Cernache, onde ministram o curso liceal. 6.6. *Boletins oficiais, revistas e jornais*: Nos finais do século XVIII começou a publicar-se o «calendário» litúrgico para o ordenamento da recitação do ofício divino e celebração da missa na diocese. Este calendário teve vários nomes: *Ordo* (1783-1870), *Almanak Ecclesiasticum* (1871-1905) e *Calendarium Ecclesiasticum* (1906-1973). Escrito em latim, o «calendário» serviu para a diocese e para o Mosteiro de Santa Cruz, até 1834; para Aveiro e Leiria e, ultimamente, para diversas dioceses. Sucedeu-lhe o *Directório litúrgico*, da responsabilidade do Secretariado Nacional de Liturgia. Depois de 1834 o «calendário» foi feito pelo ex-oratoriano Vi-

cente Ferrer (1835-1870), pelo padre João Pinto da Gama (1871-1905), Dr. António Vasconcelos (1905-1935) e cónego José Rodrigues Amado (1936-1973). Com a criação da Academia de São Tomás, publicou-se entre 1883 e 1893, como seu órgão oficial, a revista *Instituições Christãs*. Além das actividades académicas, insere documentação da Igreja universal e diocesana, sendo fundamental para o estudo do bispado na segunda metade do século XIX. Sucedeu-lhe o *Boletim Mensal do Governo Eclesiástico da Diocese de Coimbra*, com carácter oficial, de 1893 a 1905; e a *Revista Eclesiástica: Jornal Oficial da Diocese de Coimbra*, de 1905 a 1908, com periodicidade quinzenal. Em 1915 começou a publicar-se o órgão oficial *Boletim da Diocese de Coimbra*, bimensal até 1936, continuando depois como publicação anual, nem sempre conseguida nos últimos tempos. Revistas de cultura: de 1870 a 1875 publicou-se, em fascículos semanais, a *Revista de Ciências Eclesiásticas* sob a direcção do padre António Xavier Monteiro, então professor do seminário e depois bispo de Beja; de 1877 a 1878 publicou-se a *Revista Theológica* sob a direcção de um grupo de professores da Faculdade de Teologia; a *Civilização Católica* publicou-se de 1878 a 1883, sob a direcção do lente Silva Ramos, pretendendo tratar «as altas questões sociais sempre de harmonia com os



Vista geral de Coimbra, a partir do rio.

princípios católicos»; seguiu-se-lhe, de 1884 a 1889, sob a mesma direcção, *Sciência Cathólica*, mensal, para propagar a filosofia tomista; de 1894 a 1896, o mesmo Silva Ramos e Fortunato de Almeida publicaram a *Revista Contemporânea*. Com a fundação do CADC (1901) nasceu a revista *Estudos Sociais*, mensal, com publicação até 1919. Três anos depois foi substituída pela *Estudos*, como órgão oficial do CADC, e com vasta colaboração de intelectuais católicos do tempo, até à sua suspensão em 1970. Também alguns jornais e boletins paroquiais tiveram papel de relevo na difusão da cultura católica no último século. De 1878 a 1904 publicou-se o bisemanário (diário de 1892 a 1894) *A Ordem*, de carácter religioso integrista, que teve como directores Silva Ramos, Fortunato de Almeida e Abúndio da Silva. De 1912 a 1919, os estudantes universitários católicos publicaram *O Imparcial*, com carácter formativo e militante, sob a direcção de M. Gonçalves Cerejeira. Em 1916, como órgão da Liga da Boa Imprensa, então criada pelo bispo Coelho da Silva, aparece o *Amigo do Povo*, de feição popular. Foi seu fundador o cônego Martins Madeira e continua ainda hoje a sua publicação com uma tiragem de 40 000 exemplares. Publica este semanário, ininterruptamente desde 1917, a crónica «Ao calor da fogueira / À sombra do castanheiro», possivelmente a mais antiga coluna jornalística do país. Como órgão do Centro Católico nasceu, em 1922, o *Correio de Coimbra*, que continua a publicar-se como semanário diocesano e é fonte fundamental para o estudo da diocese depois de 1920. Outros jornais marcaram ainda presença, nomeadamente *O Dever* (1929) na Figueira da Foz e *Boa Nova* (1935) em Cantanhede, ambos ainda em publicação. Entre os boletins paroquiais destacam-se o *Notícias de Penacova* (1933), hoje com publicação suspensa; *A Luz*, que foi de várias paróquias associadas e hoje se publica como órgão do arceprelado de Ansião; *O Paionense*, o *Jornal de Figueiró dos Vinhos*, a *Voz de Serpins*, o *Varzeense*, o *Ecos do Alva*, *A Voz da Graça* e o *Nova Esperança*, que marcam presença nomeadamente entre os emigrantes das várias zonas da diocese. Nos últimos anos, as regiões pastorais do Sul e do Nordeste começaram também a publicar os seus boletins informativos. 6.7. *Tipografias e livrarias*: A primeira tipografia propriedade da diocese foi instalada, no seminário, em 1886, para imprimir a revista *Instituições Christãs*, os documentos do prelado e as publicações de alguns professores. Em 1920, no Largo da Feira, junto à Sé Nova, fundou-se a Gráfica Conimbricense, tendo a diocese a quota maioritária. Aí se imprimiam os jornais diocesanos e outras publicações de carácter religioso. Em 1944 a diocese assumiu por inteiro a empresa, transformando-a na Gráfica de Coimbra que se instalou no Bairro de São José, na cerca do seminário. Dirigida até 1969 por monsenhor Francisco de Assis Figueiredo e, a partir daí, pelo padre Valentim Marques, tornou-se numa das melhores tipografias do país, compondo e imprimindo jornais e revistas, obras literárias e científicas, livros litúrgicos, biblias (mais de um milhão de exemplares em diversas línguas) e outras publicações de divulgação da cultura católica. Em 1989 a tipografia assumiu o estatuto de

sociedade anónima, mudando as instalações para uma das zonas industriais da cidade. A diocese é também, desde 1989, a sócia maioritária da Livraria Cultura e Fé, instalada no Instituto Justiça e Paz, no perímetro universitário, e que tem por fim colocar ao alcance de todos as obras de cultura e formação humana e religiosa. 7. *Arte – arquitectura, ourivesaria e pintura*: A presença da corte na Alta Idade Média, a abastança da mitra, do cabido e de algumas ordens religiosas, a instalação da universidade e a proximidade das pedreiras de Ançã fizeram de Coimbra um dos centros mais ricos em imóveis, estatuária e artefactos religiosos. Do pré-românico ou moçárabe\* existe na diocese o mais significativo exemplar de arquitectura religiosa: a igreja de Lourosa, de tipo basilical, datada de 912. Igualmente do românico possui Coimbra o modelo mais perfeito e acabado: a Sé Velha, construída a partir de 1162, por iniciativa do bispo D. Miguel Salomão. É obra dos arquitectos Roberto Bernardo e Soeiro. Na mesma época construíram-se as igrejas do Salvador (1179) e de São Tiago (sagrada em 1206) e outros três templos, entretanto desaparecidos: São Cristóvão, São Bartolomeu e Santa Justa-a-Velha. A época gótica está representada nas igrejas de Santa Clara-a-Velha (1292), de Santa Maria de Alcáçova de Montemor-o-Velho, na Capela de São Pedro de Arganil, nos claustros da Sé Velha (1218) e de Celas (século XIII), e sobretudo no retábulo flamejante da capela-mor da Sé Velha (depois de 1498), obra em madeira policromada dos flamengos Olivier de Gand e Jean de Ypres. O Renascimento trouxe a Coimbra artistas de grande qualidade, como João de Ruão e Nicolau Chanterene que, com os portugueses Diogo de Castilho, Marcos Pires, Tomé Velho e Tomé Novo transformaram em arte a pedra de Ançã. São destes mestres as obras-primas dos túmulos dos reis, do púlpito e dos claustros de Santa Cruz. Da época, sendo impossível recordar todas as obras essenciais, refiram-se ainda a Capela de São João de Santa Cruz, as pias baptismas da Sé Velha e da Sé Nova (mandadas fazer pelo bispo D. Jorge de Almeida), a Porta Especiosa da Sé Velha, o majestoso edifício da Sé Nova (estilo jesuítico) e, fora de portas, as igrejas dos Anjos (Montemor-o-Velho), Ega e Redinha, a capela dos Silvas (na Igreja de São Marcos), a capela da Varziela, o retábulo da matriz de Cantanhede e o mausoléu da igreja de Góis. Os séculos XVII e XVIII estão ainda bem representados em obras como a Igreja de Santa Clara-a-Nova ou o neoclássico edifício do seminário diocesano (1748). Algumas igrejas, nomeadamente a sé, e os conventos de clausura possuíam valiosas peças de ourivesaria religiosa. No final do século XIX, o bispo Bastos Pina organizou um museu de arte sacra, juntando ao tesouro da sé muitas peças vindas dos conventos extintos, formando um dos mais ricos espólios de ourivesaria litúrgica de toda a Europa que, em 1911, passou para a posse do Estado. No campo da pintura, a época de maior brilho em Coimbra é o século XVI. Além dos bispos D. Jorge de Almeida, D. João Soares e D. Afonso de Castelo Branco que encomendaram, para a sé e para o paço, obras aos melhores artistas da época, também as ordens religiosas enriqueceram os novos colégios



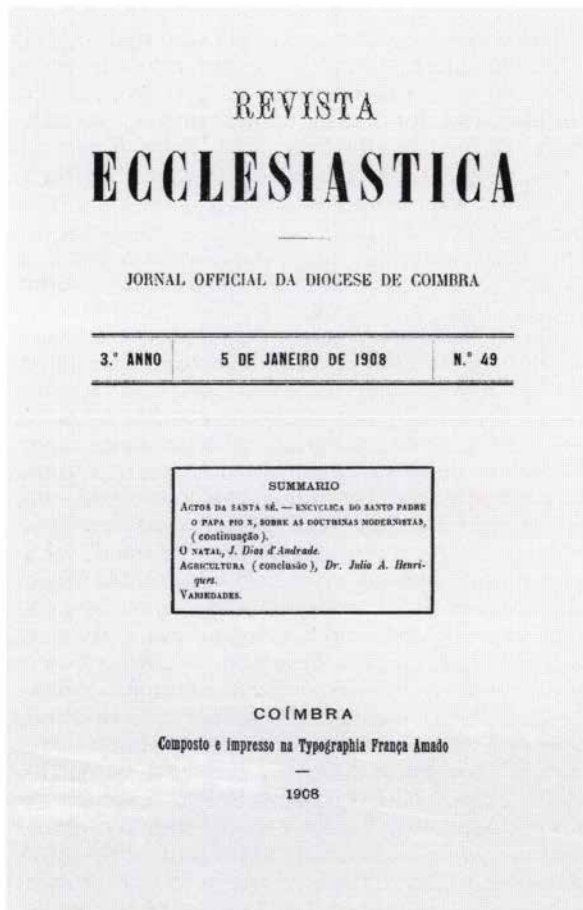
Foto de D. João Alves, bispo de Coimbra (1976-). In Boa Nova, n.º 810, Maio de 1995, pág. 10.

e igrejas com pinturas de apreciável valor, hoje muitas delas no museu da cidade. Além de Vasco Fernandes e Cristóvão de Figueiredo, representados em obras ainda existentes em Santa Cruz, podem citar-se nomes como Belchior da Fonseca (1553-1583), Bernardo Manuel (1558-1607) ou, mais tarde, o jesuíta Manuel Henriques (?-1654). No século XVIII, entre outros, destacou-se o italiano Pasquale Parente que deixou obras de grande mérito em Lorvão, no seminário e na Igreja de São Bartolomeu. Actualmente merece destaque a obra de monsenhor Nunes Pereira que, além de numerosos vitrais, tem gravado valiosas peças em madeira, nomeadamente vias-sacras, para muitas igrejas da diocese. 8. *Espiritualidade*. 8.1. *Ordens religiosas*: Antes da invasão árabe, havia na diocese de Coimbra dois mosteiros: Vacariça e Lorvão, ambos fundados no século VI e que, depois do Concílio de Coiança (1055), adoptaram a Regra de São Bento. Tiveram destinos diferentes: o da Vacariça, doado à Sé de Coimbra por D. Raimundo e D. Urraca (1094) com todos os seus bens, passou, em 1557, para os Eremitas de Santo Agostinho, já então em grande decadência, tendo desaparecido completamente; o de Lorvão, também dado à sé por D. Henrique e D. Teresa (1109), foi reformado em 1205, saindo os Beneditinos\* e entrando as Cistercienses\*, que ali permaneceram até à morte da última freira em 1887. Depois da segunda reconquista, multiplicaram-se os mosteiros e conventos, com influência decisiva na fixação de populações e na evangelização. Os Cónegos Regrantes de Santo Agostinho\* tiveram a sua principal casa em Santa Cruz (Coimbra) e outros mosteiros em São Jorge (margem esquerda do Mondego) e Folques (Arganil). As Cónegas Regrantes tiveram mosteiros ao lado de Santa Cruz (São João das Donas), que terminou com a reforma dos Crúzios no século XVI, e na margem esquerda do rio, de onde passaram para São Martinho e, em 1612, para Sant'Ana, altura em

que adoptaram o hábito das Eremitas de Santo Agostinho. Os monges beneditinos tiveram mosteiros em Semide e Seiça (Figueira da Foz) e, em Coimbra, o mais amplo dos colégios universitários. As Beneditinas ocuparam, em 1183, o mosteiro de Semide, onde permaneceram até à morte da última monja em 1890. Os Cistercienses marcaram presença em Seiça (a partir de 1193), como filial de Alcobaça\*, a cujo abade prestava «sujeição e homenagem»; e em São Paulo de Almaziva ou de Frades, a partir de 1220. O ramo feminino cisterciense esteve em Lorvão (1205) e Celas (fundado pela infanta D. Sancha em 1219). Os Dominicanos\* chegaram a Coimbra antes de 1227, estabelecendo-se na Figueira Velha (margem direita do Mondego), passando em 1566 para a Rua da Sofia, onde tiveram também colégio universitário. Os Franciscanos\* chegaram em 1217, tendo o primeiro eremitério em Santo Antão dos Olivais, onde professou Santo António; em 1247 transferiram-se para o Convento de São Francisco da Ponte; tiveram também convento em Montemor-o-Velho (1645). O ramo feminino teve conventos em Figueiró dos Vinhos (1554), Montemor (1505) e depois Sandelgas (1691). As Clarissas\* tiveram conventos em Santa Clara-a-Velha, de onde passaram para Santa Clara-a-Nova (1649), aí permanecendo até 1891; no Lourçal (Pombal) a partir de 1640, onde, depois de curta ausência no tempo da República, ainda permanecem; e em Vila Pouca da Beira (início do século XIX), onde estiveram até à extinção em 1889. Os Carmelitas Descalços\* tiveram convento no Buçaco (1628) e colégio universitário em Coimbra. As Carmelitas entraram em 1739, habitando o Convento de Santa Teresa (1744) até 1910, e a ele regressando em 1949. As Carmelitas Calçadas chegaram a Tentúgal em 1569, extinguindo-se o convento com a morte da última professa em 1898. Os Jesuítas chegaram em 1542, tendo construído o Colégio de Jesus (1547) e tomado conta do Colégio das Artes (1555); expulsos em 1759, regressaram em 1832; de novo afastados em 1834, regressaram em 1871. Antes do período republicano é de referir ainda a presença na diocese dos Jerónimos, com convento em São Marcos (1491) e colégio universitário na cidade; os Lóios, que administraram o hospital real e tiveram colégio; e as ordens militares de Cristo e de Avis, igualmente com colégios universitários. Actualmente oito congregações masculinas têm actividade na diocese: Capuchinhos (Igreja de Santa Justa); Franciscanos (com casa e igreja na Avenida Dias da Silva); frades menores conventuais (paróquia de Santo António dos Olivais); Jesuítas, com colégio (Cernache), centro universitário e casa de retiros; Dehonianos, com seminário; Combonianos, igualmente com seminário e centro de animação missionária; os Espiritanos\*, com residência e animação missionária; e os Missionários da Consolata, com casa na Figueira da Foz. As congregações religiosas femininas dedicam-se à vida contemplativa (Carmelitas de Coimbra e Clarissas do Lourçal), ao ensino (São José de Cluny, Dominicanas e Doroteias), à educação da infância desprotegida (Irmãs do Amor de Deus e Irmãs do Bom Pastor), a actividades de saúde (Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo, Franciscanas Hospitaleras,

Franciscanas de Nossa Senhora das Vitórias, Servas de Maria, Filhas de São José e Hospitaleiras do Sagrado Coração de Jesus) e a actividades com estudos universitários (Coração de Maria, Teresianas, Irmãs de Jesus, Maria e José, etc.). De instituição diocesana devem referir-se as Criaditas dos Pobres, com vasta obra assistencial em vários lugares da diocese, e as Missionárias dos Pobres, com centros em Cadima e Coimbra. Vários institutos seculares e de perfeição estão também presentes na diocese: Opus Dei (agora prelatura pessoal), Cooperadoras da Família, Auxiliares do Apostolado, Instituição Teresiana e, de fundação diocesana, os institutos femininos da Sagrada Família e Servas do Apostolado. 8.2. *Devoções e piedade popular*: Desde a Alta Idade Média que se documenta, na diocese, a devoção eucarística, com a festa do Corpo de Deus instituída em 1295, procissões anuais na cidade e noutras paróquias, e a criação, em todas as freguesias, de irmandades do Santíssimo. Igualmente documentada é a devoção mariana (a Catedral de Coimbra é dedicada a Santa Maria desde tempos imemoriais; o cabido cantava a *Salve Regina* desde meados do século XIII; e a solenidade da Imaculada Conceição foi instituída em 1320), que se consubstancia não apenas nas numerosas irmandades mas também nos inúmeros santuários espalhados por toda a diocese. O culto do Di-

vino Espírito Santo, incrementado em Coimbra pela Rainha Santa, espalhou-se por várias zonas da diocese, de onde terá passado para os Açores. A devoção ao Sagrado Coração de Jesus, já presente em séculos anteriores, teve grande difusão na segunda metade do século XIX, por acção dos Jesuítas que, de paróquia em paróquia, organizaram o Apostolado da Oração que foi, «pelo menos até ao aparecimento da Acção Católica\*, o movimento que mais positivamente influenciou a Igreja portuguesa durante largas dezenas de anos». De carácter menos universal são as devoções ao Senhor da Serra (Semide) e à rainha Santa Isabel (Coimbra). Referência merece ainda a devoção às Almas do Purgatório, visível em centenas de «alminhas» erguidas pela piedade popular à beira dos caminhos, nas muitas irmandades e na celebração do «mês das Almas» em Novembro. 9. *Assistência*: A assistência aos carenciados foi uma actividade permanente da Igreja, quer através do bispo, quer do cabido da catedral, quer das ordens religiosas, quer das irmandades\* e confrarias, quer enfim das Misericórdias. O *Livro das kalendas* e o *Livro preto* dão-nos testemunho da actividade assistencial do cabido que, por exemplo, no Dia de Natal de cada ano, distribuía pelos pobres da cidade «o azeite que restasse do necessário para iluminar o Santíssimo durante dois anos». Igualmente nos aparecem dádivas do cabido para o dote de casamento de donzelas pobres ou para fins sociais, como seja o concerto de pontes. As ordens religiosas tiveram também relevante actividade assistencial, construindo e dirigindo albergarias, hospitais e gafarias, e acolhendo velhos e abandonados. De realçar, na diocese, a actividade dos Cônegos Regrantes de Santa Cruz que, recebendo dos reis grandes doações, distribuía as terras pelos colonos pobres, dando origem a diversas povoações. O primeiro prior, São Teotónio, fundou, em 1150, um hospital-albergaria, onde recolhia necessitados e abandonados, incluindo os mouros feitos prisioneiros nas razias contra os muçulmanos. Além disso, eram diariamente dadas esmolas à porta do mosteiro, bem como distribuídas 24 rações, primeiro a viúvas ou donzelas carenciadas e, depois do século XVI, «a vinte e quatro estudantes pobres». Igualmente documentada é a acção social das beneditinas de Semide, «distribuindo as suas terras e coutos pelos colonos para que os cultivassem», bem como a da rainha Santa Isabel, que junto ao Convento de Santa Clara mandou construir duas enfermarias, uma para homens e outra para senhoras. A acção caritativa redobrava em épocas extraordinárias: aquando da peste de 1599, o bispo D. Afonso de Castelo Branco contribuía com 60 000 réis mensais para o tratamento dos doentes albergados numa enfermaria em São Sebastião (Olivais); e o Mosteiro de Santa Cruz dava semanalmente doze alqueires de pão. Merece destaque também o papel das Misericórdias que, no século XVI e depois, se fundaram em todos os concelhos e outras terras populosas da diocese, «prestando assistência aos pobres e auxílio aos viandantes» e tomando iniciativas sociais de vulto, como era o caso da Santa Casa da vila de Pereira, que emprestava dinheiro aos agricultores para o cultivo dos campos. Em Coimbra nasceram outras obras que merecem re-



Capa da Revista Eclesiástica: Jornal Oficial da Diocese de Coimbra, 3.º Ano, n.º 49, 5 de Janeiro de 1908.

ferência: o bispo D. João de Melo (1684-1704) fundou o recolhimento do Paço do Conde, destinado a mulheres regeneradas e a jovens em risco moral; em 1804 o cônego Caetano Seixas fundou o Colégio dos Órfãos, que ainda hoje existe, e, em 1823, o Colégio das Órfãs; D. Manuel Bastos Pina mandou construir, em 1897, o primeiro bairro operário do país; D. Manuel Coelho da Silva fundou a Cozinha Económica que, ainda hoje, serve mais de quinhentas refeições diárias aos carenciados da cidade; em 1939, o padre Américo fundou a Casa do Gaiato, onde se receberam e recebem centenas de rapazes da rua; no início da década de 70 nasceram, também para crianças abandonadas, o Lar de São Martinho e a Comunidade Juvenil de São Francisco. Actualmente, além de inúmeras obras de índole social que continuam a funcionar, destaca-se a Caritas Diocesana que pretende ser, com a criação de grupos paroquiais, a expressão organizada da caridade na Igreja de Coimbra.

ANTÓNIO DE JESUS RAMOS

BIBLIOGRAFIA: CARDOSO, A. Brito – *A diocese de Coimbra: Esboço histórico*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1995. IDEM – Sinodos e constituições diocesanas da diocese de Coimbra. *Lumen*. 51 (1987) 37-41, 45. IDEM – *O seminário de Coimbra, colégio e residência universitária*. Coimbra, 1966. CARVALHO, Joaquim Ramos de; PAIVA, José Pedro de Matos – Relatório das visitas pastorais da diocese de Coimbra: Séculos XVII, XVIII e XIX. *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*. 7 (1985) 11-214. COSTA, Avelino de Jesus da; RODRIGUES, Manuel Augusto, dir. – *Livro Preto da Sé de Coimbra*. Coimbra: Arquivo da Universidade, 1999. 3 vol. DIAS, Pedro – *Coimbra, arte e história*. Instituto da História da Arte, 1988. LAVRADOR, João E. Pimentel – *Pensamento teológico de D. Miguel da Anunciação*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1995. MADAIL, A. da Rocha – *As informações paroquiais da diocese de Coimbra pedidas pela Academia Real de História em 1721*. Coimbra: Arquivo da Universidade, 1934. RAMOS, A. Jesus – *O bispo de Coimbra D. Manuel Correia de Bastos Pina*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1995. RODRIGUES, Alice C. Godinho – Subsídios para o estudo da diocese de Coimbra: O bispo-conde D. João de Melo (1624-1704). *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*. 7 (1985) 235-339. RODRIGUES, Manuel Augusto – *D. Francisco de Lemos e o cabido da Sé de Coimbra*. Coimbra: Arquivo da Universidade, 1987. SEMINÁRIOS (Os) da diocese de Coimbra. Coimbra, 1959. VASCONCELOS, António G. Ribeiro de – Nota cronológica bibliográfica das constituições diocesanas portuguesas. *O Instituto*. 58 (1911) 491-505.

**COLEGIADAS.** As colegiadas eram igrejas em que se prestava a Deus um culto solene, semelhante ao que tinha lugar nas catedrais. Para isso, dispunham de um colégio de clérigos – conhecidos por cônegos, raçoeiros ou beneficiados – do qual constavam um ou mais dignitários (v. DIGNIDADES ECLESIÁSTICAS) e a que se podiam agregar vários tipos de auxiliares. Se examinarmos o catálogo de todas as igrejas autorizadas pelo papa a contribuir para o esforço de guerra de D. Dinis em 1320-1321 mediante o pagamento de um décimo das suas rendas (ALMEIDA – *História*, vol. 4, p. 90-144), o mais antigo documento que nos permite ter uma visão de conjunto do território nacional, podemos constatar que, em Portugal, as colegiadas eram pouco numerosas no Norte do país, sendo a organização eclesiástica nessa região baseada em mosteiros e numa verdadeira multidão de pequenas paróquias rurais. Em contrapartida, elas dominavam no Centro e no Sul, encontrando a sua maior expressão no bispado de Lisboa: aí, todas as sedes de concelho eram dotadas, pelo menos, de uma colegiada, dispondo as vilas maiores e as cidades de várias; todas exerciam o seu múnus pastoral não só sobre uma parte (ou a totalidade, consoante os casos) do centro urbano mas também sobre o respectivo

termo rural, visto nele não se encontrarem quaisquer outras igrejas. Em geral, estas colegiadas estavam sujeitas à autoridade do bispo da respectiva diocese, a não ser que tivessem, como a de Santa Maria de Alcáçova de Santarém, privilégios que as pusessem na dependência directa da Santa Sé (BOTÃO – *Uma instituição*, p. 46); contudo, a de Santa Maria da Oliveira de Guimarães, devido a uma longa tradição de independência e à ambiguidade dos acordos que estabeleceu posteriormente com os arcebispos de Braga\*, sustentou com eles litígios repetidos no tocante ao direito de visita ao longo de praticamente toda a Idade Média e Antigo Regime, com resultados diversos consoante as diferentes conjunturas (SOARES – *Conflitos*, p. 11-29). Tinham título de «insignes» as colegiadas mais antigas e de mais vetustas tradições, dotadas de edifícios imponentes e de preciosas relíquias (COSTA – *Colegiadas*, p. 99); só estas sobreviveram à primeira vaga de extinções da centúria de Oitocentos, tendo contudo sido também suprimidas algumas décadas mais tarde. Apenas a de Guimarães se manteve até ao alvorecer da República, sucumbindo após a Lei de Separação da Igreja do Estado. *1. Origens e objectivos das colegiadas:* Quando, durante a reforma gregoriana, se procurou estender ao clero secular os benefícios da vida em comum vivida pelos monges, simples igrejas paroquiais foram dotadas de colégios clericais que copiavam os cabidos das sés (v. CABIDO). Pela mesma altura e seguindo o caminho inverso, certos mosteiros cujo rigor de vida e fecundidade espiritual se haviam esgotado foram reduzidos a igrejas seculares de tipo colegial. Em Portugal, este foi o caso, nomeadamente, das colegiadas de Santiago de Antas, São Victor, Santo André de Telões, São Gens de Montelongo e São Pedro de Rates, todas situadas no Entre Douro e Minho (MARQUES – *A arquidiocese*, p. 481-485); a mais célebre dentre estas foi, contudo, a de Santa Maria da Oliveira, em Guimarães, transformada de cenóbio dúplice em colegiada entre 1107 e 1110 (RAMOS – *O mosteiro*, p. 85). Já para as colegiadas do Centro e Sul do país, é difícil afirmar com certeza se foram criadas como tal logo após a Reconquista\* ou se o colégio de clérigos lhes foi apenso em data posterior. Mas o facto de se encontrar, em muitas delas, vestígios de uma vida em comum primitiva leva a pensar que o impulso por trás da sua criação teria sido ainda, em todo o caso, o ideal de *vita apostólica*. Com efeito, junto das colegiadas de Santa Maria de Alcáçova de Santarém e São Pedro de Torres Vedras existiam quintas fechadas sobre si com várias casas onde os respectivos priores e cônegos viviam em conjunto (cf. COSTA – *Inventário*, p. 7; RODRIGUES – *As colegiadas*, 234). Já em Santa Maria da Oliveira de Guimarães, a comunidade de vida era ainda mais intensa, pois entre os seus edifícios constavam, além do claustro, um refeitório e um dormitório; contudo, os cônegos não professavam votos solenes nem deixavam de poder possuir bens próprios, permanecendo por isso seculares (RAMOS – *O mosteiro*, p. 89-90). Com o correr do tempo, porém, o entusiasmo pelo quotidiano partilhado e frugal foi esfriando e, tal como nas catedrais, procedeu-se à divisão dos bens das colegiadas em duas mesas: a prioral

e a capitular. Isto aconteceu em 1191 em Santa Maria de Alcáçova de Santarém (COSTA – Inventário, p. 7; BOTÃO – *Uma instituição*, p. 44), em 1223 em Santa Maria da Oliveira de Guimarães (MARQUES – *A arquidiocese*, p. 517; RAMOS – *O mosteiro*, p. 92-93), em 1332 em São Pedro e em 1387 em São Miguel de Torres Vedras (RODRIGUES – *As colegiadas*, p. 235-236). Pela mesma ocasião ou um pouco mais tarde, a vida em comum cessou e o prior e os cônegos passaram a encontrar-se apenas no decorrer dos ofícios ou nas reuniões capitulares. As colegiadas criadas mais tardiamente já não tiveram, pois, como objectivo promover junto do clero paroquial o modo de vida da Igreja primitiva. Houve-as que foram fundações de prestígio, realizadas por poderosos que pretendiam dar ao culto divino nos seus senhorios a dignidade e o esplendor que ele tinha nas sedes das dioceses. Podemos citar como exemplos deste tipo as de Santa Maria de Bragança e de Barcelos, ambas instituídas pelo arcebispo de Braga no século xv, sob a influência do respectivo duque-conde, que também foi certamente responsável pelo engrandecimento da de Chaves, situada noutro dos seus muitos senhorios (MARQUES – *A arquidiocese*, p. 486-487). Os próprios soberanos não se escusaram de movimentar influências para elevar a essa dignidade igrejas suas. Assim, em 1480, o príncipe D. João, futuro rei D. João II, criou uma colegiada na Igreja de São Salvador de Viana do Castelo, de que era padroeiro (RODRIGUES – *O Entre Minho e Lima*, p. 115); em Lisboa, D. João III patrocinou a erecção da Colegiada de Nossa Senhora da Conceição em 1557, e a Capela Real, depois de feita colegiada por Clemente XI, chegou mesmo a basílica patriarcal (COSTA – *Colegiadas*, p. 100). Mas se houve colegiadas como esta última, promovidas a uma dignidade superior, outras resultaram, pelo contrário, da despromoção de catedrais: a de Miranda, por exemplo, foi fundada pelo papa em 1780 para suceder à respectiva sé depois da junção desta diocese à de Bragança e da transferência para aquela cidade dos respectivos bispo e cabido; nunca chegou, porém, a constituir-se, ficando a catedral de Miranda desprovida de prelado e de cônegos (CASTRO – *Bragança*, p. 95-96). Por fim, algumas colegiadas foram a resposta dada pelos bispos aos pedidos dos fiéis para que a *cura animarum* das suas paróquias, negligenciada por sacerdotes absentistas, fosse convenientemente assegurada; pelo menos assim justificou D. Justo Baldino, bispo de Ceuta e da comarca de Valença, a (re) fundação da Colegiada de São Salvador de Viana do Castelo a que procedeu três anos depois dela ter sido criada pelo príncipe D. João, como dissemos, sem o seu beneplácito (RODRIGUES – *O Entre Minho e Lima*, p. 116).

2. *Funções das colegiadas*: A principal função das colegiadas era promover o culto divino com a maior solenidade. Assim, era obrigação do prior e dos cônegos participar nas horas canónicas – matinas, laudes, prima, tercia, sexta, noa, vésperas e completas – que, a intervalos irregulares, se sucediam ao longo de todo o dia e de uma parte da noite, e ainda na missa capitular, dedicada aos benfeitores do cabido\* e celebrada pelo hebdomadário após a hora de tercia. As ausências a estes ofícios,

quando não justificadas por motivos válidos (velhice, doença, serviço da Igreja, férias anuais, etc.), eram penalizadas com a supressão das distribuições ordinárias ou o pagamento de multas, existindo oficiais, os apontadores, cuja função era precisamente registar tais ocorrências para os repartidores poderem proceder com justiça à distribuição dos rendimentos. Além de assegurarem este serviço do coro, tão absorvente quanto fundamental, os cônegos passavam ainda uma boa parte do seu tempo a celebrar ofícios pelos mortos, desde as simples missas de corpo presente e os enterramentos pedidos pelos defuntos mais pobres até aos aniversários e capelas perpétuos estabelecidos pelos mais ricos, que incluíam a celebração da eucaristia, a ida junto do túmulo com cruz e água benta e, por vezes, a assistência às horas canónicas, entre outros rituais. Ora, se muitas fundações de capelas previam a contratação de um capelão próprio, geralmente da linhagem do fundador, algumas delas, tal como os aniversários, ficavam a cargo da comunidade capitular, sendo os respectivos rendimentos divididos pelos beneficiados efectivamente presentes nas cerimónias (MARTINS – *A colegiada*, p. 85). E, a julgar pelos livros de aniversários conhecidos para diversas colegiadas portuguesas (COSTA – Inventário; PEREIRA – Livro de aniversários da Igreja; PEREIRA – Livro de Aniversários de Santa Maria de Alcáçova), raro era o dia que não estava ocupado por uma, ou mais, destas celebrações. A acrescentar a isto, como a maior parte das colegiadas eram igualmente igrejas paroquiais, também tinham como função ocupar-se da cura das almas. Esta podia ter estado, originariamente, ligada ao priorado ou a alguma outra prebenda específica, mas tornou-se depois, geralmente, um encargo do colégio no seu conjunto, que exercia essa função rotativamente, caso da colegiada de Piães (COSTA – *História*, p. 444-445) ou recrutava um vigário-cura para a desempenhar, pagando-lhe um salário, como acontecia em Barcelos (MARQUES – *A arquidiocese*, p. 504-505). Tal sacerdote, obrigado a residência, estava encarregado da divulgação da doutrina e do controlo da moralidade pública, da administração dos sacramentos e da celebração, aos domingos e dias de festa, da missa *pro populo* consagrada a todos os fiéis. Subsidiariamente, as colegiadas ocupavam-se ainda de outras tarefas de grande importância cultural e social, como o ensino – desde o IV Concílio de Latrão, de 1215, eram obrigadas a manter escolas para a instrução de meninos, e de facto encontramos mestres-escolas em algumas delas, como veremos adiante – e a assistência aos pobres, órfãos, peregrinos, etc., de que, todavia, praticamente não ficaram nenhuns vestígios na documentação chegada aos nossos dias.

3. *Estrutura e composição das colegiadas*: Para desempenhar todas estas funções, as colegiadas dispunham de diversas categorias de membros, cujo número variou ao longo dos tempos, em função das necessidades e dos recursos disponíveis. À cabeça situava-se o prior, chefe da comunidade e único dignitário nas colegiadas menores. Apresentado pelo padroeiro e confirmado pelo bispo era, no caso das colegiadas de padroado real – as que nos são mais bem conhecidas –, um personagem cortesão, clérigo ou capelão da rainha

ou do rei, a quem estes pretendiam recompensar por serviços prestados ou a prestar no futuro, ajudando-o a alcançar uma prebenda com rendimentos razoáveis e sem obrigações demasiado pesadas. Com efeito, apenas competia aos priores celebrar as missas das principais festas litúrgicas, gerir os bens da mesa prioral (quando não os arrendavam na totalidade, limitando-se a receber a respectiva renda) e representar a comunidade nas suas relações com o exterior. Daí que, com frequência, acumulassem esse com outros cargos dentro ou fora da Igreja: conezias ou dignidades em catedrais, vicariatos, ofícios do desembargo régio, etc. (RODRIGUES – *As colegiadas*, p. 213-217; BOTÃO – *Uma instituição*, p. 110-111; CONDE – *O Médio*, p. 709). Os restantes dignitários existentes nas colegiadas maiores – chantre, sub-chantre, tesoureiro, mestre-escola – e os simples cônegos eram designados, ou apenas pelos priores, como acontecia no bispado de Lamego\* e em Torres Vedras (COSTA – *História*, p. 291; RODRIGUES – *As colegiadas*, p. 217), ou por estes juntamente com os capitulares, como em Guimarães (RAMOS – *O mosteiro*, p. 101), ou pelos prelados das dioceses a que pertenciam, como em Valença e Viana do Castelo

(RODRIGUES – *O Entre*, p. 114 e 116). Uma quarta alternativa surge ainda como possível: nos estatutos que redigiram por volta de 1348, os cônegos da Igreja de São Pedro de Almedina de Coimbra, ao instalarem-se nela após a morte pela peste da totalidade dos anteriores membros do cabido, arrogaram-se o direito de eleger todos os beneficiados, incluindo o prior e o chantre; ignoramos, contudo, se tal decisão surtiu efeito (PEREIRA – *As constituições*, p. 224). Regra geral, as dignidades e cônegos eram escolhidos entre os familiares e dependentes dos priores, os membros inferiores das próprias colegiadas ou ainda outros clérigos de que desconhecemos os motivos da designação. As suas origens geográficas e sociais são-nos, na maior parte dos casos, desconhecidas, mas quando as podemos identificar apontam para meios locais relativamente prósperos: entre os seus pais, irmãos, tios, filhos e genros contam-se pequenos proprietários rurais, artesãos, trabalhadores liberais, todos solidamente implantados nos centros urbanos em que se situavam as colegiadas e nas terras em seu redor mas também, e sobretudo, outros clérigos dessas e doutras igrejas, pois os laços familiares eram um dos principais factores de promoção na carreira eclesiástica (RODRIGUES – *As colegiadas*, p. 220-221; CONDE – *O Médio*, p. 708). Em princípio, deviam ser clérigos de ordens sacras, mas alguns eram tão jovens que nem as podiam ainda receber (ROLO – *A colegiada*, p. 488) e outros permaneciam minoristas mesmo depois de atingida a idade canónica, acabando por abandonar a vida eclesiástica – como aconteceu com Rodrigo de Melo, mestre-escola de Santa Maria de Alcáçova de Santarém no século XVIII, que veio a suceder na sua casa, tornando-se conde de São Lourenço e alcaide-mor de Elvas (SILVA – *Memórias*, p. 115-116). Era entre estes capitulares de pleno direito que se escolhiam os diferentes oficiais encarregados cada ano da condução dos negócios materiais destas igrejas: os apontadores do coro, os recebedores das rendas, os priostes ou prebendeiros, os contadores, os solicitadores e procuradores do cabido, os vedores e escrivãos da fazenda, etc. (OLIVEIRA – *A insigne*, p. 424; RODRIGUES – *As colegiadas*, p. 222-224; BOTÃO – *Uma instituição*, p. 138, nota 55). Para além deles, todavia, as colegiadas tinham ainda outros membros que, apesar de desempenharem praticamente as mesmas funções no coro, não tinham voz no capítulo nem recebiam proventos equivalentes. Com efeito, o crescimento dos pedidos de ofícios pelos defuntos e o absentismo dos cônegos levou a que se procurasse manter o esplendor do culto nas colegiadas mediante o recurso à subdivisão das prebendas e à contratação de auxiliares e substitutos. Assim, em Santa Maria da Oliveira de Guimarães, já no século XIII se encontram dez porcionários ao lado dos trinta cônegos prebendados, e em finais de Quatrocentos a colegiada recebe licença papal para dividir mais três prebendas em seis meias-conezias (RAMOS – *O mosteiro*, p. 92; MARQUES – *A arquidiocese*, p. 585). Em Torres Vedras, nos séculos XIV e XV, multiplicam-se os capelães das capelas funerárias e os ecónomos, sendo estes os substitutos dos raçoeiros ausentes, remunerados com uma parte dos rendimentos daqueles; alguns conse-



Fachada principal da Colegiada de Nossa Senhora da Oliveira, Guimarães.

guiram subir na hierarquia eclesiástica e alcançar uma prebenda inteira (RODRIGUES – As colegiadas, p. 224-227). Ecónomos podiam encontrar-se também na Colegiada de Santa Cruz do Castelo de Lisboa na centúria de Quatrocentos (MARTINS – *A Colegiada*, p. 22). No total, quantos clérigos gravitavam à volta das colegiadas portuguesas? Se o número de dignidades e cônegos era fixo e pode ser conhecido porque a sua alteração implicava cartas pontificias e/ou régias que chegaram, regra geral, até aos nossos dias, o de auxiliares é difícil de determinar pois variou segundo os recursos disponíveis. Assim, por exemplo, no início do século xv, a colegiada de Guimarães tinha 37 cônegos, 22 coreiros e nove oficiais permanentes, mais os moços do coro; contudo, em 1435, recebeu autorização papal para reduzir sete conezias à medida que fossem vagando, e em 1489 mais três, além de poder dividir outras três em meias-conezias, como já vimos (MARQUES – *A arquidiocese*, p. 534-535, 585). Em Santa Maria da Alcáçova de Santarém, o cabido tinha 20 membros desde o reinado de Sancho I mas, nos séculos xiv e xv, nunca foram encontrados reunidos mais de 11 simultaneamente (BOTÃO – *Uma instituição*, p. 117); em meados do século xviii, porém, já estavam presentes 17, mais quatro meios-cônegos e um vigário-cura (PEREIRA – Livro de aniversários de Santa Maria de Alcáçova, p. 8). Quanto às colegiadas de Torres Vedras, tinham um número bastante mais reduzido de capitulares – a de São Miguel, 11 raçoeiros, as de Santa Maria do Castelo e São Pedro, 10 cada, a de São Tiago, oito –, sendo os efectivamente presentes menos numerosos ainda; a eles acresciam capelães e/ou ecónomos em número impossível de apurar (RODRIGUES – As colegiadas, p. 217-220). E havia colegiadas ainda mais pequenas: Santa Maria de Óbidos tinha oito raçoeiros no século xv; São Tiago da mesma vila, sete (SILVA – *Óbidos*, vol. 2, p. 168, 170); Santa Marinha de Lisboa e São Salvador de Valença não excediam os cinco beneficiados cada uma (PEREIRA – Livro de aniversários da Igreja, p. 6; RODRIGUES – *O Entre Minho e Lima*, p. 115, 116); no bispado de Lamego, as de Piães e Barcos tinham quatro, as de Sernancelhe, Armamar, São Martinho de Mouros e Sendim, três, e a de São Cristóvão de Nogueira apenas um (COSTA – *História*, p. 443). Como o desrespeito pela obrigação de residência e o pluralismo dos benefícios entre as dignidades e os cônegos se mantiveram como o principal problema das colegiadas mesmo para além do Concílio\* de Trento (ROLO – *A colegiada*, p. 497), não admira que muitas tivessem chegado ao século xviii bastante desfalcadas quanto a recursos humanos e incapazes de manter o culto divino com a grandiosidade para a qual haviam sido criadas. 4. *Decadência e extinção das colegiadas*: Foi, contudo, a supressão dos dízimos, em 30 de Julho de 1832 – primeiro grande golpe desferido contra estas instituições pelo governo liberal, privando-as de uma parte considerável dos seus proventos e incapacitando-as de cumprir a sua principal missão – que precipitou a sua decadência. Pela lei de 16 de Junho de 1848, as referidas autoridades arrogaram-se ainda, com autorização dos prelados, o poder de extinguir as colegiadas, recolher os seus arquivos,

comutar os legados pios a que estavam obrigadas e regular a aplicação do remanescente dos seus rendimentos (NETO – *O Estado*, p. 44, 50). Em Coimbra, por exemplo, foi em 1854 que o bispo suprimiu as colegiadas com rendimentos insuficientes ou abandonadas pelos seus beneficiados e entregou o respectivo espólio e bens remanescentes ao seminário local, de onde seguiram para o Arquivo da Universidade em 1917; as obrigações dos legados pios foram comutadas em missas, orações e ofícios celebrados na capela do seminário (CARDOSO – *A diocese*, p. 43). Guimarães recebeu, nesse mesmo ano, a visita de Alexandre Herculano com o intuito de recolher o cartório da Colegiada de Nossa Senhora da Oliveira e levá-lo para Lisboa, primeiro passo na via da extinção, ao que os cônegos se opuseram tenazmente; apenas em 1863, na sequência de um longo processo, foram os documentos removidos para a Torre do Tombo (OLIVEIRA – *A resistência*, p. 1-26). Mas, apesar de o decreto de 1 de Dezembro de 1869 ter dado às autoridades centrais o poder de suprimir todas as colegiadas que então subsistissem, a de Guimarães foi preservada, tendo sido reorganizada por carta do rei D. Carlos em 1891: passaria a ter um dom prior com funções paroquiais, sete cônegos com obrigação de ensino e três beneficiados, dos quais um igualmente consagrado ao ensino e dois funcionando como coadjutores do pároco; nela funcionaria um pequeno seminário para educação dos rapazes que se destinassem ao sacerdócio. Assim subsistiu até 1912, quando o governo da República procedeu definitivamente à sua extinção, após a promulgação da Lei da Separação da Igreja do Estado. Em 1967, todavia, o arcebispo de Braga, D. Francisco Maria da Silva, decidiu elevar à dignidade de dom prior o padre António Araújo da Costa, e desde então a colegiada tem de novo à sua cabeça um dom prior mas não dispõe de quaisquer outros dignitários nem de cônegos (OLIVEIRA – *História*, p. 123-136).

ANA MARIA S. A. RODRIGUES

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Nova ed. Porto; Lisboa, 1971, vol. 4, p. 90-144. ANDRADE, A. A. Banha de – *Colegiada*. In *ENCICLOPÉDIA portuguesa-brasileira*. Lisboa; Rio de Janeiro, 1940, vol. 7, p. 122-123. BOTÃO, Maria de Fátima – *Uma instituição medieval de prestígio: a Colegiada de Santa Maria de Alcáçova de Santarém*. Dissertação de mestrado apresentada à UNL/FCSH em 1996. CARDOSO, A. B. – *A diocese de Coimbra: Esboço histórico*. Coimbra, 1995. CASTRO, F. – *Bragança e Miranda (bispado)*. Porto, 1947. CONDE, Manuel Silvio A. – *O Médio Tejo nos finais da Idade Média: A terra e as gentes*. Dissertação de doutoramento apresentada à UA em 1997. COSTA, A. D. Sousa – *Colegiadas*. In *DICIONÁRIO de história de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Porto: Figueirinhas, 1975, vol. 2, p. 99. COSTA, A. J. – *Inventário dos bens e obituário de Santa Maria d'Alcáçova de Santarém*. *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*. 36 (1981). Separata. COSTA, M. G. – *História do bispado e cidade de Lamego*. Lamego, 1977, vol. 1. GAUDEMET, Jean – *Le gouvernement local*. In GAUDEMET, Jean; LE BRAS, Gabriel, dir. – *Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident*. Paris: Cujas, 1977, vol. 2/8, p. 2. MARQUES, José – *A arquidiocese de Braga no século xv*. Lisboa, 1988. MARTINS, Fernando Carlos Rodrigues – *A Colegiada de Santa Cruz do Castelo e a capela de D. Isabel de Sousa*. Dissertação de mestrado apresentada à FLUP em 1996. NETO, V. M. P. – *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal 1832-1911*. Dissertação de doutoramento apresentada à FLUC em 1996. OLIVEIRA, Manuel Alves de – *História da Real Colegiada de Guimarães*. Guimarães, 1978. IDEM – *A Insigne e Real Colegiada de Nossa Senhora da Oliveira no seu cerimonial e nas suas festividades*. Guimarães, 1981. IDEM – *A resistência do cabido à incorporação do arquivo da Real Colegiada de Guimarães na Torre do Tombo*. *Boletim de Trabalhos Históricos*. 23: 1-4 (1963) 1-26. PEREIRA, Isaias da

Rosa – As constituições da Igreja de S. Pedro de Almedina de cerca de 1348. *Revista da Universidade de Coimbra*. 31 (1985) 223-236. IDEM – Livro de aniversários da Igreja de Santa Marinha de Lisboa. *Revista Municipal de Lisboa*. 10 (1940). Separata. IDEM – Livro de aniversários de Santa Maria de Alcáçova de Santarém e de Santiago de Coimbra. *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*. 34 (1978). Separata. RAMOS, Cláudia – *O mosteiro e a colegiada de Guimarães (c. 950-1250)*. 2 vol. Dissertação de mestrado apresentada à FLUP em 1991. RODRIGUES, Ana Maria S. A. – As colegiadas de Torres Vedras nos séculos XIV e XV. In *Espaços, gente e sociedade no Oeste: Estudos sobre Torres Vedras medieval*. Cascais: Patrimonia, 1996, p. 195-274. RODRIGUES, Teresa de Jesus – *O Entre Minho e Lima de 1381 a 1514 (antecedentes e evolução da comarca eclesiástica de Valença do Minho)*. Dissertação de mestrado apresentada à FLUP em 1997. ROLO, Raul de Almeida – A colegiada de Guimarães na aceitação do Concílio de Trento. In *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES E SUA COLEGIADA – Actas*. Guimarães, 1981, vol. 2, p. 481-502. SILVA, L. D. Villela da – *Memórias históricas da Insigne e Real Colegiada de Santa Maria da Alcáçova da villa de Santarém*. Lisboa, 1817. SILVA, Manuela Santos – *Óbidos e a sua região na Baixa Idade Média*. 2 vol. Dissertação de doutoramento apresentada à FLUL em 1996. SOARES, A. Franquelim S. Neiva – Conflitos jurisdicionais entre a colegiada e o arcebispo de Braga (século XIII a 1831). In *CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES E A SUA COLEGIADA – Actas*. Guimarães, 1981, vol. 2, p. 11-29.

**COLÉGIO PORTUGUÊS EM ROMA.** Fundado oficialmente pelo papa Leão XIII, através da bula *Rei Catholicae apud Lusitanos*, de 20 de Outubro de 1900, tem por detrás desta decisão uma longa história que se pode resumir em poucas palavras: tentar remediar a mediocridade moral e intelectual do clero português das últimas décadas do século XIX. A essa mediocridade se referiu Ramalho Ortigão ao ser recebido por Leão XIII, no Outono de 1901, quando fez uma síntese da história de Portugal e do papel nela desempenhado pela Igreja Católica, motivando no papa o comentário de que para atalhar estes males teria fundado o colégio, pois já antes recebera informações sobre o estado deplorável em que se encontrava o clero em Portugal. Entre elas as

do nuncio em Lisboa, que dava conta aos órgãos da Santa Sé\* de que «a ocupação principal do padre é a política, no sentido de que cada um está ligado a um dos partidos de votação e o apoia nas eleições e também no Parlamento ou no Senado, para que depois, quando esse partido estiver no governo, dê a cada um uma boa colocação eclesiástica e civil. E é também esta a razão pela qual o Governo mantém e quer manter escrava a Igreja» (CARDOSO – A fundação, p. 296-297). Tinha essa mesma impressão a Irmã Maria do Divino Coração (no século, Maria Droste zu Vischering) da Congregação do Bom Pastor, dedicada a amparar raparigas em perigo moral. Partilhava ela as suas preocupações com os viscondes da Pesqueira que a visitavam na casa que a congregação dirigia em Ermesinde. Por outro lado, não escapava aos portugueses residentes em Roma o esforço de outros países para dar aos seus padres uma formação moral e intelectual de nível superior. Entre eles, o reitor de Santo António dos Portugueses, monsenhor José de Oliveira Machado, oriundo da diocese de Coimbra\*, e o cavaleiro António Brás, um leigo natural de Braga, que, tendo ido para Roma estudar Belas-Artes e Matemática, ali se casara e estabelecera definitivamente. Pensou-se em abrir as portas do Instituto de Santo António dos Portugueses, uma instituição que, tendo começado por ser património da Igreja portuguesa, foi pouco a pouco caindo nas mãos do poder civil e onde, paredes meias, viriam a encontrar-se alunos destinados ao serviço da Igreja e alunos que pretendiam cursos de outra natureza. Essa circunstância desaconselhava a solução em vista. Não faltou quem propusesse outra saída: a de pedir ao episcopado espanhol que permitisse haver dentro do colégio do país vizinho uma secção para os alunos portugueses, com a independência possível. A solução definitiva, isto é, a fundação de um colégio português em Roma, acabou por ser fruto de um encontro, realizado no dia 6 de Maio de 1898: o do cavaleiro António Brás, do reitor do Instituto de Santo António dos Portugueses, e ainda de dois padres estigmatinos – Ricardo Tabarelli e Pio Gurisatti – com os viscondes da Pesqueira, a quem caberia o apoio financeiro, e o bispo de Meliapor, D. António Barroso, que estava de passagem pela Cidade Eterna. A apoiar esta solução estava a vontade do papa Leão XIII, tantas vezes inculcada aos bispos portugueses. O Colégio Português teria assim por finalidade, como os outros colégios existentes em Roma, acolher, num clima de sã convivência, condizente com a proposta da séria formação espiritual e da aquisição de sólidos conhecimentos necessários ao exercício do ministério sacerdotal, os alunos indicados pelos bispos das diferentes dioceses portuguesas. A carreira académica era proporcionada por instituições servidas por mestres qualificados. Entre elas sobressaía a Universidade Gregoriana. Ao longo do século, porém, foram surgindo outras escolas de ensino superior especializadas em determinados campos do saber: estudos bíblicos, liturgia, ciências de carácter pedagógico, moral, etc., cuja direcção tem estado a cargo dos Jesuítas\*, dos Beneditinos\*, dos Salesianos\*, dos Redentoristas\*, e também de padres seculares. Não faltou em Portugal quem, passado pouco tempo



Fachada do Colégio Português em Roma, c. 1960 (in Os Seminários em Portugal, 1964).

da fundação do Colégio Português, se insurgisse contra ela, vendo na nova instituição uma expressão de ultramontanismo, em que os Jesuítas teriam lugar de relevo. Segundo Trindade Coelho (1861-1908), essa invasão ultramontana verificava-se «pela educação que se está ministrando nos seminários», bem como «pela invasão dos padres portugueses» educados pelos Jesuítas «no estrangeiro, em Roma principalmente» (COELHO – *Manual político*, p. 275-276). Tal situação constituía uma grande inversão e tinha origem na mudança da legislação portuguesa: pela lei de 1845 (Costa Cabral), o clero nacional era «português estreme», porque formado unicamente no país; pela lei de 1899 (Alpoim), «passou a ser enxertado de romano», pelo facto de permitir que «graduados ou doutorados nas faculdades de Teologia\* ou de Direito Canónico das universidades pontificias de Roma, com licença régia e autorização do respectivo prelado diocesano, se sujeitem a exames nas disciplinas preparatórias para o curso trienal e nas que constituem este curso, ficando equiparados para todos os efeitos legais aos que tivessem frequentado os seminários do reino» (*Ibidem*, p. 275). O colégio abriu no início do ano lectivo de 1899-1900, na Casina da Capela da Villa Borghese, sob a orientação dos padres estigmatinos, o que durou pouco tempo, pois divergências surgidas entre eles e a Comissão Promotora ocasionaram o seu afastamento (Janeiro de 1900). Assumiu, então, interinamente, a direcção monsenhor Machado até que, por sua iniciativa, veio de Coimbra o padre Dr. Tiago Sinibaldi, italiano, que Leão XIII enviara como professor de Filosofia Tomista ao seminário, a pedido do bispo Bastos Pina. O colégio passou a funcionar, a partir do ano lectivo 1900-1901, no Palácio Alberini, de grande beleza. Era um prédio construído por Júlio Romano, o melhor arquitecto do seu tempo, na Via Banco Santo Spirito, posto à disposição pelo papa para residência dos alunos. A Tiago Sinibaldi sucederam na reitoria: Manuel Jorge da Fonseca (1913-1924), Manuel Mendes do Carmo (1925-1928), Teodósio Clemente de Gouveia (1934-1936), Manuel José de Sousa (1936-1939), Manuel Pereira Vilar (1939-1941), Joaquim Carreira (1946-1954), João António da Silva Saraiva (1960-1966), Manuel Cardoso de Carvalho (1966-1976), Teodoro de Faria (1976-1982), Amândio José Tomás (1982-). Quase todos foram vice-reitores antes de serem nomeados reitores e, como tal, ficaram a responder pelo colégio, o que explica os interstícios de datas que se podem verificar na relação anterior. Como o prédio da Via Banco Santo Spirito não oferecesse condições para residência, dado que não fora projectado para esse fim, teve de sofrer uma série de obras, até que se chegou à necessidade de construir um novo edifício, opção tomada por monsenhor Manuel Cardoso de Carvalho e pelo presidente da Comissão Episcopal dos Seminários, D. Manuel de Almeida Trindade, de acordo com a Conferência Episcopal Portuguesa\*. Para a edificação do novo prédio, na Via Nicolò V, foi vendido, com a permissão da Santa Sé, o Palácio Alberini, não arcando a Igreja portuguesa com nenhum encargo financeiro. Não foram fáceis os primeiros tempos da vida do colégio. Além dos problemas lo-

cais já referidos, houve também pouco interesse dos bispos portugueses pela nova instituição e, sobretudo, uma atitude de rejeição do governo português para com os alunos nela formados, que encontrou a sua expressão mais odiosa no artigo 177.º da Lei de Separação (Abril de 1911): «Será punido com a pena de desobediência qualificada o cidadão português que exercer ou tentar exercer funções de ministro da religião católica em Portugal estando somente graduado ou doutorado nas chamadas faculdades de Teologia ou Direito Canónico das universidades pontificias; e se estiver habilitado com estudos teológicos feitos em Portugal, também incorrerá na sanção deste artigo, se de futuro se graduar naquelas universidades e exercer ou tentar exercer as ditas funções no território da República.» Desde a sua origem até 1994-1995, frequentaram o Colégio Português alunos provenientes de várias partes do mundo (ao todo 740). A princípio eram unicamente portugueses das dioceses metropolitanas e das províncias ultramarinas, cujo número ascendeu a 549; depois, em virtude da criação da Universidade Católica Portuguesa e ainda porque o custo das viagens e da estada em Roma fossem altos, o Colégio Português, para manter-se, abriu as portas a alunos provenientes de outras dioceses, sendo de 194 o seu número até hoje. O Colégio Português foi um celeiro: desde o início, dentro das possibilidades que as leis civis lhe permitiram, contribuiu para dar vida nova à Igreja em Portugal e às suas instituições, desde as simples paróquias, movimentos apostólicos e direcção da imprensa diocesana, passando pelas cúrias, seminários, Universidade Católica, que requerem pessoal especializado, até à «diaconia» do episcopado. Entre os bispos saídos do Colégio Português ascenderam ao cardinalato: D. Teodósio Clemente de Gouveia (Maputo), D. António Ribeiro (Lisboa) e D. Alexandre do Nascimento (Luanda). Por estes dados pode avaliar-se qual tem sido a importância do Colégio Português em Roma na vida da Igreja: não houve diocese de Portugal ou das suas antigas colónias, nem tão-pouco do continente, onde ele deixasse de fazer chegar a sua influência.

MANUEL DE ALMEIDA TRINDADE

BIBLIOGRAFIA: CARDOSO, Arnaldo Pinto – A fundação do Colégio Português em Roma e a formação do clero no final do século XIX. *Lusitania Sacra*. Lisboa. 3 (1991) 291-347. CASTRO, José de – Pio VIII, o Colégio Português e portugueses. In *PORTUGAL em Roma*. Lisboa: União Gráfica, [s.d.], vol. 2, p. 193-240. COELHO, Trindade – *Manual político do cidadão português*. Porto: Empresa Litteraria e Typographica, 1908. TRINDADE, Manuel de Almeida – *Memórias de um bispo*. Coimbra, 1994, p. 361-373. TRINDADE, Manuel de Almeida; CARVALHO, Manuel Cardoso – *O pontifício Colégio Português em Roma, subsídios para a sua história*. Roma, 1984.

## COLÉGIOS UNIVERSITÁRIOS. V. ENSINO.

**COMBONIANOS.** O nome oficial desta congregação é Missionários Combonianos do Coração de Jesus, tendo sido o seu fundador o bispo Daniel Comboni (Itália, 1831-Sudão, 1881), ardente missionário de várias regiões de África que sonhou converter todo este continente ao cristianismo, apostando para o efeito nos próprios africanos. No carisma desta congregação define-se que os Missionários Combonianos formam «uma comunidade de Irmãos chamados

por Deus e a Ele consagrados mediante os conselhos evangélicos de castidade, pobreza e obediência, para o serviço missionário no mundo, segundo o carisma de Daniel Comboni. Partilham a mesma vida, com iguais direitos e deveres, salvo aqueles que derivam do sacramento da Ordem» (regra 10). A sua missão específica consiste em desenvolver a missão evangelizadora da Igreja entre aqueles povos ou grupos humanos que não foram ainda evangelizados ou que não foram suficientemente evangelizados (regra 13). Actualmente estão presentes em 30 nações. Os membros atingem a cifra de 1832, dos quais 13 são bispos, 1286 são padres, 343 irmãos e 184 escolásticos. Em Portugal, a sua fundação data de 1947, na diocese de Viseu\*, pelo padre João Cota, na sequência de um pedido de missionários por parte do cardeal D. Teodósio de Gouveia para a sua diocese de Moçambique\*. A partir de então os Missionários Combonianos conheceram uma significativa expansão em terras lusitanas. Actualmente, possuem no nosso país comunidades, essencialmente com o objectivo de preparar missionários, em Famalicão, Maia, Coimbra, Santarém e Lisboa, bem como campos de missão em diversos países: Macau\*, Filipinas, Etiópia, Quênia, África do Sul, Moçambique, República Democrática do Congo\*, Togo, Chade, Sudão, Malawi, Uganda, Brasil\*, Colômbia, Peru, Equador e México. Detêm ainda a responsabilidade de publicação de importantes revistas de dinamização e divulgação missionária, a saber, *Além-Mar*, *Audácia* e *Família Comboniana*. Os Combonianos, ao longo destas cinco décadas, lançaram profundas raízes em Portugal e deram frutos amadurecidos, onde o trabalho dos seus missionários se caracteriza pela presença forte no meio do povo e pela simplicidade de vida.

JOSÉ EDUARDO FRANCO

BIBLIOGRAFIA: ALVES, Agostinho – Árvore frondosa de raízes humildes. *Além-Mar*. 435 (1996) 15-18. BUTERA, Luís – *A força de um ideal: Daniel Comboni*. Lisboa: Além-Mar, 1995. LOZANO, Juan Manuel – *Paixão de uma vida: espiritualidade de Daniel Comboni*. Lisboa: Além-Mar, 1995.

**COMPANHIA DE MARIA.** V. MONFORTINOS.

**COMPASSO.** V. RELIGIOSIDADE POPULAR.

**CONCEPCIONISTAS FRANCISCANAS, Monjas.** Em 1629 inaugurou-se em Braga o primeiro mosteiro desta ordem, por iniciativa de Geraldo Gomes, cônego da sé. As fundadoras foram quatro religiosas do Mosteiro de Nossa Senhora dos Remédios de terceiras regulares. A Ordem das Concepcionistas foi fundada por uma senhora nobre de Portugal, D. Brites da Silva (1424-1490), filha de D. Isabel de Meneses e de Rui Gomes da Silva, alcaide-mor de Campo Maior e Ouguela. Era dama de D. Isabel, neta de D. João I, acompanhando-a para Castela quando esta se casou com D. João II de Castela. Notável por suas virtudes e beleza, foi vítima de intrigas na corte o que a levou a recolher-se a um convento em Toledo. Pouco depois, lançava os fundamentos da Ordem da Conceição, aprovada em 1489 pelo papa Inocêncio VIII. Não se pode afirmar com certeza que Beatriz da Silva tenha tido a intenção de fundar uma nova

congregação, mas erigir simplesmente um convento, de alguma ordem já aprovada, em honra da Imaculada Conceição. Só num segundo momento se deu início a uma nova congregação, com numerosos conventos submetidos à mesma regra, por intervenção decisiva dos Frades Menores. O convento de Toledo seguiu, primeiramente, a Ordem de Cister (v. CISTERCIENSES). Em 1494, uma bula de Alexandre VI ordenou que tomassem a Regra de Santa Clara, autorizando as monjas a fundarem novos conventos de clarissas sob invocação da Conceição e sob o modelo do de Toledo. Em 1511 Júlio II deu-lhe regra particular, reconhecendo-a como uma nova congregação com poder de fundar novos mosteiros. Mesmo antes de ter regra própria, a ordem difundira-se rapidamente pela Espanha tendo como base, frequentemente, os chamados recolhimentos. No século XVII expandiu-se também para fora do país. Em Portugal, além do Convento de Nossa Senhora da Conceição em Braga, tiveram ainda: Nossa Senhora da Penha de França, Braga (1652); Nossa Senhora dos Anjos, Chaves (1685); Nossa Senhora da Conceição de Loulé (1688); Nossa Senhora da Conceição, Carnide, Lisboa (1694); Nossa Senhora da Conceição, Arriana de Sousa (1716), além de um recolhimento fundado em 1632 em Pontével. Em 1763 havia seis conventos no país, e três no Brasil\*. A lei de 1834 levou ao seu desaparecimento; voltaram em 1942. Nesse ano chegaram a Campo Maior, terra natal de Santa Beatriz da Silva, cinco monjas provenientes do Mosteiro da Conceição de Vilafranca del Bierzo. Vieram ocupar um antigo convento masculino, a pedido do arcebispo de Évora\* D. Manuel Mendes da Conceição Santos. Em 1995 havia 160 mosteiros, dois deles em Portugal: Campo Maior e Viseu, com 25 religiosas. Instituto de vida contemplativa, o seu carisma é a celebração do Mistério de Maria em sua Conceição Imaculada, carisma esse que inspirou a fundação de uma congregação de vida activa, as Irmãs Concepcionistas ao Serviço dos Pobres\*.

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto; Lisboa: Livraria Ed. Civilização, 1968, vol. 2, 3. *DIZIONARIO degli Istituti di Perfezione*. Roma: Edizione Paoline, 1975, vol. 2. OLIVEIRA, Miguel de – *História eclesiástica de Portugal*. Lisboa: Europa-América, 1994. *UMA FLOR portuguesa: vida da beata Beatriz da Silva*. Campo Maior: Concepcionistas de Campo Maior, 1954.

**CONCÍLIOS ECUMÉNICOS (e Portugal).** 1. *Introdução*: O concílio ecuménico foi, desde o século IV, uma prática introduzida na Igreja, onde uma assembleia de bispos e outras dignidades se debruçavam sobre questões emergentes que afectavam, na sua globalidade, a comunidade cristã. Os concílios ecuménicos, hoje aceites pela Igreja, tiveram dinâmicas de trabalho bem diferenciadas. O hábito de reunir, para ponderar e deliberar, cedo entrou na prática da comunidade cristã. A reunião de Jerusalém, narrada nos Actos dos Apóstolos (15, 6-29), foi um acontecimento modelar para uma prática que se irá impor a nível local, zonal e universal. A penetração do cristianismo em áreas de cultura grega vai pedir uma nova linguagem e uma organização diversa, capazes de responder à vitalidade das novas comunidades. Para dirimir discrepâncias e conseguir consensos, sentiu-

-se a necessidade da instituição conciliar como a mais apta para unir as comunidades na caridade e na doutrina. Esse esforço de sinodalidade (v. SINODOS) funcionou a vários níveis. Para todos os efeitos, deve dizer-se que os concílios ecuménicos formarão a cúpula do edifício sinodal. O concílio ecuménico de Niceia (325), considerado o primeiro dos 21 que se lhe seguiram até ao Vaticano II (1962-1965), é convocado pelo imperador Constantino para dirimir questões doutrinárias e disciplinares; a reunião da universalidade cristã, representada pelos padres que em Niceia se encontraram, deveu-se à circunstância de as igrejas locais, após esforços louváveis, se sentirem impotentes para erradicar compreensões heterodoxas que estavam a perturbar a unidade da Igreja. A celebração nicena pode considerar-se uma assembleia ecuménica e imperial. Constantino, que tinha concedido a liberdade aos cristãos, assumira politicamente o cristianismo como a ideologia que poderia dar nova vida ao Império em consolidação. Em virtude disso, perante a doutrina propalada por Ario e seus seguidores de não reconhecerem a consubstancialidade do Pai e do Filho, acompanha pessoalmente os trabalhos conciliares e aceita as suas formulações doutrinárias. A formalidade da convocação e a representatividade da primeira celebração ecuménica vão constituir precedente no modo como se processarão as próximas reuniões ecuménicas. No primeiro milénio teremos ao todo oito celebrações ecuménicas, todas realizadas no Oriente. Nas convocações, notar-se-á a vontade expressa do imperador ou da imperatriz. No decorrer dos trabalhos, o soberano far-se-á presente ou delegará em pessoa da sua confiança. Por sua vez, as definições doutrinárias e as determinações canónico-disciplinares serão assumidas pelo Império. Os participantes das celebrações do primeiro milénio serão, na sua maioria, bispos do Oriente. A presença ocidental foi discreta, e o bispo de Roma (Papa) nunca estará pessoalmente presente. Será representado por pessoas de sua confiança. A presidência foi quase sempre reservada aos delegados papais. A aceitação do corpo doutrinal dos primeiros concílios tem oscilado de Igreja para Igreja. As Igrejas do Oriente, separadas de Roma, aceitam apenas os primeiros sete; os anglicanos ficam-se pelos quatro primeiros. A Igreja Católica aceita os oito concílios do primeiro milénio: Niceia (325); Constantinopla (381); Éfeso (431); Calcedónia (451); Constantinopla II (553); Constantinopla III (680-681); Niceia II (787); Constantinopla IV (869-870). Dos oito enunciados, dá especial importância aos primeiros quatro. 2. *Ecumenicidade nos concílios medievais*: Após a unificação do Império Romano na pessoa de Constantino e a deslocação da capital para Constantinopla, iniciar-se-á um processo de separação político-religiosa entre o Oriente e o Ocidente. A consolidação das igrejas patriarcais (v. PATRIARCADO) (Roma, Alexandria, Antioquia, Constantinopla e Jerusalém) tinha introduzido no seio da unidade da Igreja expressões de fé nem sempre fáceis de combinar com o ideal de unidade católica e a legítima expressão de fé em forma plural. A primazia da sede romana, globalmente aceite a partir do século III, nem sempre foi sentida como

factor de comunhão e unidade, na caridade. A deslocação da capital do Império para o Oriente propiciará ao metropolitano e patriarca de Constantinopla uma preeminência sobre os outros patriarcas orientais. A queda do Império do Ocidente (476), com toda a instabilidade que se seguiu, levará o bispo de Roma a exercer uma solicitude de ordem espiritual e temporal. As duas vertentes, exercidas no dia-a-dia e nos momentos mais críticos das populações, propiciarão um papado vigoroso. A movimentação dos povos do Norte e a formação de vários reinos de pendor belicoso vieram perturbar as vastas zonas geográficas da península itálica, onde o bispo de Roma exercia um pontificado para todo o Ocidente cristão e uma acção política em prol dos justos anseios das populações locais. Essa acção papal fragiliza-se com os inconvenientes da nomadização desses povos. Daí a procura de uma subtil ligação ao Reino Franco, preterindo o Império do Oriente. Com a coroação de Carlos Magno (800) e a aceitação tácita de uma protecção política a partir do exterior, o papado entra numa fase da sua história onde terá sérias dificuldades em fazer a destriça de competências entre o sacerdócio e o Império. A subserviência espiritual, aceite por muitos como mais um modelo de Igreja, começa a questionar-se a partir da experiência de Cluny (v. CLUNIACENSES). A libertação espiritual, protagonizada pelos primeiros cluniacenses, terá incidências positivas no papado dos séculos XI-XIII. Por razões óbvias, as alterações desejadas e reclamadas pelos papas desses séculos irão provocar um confronto com o Império. Os resultados positivos, visíveis após um longo processo, foram o resultado de uma reforma, iniciada por Gregório VII (1073-1085), mas só concluída pelos seus sucessores. A acção de Gregório foi de tal ordem marcante para a vida da Igreja que, do seu projecto de reforma, irão encontrar os seus sucessores temáticas suficientes para justificar úteis e oportunas celebrações ecuménicas. A natureza dos concílios ecuménicos medievais enquadra-se num período histórico, onde as grandes decisões já se projectavam para toda a Europa cristã; a autoridade papal é reconhecida; o episcopado transforma-se em sujeito activo nos concílios que, periodicamente, tomam decisões de natureza espiritual e temporal. É a partir desse conjunto de circunstâncias que as assembleias medievais serão, efectivamente, celebrações de iniciativa papal, onde a preparação e organização serão seguidas pessoalmente pelo bispo de Roma. A participação evolui significativamente em relação às celebrações do primeiro milénio. De um corpo inicial limitado, avançou-se para um grupo mais alargado: bispos, abades, cabidos e representantes dos reinos cristãos. A durabilidade desses concílios foi bastante curta; poucos foram os que estiveram reunidos mais que um ano. As actas de alguns resumem-se a notícias dispersas. A matéria submetida a decisões formais encontra-se ordenada em cânones ou capítulos. A lista de participantes que chegou até nós é bastante diversificada, segundo a fonte consultada. A crítica histórica aceita como número mais objectivo aquele que se aproxima mais das várias fontes disponíveis. O primeiro concílio ecuménico de iniciativa

papal do período medieval, elencado como o nono da lista geral, realizou-se no palácio papal de Latrão, na cidade de Roma, no início da Primavera de 1123. Durante duas semanas, três centenas de padres conciliares aprovaram alguns decretos, recém-saídos da chancelaria papal; tratou-se da aprovação de disposições acordadas na Concordata de Worms, onde a questão da investidura laica para os benefícios eclesiásticos se dava por encerrada. A este concílio seguiu-se um segundo com o mesmo nome, em 1139. Inocêncio II, ao anunciá-lo, convidou bispos e abades de todo o Ocidente para um sínodo plenário. Para além da temática habitual, relacionada com a reforma e a liberdade da Igreja, procurou-se ultrapassar uma situação cismática, criada pela eleição do antipapa Anacleto II. A falta de apoios consistentes à obediência cismática facilitou a decisão conciliar. Por forma a moralizar a vida interna da Igreja, o cânon sétimo deste concílio declara inválido e ilícito o matrimónio contraído por um clérigo ou monge. O cânon 28 concede o direito aos cabidos de intervir na eleição do bispo local. A representação mais numerosa deste concílio provinha da Europa Central. Numerosos reinos do Ocidente tiveram também lá os seus representantes. Registou-se também a presença do arcebispo de Braga, D. João Peculiar. As crónicas, no geral, são omissas quanto à actividade específica de cada padre conciliar. O III Concílio de Latrão, convocado por Alexandre III, em 1179, enfrenta uma problemática própria do regime de cristandade: enquadramento político-religioso dos processos de investidura; como legitimar, de uma vez por todas, a eleição papal resultante de um corpo eleitoral? O poder civil, corporizado pelo Império, nem sempre se ateu aos cânones do I Concílio de Latrão. Daí a tentação periódica de interferir na investidura eclesiástica e de questionar a eleição papal, recorrendo ao expediente abusivo da eleição de um antipapa. Quando os padres se reuniram em Março de 1179, já esses fantasmas se tinham afastado. De todos os modos, para evitar futuras ambiguidades, decidiram, por meio de cânones, exigir dois terços de votos para a validade de uma eleição papal. Desta celebração, chegaram até nós algumas listas de participantes. Da presença portuguesa não há notícia. O IV Concílio de Latrão (1215) beneficiou do trabalho dos três concílios anteriores, dos quais retirou experiência e temática suficientes para fazer da nova celebração um efectivo encontro de toda a universalidade cristã. Das três sessões que se realizaram no mês de Novembro de 1215, chegaram até nós 70 capítulos, que passaram a fazer parte do código eclesiástico da Igreja. Da matéria aprovada, deduz-se que se tratou de um concílio reformador. Há decisões e orientações que cobrem toda a área eclesiástica. Tomaram-se também medidas referentes à comunidade judaica, obrigando-a a tornar visível a sua diferença, e, por consequência, a confiná-la a espaços separados da comunidade cristã. De Portugal, esteve como padre conciliar o arcebispo de Braga e, provavelmente, o bispo de Lisboa, D. Soeiro Viegas. O I Concílio de Lião (1245) dá-se num período histórico altamente melindroso da vida da Igreja. O papa Inocêncio IV, que o convocou, recebera do pontificado anterior

uma situação conflituosa com o imperador Frederico II. Questionavam-se direitos eclesiásticos e prerrogativas imperiais. As correntes teóricas, trabalhadas por canonistas afectos às partes em litígio, tiveram dificuldade em harmonizar os dois campos opostos. A dialéctica esgotou-se, e o imperador, perante a intransigência de Inocêncio IV, deu-se à veledade de utilizar a força, ocupando uma boa parte do Centro de Itália. Propunha-se com essa medida confinar o pontífice à cidade de Roma e, por razões óbvias, evitar qualquer comunicação ou acção conjugada com o resto do mundo cristão. Inocêncio IV, em circunstâncias difíceis, arquitecta uma fuga, iludindo a vigilância dos imperiais. Já em terra livre, convoca um concílio para a cidade de Lião, onde reúne um número considerável de bispos e de outros representantes da cristandade europeia. Registou-se, no entanto, uma presença conciliar inferior à das celebrações anteriores. No início dos trabalhos, foi movido um processo ao imperador. Por decisão conciliar, depunha-se Frederico II, na qualidade de rei da Alemanha e de imperador dos Romanos. Era acusado de ter violado o juramento de defensor da Igreja, de perturbar a paz e de pender para a heresia. Este procedimento conciliar, liderado por Inocêncio IV, foi o culminar do poder papal do período medieval. Do concílio ficaram-nos, como matéria canónica, 22 capítulos que serão respeitados como leis papais. Desconhece-se a totalidade da presença portuguesa em Lião. Para além do arcebispo de Braga, D. João Egas, esteve o bispo eleito de Coimbra, D. Tibúrcio, o bispo do Porto, D. Pedro Salvador, e o bispo de Lisboa, Aires Vazquez; doutros eclesiásticos portugueses não temos notícia. A nobreza também esteve representada; dessa apenas podemos registar Rui Gomes de Briteiros. É de admitir que no decorrer do concílio a questão de D. Sancho II tivesse merecido alguma consideração por parte do papa. De todos os modos, a decisão papal de entregar o governo e a administração do reino ao conde de Bolonha, futuro D. Afonso III, foi tomada após o encerramento do concílio. O II Concílio de Lião (1274) foi convocado por Gregório X. Os convites foram dirigidos a arcebispos, bispos, capítulos, abades, reis e príncipes do Ocidente. Convidou-se também o imperador grego, assim como o grão-cão da Mongólia. A resposta ficou-se aquém das expectativas. Os autores apontam para duas centenas de padres. Na palavra de abertura, o papa propunha, como tarefas prioritárias do concílio, o auxílio a Jerusalém, a união com os Gregos e a reforma da Igreja. De Portugal, tinham-se dirigido ao concílio alguns eclesiásticos. Há notícia da presença de D. Pedro (Hispano), arcebispo eleito de Braga que, no ano de 1276, irá ocupar a sede de Pedro, com o nome de João XXI; D. Ordonho Álvares, oriundo de Portugal, mas naquele momento bispo titular de Salamanca; D. Durando, bispo de Évora; D. Frei Estêvão Martins, abade de Alcobaça. Da actividade conciliar não chegou até nós qualquer referência que mereça uma atenção especial. O Concílio de Vienne (França) (1311) foi convocado por Clemente V. A oportunidade desta celebração foi, certamente, concertada com o rei de França, Filipe, o Belo. A morte de Bonifácio VIII (1303) não significou o

fim do contencioso entre a corte de França e a sede romana. A questão da Ordem do Templo urgia também uma resolução imediata. Esses assuntos, sentidos particularmente pelo poder civil, irão condicionar o trabalho conciliar. De forma subtil, dar-se-á a inversão da autoridade religiosa pelo poder civil, cada vez mais centralizado na pessoa do monarca. Essas realidades explicam a razão da convocação e a qualidade de representação que se fez presente em Vienne. A listagem dos prelados convocados foi criteriosamente elaborada de consenso com o monarca francês. A crítica está em crer que essa interferência real não foi suficiente para privar o concílio da prerrogativa ecuménica. De facto, as crónicas tiveram o cuidado de registar o corpo alargado de padres, procedente das mais variadas latitudes. Infelizmente, as temáticas habituais – fê, reforma da Igreja e cruzada – foram secundarizadas pelos pontos acima referidos. No entanto, o papa e o concílio foram suficientemente lúcidos para não permitirem a abertura formal do processo a Bonifácio VIII. A condenação da Ordem dos Templários, insistentemente reclamada pelo monarca francês, motivou uma reflexão morosa, nem sempre isenta de paixão. A extinção da ordem deu-se por acto administrativo papal; não foi uma sentença lavrada pelo concílio. Nesta celebração estiveram quatro bispos portugueses: D. Martinho de Oliveira, arcebispo de Braga; D. Frei Estêvão, bispo do Porto; D. Rodrigo, bispo de Lamego; este último, referenciado pela historiografia tradicional portuguesa como tendo estado em Vienne, é provável que não tivesse participado; para além destes três, deve referir-se o nome de D. Geraldo, bispo de Palência, Castela. O Concílio de Vienne foi a última das celebrações ecuménicas medievais. Todas elas foram presididas pelos papas do tempo com a participação activa de bispos, abades, cabidos e representantes dos reinos cristãos. Após Vienne, trabalha-se a ideia de reconhecer o concílio como a última instância do poder decisório da Igreja. Efectivamente, aquando da crise de Avinhão, as duas «obediências» (Roma e Avinhão), ao concordarem na convocação de um concílio para proporcionarem à Igreja um papa único e legítimo, ativeram-se a correntes teóricas que atribuíam ao concílio, em caso de crise maior, autoridade para ajuizar dos actos dos cardeais, assim como do papa eleito por eles. Com bases jurídicas discutíveis, convocou-se um concílio para Pisa (1409), onde uma parte considerável das duas obediências, corporizada por cardeais e bispos, depôs os papas eleitos por Roma e Avinhão e procedeu à escolha de um papa legítimo. Os papas depostos, ao não aceitarem a decisão de Pisa, fizeram perverser na Igreja uma situação profundamente incómoda. A reunião pisana não é reconhecida pela Igreja como concílio ecuménico. De todos os modos, a questão da sua ecumenicidade continua a ser um capítulo pouco pacífico para a crítica histórica. Em Pisa houve uma presença portuguesa, apoiada por D. João I. Participaram nos trabalhos D. João Afonso de Azambuja, arcebispo de Lisboa; D. Garcia, bispo de Lamego; os mestres da Ordem de Santo Agostinho e dos Frades Menores. O monarca português ter-se-ia feito representar também por dois embaixadores. Da actividade

aí desenvolvida não temos notícia. O Concílio de Constança (1414-1418) foi convocado pelo rei Segismundo da Alemanha e por João XXIII, o segundo papa pisano. A celebração tinha por objectivo pôr termo ao cisma em curso. Houve uma preocupação em assegurar uma participação alargada. Estabeleceram-se contactos com os outros dois papas e com praticamente todos os reinos cristãos. A resposta foi respeitável. No início dos trabalhos, um grupo consistente questionou a confiança ao papa João XXIII. Este, suspeitando não ser confirmado pelo concílio como o único papa legítimo, dispõe-se a resignar sob certas condições. Inesperadamente, abandona o concílio e empreende uma fuga de consequências imprevisíveis. Por momentos, pairou sobre a assembleia perplexidade e confusão. Quem poderia legitimar os trabalhos conciliares? A debandada evitou-se e o suporte jurídico para a assembleia foi encontrado na sua ecumenicidade (representatividade). Em termos práticos, estava-se com um concílio *supra papam*. Tudo isso correspondia à teoria conciliarista que advogava para o concílio a autoridade máxima na direcção da Igreja. O concílio depõe o papa João XXIII; Gregório XII, da obediência romana, resigna; Bento XIII, da obediência de Avinhão, é deposto. Após esses actos formais, os cardeais presentes, com os delegados das nações, que tinham direito a voto, elegem o novo papa Martinho V. Com a eleição papal, restaura-se a autoridade eclesiástica. O concílio, quando chega ao seu termo, tinha cumprido razoavelmente o seu primeiro objectivo: devolver ao papado a autoridade perdida após a morte de Bonifácio VIII (1303). Tudo leva a crer que, na celebração de Constança, não esteve qualquer bispo português. Após os primeiros anos de trabalhos conciliares, D. João I fez-se acreditar por meio de dois embaixadores. Nas votações, onde foi requerido o voto das nações, Portugal alinhou com os reinos da Península que, no seu conjunto, para além da Itália, Alemanha, França e Inglaterra, formaram a quinta nação. O Concílio de Basileia-Ferrara-Florença-Roma (1431-1445) foi convocado por Martinho V. A abertura dar-se-á com o papa seguinte, Eugénio IV. A diminuta presença episcopal e a ausência do papa, que se fez representar apenas por um delegado, fazia prever um confronto entre a primazia romana e o conciliarismo. Dessa situação precária teve particular responsabilidade o espírito indeciso de Eugénio IV. De facto, suspeitando de um trabalho conciliar à revelia da autoridade petrina, dissolve a assembleia; esta, por sua vez, não acata a decisão pontificia; autonomiza cada vez mais as suas competências, até se assumir como autoridade última sobre a orientação geral da Igreja. Reclama coercitivamente, sob penas graves, a presença de Eugénio em Basileia. O confronto ameniza-se com a contemporização papal que, a braços com uma crise política na península itálica, acede a declarar novamente legítimo o Concílio de Basileia. Um dos objectivos, a que se propunha o concílio, era a união com os cristãos gregos orientais. O empenho para a concretização desse propósito envolveu de igual modo as duas Igrejas. A escolha da cidade, que deveria reunir o concílio da união, irá novamente colocar em rota de colisão os

basilienses com Eugénio IV. Efectivamente, o papa, seguindo o parecer de uma minoria, opta pela cidade de Ferrara para a nova sede do concílio em curso. Os gregos acatam a decisão; os padres de Basileia rejeitam-na. De seguida, depõem Eugénio, acusando-o de heresia; num segundo momento, elegeм um antipapa. O comportamento dos basilienses não irá perturbar sobremaneira o andamento formal do concílio, agora sediado em Ferrara. No dia 6 de Julho de 1439, em sessão solene, dá-se a união entre duas Igrejas, pela bula *Laetentur coeli et exultet terra*. As expectativas da união foram enormes. Razões religiosas e políticas geraram convicções que se irão mostrar precárias num curto espaço de tempo. A queda de Constantinopla em 1453 foi atribuída em parte à insolidariedade ocidental. Lamentavelmente, pouco depois, velhos preconceitos acabarão por asfixiar e tornar inoperante tudo aquilo que se tinha acordado em Florença. Após a união com os gregos, o concílio teve dificuldade em agarrar uma agenda mobilizadora. Essa falta de dinamismo motivará a sua transferência para Roma, em 1443. Dois anos depois, o concílio é encerrado. A presença de Portugal no Concílio de Basileia-Ferrara-Florença-Roma enquadrou-se no espírito e nos acontecimentos que marcaram aquela celebração. Efectivamente, D. João I e D. Duarte não quiseram estar ausentes de um evento que pretendia reformar e dar coesão a um cristianismo perturbado por ideias e lideranças antagónicas. A participação de todos os reinos cristãos seria a melhor forma de os vincular a decisões tomadas na aula conciliar. Os monarcas portugueses, com assuntos pendentes no referente à política de expansão ultramarina, enviaram os seus embaixadores com objectivos alargados, atinentes a questões políticas e religiosas. Já em terras de Itália, acompanharam as vicissitudes da conturbada celebração conciliar. No conflito entre o concílio e o papa, a partir de 1436, não é possível seguir de perto a posição assumida pelos representantes portugueses. Pelas fontes disponíveis, tudo leva a crer que as duas facções tiveram apoiantes portugueses. Pelos basilienses, já no período cismático, celebrou-se o bispo de Viseu\*, Luís do Amaral, que chegou a receber o barrete cardinalício do antipapa Félix V. O bispo do Porto, D. António Martins Chaves, que integrou a embaixada do rei D. Duarte, foi padre conciliar em Basileia; acatando as decisões de Eugénio IV, acompanhou o concílio para Ferrara e Florença; como prova de fidelidade é-lhe concedida a púrpura em 1439. A morte surpreende-o em Roma em 1447. O V Concílio de Latrão (1512-1517) foi convocado por Júlio II para esvaziar as pretensões reformadoras do rei de França; Luís XII, com a cumplicidade de alguns cardeais dissidentes, tinha convocado um concílio para a cidade de Pisa, em 1511. A dinâmica de celebração do V Concílio de Latrão será idêntica à praticada no período medieval. A presidência caberá ao papa e os bispos participantes provirão, na sua maioria, da península itálica. O grupo conciliar não ultrapassou a centena. Os poderes políticos de então apoiam a celebração; o próprio rei de França, após a morte de Júlio II, deixa cair a iniciativa de Pisa e adere ao concílio romano em curso. Fizeram-se

propostas de renovação. Na fase final, notou-se falta de empenho e ausência de coragem para atacar o que de mais problemático se apresentava à Igreja do tempo – acumulação de benefícios, absentismo episcopal e saneamento dos organismos centrais da Igreja. Leão X, sucedendo a Júlio II, não era a pessoa talhada para dar uma resposta cabal a esse conjunto de urgências. Efectivamente, o papa Médicis não era um homem da Reforma. O concílio encerrou no mês de Março de 1517. Meses depois, eclode em terras alemãs um movimento reformador que irá ter desenvolvimentos profundamente desestabilizadores para a Igreja de Roma. Na abertura dos trabalhos conciliares (3 de Maio de 1512), não se encontrava em Roma nenhum representante do rei de Portugal, D. Manuel I. A insistência de Júlio II, é acreditado junto do concílio o embaixador de Portugal em Roma, João de Faria. Será uma presença modesta. De D. Manuel, poder-se-á dizer que acompanhou a evolução da celebração sem qualquer compromisso de maior. 3. *Trento*: O Concílio de Trento (1545-1563), após várias vicissitudes históricas, acabou por abrir no dia 13 de Dezembro de 1545, no pontificado de Paulo III. O longo período de celebração prender-se-á com os questionamentos colocados à Igreja nas primeiras décadas do século XVI. O tema da reforma, se bem que presente já nos concílios anteriores, continuava a entender-se como tarefa prioritária e da qual se reclamava uma abrangência que mobilizasse a totalidade da Igreja. As propostas luteranas, de conteúdo e de forma, inicialmente condenadas pela Igreja institucional, continuavam a despertar vivo interesse na população alemã e em consideráveis círculos cultos da Europa Central. Decorrente desse movimento reformador, a divisão político-religiosa era particularmente sentida pelo imperador Carlos V. As condenações romanas e as posteriores dietas políticas não conseguiram eliminar Martinho Lutero nem a torrente de ideias disseminadas pelas pessoas afectas à pessoa do reformador. A circunstância do reformador alemão não querer a institucionalização de uma nova Igreja favorece a polarização da ideia, cada vez mais alargada em amplos sectores político-eclesiásticos, de que a última palavra sobre Lutero e o luteranismo deveria ser dada por um concílio. A tendência conciliarista, persistente ainda nalguns espíritos, e a configuração de um concílio de contornos pouco definidos, confrontam-se com um papado cauteloso, pouco disposto a aceder a uma celebração ecuménica de consequências imprevisíveis. A convergência política do momento deixava muito a desejar. Em França, Francisco I via na divisão religiosa um factor enfraquecedor para as tendências hegemónicas de Carlos V. Daí o desinteresse francês em contribuir para a eliminação desse elemento desestabilizador em terras germânicas. Essas ambiguidades vieram ao encontro das hesitações do papa Clemente VII (1523-1534). Conhecedor dos apelos insistentes para dar resposta cabal, por via do concílio, a uma problemática que já tinha ultrapassado a nação alemã, mostrou-se o papa Médicis indeterminado e, ao longo do seu pontificado, outra coisa não fará que servir-se do expediente diplomático para atenuar as consequências gravosas provocadas pelas ideias lu-

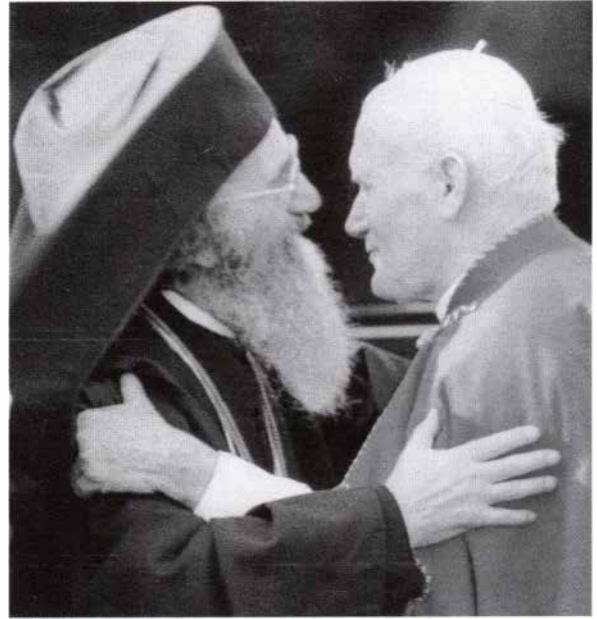
teranas. O seu sucessor, Paulo III (1534-1549), convicto da necessidade de recorrer ao concílio, foi extremamente cauteloso na preparação e abertura do mesmo. Para atingir os objectivos, procurou um envolvimento canónico e político. O concurso do poder civil permitiria, de facto, uma presença episcopal significativa. Para além de bispos e embaixadores, esforçar-se-ia o papa Farnésio por fazer deslocar para o concílio a totalidade do colégio cardinalício. A resposta a um tal programa seria determinante para aferir do grau de interesse e vontade de reforma, sentida, efectivamente, pela Igreja do tempo. A celebração do Concílio de Trento, que se processará por três períodos (1545-1549, 1551-1552, 1562-1563), iniciados por papas diferentes – Paulo III, Júlio III e Pio IV –, será a resposta da Igreja às questões candentes colocadas pelo cristianismo do século XVI. Na primeira fase dos trabalhos há ainda uma presença discreta de padres conciliares. Era o espelho de um cristianismo demasiado dependente do poder temporal. A ausência dos reformadores suscitará dúvidas sobre a real possibilidade de se atingir a unidade desejada. Os poderes civis, mormente os monarcas cristãos, receosos de um concílio reformador, não intuíram a iniciativa em curso como uma oportunidade de bonificação espiritual. O pragmatismo funcionou, de forma diferenciada, nos múltiplos interventores da celebração ecuménica. Para Carlos V, sem excluir os territórios latinos dele dependentes, pretendia-se um corpo de doutrina e orientações disciplinares que fossem capazes de unir e pacificar o cristianismo germânico. Dessa aposta distanciarão-se os monarcas latinos; situados em territórios pouco permeáveis às novas correntes, acabaram por concluir que a centralidade do concílio deveria ser apenas a erradicação da heresia. No dia da abertura dos trabalhos, o número era extremamente reduzido; não ultrapassava muito as três dezenas. Posteriormente, outros bispos foram chegando, aumentando a ecumenicidade cristã. A presidência do concílio, por decisão papal, ficou sob a responsabilidade de delegados pontifícios. As faculdades de delegação permitiam-lhes um poder alargado na dinâmica da celebração. A formulação dogmática e a reforma disciplinar foram prioridades acordadas dentro e fora do concílio. Do conjunto de decretos aprovados, tiveram particular impacto os referentes à Escritura e tradição. A ausência dos protestantes permitiu um rápido consenso em atribuir à tradição um lugar quase equiparado ao da Escritura, constituindo as duas – Escritura e tradição – fonte de revelação divina. Deste modo, demarcavam-se dos luteranos, acérrimos defensores da Escritura como única fonte de revelação. A centralidade da doutrina luterana assentava na compreensão e convicção de que a justificação do crente se dava exclusivamente pela fé. Dessa certeza resultava uma desvalorização do concurso humano em ordem ao acto justificativo. Os padres em Trento sentiram-se na obrigação de proceder à elaboração de um decreto que pontualizasse doutrinalmente a compreensão católica da justificação. O decreto definitivo não foi de elaboração pacífica: após a apresentação de várias propostas, aprova-se a formulação definitiva que se move entre o pelagianismo que re-

jeita e a posição protestante que não assume. Admite a gratuidade do dom de Deus e a capacidade de resposta (positiva) do homem santificado (justificado). Para além das decisões já referidas, outros decretos foram aprovados nos primeiros dois anos do concílio. Em 1547, a celebração ressentia-se de um certo desgaste. Os cardeais delegados, enfrentando a oposição imperial, decidem-se pela transferência do concílio para a cidade de Bolonha. Ali, não se aprovou qualquer decreto. Em 1549, Paulo III, percebendo a divisão cada vez mais acentuada entre os padres conciliares e o grupo afecto a Carlos V, decide-se pela suspensão. Trento reabre novamente em 1551. São aprovados alguns decretos sobre os sacramentos e matérias disciplinares, com incidência particular nos costumes dos clérigos e no melhor enquadramento dos benefícios eclesiásticos. Nesta fase da celebração, os padres são confrontados com uma situação nova. Os protestantes, que nos primeiros anos do concílio se tinham recusado a ir a Trento, fazem-se agora presentes por meio de uma representação respeitável. A esperança de um diálogo frutuoso fracassou devido às exigências de conciliarismo que impunham aos padres de Trento; a rejeição dessas propostas desmotivou o empenho protestante na celebração em curso. Na Primavera de 1552 eclode a guerra no Sul da Alemanha; os padres, sentindo-se ameaçados com a aproximação do conflito e servindo-se de uma cláusula papal que lhes dava a faculdade de decidir sobre a oportunidade da continuação do concílio, optaram pela sua suspensão. Assim terminava a segunda fase do concílio. O último período começou em Janeiro de 1562. Aprovaram-se alguns decretos referentes à Eucaristia. O dever de residência obrigatória para os bispos foi matéria de difícil abordagem. A natureza do assunto prestava-se a uma reforma complicada. A descaracterização de um decreto, temido por muitos, dar-se-ia, se na formulação do mesmo figurassem circunstâncias justificativas para um tal absentismo. Em ordem a enfatizar a urgência de uma decisão vinculativa, corporiza-se um grupo na aula conciliar que defende o imperativo de residência como de origem divina. O confronto, que se gerou entre as diversas sensibilidades, provocou na assembleia um dos momentos mais tensos da última fase do concílio. As decisões finais sobre essa matéria foram de compromisso e consenso. Foi, de facto, vontade do concílio expressar claramente um quadro ideal de condições que permitisse o exercício do *múnus* episcopal. Os últimos meses de Trento beneficiaram da presidência arguta e dinâmica do cardeal Morone. Soube este purpurado, num curto espaço de tempo, propor e fazer aprovar uma série de reformas institucionais que irão ser de considerável impacto na vida geral da Igreja. No início de Dezembro de 1563, contrariando as perspectivas ainda em curso, decide-se Morone pelo encerramento do concílio. A presença portuguesa no decorrer dos três períodos foi modesta. Dentro do contexto participativo da ecumenicidade cristã, os bispos e teólogos portugueses fizeram depender a sua deslocação a Trento da pessoa do monarca. Por razões acima referidas, o rei de Portugal, D. João III, entendeu a convocação ecuménica como ocasião oportuna para a erradica-

ção da heresia. No primeiro e segundo períodos, tivemos lá apenas um bispo residencial; para o primeiro, deslocou-se a Trento o bispo do Porto, D. Baltasar Limpo; no segundo, tivemos lá o bispo de Silves, D. João de Melo e Castro. A última fase reabre já após a morte de D. João III. A regência que lhe sucede assume a prática de um comportamento anterior: abertura às iniciativas papais e solidariedade na resposta aos convites romanos. Para além das representações formais, acresce registar a acção participativa do arcebispo de Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires, e do bispo de Coimbra, D. João Soares, no último período do concílio. A intervenção oportuna do arcebispo de Braga e a preparação teológica do bispo de Coimbra deixaram marcas positivas nos decretos aprovados na parte final do concílio. 4. *Os concílios do Vaticano*: O I Concílio do Vaticano foi convocado e aberto por Pio IX (1846-1878) a 8 de Dezembro de 1869. A iniciativa enquadra-se num período histórico particularmente conturbado da vida da Igreja. As instituições políticas, sociais e culturais tinham-se alterado profundamente após a Revolução Francesa e a consolidação do liberalismo na grande maioria dos países europeus. Esse novo ordenamento teve sérias dificuldades em harmonizar-se com as tradicionais instituições eclesásticas. A Igreja, por sua vez, não se mostrou contemporizadora com as novas realidades que, via de regra, se tinham imposto pela via revolucionária. Daí a persistência de uma suspeição e de um confronto dilacerante entre Igreja e Estado. As novas correntes de pensamento afectavam também os centros da inteligência católica. Pedia-se uma nova formulação da fé, que fosse capaz de estabelecer o justo equilíbrio entre fé e ciência, fé e conhecimento racional. Do ponto de vista institucional, reclamava-se uma melhor clarificação do exercício do poder primacial do bispo de Roma. Todo este conjunto de questionamentos levou Pio IX a ver na iniciativa ecuménica a possibilidade de rejeitar o naturalismo imperante, de restabelecer a ordem sobrenatural e de reforçar a autoridade da Igreja. Na óptica papal, seria a conclusão lógica de uma vaga de fundo que se fazia sentir em amplos sectores da Igreja. Fora de Roma, a sensibilidade episcopal corroborava as preocupações papais, alargando-as, no entanto, a outras áreas sensíveis do momento: actualização do direito canónico, procura de um justo equilíbrio entre Igreja e Estado e um esforço de unidade com as Igrejas do Oriente. A par dessas grandes questões, perfila-se a ideia, nalguns grupos restritos, de definir a infalibilidade papal como prerrogativa dogmática. O poder temporal do Papa era também vivido intensamente dentro e fora de Itália. A progressão do reino de Itália, determinado a prosseguir na unificação de toda a península até ao estabelecimento de Roma como capital efectiva, via-se de repente confrontada com um dado novo, capaz de fazer inflectir os apoios generalizados que de toda a Europa chegavam ao governo de Florença. Decorrente desse contexto histórico, restringe-se o convite formal de participação no concílio apenas aos bispos e a alguns membros do clero religioso. Pela primeira vez, o poder civil é excluído formalmente de uma celebração ecuménica. Alguns governos, de países de tradição

católica, suspeitando do impacte do evento, não se quiseram alhear da celebração. Corporizam algumas acções, tendentes a reclamar uma forma de presença na futura reunião ecuménica. O espectro de se vir a concretizar a definição dogmática da infalibilidade papal mobilizou um ou outro governante a pressionar os seus bispos a não subscreverem uma tal iniciativa. Após um período de preparação cuidadosa deu-se finalmente a abertura dos trabalhos conciliares. O material agendado foi debatido na aula conciliar (Basilica de São Pedro) à base de um regulamento apresentado por Pio IX. Os primeiros meses de actividade centraram-se nas questões levantadas pelo racionalismo, naturalismo e outras correntes de carácter filosófico-teológico. Desse esforço resultou a aprovação da constituição dogmática *Dei Filius* (de 24 de Abril de 1870), através da qual se respondia satisfatoriamente a inquietações legítimas dalguns centros teológicos; numa linha de consenso e num justo equilíbrio, harmonizavam-se dados de fé com a racionalidade imperante. Dentro da programação conciliar, após a aprovação do *Dei Filius*, devia seguir-se o debate do esquema sobre a Igreja – *De Ecclesia*. Do conjunto de capítulos que compunham o dito esquema, nenhum referia expressamente a infalibilidade pontifícia. Contemplava-se apenas o primado do Papa. Perante uma matéria tão vasta e, acima de tudo, de uma vaga de fundo que pressionava por uma definição da infalibilidade papal, a presidência do concílio permite que um grupo de trabalho se debruce sobre as prerrogativas pessoais do Papa no exercício do seu ministério. Desse esforço resultará um esboço sobre o primado e a infalibilidade pontifícia. Será a partir desse material que os padres conciliares, deixando de parte o esquema sobre a Igreja, irão trabalhar nos próximos meses. Até à aprovação final do documento, resultante de um debate intenso, sentir-se-á a oposição de um grupo coeso, conhecido por «minoría», que, de forma dialéctica, se baterá por uma prerrogativa papal ligada ao consenso de toda a Igreja. A aprovação final da definição dogmática da infalibilidade pontifícia – *Pastor Aeternus* – define o primado da jurisdição do Papa sobre toda a Igreja e a infalibilidade pessoal em definições solenes (*ex cathedra*), relativas à doutrina revelada acerca da fé e dos costumes. O texto final não contempla de forma explícita a necessidade jurídica do consenso do episcopado para que as definições pontifícias tenham carácter infalível. Após a aprovação deste documento, acontecimentos inesperados, a Guerra Franco-Prussiana, levaram o papa a suspender *sine die* os trabalhos conciliares. Foram quatro os bispos portugueses que estiveram no Concílio Vaticano I: D. António da Trindade de Vasconcelos Pereira, bispo de Lamego; D. Inácio Nascimento Morais Cardoso, bispo de Faro; D. Patrício Xavier de Moura, bispo do Funchal, e D. José Luís Alves Feijó, bispo de Cabo Verde. O governo português não se mostrou particularmente entusiasmado pela celebração. Não impediu nem facilitou a participação episcopal portuguesa. Dessa equidistância ressentir-se-ão os diplomatas portugueses acreditados em Roma. No decorrer dos trabalhos, os prelados portugueses não tiveram, de facto, uma actuação que

merecesse qualquer reparo por parte das duas sensibilidades presentes no concílio – maioria ou minoria. Sem apoios económicos e assessoria teológica, viram-se na contingência de alinhar por posições previamente trabalhadas e, posteriormente, amadurecidas na aula conciliar. Foi dessa forma que, contrariando a sensibilidade política de Lisboa, votaram a favor da infalibilidade (*Pastor Aeternus*). O II Concílio Vaticano, convocado por João XXIII, teve a sua abertura no dia 11 de Outubro de 1962. A iniciativa papal enquadrava-se numa linha de pontificado já expressa aquando do discurso da coroação. Efectivamente, desde os primeiros dias do seu múnus apostólico, notou-se no pensamento e na acção do sucessor de Pio XII um afastar-se de questões políticas, privilegiando uma dinâmica eminentemente pastoral. Dessa forma, a pessoa do Papa passava a ser referência de esperança e de humanidade para uma sociedade ávida de encontrar um novo equilíbrio espiritual. No intuito de abrir a Igreja ao mundo envolvente, numa procura de diálogo sincero, amadurece João XXIII a ideia de convocar um concílio ecuménico. O anúncio inesperado colhe de surpresa a sensibilidade mais conservadora da Igreja e provoca um considerável entusiasmo na maioria da população católica. É possível que de início, na óptica do papa, não estivessem presentes todas as consequências de uma tal iniciativa. Talvez quisesse uma reforma que retocasse globalmente a vida da Igreja e não propriamente uma mudança profunda, que pusesse fim a uma época. De todos os modos, naquele momento a história pedia uma direcção diversa e as forças da história ultrapassam por vezes as intenções dos seus protagonistas. Após a constituição das comissões preparatórias e da apresentação dos esquemas elaborados para a celebração ecuménica, corporizam-se duas sensibilidades de natureza diversa. Uma, mais aberta, é liderada por alguns membros do episcopado da Europa Central; outra, de pendor conservador, é polarizada por alguns prelados da cúria romana. O pensamento do papa sobre o concílio e o projecto, que o deveria orientar, são dados a conhecer no discurso inaugural, onde se espelha uma mente aberta e optimista sobre o futuro da Igreja; efectivamente, a bondade, o optimismo e a simplicidade do papa João era para os padres presentes o começo de uma nova era. A morte inesperada de João XXIII a 3 de Junho de 1963 obrigou à suspensão do concílio. Com a eleição de Paulo VI, retomam-se novamente os trabalhos conciliares. O novo papa, sem se afastar do espírito do seu antecessor, levará o concílio até à clausura final. Após quatro sessões, a documentação conciliar – constituições, decretos e declarações – apresenta-se como o resultado de compromissos havidos entre tendências e sensibilidades diferentes. O conteúdo, no seu todo, revela o fim de uma época e o início de uma outra. As afirmações de princípio mostrar-se-ão reveladoras de virtualidades altamente positivas para a nova forma de ser Igreja. O Vaticano II encerrou definitivamente o período pós-tridentismo e abriu um novo caminho na história da Igreja. A universalidade da Igreja, presente no concílio por meio de 2500 padres conciliares, num trabalho colegial, elaborou novas formulações de fé e deu orienta-



João Paulo II (à direita) abraça o patriarca de Constantinopla, Dimitrios I (Boa Nova, Ano LXXI, n.º 812, Julho de 1995, pág. 8).

ções claras para a vida das comunidades cristãs. A um clericalismo duvidoso sobrepôs-se uma nova compreensão do povo de Deus; afirma-se uma nova confiança no homem; à prevenção e repressão impõe-se agora uma paciente e aturada formação das consciências; há uma solidariedade inequívoca com o homem e o mundo; de forma implícita, reconhecem-se os aspectos positivos da secularização. Um dos aspectos mais significativos, que marcará o período pós-Vaticano II, foi certamente a constituição de alguns secretariados que relançarão o diálogo ecuménico (v. ECUMENISMO) e religioso. Pela primeira vez na sua história, a Igreja Católica insiste mais na herança comum que propriamente nas razões da separação dos outros irmãos; aceitou, de forma consciente, o pluralismo do mundo secular. Neste concílio participaram praticamente todos os bispos portugueses da metrópole e do ultramar. Entre o anúncio e a abertura conciliar, há pronunciamentos cautelosos da hierarquia portuguesa em face da expectativa renovadora; matizam-se conceitos e refreiam-se esperanças, acarinhadas por alguns sectores da Igreja. Já em Roma, sem uma assessoria teológica, ressentem-se do isolamento nacional e das repercussões inevitáveis, no domínio cultural e eclesial, que os tinha afastado das correntes mais sensíveis à problemática da modernidade. Efectivamente, o ambiente teológico português, devedor do saber das academias romanas, baseava-se numa teologia repetitiva de textos, com pouca investigação, e ainda muito ligada a uma atitude defensiva de Igreja que tinha caracterizado o pensamento teológico do século XIX. Após a primeira sessão e as outras que se seguiram, o impacte conciliar foi-lhes globalmente positivo; todos se deram conta que, por detrás da solenidade exterior e no diálogo franco entre as diversas correntes, se divisava uma vitalidade eclesial respeitável. A atitude do episcopado português foi exemplar; sem um protagonismo incisi-

vo, soube acompanhar, com modesta participação, os que melhor preparados estavam para levar a assembleia ecuménica a dar uma renovação digna à Igreja. Já no pós-concílio, pelos mais variados meios, demonstraram estar decididos a avançar na renovação eclesial, evitando imobilismos esterilizantes ou protagonismos perturbadores.

DAVID SAMPAIO DIAS BARBOSA

BIBLIOGRAFIA: ALBERIGO, Giuseppe, org. – *Storia dei concili ecumenici*. Brescia: Queriniana, 1990. ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto: Civilização, 1967-1970. 3 vol. BAPTISTA, Júlio César – Portugal e o Cisma do Ocidente. *Lusitania Sacra*. 1 (1956) 65-203. BARBOSA, David S. Dias – O Concílio Vaticano I e o governo português (1869-1870). *Lusitania Sacra*. 1 (1989) 11-40. IDEM – Portugal em Trento: Uma presença discreta. *Lusitania Sacra*. 3 (1991) 11-38. BRAZÃO, Eduardo – O Concílio Vaticano I visto pelos diplomatas portugueses. *Lusitania Sacra*. 9 (1970-1971) 255-309. CARVALHO, J. Vaz de – Os concílios ecuménicos da Antiguidade cristã. *Broteria*. 74 (1962) 377-394, 617-636. IDEM – O I Concílio do Vaticano. *Broteria*. 75 (1962) 129-140. CASTRO, José de – *Portugal no Concílio de Trento*. Lisboa: União Gráfica, 1944-1946. 6 vol. IDEM – Os portugueses em Trento. *Lumen*. 25 (1961) 739-762. *CONCILIUM tridentinum, diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*. Friburgi Brisgoviae: Editio Societas goerresiana, 1901, vol. 5. *CORPO DIPLOMATICO PORTUGUES*. Lisboa: Academia Real das Ciências, 1862-1936. 15 vol. DAMINO, Pietro – *Il contributo teologico di Bartolomeo de Martiri al concilio di Trento*. Roma, 1962. FIGUEIREDO, António Pereira de – *Portugueses nos concílios gerais*. Lisboa: Oficina de António Gomes, 1787. GAMS, Pius Bonifacius – *Series episcoporum ecclesiae catholicae*. Ratisbonae: Typis et sumptibus Georgii Josephi Manz, 1873, p. 93-112. JEDIN, Herbert – *Geschichte des Konziles von Trient*. Freiburg i. Br.: Herder, 1951-1975. 4 vol. IDEM – *Kleine Konziliengeschichte*. Freiburg i. Br.: Herder, 1959. Trad. portuguesa, *Concílios ecuménicos: História e doutrina*. São Paulo: Herder, 1961. LEITE, António – O concílio ecuménico. *Broteria*. 68 (1959) 241-255. IDEM – Perspectivas do II Concílio Vaticano. *Broteria*. 74 (1962) 129-138. IDEM – O centenário do Concílio Vaticano I. *Broteria*. 89 (1969) 601-605. MANSI, G. D. – *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1960-1962. 53 vol. PIRES, Celestino – Os teólogos portugueses e a Graça no Concílio de Trento. *Lusitania Sacra*. 3 (1958) 67-93. *PROBLEMI di Storia della Chiesa*. Milano: Vita e Pensiero, 1976, p. 162-214. REIS, Martins dos – Portugal e o Concílio Vaticano I. *Alvoradas*. Évora. 48 (1969) 76-94. SCHITTATZ, Klaus – *Los concílios ecuménicos*. Madrid: Ed. Trotta, 1999. TRINDADE, Manuel Almeida – *Memórias de um bispo*. Coimbra, 1993. ZAMBARBIERI, A. – *Los concílios del Vaticano*. Madrid: San Pablo, 1995. WERMERS, Manuel Maria – Portugal no Concílio de Trento. *Theologica*. Braga. 2 (1956) 103-156. IDEM – Portugal no Concílio de Trento. *Lusitania Sacra*. 1 (1956) 205-228. IDEM – D. Fr. Baltasar Limpo no Concílio de Trento. *Lusitania Sacra*. 4 (1962-1963) 91-136. WITTE, Charles Marcial de – Cinq lettres de Dom Baltasar Limpo au cardinal Marcello Cervini. *Lusitania Sacra*. 10 (1978) 75-99.

**CONCÍLIOS NACIONAIS. 1. Época Medieval:** De um modo geral, entende-se por concílio a assembleia ordinária de bispos e outros dignitários reunidos para deliberar e opinar sobre matérias eclesiásticas. Mais especificamente, são as reuniões de dignitários eclesiásticos, convocadas pela autoridade competente, para discussão e resolução de questões de fé, moral ou disciplina. O número e carácter dos assistentes permitem a classificação dos concílios em gerais ou universais e particulares. Os concílios gerais são convocados e presididos pelo Papa, que também pode transferi-los de lugar, prorrogá-los ou dissolvê-los; neles tomam parte bispos, abades e cardeais de todas as ordens, em número suficiente para se considerar que representam moralmente toda a Igreja. As suas decisões – cânones ou decretos – constituem uma importante fonte do direito canónico. Podem ser ecuménicos ou perfeitos quando convocados, presididos e aprovados pelo Papa e imperfeitos quando convocados pelos cardeais, bispos ou príncipes católicos, em casos excepcionais e extremos de crise, para eleger um pontífice. Por sua vez, os particulares podem congregar clero de uma na-

ção, de uma província eclesiástica ou de uma diocese, tomando nomes próprios: nacionais ou plenários, provinciais (v. CONCÍLIOS PROVINCIAIS) ou diocesanos, respectivamente. A estes últimos dá-se também o nome de «sinodos». Os nacionais podiam assumir o carácter de mistos, quando tinham a participação de personalidades políticas e se ocupavam de problemas eclesiásticos e temporais que diziam respeito aos interesses de uma Igreja ou de uma comunidade política determinada. 1. *Origem:* Os concílios nacionais surgiram na história da Igreja a par do nascimento das nações, erguidas da desagregação do Império Romano. Vieram substituir os então chamados concílios diocesanos maiores, que compreendiam o clero de cada uma das dioceses em que se organizava o cristianismo no Império. A sua convocação e presidência pertencia ao primaz ou metropolitano mais autorizado ou a algum legado e também os convocaram os reis quando, além de assuntos eclesiásticos, tratavam também de assuntos políticos. Os decretos destes concílios obrigavam apenas os fiéis sujeitos à jurisdição dos prelados que os instituíam. Tendo em vista a situação de Portugal na Península, para a época medieval podem considerar-se três momentos de realização de concílios nacionais: o que se segue à difusão e triunfo do cristianismo e que, na Península, vai até ao século VIII, quando a ocupação muçulmana deitou por terra a sociedade cristã e a sua organização, inclusive eclesiástica; o da Reconquista, que abrange os séculos seguintes, mais particularmente os séculos XI e XII, aqueles em que se realizaram tais assembleias em espaço geográfico ocupado pela cristandade leonesa e castelhana; posteriormente, o período que diz respeito ao reino de Portugal. 2. *Época romano-visigótica:* No período considerado, o mais antigo concílio a referir é o chamado Concílio de Elvira, perto de Granada, celebrado talvez entre os anos 300 e 302, a 15 de Maio. Assistiram 19 bispos e 24 presbíteros, que assinaram as suas actas. Dezoito dos referidos presbíteros eram os únicos representantes das suas comunidades, talvez mesmo por delegação do próprio bispo. Assistiram também diáconos e povo, de pé, enquanto bispos e presbíteros o fizeram sentados. Dentre os bispos presentes, três eram oriundos de território da Lusitânia: Ossónoba (Vicente), Évora (Quinciano) e Mérida (Libério). Dele saíram 81 decretos, a maior parte dos quais trata de faltas e defeitos que importava corrigir, quase sempre acompanhados das respectivas sanções, o que faz deles «as actas más antigas» que se conhecem «em toda la Iglesia universal de un concilio» (SOTOMAYOR – *La Iglesia en la España*, p. 82). A sua obra disciplinar significa a reestruturação da vida eclesiástica peninsular, no momento após as perseguições, e num ambiente ainda muito impregnado de paganismo. Ainda que para um âmbito geográfico restrito (a Espanha), é nas suas actas (cânon 33) que se acha, pela primeira vez na Igreja universal, a obrigatoriedade do celibato dos clérigos consagrados ao ministério do altar. Perante o alastrar do movimento priscilianista e a sua denúncia ao bispo de Mérida, província onde se achavam os principais dignitários da Igreja protectores e seguidores de Prisciliano, reuniu-se, em 380, em Sara-

goça, um concílio que pretendia resolver a dissensão entre o clero da Espanha. Pouco concorrido de bispos e com a ausência de todos os acusados, não alcançou o objectivo e os acontecimentos precipitaram-se. Assim, já no mês de Setembro do último ano do mesmo século, reuniu-se um concílio, em Toledo, onde se assistiu à condenação do priscilianismo\*. Nele participaram um bispo da Galécia, Emerenciano, do *conventus* de Lugo, e Patruíno de Mérida, na Lusitânia. Apesar disso, é bem provável que em meados do século v (447) e por ordem do papa (Leão I), se tenha reunido um concílio, na Galécia, ainda para condenar o priscilianismo. Contudo, a heresia continuava com alguns adeptos, como se pode ler nas actas do II Concílio de Toledo (531) ou mesmo no I de Braga (561). Este concílio, com o II de Braga, reunido em 572, são as realizações mais marcantes do reino suevo em matéria conciliar e representam um decisivo impulso, sob o patrocínio régio, para a renovação ou reorganização da Igreja a nível «nacional». No primeiro, convocado com autorização do rei Teodomiro para a solenização da conversão dos Suevos, estiveram presentes oito bispos – Lucrécio, de Braga, São Martinho, de Dume, André, de Iria, Lucêncio, de Coimbra, Malioso, de Britónia e Coto, Hilderico e Timóteo, cujas sedes se desconhecem. Do II Concílio de Braga ressalta a reorganização jurídica suévica, com a existência de duas importantes circunscrições eclesiásticas na mesma província da Galécia, o sínodo de Braga e o de Lugo. Presidido por São Martinho de Dume, agora bispo de Braga\*,, os seus decretos representam uma renovação da Igreja, na atitude dos seus chefes como guias de um povo onde predominavam práticas pagãs, idólatras e supersticiosas. Na conjugação das actas deste concílio com a *Divisio Theodemiri* acha-se a organização jurídico-eclesiástica do reino suevo: a metrópole de Braga sujeitava a si as dioceses da parte sul do reino, isto é, Braga, Dume, Porto, Lamego, Coimbra, Viseu e Idanha, e Lugo a parte norte, onde se achavam as dioceses de Lugo, Orense, Astorga, Iria, Tui e Britónia. Alguns autores identificam os chamados *Capitula Martini* (coleção de cânones de vários concílios gregos e do I de Toledo, de 400, adaptados por São Martinho às circunstâncias da Igreja suévica, mas que perduraram além dela, a provar o seu valor), como um complemento do seu autor a este concílio; outros consideram-nos como as actas de um III Concílio de Braga, o que os leva a passar para Concílio IV o de 675. Se, apesar da qualidade das existentes, não abundam as fontes para o estudo da Igreja suévica, muito menos informação existe sobre a Igreja hispânica do território não submetido aos Suevos, entre os finais do século v e a primeira metade do século vi, mormente no que diz respeito à celebração de concílios. O que se afigura mais importante é o Concílio de Tarragona, de 516, que, no seu cânon 13, ao mandar que o metropolitano convocasse os bispos para os sínodos provinciais e os fizesse acompanhar de presbíteros, de igrejas urbanas e rurais, e de alguns seculares, bem como ao instituir severas penas para os bispos que, convocados, faltassem ao concílio, revela bem a dinâmica

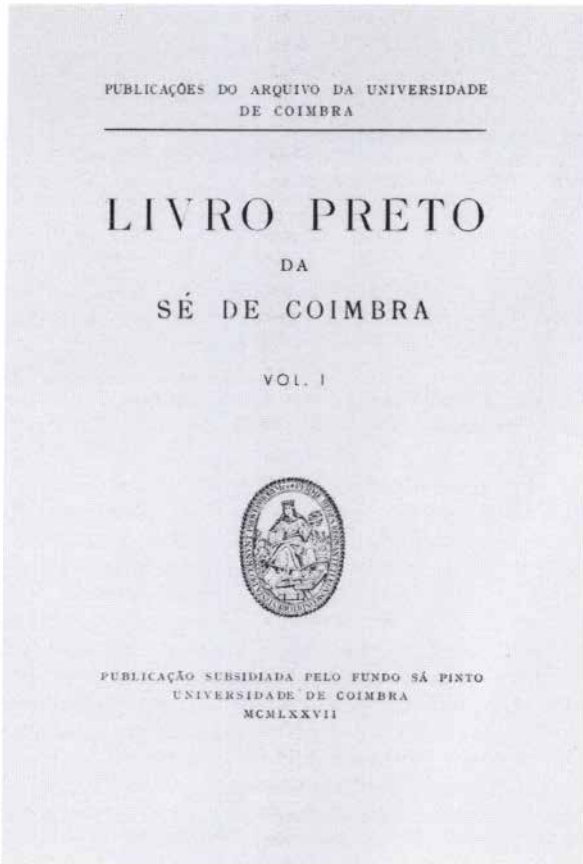
que os responsáveis desejavam para a Igreja hispânica. No mesmo século e na sequência da queda do reino visigodo de Toulouse (507), o centro de gravidade do poder visigótico deslocou-se para a Península, para Barcelona primeiro, para Toledo depois. Nesta fase da sua existência como reino independente em território peninsular, e ainda sob a confissão ariana, os Visigodos celebraram também alguns concílios. Os que se conhecem são provinciais e dizem apenas respeito à parte oriental da Península. A expansão dos Visigodos e a sua vitória sobre os Suevos (585) pôde, por um momento, fazer perigar a continuidade do catolicismo na Espanha. Contudo, cedo o rei (Leovigildo) entendeu que a unidade política devia fundar-se na unidade religiosa, sendo o III Concílio de Toledo (589) a ratificação solene da anterior conversão do rei visigodo (Recaredo) e do seu povo ao catolicismo. Este concílio marcou o início da série visigótica dos concílios de Toledo (porém, nem todos nacionais), de tão larga repercussão na história deste reino. O imbricamento de política e religião neles patente veio a dar um carácter especial às relações entre os dois poderes. Igreja e Estado uniram-se para conservar a unidade nacional. Os concílios, doravante reunidos quase sempre em Toledo, sede do governo político e cuja sé foi promovida a metrópole e a diocese primaz durante o século vii, representaram a máxima cooperação entre Igreja e Estado e vieram a ser a melhor expressão dessa unidade nacional. Através deles, a Igreja deu à monarquia e governo visigóticos toda a cultura e direito romano e canónico e assim influenciou a legislação e a prática política. A frequência de reunião dos concílios a partir do IV de Toledo (633) – 14 em 62 anos – é bem a prova dessa aliança. Mas o governo não foi teocrático, nem hierocrático. Há que salientar alguns concílios reunidos na Espanha sob o poder visigótico. Já referimos o III (589), mas outros importam também. O IV (633), reunido sob a presidência de Santo Isidoro, em ambiente de sublevações e traições ao poder régio, legislou sobre esta matéria. Foi então que se regulou o acesso ao trono: a eleição, cometida à nobreza e ao clero. Nalguma hesitação e ambiguidade entre a aceitação da deposição de um rei chegado ao poder pela graça de Deus e a do antigo aforismo latino, caro a Santo Isidoro, que adverte os governantes (*rex eris si recte facias, si non facias non eris*), o concílio optou pela responsabilização máxima dos seus reis, ungidos do Senhor, no carácter sagrado da monarquia. Sobre o mesmo tema se pronunciaram outros concílios, nomeadamente o VI (636) e o VIII de Toledo (653). Reafirmaram a reprovação da conspiração e da sedição, reiteraram o carácter electivo da realeza e ocuparam-se de aspectos concretos do processo. No primeiro explicitaram-se algumas qualidades de que se devia revestir o candidato ao trono; no segundo regulamentou-se a eleição propriamente dita, quanto ao local e aos eleitores, agora reduzidos aos *maiores Palatii*. Os reis tinham o poder de convocar os concílios, mas era apenas um costume decorrente das relações entre Igreja e Estado, e integrava-se nas concepções de poder próprias do tempo, em que o temporal participava dos planos divinos de salvação.

Foi vasta a temática religiosa de que os concílios visigóticos se ocuparam: liturgia, sacramentos, moral, idolatria, judaísmo\*. O IV Concílio de Toledo (633), com os seus 75 cânones, é considerado «el más importante de todos los concilios españoles en el terreno disciplinar» (*DICCIONARIO*, vol. 1, p. 569). Nos seus cânones (e nos de muitos outros), perpassam as preocupações dos responsáveis pela Igreja visigótica com a prática religiosa das populações. Os sacramentos do Baptismo, da Penitência, da Eucaristia são temas frequentes das discussões e decisões conciliares. Por eles se procurava encaminhar o povo cristão para o fim último – a salvação – mas também se buscavam normas de vida, que haviam de moldar e conformar uma sociedade rude e inculta. A formação do clero foi outra das grandes preocupações conciliares, nomeadamente do IV Concílio de Toledo, marcado pela figura de Santo Isidoro. Quanto ao problema judaico, pode dizer-se que ele esteve presente durante toda a monarquia visigótica, se não mesmo que esta herdou uma situação de mal-estar latente entre a população cristã e a judaica. Sendo certo que os interesses e objectivos do Estado e da Igreja eram coincidentes quanto aos judeus, pois para ambos eles representavam a impossibilidade de alcançar a unidade que cada um procurava, não admira que a sua presença, nos vários contornos que podia adquirir, seja uma constante na legislação conciliar visigótica. Os concílios também se debruçaram sobre o património da Igreja e a sua gestão e ainda sobre questões de organização administrativa eclesiástica, como a eleição, direitos e deveres do episcopado. Assim, apesar de as assembleias dos bispos visigodos também se ocuparem de matéria política e secular, nunca perderam a sua razão essencial no que lhes competia de deliberação dos assuntos estritamente eclesiásticos, nas suas vertentes de disciplina, organização, vida material e cuidado espiritual. Além dos bispos e sacerdotes em sua representação, podiam assistir também abades, sacerdotes e diáconos e ainda seculares, como o rei, a rainha e nobres do seu palácio (da *aula regia* ou *officio palatino*). Daí que os concílios visigóticos possam ser considerados mistos. Era ao rei que pertencia a apresentação do *tomo* régio, isto é, da mensagem em que propunha os temas – temporais e espirituais – a tratar no concílio. É consensual que aos leigos ficava apenas direito a voto em questões seculares ou, quando muito, mistas. A legislação conciliar visigótica era confirmada pelo rei que, desse modo, secundava e reforçava as decisões dos próprios bispos. O peso dos temas temporais e a representação secular nos últimos concílios toledanos foi tal que levaram A. Echánove a considerar que a partir do XII Concílio de Toledo (681) «los concilios comienzan a tomar el desagradable aspecto de Cortes del reino» (*Precisiones*, p. 276). Mas mesmo sem este exagero pode dizer-se que a confirmação régia dos cânones conciliares procurava dar-lhes mais que o valor estritamente eclesiástico, isto é, o poder temporal atribuía-lhes o valor de lei civil, que obrigava não apenas em consciência e sob penas eclesiásticas, mas também sob penas civis. Ao mesmo tempo, o poder régio procurava neles não a imposição civil da lei, mas os im-

perativos de consciência que era necessário aceitar por convicção religiosa. Pela confirmação régia, as deliberações conciliares transformavam-se em verdadeiras leis. Da interpenetração entre cânones e leis colheu-se uma importante participação da Igreja na condução da sociedade visigótica no seu todo e, em particular, na sua legislação. É de destacar o papel dos concílios na elaboração do Código Visigótico, sendo de realçar, no processo, a revisão da compilação ordenada por Recesvinto, levada a cabo no VIII Concílio de Toledo (653) e publicada talvez no ano seguinte, sob o nome de *Liber Judiciorum*. Importa também referir que, desde cedo, terá havido uma preocupação em guardar memória dos concílios realizados e dos seus cânones. São frequentes as alusões a cânones de concílios anteriores, quer na sua invocação como norma a seguir, quer para os reforçar e pedir o seu cumprimento. Esse testemunho aparece tanto nos concílios de Toledo, como nos provinciais, donde se prova a existência de colecções canónicas, destinadas à orientação das consciências, à regulamentação da prática conciliar e à preservação da memória. A mais famosa é a chamada *Collectio canonum ecclesiae Hispanae*, vulgarmente conhecida por *Hispana*, cuja compilação foi atribuída a Santo Isidoro, embora sem razões concludentes. A frequente realização de concílios na Espanha visigoda obstou a desvios e deu-lhe força e vigor. Na unidade procurada nos concílios – eles mesmos, na sua colegialidade, prova do sentido de um corpo nacional –, a Igreja visigoda alcançou a consciência da sua personalidade e da sua coerência. Por isso, adquiriu uma faceta nacionalista, com algum cunho de autonomia, embora haja provas suficientes de que mantinha os contactos com Roma e, de um modo geral, se procurava conformar aos seus ensinamentos e directrizes. 3. *Época da Reconquista*: A ocupação da Península Hispânica pelos muçulmanos, no início do século VIII, com a desorganização que provocou, veio alterar toda esta prática. Nos primeiros séculos da ocupação muçulmana os concílios reuniram-se sob o poder emiral e foram pontuais e circunscritos aos problemas da Espanha moçárabe. Reuniram-se em Córdova, no século IX. Dois deles, os mais conhecidos e, talvez mesmo, os mais importantes (852 e 860), ligaram-se aos problemas da comunidade moçárabe. Em maioria, mas política e socialmente relegados para segundo ou terceiro plano pelos muçulmanos, os moçárabes\*, aculturados pelo contacto inevitável, mas incapazes de reagir perante o domínio centralizador dos Omíadas, acharam na provocação dos muçulmanos, pela sua fé ostensiva e exaltada, o meio de resistir ao poder dominante e reclamar uma superioridade que julgavam possuir e um protagonismo que supunham assistir-lhes. Os concílios, convocados pelo emir, de pouco valeram, pois foi dúbia a sua posição: tanto condenavam a exaltação, como aceitavam o martírio. Reuniram-se ainda outros dois, um anterior às referidas perturbações (839), outro ligeiramente posterior ao seu apogeu (862). Ocuparam-se de problemas internos, de heresia (cassianismo), originariamente estranhos à comunidade moçárabe, mas que a perturbavam, sobretudo quanto a concepções sacramentais e espec-

tos de prática religiosa. Assim, foi necessário esperar pela sólida afirmação do poder político leonês e pela reorganização mínima das instituições religiosas do seu reino, para que eles se pudessem realizar. Ao mesmo tempo, a reforma gregoriana, com o novo alento que procurou para a Igreja, havia de os revigorar, já no século XII, por intermédio dos legados apostólicos. Nestas circunstâncias, os mais importantes concílios nacionais que se realizaram na Espanha cristã dos séculos XI e XII, com maior interesse para as terras do futuro Portugal (ou, já mais tarde, do próprio reino de Portugal), foram os de Coiança (1055), Burgos (1081, 1117 e 1136), Palência (1101) e Valhadolid (1143 e 1155), podendo assinalar-se mais um outro, de menor revelância. O primeiro, sendo o mais antigo de que há notícia no reino de Leão é, nas palavras de G. Martínez, «más de restauración que de reforma» (*DICCIONARIO*, vol. I, p. 544). Sob a presidência de Fernando Magno de Leão e Castela e com a assistência da rainha, dos bispos do seu reino, abades e outros clérigos e ainda nobres, os seus 13 cânones (cujo texto autêntico se acha no *Livro preto da Sé de Coimbra*) mostram a preocupação da restauração da disciplina e das tradições visigóticas da Igreja peninsular, tanto na vida religiosa secular como monástica. Está patente uma certa decadência moral do clero, fruto do processo de senhoriação então em vigor na Península. Por isso se propõe o retorno do clero a formas de vida mais rigorosas, de acordo com os cânones da tradição visigótica. Porém, o tempo veio mostrar que de pouco valeu tal preocupação. A força centralizadora da reforma gregoriana havia de fazer tábua rasa dessas tradições, embora com alguma resistência local. A mudança foi consumada, legalmente, em concílio posterior, isto é, o de Burgos, de 1081. Impuseram-se influências uniformizadoras, e a força poderosa dos reformadores obrigou a uma nova prática cultural que alterou a tradicional, caldeada dos séculos VI ao VIII. Por diploma real, foi aceite o *romanum mysterium in omni regno regis Alfonsi* e o *dignissimum romanae institutionis officium* substituí a *superstitio toletana*. Porém, a luta da Reconquista, a sua dinâmica e evolução, haviam de fazer renascer o choque em cada igreja que, de novo, se alcançava para a cristandade hispânica. Com o afastamento da tradição, perdia papel e significado a antiga colecção canónica da Hispânia. Começava o tempo do novo direito canónico, inspirado por Roma, que fazia dele um instrumento do seu poder para a submissão da Cristandade. Esta influência estrangeira e uniformizadora está também presente no Concílio de Leão, de 1090, que provavelmente tomou alguma medida quanto à substituição da escrita visigótica pela carolina ou francesa. Contudo, mais que qualquer mudança súbita, «el concilio confirma, estimula y refuerza un cambio» que se vinha operando por essa influência estrangeira, no caso, particularmente francesa (GARCÍA Y GARCÍA - *Iglesia*, p. 386). Mas que a tradição ainda tinha algum peso mostra-o a decisão, do mesmo concílio, de aceitar a Regra de Santo Isidoro nos ofícios eclesiásticos, ainda que talvez apenas no número e distribuição das horas. Na mesma linha reformadora assistiu-se, em 1088, no Concílio de Husillos, à eleição

de D. Crescónio, abade do Mosteiro de São Bartolomeu de Tui, como bispo de Coimbra. O avanço da Reconquista, obrigando a repetidos arranjos no mapa das jurisdições eclesiásticas, com a restauração das séis episcopais e a criação de novas dioceses, provocou reivindicações e problemas, que obrigaram a reuniões conciliares, onde a matéria foi maioritária ou, até, exclusiva, algumas vezes. As pretensões de Compostela haviam de se mostrar de particular interesse para as terras de Portugal. Desde cedo que esta diocese se mostrou activa na reunião de assembleias de carácter eclesiástico, havendo notícia de concílios aí realizados, de carácter reformador, na linha do de Coiança, em 1061, 1063 e 1075. Este último foi um grande concílio, de restauração eclesiástica, a que esteve presente o bispo D. Pedro, de Braga. Ainda sob o ponto de vista de reorganização eclesiástica, um dos que assumiu grande importância para Portugal foi o Concílio de Palência, de 1101. Presidido pelo cardeal-legado Ricardo, nele foi restaurada a metrópole de Braga. Embora, em simultâneo, se assistisse a uma redução da área do seu poder, com a submissão imediata da diocese de Compostela à Santa Sé\*, era um facto da maior importância para Braga. No mesmo concílio tomou-se também uma medida muito importante, relativamente ao regime e estilo de vida dos cônegos seculares, isto é, dos membros dos cabidos seculares catedralícios. Tratou-se da separação dos bens da *mensa episcopalis* dos da *mensa capitularis*. Inicialmente, foi decisão para aplicação no âmbito da diocese local (Palência), mas a prática foi-se alargando durante os séculos XII e XIII às demais dioceses da cristandade hispânica. A reorganização da vida eclesiástica na Península, nos seus aspectos administrativos, a par com as realidades políticas que se iam desenhando, começava então a mostrar os seus múltiplos problemas. No que nos importa, os problemas de obediência de Coimbra a Braga ou a Mérida (ainda por restaurar) estiveram presentes no Concílio de Burgos, de 1117, bem como se firmou aí um acordo entre representantes da Igreja do Porto e da de Coimbra, em luta por questões de delimitação territorial. Presidido pelo cardeal-legado Boso, igualmente aí se tomou uma decisão de largo alcance no século XII. Misto de disciplina eclesiástica e de pretensões políticas, aí se decidiu a promulgação de excomunhão para casamentos entre parentes até ao sétimo grau de consanguinidade. Ainda na mesma cidade se reuniu novo concílio, poucos anos depois (1136). Tratavam-se essencialmente questões de disputas de territórios diocesanos. Em Setembro de 1143 reunia-se novo concílio, agora em Valhadolid, na presença do cardeal-legado Guido de Vico. Estiveram presentes dignitários das Igrejas seculares leonesa, castelhana e portuguesa, alguns abades, gente preeminente e ainda o imperador Afonso VII de Leão e Castela. Tratou-se, essencialmente, da promulgação, na Península, dos cânones do II Concílio de Latrão (1139), adaptados às realidades específicas da sua Igreja. Na sequência do concílio, e agora já com a presença de Afonso Henriques, rei dos Portugueses, ter-se-ão tratado também alguns pontos de divergência entre os dois governantes presentes, talvez questões territo-



Frontispício do Livro Preto da Sé de Coimbra, 1977. Lisboa, Biblioteca Nacional.

riais na região da fronteira oriental portuguesa, por onde se poderia expandir a luta contra os muçulmanos. Este encontro do rei dos Portugueses com o legado pontifício terá sido também oportunidade para aquele se ter tornado vassalo da Santa Sé, na busca do seu objectivo máximo, o de ver confirmada de direito a independência em que vivia, de facto, desde 1128, e se consolidava com o passar do tempo. Alguns anos depois (1155), sendo legado o cardeal Jacinto, de novo a mesma cidade viu a reunião de um outro concílio. Para Portugal, mais importante que as suas decisões terá sido a recusa do arcebispo de Braga, D. João Peculiar, a tomar parte nele. Isso equivaleria a aceitar a primazia do arcebispo de Toledo, que o papa havia ordenado dever ser reconhecida por todos os metropolitas da Espanha. Mostrando-se irreversível o processo da independência de Portugal, a partir do seu reconhecimento pela Santa Sé, em 1179, e desaparecido também o império de Afonso VII, deixava de ter sentido a presença de bispos portugueses – enquanto tal – em concílios do reino de Leão ou de Castela. Da sua presença – ou ausência –, bem como da dos seus pares, nos concílios nacionais do reino de Leão e Castela, no século XII, ficou uma enorme preocupação com os problemas colocados pela reorganização eclesiástica dentro dos novos quadros políticos que a Reconquista ia desenhando, com as suas flutuações e com alguns confrontos políticos entre os chefes cristãos. Isto explica

que tenham sido relegados, de algum modo, os anseios da reforma profunda da Igreja que animara os últimos tempos do século anterior. 4. *Reino de Portugal*: Ter-se-ia de esperar até ao século XIII para se verem os bispos portugueses reunidos em concílio nacional ultrapassando, por isso mesmo, a estrita obediência metropolitana. E isto porque, como é sabido, o território de Portugal se repartia, então, por três metrópoles eclesiásticas: Braga, Compostela e Sevilha. Foi em 1262, quando era necessário tomar algumas importantes decisões que envolviam o futuro do reino. Desaparecida a situação de bigamia em que o rei Afonso III vivera desde 1253, pela morte da sua primeira esposa, Matilde de Bolonha, ocorrida em 1258, ao que tudo parece indicar, havia que tomar providências que passavam pela ordem eclesiástica, mas cujos objectivos a ultrapassavam, em muito. Se o interdito no reino lançado pelo arcebispo de Compostela e pelo bispo de Mondonhedo, à ordem de Alexandre IV, pela contumácia de Afonso III e Beatriz de Castela em continuarem a fazer vida em comum já não tinha sentido, cumpria aos representantes do clero nacional intervir junto do papa (Urbano IV), para o seu levantamento e consequente regularização da situação matrimonial do rei. Isso equivaleria ao reconhecimento e legitimação do seu segundo casamento, o que traria a legitimação dos filhos já nascidos. Esta, por sua vez, seria a garantia do porvir do reino de Portugal. Foram todos estes problemas que levaram o arcebispo de Braga, D. Martinho Galdes, a convocar para Braga uma reunião de todos os bispos de Portugal (independentemente da metrópole a que pertenciam) e ainda o bispo de Tui, sufragâneo de Braga. A reunião é conhecida pela carta que então foi enviada ao papa. Nela são referidos os bispos presentes: arcebispo de Braga e os bispos de Tui, Porto, Coimbra, Évora, Guarda, Viseu e Lamego, com os representantes dos respectivos cabidos, bem como do de Lisboa (o bispo de Lisboa, D. Mateus, recentemente eleito, não se devia encontrar em Portugal, mas na cúria papal). Quanto ao de Silves, D. Garcia, além de pertencer à metrópole de Sevilha, fora nomeado por Afonso X de Castela; nenhum vínculo o ligava a Portugal. O documento não encerra apenas o pedido, devidamente fundamentado, dos bispos portugueses ao papa, de levantamento do interdito e da legitimação do casamento do rei e dos filhos já nascidos (D. Branca e D. Dinis). Justifica também o acto de bigamia em que o rei incorrera. E quer para este, quer para o seu pedido, os bispos invocam razões políticas. Para o acto do rei, isto é, para o seu segundo casamento, sendo viva a primeira esposa, apresentam o perigo, para o reino, da sobrevivência da condessa ao marido; por sua vez, o seu pedido era suficientemente justificado pelo «proveito comum», a «paz do reino» e a necessidade de garantir uma sucessão legítima no trono. Conhecendo-se esta reunião apenas por este documento, parece lícito poder concluir-se que ela teve um objectivo essencialmente político. Sendo bastante possível que o rei tivesse conhecimento da sua realização, e até da intenção do arcebispo ao convocá-la, poder-se-á dizer que a Igreja servia objectivos políticos. Por um momento da história re-

cente portuguesa, poder religioso e poder político estavam de acordo num mesmo objectivo, a que o clero chamou «proveito comum». Talvez em 1383 (e não 1381, como tradicionalmente é referido) assistiu-se, em Santarém, a uma reunião do rei D. Fernando com os prelados e alguns clérigos do seu reino, considerada como o último concílio nacional da época medieval. Instalado o cisma na Igreja, em 1378, as igrejas nacionais (sobretudo as mais afastadas do conflito) viram-se confrontadas com a necessidade de proceder à escolha do papa a quem obedecer. Os reis peninsulares foram então visitados pelo cardeal cismático Pedro de Luna, nuncio do papa avinhonês Clemente VII, que pretendia reforçar o seu partido junto da Cristandade. Veio a encontrar o rei de Portugal em Santarém, o qual entendeu por bem convocar os altos dignitários eclesiásticos do seu reino para ouvirem o cardeal e se pronunciarem sobre a questão. E eles ter-se-ão decidido pela obediência ao papa de Roma, Urbano VI. Não se conhece qualquer documento original que ateste esta reunião. A sua notícia foi divulgada por Frei Manuel dos Santos, na parte VIII da *Monarquia lusitana*. Ter-se-á tratado de uma reunião algo restrita, onde só tomaram parte dignitários partidários de Urbano VI, como o arcebispo de Braga, os bispos do Porto e de Lamego, o deão de Coimbra, outros eclesiásticos e alguns letrados. Tradicionalmente conhecidos por concílios, estas duas reuniões de prelados só em sentido lato se podem assim considerar. Foram assembleias de dignitários eclesiásticos, com carácter nacional, que se debruçavam sobre questões do maior interesse para o reino de Portugal, sobretudo no seu aspecto das relações com a Santa Sé.

MARIA ALEGRIA FERNANDES MARQUES

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Nova ed. Porto: Portucalense Editora, 1967-1971. 4 vol. BAPTISTA, Júlio César – Portugal e o Cisma do Ocidente. *Lusitania Sacra*. 1 (1956) 65-203. BARBERO, Abilio; VIGIL, Marcel – *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Editorial Crítica, 1978. BRANDÃO, António, fr. – *Monarquia lusitana*. Ed. fac-similada, int. de A. da Silva Rego e notas de A. Dias Farinha e Eduardo dos Santos. Lisboa: INCM, 1973. CODONER, Carmen – Notas sobre el III Concilio de Braga. In CONGRESSO DE ESTUDOS DA COMEMORAÇÃO DO XII CENTENÁRIO DA MORTE DE S. FRUTUOSO – *Actas. Bracara Augusta*. Número especial. 21 (1967) 117-122. COSTA, Avelino de Jesus da – Data do Concílio I de Braga: 1 de Maio de 561: Erros que originaram a diversidade de opiniões. In CONGRESSO DE ESTUDOS DA COMEMORAÇÃO DO XII CENTENÁRIO DA MORTE DE S. FRUTUOSO – *Actas. Bracara Augusta*. Número especial. 21 (1967) 166-198. Reeditado, com estampas, em *Estudos de cronologia, diplomática, paleografia e histórico-linguísticos*. Porto: Sociedade Portuguesa de Estudos Medievais, 1992, p. 9-51 + 25 estampas. IDEM – Coimbra: centro de atracção e de irradiação de códices e de documentos, dentro da Península, nos sécs. XI e XII. In JORNADAS LUSO-ESPAÑOLAS DE HISTÓRIA MEDIEVAL, 2 – *Actas*. Porto, 1990, vol. 4. Separata. IDEM – *Dedicación da Sé de Braga: 28 de Agosto de 1089: Resposta a Bernard F. Reilly*. Braga: Cabido Metropolitano e Primacial de Braga, 1991. IDEM – *O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga*. 2.ª ed. No prelo. DAVID, Pierre – *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*. Lisboa; Paris: Bertrand; Belles Lettres, 1947. *DICCIONARIO de história eclesiástica de España*. Dir. Quintín Aldea Vaquero, Tomás Marín Martínez e José Vives Gatell. Madrid: Instituto Enrique Florez; Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972 e 1975. *DICIONNAIRE de droit canonique*. Dir. R. Naz. Paris-VI: Librairie Letouzey et Ané, 1942, vol. 3. *DICCIONARIO historico de la Papauté*. Dir. Philippe Levillain. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1994. ECHÁNOVE, A. – Precisiones acerca de la legislación conciliar toledana sobre los judíos. *Hispania Sacra*. 14 (1961) 259-279. ERDMANN, Carl – *Papsturkunden in Portugal*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1927. FERNÁNDEZ CATÓN, José María, dir. – *El reino de León en la Alta Edad Media: I: Cortes, concilios y fueros; II: Ordenamiento jurídico del reino*. León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidro»; Caja Española de Inversiones; Archivo Histórico Diocesano, 1988 e 1992. GARCÍA Y GARCÍA, Antonio – *Iglesia, sociedad y derecho*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1985 e 1987. GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo, dir. – *Historia de la Iglesia en España*.

na: I: *La Iglesia en la España romana y visigoda*. Madrid: BAC, 1979. *LIBER Fidei Sanctae Bracarensis Ecclesiae*. Ed. crítica de Avelino de Jesus da Costa. Braga: Junta Distrital; Assembleia Distrital de Braga, 1965, 1978, 1990. 3 vol. LA COLECCIÓN canónica hispana: IV: *Concilios Godos: Concilios Hispanos*. Dir. Gonzalo Martínez Díez e Félix Rodríguez. Madrid, 1984. *LIVRO Preto da Sé de Coimbra*. Ed. crítica de Avelino de Jesus da Costa, Leontina Ventura e M. Teresa Veloso. Coimbra: Arquivo da Universidade de Coimbra, 1979, vol. 3. MARQUES, Maria Alegria Fernandes – *O papado e Portugal no tempo de D. Afonso III (1245-1279)*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1990. Ed. policopiada. IOEM – A restauração das dioceses de Entre Douro e Tejo e o litígio Braga-Compostela. 2.º Congresso Histórico, *Actas do Congresso de Guimarães*: Guimarães, 1996, vol. 5. MARTINEZ DIEZ, Gonzalo – Concilios españoles anteriores a Trento. *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*. 5 (1976) 299-350. OLIVEIRA, Miguel de – *História eclesiástica de Portugal*. 4.ª ed. Lisboa: União Gráfica, 1968. RUIZ de LOIZAGA, Saturnino – *Iglesia y sociedad en el norte de España (Alta Edad Media)*. [Burgos]: La Olmeda, 1991. SANTOS, Manuel dos, fr. – *Monarquia lusitana*. Ed. fac-similada, int. A. da Silva Rego e notas de A. Dias Farinha e Eduardo dos Santos. Lisboa: INCM, 1978. VIVES, José; MARÍN, Tomás; MARTINEZ, Gonzalo – *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona; Madrid, 1963.

**II. Concílio Plenário Português:** Realizou-se em Lisboa de 24 de Novembro a 3 de Dezembro de 1926. As profundas modificações sociais ocorridas sobretudo na Europa em consequência da Grande Guerra (1914-1918) alteraram profundamente a situação da Igreja em diversos países. A promulgação do novo Código de Direito Canónico (1917) exigia também a concretização de algumas normas genéricas que nele se encontravam. Em Portugal, além destes factores, ocorreram as medidas persecutórias da Igreja dos primeiros tempos da República, designadamente a Lei da Separação (20 de Abril de 1911), que modificaram profundamente a situação da Igreja. A maneira tradicionalmente preconizada para ocorrer a tais problemas era a celebração de concílios provinciais, especialmente para promover a disciplina eclesiástica e para orientações de carácter pastoral. Assim sucedeu um pouco por todo o mundo. No nosso país, no entanto, pareceu preferível que em vez de se celebrarem concílios nas quatro províncias eclesiásticas (Braga, Lisboa, Évora, e Goa para o Padroado\* Português do Oriente) se realizasse um concílio plenário extensivo a todas estas dioceses, previsto aliás no novo código. O papa Pio XI, informado acerca deste projecto, aprovou-o gostosamente, e por carta de 15 de Março de 1925 nomeou seu legado para presidir ao concílio o cardeal-patriarca de Lisboa, D. António Mendes Belo. Começaram logo os trabalhos preparatórios, tendo sido encarregados de redigir o projecto dos decretos o bispo coadjutor de Lamego\*, D. Agostinho de Jesus e Sousa, e o padre Dr. António Durão Alves SJ. O projecto foi depois enviado a todos os bispos portugueses para que o examinassem e enviassem as suas observações. A 24 de Setembro de 1926, o cardeal-legado promulgou o decreto de convocação do concílio para o dia 24 de Novembro de 1926. Nele tomaram parte, como padres conciliares, 21 bispos e o vigário capitular de Angola\* e Congo, *sede vacante*. Não puderam comparecer o bispo de Viseu\*, por motivo de doença, e o arcebispo-bispo de Vila Real\*, ausente no Brasil, os quais enviaram os seus representantes que participaram nos trabalhos conciliares, mas sem voto. Não compareceram também o arcebispo de Goa e patriarca das Índias, e os bispos de Cochim e Macau\* do Padroado Português do Oriente. Colaboraram também nos trabalhos do concílio mais de 40 sacer-

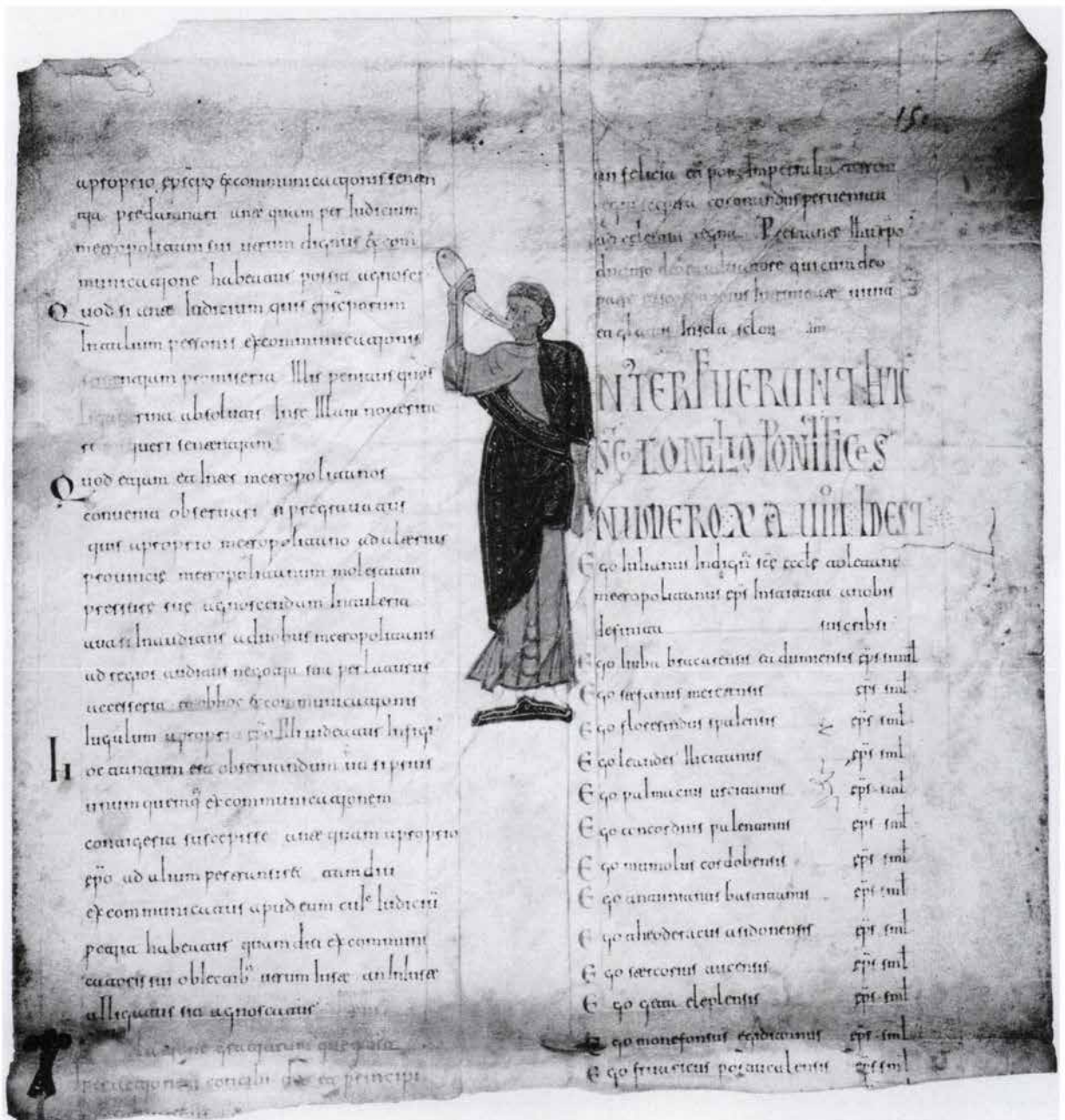
dotes de ambos os cleros, como consultores e peritos, mas sem voto. À sessão solene de abertura, realizada a 26 de Novembro de 1926 na Sé Patriarcal de Lisboa com grande esplendor litúrgico, assistiram vários ministros e outras autoridades, e muito povo. As outras sessões solenes, destinadas sobretudo a discutir e aprovar os decretos conciliares, realizaram-se nos dias 27, 29 e 30 de Novembro e 1 de Dezembro. A sessão de encerramento celebrou-se no dia 3 de Dezembro, e no impedimento, por doença, do cardeal-patriarca, foi presidida pelo arcebispo de Braga D. Manuel Vieira de Matos. Nos intervalos os padres conciliares e os consultores reuniam-se em sessões de estudo para a discussão e exame dos decretos que depois iriam ser submetidos à votação nas sessões solenes. O concílio aprovou 503 decretos ou artigos, dispostos pela mesma ordem do Código de Direito Canónico: I – *Das pessoas* (clérigos em geral, Papa, bispos, cúria diocesana\*, cabidos, vigários forâneos, párocos e seus vigários, religiosos, leigos e suas associações); II – *Das coisas* (sacramentos e sacramentais, lugares e tempos sagrados, culto divino, pregação, seminários, livros e outras publicações, e bens temporais da Igreja). No último decreto (503) reconhece-se que a situação era muito diversa nas dioceses de Portugal continental e insular, e nas regiões ultramarinas. Nestas, os decretos conciliares não poderiam ser integralmente observados; e por isso não se aplicavam a estas regiões. Mas o concílio fez votos para que tanto no Portugal europeu como nas regiões ultramarinas se introduzisse, quanto fosse possível, a mesma disciplina. Como era de regra, as actas e os decretos do concílio tiveram de ser traduzidos para latim, e depois submetidos à revisão e aprovação da Sagrada Congregação do Concílio. Esta modificou alguns artigos e até substituiu um ou outro. Por fim aprovou o texto latino por decreto de 27 de Março de 1929, que veio a ser promulgado e publicado, juntamente com as actas e um minucioso índice alfabético, no ano seguinte. O texto português foi promulgado por uma longa pastoral de todo o episcopado datada de 13 de Julho de 1930, e veio acompanhado de um longo apêndice de documentos úteis, anteriormente emanados da Santa Sé\*. Não há dúvida que os decretos do concílio contribuíram notavelmente para a disciplina e ordem da Igreja em Portugal, e influíram nas constituições diocesanas que se foram publicando em várias dioceses. Na segunda metade do século XX começou a alterar-se notavelmente a disciplina geral da Igreja. Em especial com os decretos do II Concílio\* do Vaticano e depois com o novo Código de Direito Canónico (1983). Consequentemente, bastantes decretos do Concílio Plenário começaram a ficar desactualizados e menos conformes com a nova disciplina da Igreja. Lembremos, por exemplo, as reservas de pecados por si mesmos, que desapareceram do novo código, algumas penas canónicas também menos conformes com as novas orientações do código. A Conferência Episcopal Portuguesa\* não tinha poder para revogar ou sequer para alterar as disposições do concílio; por tal motivo recorreu à Santa Sé, tendo o papa João Paulo II abolido totalmente os decretos do Concílio Plenário Português de 1926.

BIBLIOGRAFIA: IGREJA CATÓLICA. Concílio Plenário Português, 1926 – *Concílio Plenário Português (MCMXXVI): Pastoral Colectiva: Decretos: Apêndice (Documentos)*. Lisboa, 1931. 2.ª ed. em formato menor datada de Lisboa, 1939. IDEM – *Concilium Plenarium Lusitanum, Olistipone actum An. 1926: Acta et Decreta*. Lisboa, 1931.

**CONCÍLIOS PROVINCIAIS.** Ficou dito (v. CONCÍLIOS NACIONAIS) que os concílios provinciais se caracterizavam essencialmente por serem reuniões que congregavam o clero de uma província eclesiástica, convocados pelo respectivo metropolitano para a resolução de problemas próprios. Contudo, o metropolitano só podia usar esse poder após a recepção do pálio, isto é, a insígnia do seu poder. No caso de impedimento ou de *sede vacante*, era ao bispo sufragâneo mais antigo na promoção a uma das sés da província que cabia essa tarefa. Aos concílios provinciais eram chamados todos os bispos sufragâneos, ainda que por sagrar, os vigários capitulares que governavam as dioceses, os bispos isentos directamente dependentes da Santa Sé, os cabidos catedralícios, e os abades dos institutos religiosos, mesmo os isentos. Todos os ausentes por justo impedimento eram obrigados a justificar-se e a enviar procurador. Os negligentes podiam ser sujeitos a sanção disciplinar. Os leigos podiam assistir aos concílios provinciais quando procuravam justiça ou se defendiam, ficando excluídos de todos os debates que diziam respeito a matérias eclesiásticas. Na história da Igreja conhecem-se reuniões conciliares provinciais desde o século III. O Concílio de Niceia, de 325, regulamentou a sua periodização: duas vezes por ano, antes da Quaresma e no Outono. Mas esta sofreu algumas modificações, tendo vingado a prática da sua realização apenas uma vez por ano. Para a Península sabe-se mesmo que o III Concílio de Toledo a justificou, atendendo às grandes viagens que implicavam e à pobreza da Igreja de Espanha. Contudo, esta periodicidade nem sempre foi observada, tendo havido alguma paralisia na sua prática. Como no geral, a reforma gregoriana também tentou dar-lhe novo impulso, tendo sido revitalizados durante algum tempo. O IV Concílio de Latrão (1215), convocado e presidido pelo papa Inocêncio III, aprovou a realização anual destas reuniões. No cânon que a regulamenta acha-se indicado o seu objectivo: a correcção e reforma da vida religiosa da respectiva província. Também esta determinação não foi bastante para o seu êxito, uma vez que o Concílio de Constança (1414-1418) adoptou a sua periodicidade trienal. Por norma, os concílios provinciais deveriam ter lugar na igreja metropolitana, salvo se houvesse algum impedimento ou o presidente entendesse haver motivos razoáveis para a sua celebração noutra lugar da província. Aceitando a impossibilidade da presença de todos os bispos e autoridades convocadas, a celebração do concílio podia ocorrer com a presença de dois terços deles. A sua duração era variável, mas sempre curta: dois a quatro dias, uma semana, no máximo. O objectivo fundamental dos concílios provinciais centrava-se na busca e regulamentação de normas que pudessem ajudar as populações a melhor viver a fé cristã, contribuindo assim para uma correcção dos abusos e melhoria dos costumes. Igualmente aí os responsáveis eclesiásticos se ocupavam da administração da Igreja, no seu sentido

mais lato, que incluía também a justiça. As suas deliberações (cânones) tinham força de lei para todos os súbditos da província eclesiástica. Pelo menos a partir do século XVI (Sisto V) deviam ser submetidas à aprovação de autoridade superior, na altura a Sagrada Congregação do Concílio e, posteriormente, a Sagrada Congregação da Propaganda; mas não careciam dela para entrarem em vigor. Eram incluídas, frequentemente, nos estatutos diocesanos, para maior e melhor divulgação. Apesar das características deste tipo de reuniões, algumas das que tradicionalmente se apresentam como tal não autorizam essa classificação, em sentido rigoroso. Muitas delas foram reuniões com aparato conciliar, com o objectivo

de discutir e resolver questões ligadas à Igreja, mas não revestiram o carácter conciliar porque não se debruçaram sobre doutrina ou não houve promulgação de normas morais e canónicas. No elenco que apresentamos de seguida incluímos, por isso mesmo, aquelas que se revestiram das características próprias e, com a necessária ressalva, também as que a tradição respeita. Para Portugal, há que considerar, antes de tudo, a sua organização provincial eclesiástica ou metropolitana. Herdeira da tradição romana do Baixo Império, quando Portugal se tornou independente, o território português estava dividido por duas grandes metrópoles, a da Galécia, com a sua sede em Braga, e abrangendo territórios até ao Mondego, e a



Texto final do Concílio XIII de Toledo de 683. Bragança, Arquivo Distrital – Arq. San Payo, Pergaminhos.

da Lusitânia, que englobava os territórios a sul desse rio, progressivamente conquistados, em definitivo, a partir desse mesmo século. Esta organização foi fonte de litígio frequente entre a antiga metrópole de Braga e a recém-criada (no início do século XII) de Compostela, que se veio a afirmar, no século XII, como herdeira de Mérida, capital da Lusitânia. A sentença de Inocêncio III, em 1199, que lhe pretendeu pôr cobro, veio a dar a seguinte configuração a cada uma delas: Braga impunha o seu poder sobre o Porto, Coimbra e Viseu, em Portugal, e Astorga, Tui, Mondonhedo e Lugo, além-fronteiras; Compostela integrava as dioceses de Lamego, Idanha (Guarda), Lisboa e Évora, em Portugal, e Ávila, Salamanca e Zamora, em Castela e Leão. Por sua vez, a diocese do Algarve, restaurada em meados do século XIII, ficou a pertencer à metrópole de Sevilha. Esta organização, verdadeiramente anómala já no seu tempo, só foi conformada à realidade política no final do século XIV (1393/1394). Bonifácio IX procedeu à criação da metrópole de Lisboa, a que atribuiu as dioceses de Évora, Idanha (Guarda), Lamego e Silves (bula *In eminentissime dignitatis*, de 10 de Novembro de 1393); Bento XIII passava para Compostela as dioceses galegas e leonesas que Braga possuía (bula *Rationi congruit*, de 12 de Outubro de 1394). É pois neste quadro que têm de entender-se os concílios provinciais realizados em território de Portugal ou que importam a dioceses de Portugal. Os primeiros de que há notícia são aqueles que se reuniram sob o poder suevo. Uma vez que, durante esse período, os limites da metrópole de Braga se identificavam com os do reino a que pertencia, os concílios aí realizados no século VI (561 e 572) são, simultaneamente, provinciais e nacionais, prevalecendo naturalmente esta característica sobre aquela. Assim, é já no período visigótico que se acha notícia de concílios provinciais que nos importam, segundo o quadro que traçámos. O mais antigo que se conhece com interesse, no momento, é o de Mérida, de 666. Presidido pelo arcebispo Proficio, nele participaram todos os bispos da sua metrópole, à excepção do de Viseu. Do território que veio a ser português estiveram presentes Sclúa, bispo de Idanha, Adeodato, de Beja, Teodorico, de Lisboa, Teodosilo, de Lamego, Cântabro, de Conímbriga, Pedro, de Évora, e Aloario, de Calábria. As suas actas deixam entrever a importância que os seus participantes davam a estas assembleias, pois que a obrigatoriedade de assistência aos concílios está presente em dois cânones. Estimulam ainda a divisão das doações dos fiéis às igrejas em três partes: bispo, sacerdotes e diáconos, restante clero, e mandam que os clérigos devem dizer missa, ao domingo, em todas as igrejas a seu cargo. No período visigótico assinala-se ainda a reunião de um concílio, em Braga, em 675, no mesmo ano em que se reunia o XI de Toledo, ambos com carácter provincial, para a Galécia e para a Tarraconense, respectivamente. No de Braga tomaram lugar os bispos de Braga – metropolitano –, Tui, Porto, Astorga, Britónia, Orense, Lugo e Iria. As decisões aí tomadas dizem respeito essencialmente à prática religiosa e à disciplina eclesiástica. Pretendiam erradicar alguns vícios comuns naquela, como o emprego de lei-

te e uvas no mistério da eucaristia ou o uso profano de vasos sagrados; na segunda, insistiam na necessidade da castidade sacerdotal e na preservação dos bens eclesiásticos. Tal como aconteceu com os concílios nacionais, também os provinciais foram largamente perturbados pela ocupação muçulmana. Foi necessário esperar pela Reconquista\*, pela afirmação do poder cristão e pela reorganização das metrópoles para se assistir, de novo, à celebração de concílios provinciais. Entretanto, também a reforma gregoriana veio dar novo alento a esta prática, através da acção dos legados papais. Tudo isto justificou uma dinâmica própria na reunião destas assembleias, bem como determinou um aspecto bem diferente na sua composição. Para este tempo posterior à monarquia visigótica e à ocupação muçulmana, apenas vamos encontrar reuniões do tipo das que nos interessam no século XII. A problemática da geografia eclesiástica trouxe como consequência uma certa dificuldade para a reunião de concílios. Isso explica que a maior parte dos que se celebraram no século XII tenham sido presididos por legados apostólicos, e que Braga (com algumas dificuldades de afirmação eclesiástica e a maioria das dioceses sufragâneas fora do território sujeito a autoridades portuguesas, enquanto as nacionais dependiam de uma sé estranha e inimiga, Compostela) se achasse à margem do processo, sem a celebração de qualquer concílio. Nestas condições, a primeira reunião que se acha com interesse a terras portuguesas, pela obediência de seus bispos, é a do Concílio de Santiago, de 1114. Foi presidido por Diogo Gelmires, sendo apenas bispo. Assim, formalmente, não se trata de um concílio, mas de uma reunião de bispos. Mas pode considerar-se como uma extensão do Concílio de Leão, reunido em Outubro desse mesmo ano pelo arcebispo D. Raimundo de Toledo, legado apostólico, e ao qual não haviam podido assistir os bispos da Galiza (em sentido lato, pois se incluía, pelo menos, o bispo do Porto), pela instabilidade da situação entre D. Urraca e Afonso de Aragão. Publicaram-se alguns cânones sobre bens e rendimentos eclesiásticos (dízimos), intervenção dos seculares na vida da Igreja, casamentos de consanguíneos. Os participantes decidiram ainda reunir-se em Santiago, todos os anos, a meio da Quaresma, «ut corrigamus malefacta quae ad audientiam nostram venirent». Quer a própria reunião, quer esta deliberação significavam bem o intuito de o bispo de Compostela atrair à sua sé os bispos da Galiza, sufragâneos de Braga. O tempo veio a mostrar que era uma das vias de preparação do caminho para a realização das suas pretensões metropolíticas, face à antiga Sé de Braga. Em 1120, Diogo Gelmires alcançava a elevação da sua sé a metropolitana e, a título pessoal, a qualidade de legado pontifício para as províncias de Mérida e Braga. Abria-se-lhe, dessa forma, a oportunidade para fazer valer o seu poder e a sua supremacia sobre a sua rival, a Sé de Braga. E, de facto, logo em 1121, convocou uma reunião conciliar para Compostela, onde pretendia ver presentes o arcebispo de Braga e os bispos seus sufragâneos, além dos de sua obediência directa. Contudo, dela estiveram ausentes o arcebispo de Braga e os bispos de Coimbra, Lugo e

Mondanhedo, que assim manifestavam o seu não reconhecimento dessa supremacia. E Braga conseguiu, entretanto, a isenção relativamente à sua legacia. Até 1125, Gelmires convocou, anualmente, os bispos das províncias da sua legacia para concílios em Santiago de Compostela. Em todos eles participaram mais ou menos bispos portugueses, sufragâneos das províncias de Braga e Compostela. Em alguns deles tomaram-se decisões com manifesto interesse. O de 1122 fixou os limites das dioceses de Braga\* e do Porto\*, em litígio há algum tempo; o de 1124 instituiu, na Espanha, a Trégua de Deus, já em vigor por outras paragens da Cristandade, e o de 1125 ouviu a exortação de Gelmires à realização de uma expedição contra os muçulmanos. O tempo de Gelmires (falecido em 1140) como arcebispo de Compostela viu ainda a reunião de três concílios presididos por legados pontifícios. Todos eles interessam a Portugal, quer pelos assuntos tratados, quer pela participação de dignitários portugueses. Foram os de Palência (1129), Carrión (1130) e Burgos (1136). O primeiro foi convocado por Afonso VII de Leão e Castela e presidido por D. Raimundo, arcebispo de Toledo e legado pontifício. Foi altamente favorável a Diogo Gelmires, pois que obteve aí todos os direitos sobre a Igreja de Mérida, com seus termos, castelos e pertenças, para si e seus sucessores. Tal significava a confirmação da dignidade metropolitana que alcançara em 1120. Compostela substituíra Mérida, capital da Lusitânia, ainda em poder dos muçulmanos. Como é sabido, o facto traria profundas repercussões sobre as terras e os interesses de Portugal. Nas reuniões de Carrión e Burgos estiveram presentes bispos portugueses e outros, leoneses, dependentes da metrópole de Braga. Não foram tratados assuntos que dissessem particularmente respeito a dioceses portuguesas. Ao mesmo tempo que tudo isto se passava, Braga apresentava um papel apagado relativamente a reuniões conciliares ou mesmo meramente diocesanas. O tempo era de afirmação e protagonismo de Compostela, enquanto Braga se debatia não apenas com os problemas que aquela sé lhe levantava, mas ainda com o da primazia, entretanto também trazido à liça por Toledo. E, a partir de certa altura do século XII, o arcebispo de Braga assumia um enorme protagonismo político na defesa da causa da independência de Portugal, que era, simultaneamente, a sua. Tudo isto pode ajudar a compreender esse papel, aparentemente desatento, de Braga, relativamente a reuniões conciliares. Para o século XII, há referência a algumas, poucas, reuniões na província bracarense. Três delas terão ocorrido em Braga, uma em tempo do arcebispo Paio Mendes (1118-1137) e as restantes no arcebispado de D. João Peculiar, uma por cerca de 1138-1139 e outra em 1148. De todas, apenas da última se conhece algo mais que a simples referência. Presidiu D. João Peculiar e estiveram presentes os bispos D. Pedro, do Porto, D. Mendo, de Lamego, D. Odório, de Viseu e D. João Anaiá, de Coimbra, bem como o cardeal Boso, legado de Eugénio III, na Espanha, para a preparação do concílio que o papa projectava para Reims e se veio a realizar no mesmo ano. Se se pode relevar a constituição desta reunião que, formalmente, lhe retiraria a caracte-

terística de provincial pela participação de Eldebre-do, arcediogo de Lisboa, por se saber que fora o próprio arcebispo de Braga a sagrar o bispo de Lisboa\*, em clara sintonia com o rei de Portugal e com evidentes intuítos políticos, o pouco que dela se conhece não lhe confere características essenciais de um concílio. Aliás, a fonte que nos transmite a notícia da sua realização – o *Liber Fidei* – apenas lhe chama «colloquium». Há notícia de uma outra reunião de bispos da metrópole de Braga, no século XIII. Ter-se-á realizado em 1163, em Coimbra, para oficializar o culto de São Teotónio, o venerável primeiro prior de Santa Cruz de Coimbra, falecido no ano anterior. Estiveram presentes os bispos de todas as dioceses do então território português e solenemente se procedeu à canonização do santo. Assim sendo, também esta reunião não se revela com características conciliares, nem na forma, nem no conteúdo. No século XIII, Portugal, tal como os restantes reinos cristãos peninsulares, recebeu uma legacia apostólica. Referimo-nos ao cardeal João de Abbeville, enviado por Honório III à Espanha, em 1218. Porém, ao contrário do que aconteceu em Leão e Castela, em Portugal não reuniu qualquer concílio. A assembleia havida em Coimbra, em 1218, foi uma cúria régia e não uma reunião que se possa assemelhar a qualquer concílio. Mas o século XIII viu a reunião de uma assembleia episcopal em Braga, em 1261. Foi convocada e presidida pelo arcebispo D. Martinho Geraldês. É conhecida apenas por uma pequena notícia que, de concreto, apenas refere a existência da reunião, informa que teve a presença de todos os prelados da província e nela se tratou do pedido do papa (Alexandre IV), no sentido de se preparar uma nova cruzada\*, de auxílio à Terra Santa, ameaçada pelos Tártaros. Aliás, igual pedido se fizera à Cristandade em geral. Conhecendo-se a sua existência, data de realização, composição e objectivo, nada se conhece quanto às suas deliberações. Assim sendo, pode questionar-se a sua classificação como concílio, embora a sua notícia a classifique como «concilium generale apud Bracharam». No final do século XIII (1292) parece ter havido uma reunião de eclesiásticos, em Compostela, onde terão participado dignitários portugueses. Terá sido convocada por ordem papal, por causa de nova investida dos muçulmanos na Terra Santa e do auxílio que o papa buscava na Cristandade. Mas dela nada se sabe. Para o século XIV não há conhecimento de qualquer concílio promovido pela metrópole de Braga, o mesmo não acontecendo para Compostela. Há notícia de três reuniões conciliares provinciais promovidas por esta metrópole, duas em 1313 e uma em 1335, embora nenhuma se tenha realizado em Compostela. As de 1313 tiveram lugar uma em Zamora e outra em Salamanca. A primeira, reunida em Janeiro de 1313, foi convocada na sequência do Concílio de Viena (1311), por certo para transmissão das deliberações aí tomadas. E nessa linha, os bispos presentes, entre os quais o de Évora\*, redigiram uma série de constituições antijudaicas, nomeadamente a proibição do desempenho de ofícios públicos, a convivência com cristãos, o exercício de algumas actividades e a obrigação do uso de trajes distintivos. A reunião de Sala-

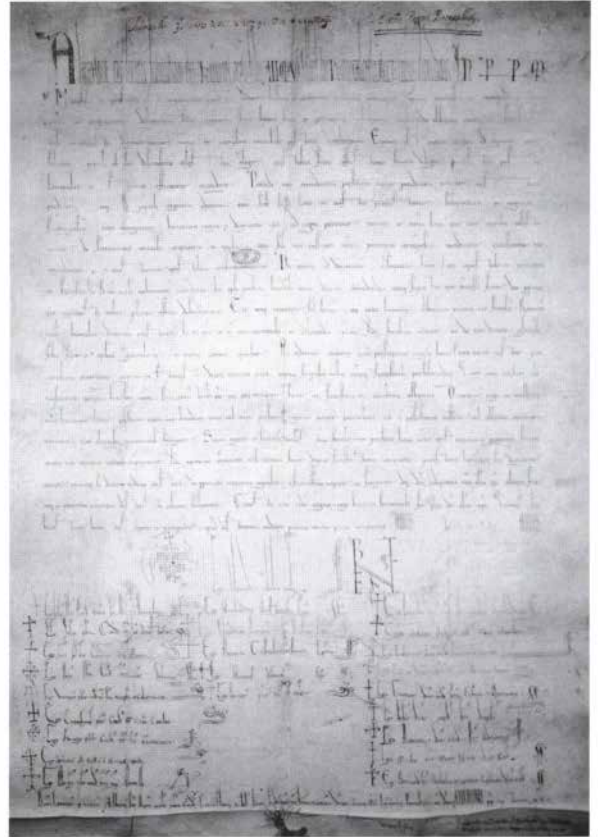
manca, do mesmo ano, teve um carácter bem específico, local mesmo, pois os participantes fixaram-se no problema do financiamento da universidade local. Clemente V havia proibido a afectação, que lhe vinha sendo feita, de uma parte dos dízimos da Igreja. Perante a reacção do bispo, que lhe comunicou que tal medida representava o encerramento da instituição, o papa reconsiderou e cometeu ao arcebispo de Compostela que, com os seus sufragâneos, resolvesse a situação. A assembleia acabou por reiterar a prática antiga, decidindo a afectação de um nono dos dízimos à universidade. Por sua vez, o concílio de 1335, reunido também em Salamanca, foi uma resposta aos apelos de Bento XII, no sentido da correcção de abusos e desvios que se verificavam na vivência religiosa da Cristandade. Estiveram presentes os bispos portugueses da Guarda e de Lamego e o procurador do de Lisboa, bem como os representantes dos respectivos cabidos. Promulgaram-se 17 cânones, essencialmente sobre disciplina eclesiástica. Ainda no século XIV se assinala a realização de um outro concílio com interesse a terras de Portugal: o de Sevilha, de 1352. Apenas com a presença do arcebispo e dos procuradores dos bispos sufragâneos, debruçou-se sobre disciplina eclesiástica, principalmente a administração dos sacramentos. Decaindo progressivamente a sua prática, no século XV acha-se notícia de uma reunião, em Dezembro de 1426, em Braga, por causa das violências do rei D. João I sobre o clero português. Foi convocada pelo arcebispo D. Fernando da Guerra, que escreveu aos seus sufragâneos e a outros prelados. Dos primeiros, não compareceu o bispo de Coimbra\*, D. Fernando Coutinho, em litígio com o arcebispo; dos segundos, esteve presente o bispo de Lamego\*, D. Garcia Rodrigues, entretanto eleito bispo de Viseu\*. Porém, apresentou-se na sua primeira condição, que o obrigava à obediência ao arcebispo de Lisboa, talvez por ainda não ter tomado posse da sua nova diocese. Nos inícios da segunda metade do século XVI reuniram-se alguns concílios provinciais para dar cumprimento às medidas tomadas no Concílio de Trento. Assim, a reunião conciliar de Braga (1566), presidida por D. Frei Bartolomeu dos Mártires, as de Lisboa (1566 e 1574), sob o governo de D. Jorge de Almeida e a de Évora (elevada a metrópole em 1540), em 1568, sob o governo de D. João de Melo e Castro. Por este tempo, a Cristandade implantada pelos Portugueses no Oriente dava mostras da sua vitalidade, nos vários concílios provinciais que se reuniram em Goa. Iniciados em 1567 (D. Gaspar Jorge de Leão Pereira), sendo esse o mais antigo de toda a Ásia Meridional e Oriental, até ao final do século reuniram-se outros, em 1575 (convocado pelo arcebispo do anterior concílio), 1585 (D. Frei João Vicente da Fonseca) e 1592 (D. Frei Mateus de Medina). Entretanto, também aqui foram esmorecendo, achando-se notícias apenas para os anos de 1606 (D. Frei Aleixo de Menezes) e 1894-1895 (D. António Sebastião Valente). Entretanto, em Portugal continental, apenas Évora reuniu um outro, em 1680, sob o governo de D. Frei Domingos de Gusmão. Todas as outras deixaram perder essa prática.

MARIA ALEGRIA FERNANDES MARQUES

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Nova ed. Porto: Portucalense Editora, 1967-1971. 4 vol. BEM, Tomás Caetano de – *Notícia prévia da collecção dos concílios celebrados pela Igreja lusitana*. Lisboa: Officina de Miguel Manescal da Costa, 1757. BRANDÃO, Francisco, fr. – *Monarquia lusitana*. Ed. fac-similada, int. A. da Silva Rego e notas de A. Dias Farinha e Eduardo dos Santos. Lisboa: INCM, 1976, vol. 5. COSTA, Avelino de Jesus da – *Concílios provinciais de Braga*. *Theologica*, 1 (1954) 211-223. IDEM, coord. – *Arquidiocese de Braga: Síntese da sua história*. In *Dicionário de história da Igreja em Portugal*. Lisboa: Ed. Residência, 1984. Separata. *DICCIONARIO de historia eclesiástica de España*. Dir. Quintín Aldea Vaquero, Tomás Marin Martínez e José Vives Gatell. Madrid: Instituto Enrique Florez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972, vol. I. *DICIONNAIRE de droit canonique*. Dir. R. Naz. Paris-IV: Librairie Letouzey et Ané, 1942, vol. 3. *DICIONNAIRE historique de la Papauté*. Dir. Philippe Levillain. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1994. FEIO, Alberto – Um ignorado concílio provincial Bracarense (1261). *Revista Portuguesa de História*, 1 (1940) 141-143. MARQUES, José – *A arquidiocese de Braga no séc. XV*. Lisboa: INCM, 1988. MARTINEZ DIEZ, Gonzalo – *Concílios espanhóis anteriores a Trento*. *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 5 (1976) 299-350. MAURÍCIO, Domingos – *Concílios Provinciais de Braga? (1148-1163-1261-1462 [sic])*. *Brotéria*. Lisboa. (1967). OLIVEIRA, Miguel de – *História eclesiástica de Portugal*. 4.ª ed. Lisboa: União Gráfica, 1968.

**CONCORDATAS.** Dá-se esta designação a certos convénios ou acordos ou mesmo tratados bilaterais entre a Igreja (representada pelo sumo pontífice ou, por vezes, pelos bispos) e os Estados, de que surgem direitos e obrigações recíprocos. Sobretudo no passado estes convénios tiveram nomes variados como privilégios (onerosos), concórdias, pazes, acordos, *modus vivendi*, convenções; modernamente tomam sobretudo o nome de acordos, protocolos e concordatas. Estes acordos – designamo-los assim de forma genérica – entre a Igreja e o Estado foram inúmeros e de ordens diversas. Muitos deles destinavam-se a resolver diferendos ou controvérsias, outros a obter prerrogativas ou privilégios onerosos, que obrigavam as duas partes. Em Portugal, um dos primeiros, se não mesmo primeiro, destes acordos pode considerar-se o acto da vassalagem prestada por D. Afonso Henriques ao papa. O monarca oferecia o reino de Portugal à Igreja romana comprometendo-se a pagar o censo anual de quatro onças de ouro, e o papa prometia protecção e defesa do reino, em especial contra as pretensões do rei de Leão. Outro exemplo: quando se deu a expansão portuguesa no mundo, com os Descobrimentos, os papas concederam ao nosso país grandes prerrogativas que deram origem ao regime do Padroado\* Português, e por sua vez os nossos reis comprometeram-se a promover a evangelização, enviar missionários, sustentá-los, etc. Tais concessões costumavam chamar-se privilégios, mas privilégios onerosos, que constituíam verdadeiros pactos ou tratados bilaterais. Muitos outros «privilégios» semelhantes surgiram através dos tempos, mas como em geral não se consideravam verdadeiros tratados, concluídos após negociações, não nos referiremos a eles. Lembraremos apenas os principais que revestiram mais claramente a forma de um convénio ou acordo bilateral. *1. Concórdia entre D. Sancho I e os prelados (1210):* Tendo surgido sérios conflitos entre o bispo do Porto\*, D. Martinho Rodrigues, e o rei D. Sancho I (1185-1211), para os solucionar, chegou-se a uma concórdia ou composição entre este prelado e o monarca, que veio a ser confirmada por Inocência III pela bula *Iustus petentium desiderii* (13 de Maio de

1210). Perdoavam-se mutuamente as injúrias e injustiças cometidas, e o rei restituía os bens de que injustamente se apossara; prometia não mais se envolver em assuntos meramente eclesiásticos sem que o bispo o solicitasse, e respeitar o foro eclesiástico, etc. Se surgisse alguma desinteligência com o bispo, recorrer-se-ia a uma sentença do arcebispo de Braga\* ou do Papa. Esta concórdia, como versava assuntos mais ou menos comuns às outras dioceses, e apesar de ter sido estabelecida só entre o bispo do Porto e o monarca, depois da aprovação papal estendeu-se a todas as dioceses do reino. 2. *Concórdia entre os prelados e D. Afonso II*: Não obstante a concórdia entre D. Sancho e o bispo do Porto, pouco depois as queixas e os agravos continuaram, ou até mesmo se exacerbaram, especialmente no reinado seguinte de D. Afonso II (1211-1223). Os prelados apresentaram fortes queixas e reclamações ao monarca, que prometeu por escrito emendar-se e satisfazer os agravos cometidos. Estes versavam sobretudo os mesmos temas: foro eclesiástico, competência das duas jurisdições e bens da Igreja. O rei prometeu reparar o mal feito, assentando-se em pontos concretos acerca daqueles temas, que ambas as partes deveriam observar. 3. *Concórdia de D. Sancho II (1223)*: Este rei celebrou duas concórdias com a Igreja. A primeira foi estabelecida entre o rei e o arcebispo de Braga, D. Estêvão Soares da Silva, e assinada em Coimbra a 25 de Junho de 1223. Nela se diz que tem por fim resolver querelas que vinham já do tempo do rei seu pai, D. Afonso II. Em 11 artigos enumeram-se os pontos que o monarca se compromete a cumprir e fazer observar. Versam os mesmos temas: foro eclesiástico e bens da Igreja. 4. *Concórdia de D. Sancho II (1238)*: Continuavam as costumadas dificuldades ou mesmo lutas entre o rei e seus agentes por uma parte, e as autoridades e pessoas eclesiásticas por outra, com os consequentes excessos e abusos, de que a Igreja se procurava defender sobretudo por meio de penas eclesiásticas, em especial excomunhões e interditos. Para solucionar estes problemas estabeleceu-se nova concórdia entre D. Sancho II e o arcebispo de Braga, D. Silvestre Godinho. A concórdia foi incluída na bula *Si illustris Rex Portugaliae* de Gregório IX, datada de 15 de Abril de 1238 e dirigida ao mesmo prelado. Diz o papa que lhe chegaram queixas do arcebispo de Braga «contra as perseguições feitas à Igreja e seus ministros pelo rei, difamando-os, roubando-os, obrigando os clérigos a comparecer nos tribunais seculares e a servir no exército, promovendo e destituindo curas de almas, e infligindo-lhes outras perseguições insuportáveis». Depois enumera mais em concreto alguns destes abusos. Por fim adverte o monarca de que para o futuro se deve abster de tais procedimentos, que repare os males feitos, e que o mesmo façam os seus ministros e agentes, como o rei prometera. Logo que recebeu a bula papal, o monarca, estando em Guimarães, apressou-se a escrever ao arcebispo de Braga, a submeter-se e a prometer cumprir o que fora estipulado (25 de Novembro de 1238). Mas, fraco e inconstante como era, D. Sancho II cedo voltou à antiga maneira de proceder, pelo que as queixas dos



*Bula Manifestis Probatum (de 23.5.1179). Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo.*

prelados e de personagens civis se multiplicaram em Roma. Alegavam mesmo que o reino caíra na anarquia. Estas queixas levaram o papa Inocêncio IV, no Concílio de Lião (1243), em que estavam presentes vários bispos portugueses, a depor o infeliz monarca, e substituí-lo pelo irmão, que, por então, até à morte do rei em 1248, se considerou apenas «regedor do reino», e virá a ser D. Afonso III. 5. *Concórdia de D. Afonso III (1243)*: Ao assumir a regência, o futuro rei D. Afonso III assinou em Paris, a 6 de Setembro de 1243, um acordo com os prelados portugueses, a quem sobretudo devia o poder e a coroa. O ainda então conde de Bolonha jurou sobre os Santos Evangelhos aceitar e cumprir fielmente uma série de pontos sobre os mesmos temas dos acordos anteriores contra D. Sancho II. E não há dúvida que, sobretudo nos primeiros tempos do seu governo, os procurou respeitar, pelo que não surgiram por então graves conflitos como anteriormente. 6. *Concórdia de D. Afonso III e o clero*: Gabriel Pereira de Castro, na sua obra *De manu Regia*, reproduz 11 artigos que diz ter encontrado no livro de D. Afonso III «sobre matérias eclesiásticas» sem data nem lugar onde foram estipulados. Esse acordo com o clero, ou melhor, sobre o clero – pois deve ter sido celebrado com os bispos –, versa sobre o foro dos clérigos: quando podiam ou deviam comparecer perante os tribunais régios, o modo como decorriam tais causas, etc. 7. *Concordata de D. Dinis (1289)*: Depois de bem consolidado no trono, e

quando já assumira há bastante tempo o título de rei, D. Afonso III caiu em excessos semelhantes aos dos reinados anteriores, em especial usurpando bens eclesiásticos, pertencentes designadamente às ordens militares, imiscuindo-se na nomeação de bispos e outros beneficiados, etc. Por tal motivo veio a ser repreendido e mesmo excomulgado pelo papa Gregório X. Parece que D. Afonso III chegou a encetar algumas diligências em Roma para solucionar a questão. Depois da morte de Gregório X, sucederam-se dois brevíssimos pontificados, até que foi eleito papa, a 8 de Setembro de 1276, o português Pedro Julião ou Pedro Hispano, que tomou o nome de João XXI. O bispo de Lisboa, D. Mateus, que se encontrava em Roma e era amigo do rei, dirigiu a este uma carta em que lhe recomendava que escrevesse ao novo papa a felicitá-lo pela sua eleição, e mostrasse desejos de resolver os conflitos existentes com a Igreja. Assim o fez D. Afonso III e, quanto aos conflitos, que muito ambicionava resolver, atribuíam-se, em grande parte, ao mau comportamento e aos abusos do clero. João XXI respondeu com uma carta conciliatória em que notava quanto o monarca se devia congratular por um filho do seu reino ter ascendido ao sumo pontificado, e mostrava-se bem-disposto para resolver os diferendos existentes. As negociações em Roma não devem ter chegado sequer a principiarem, pois ao fim de breves oito meses de pontificado morria João XXI. Mas as negociações em Portugal com os prelados parecem ter começado pouco depois. Entretanto, o rei adoeceu gravemente e, sentindo aproximar-se a morte, a 17 de Janeiro de 1278 convocou uma junta composta pelo bispo de Évora, que lhe era afecto, diversos dignitários eclesiásticos e civis, e perante eles prometeu reparar os agravos, restituir o indevidamente havido, indemnizar os ofendidos e queixosos, etc. E fez prometer ao filho D. Dinis, que se encontrava presente, que assim o cumpriria. Quase um mês depois, a 16 de Fevereiro, morria o rei, absolvido da excomunhão, em perigo de morte, por D. Estêvão, antigo abade de Alcobaça. D. Dinis, logo que subiu ao trono, procurou cumprir o prometido; mas compreendeu imediatamente que não bastava o método seguido nas concórdias anteriores, que quase se limitavam a que o rei promettesse satisfazer as queixas da Igreja. Viu que, sob pena de se reincidir nos diferendos anteriores, importava entabular verdadeiras negociações e acordar em estabelecer, com concessões de uma e outra parte, os princípios que haveriam de presidir à solução dos conflitos que periodicamente surgiam. Para tanto, o rei reuniu-se na Guarda, em 1282, com os prelados portugueses. Depois de longas negociações, com cedências mútuas, assentaram numa série de capítulos ou artigos, que obrigariam a ambas as partes. Esses capítulos, cujo texto não se conhece, foram enviados a Roma para obterem a aprovação e a confirmação pontificia. Mas o papa Martinho IV não aprovou totalmente esta concórdia. Devolveu o texto com várias emendas, suprimindo alguns artigos e acrescentando outros. Em 1289, já no pontificado de Nicolau IV, encontraram-se em Roma vários prelados portugueses com os procuradores e plenipotenciários régios.

Depois de várias negociações, assinaram os procuradores dos prelados e do rei no dia 12 de Fevereiro de 1289 na Basílica de Santa Maria Maior o texto definitivo da concordata, que se compunha de 40 artigos. Nicolau IV confirmou-os e incluí-os na bula *Cum olim*, de 7 de Março de 1289. O rei de Portugal também os sancionou. Os mesmos procuradores eclesiásticos e régios, muito provavelmente na mesma altura, assinaram ainda mais 11 artigos, que são uma espécie de complemento ou de esclarecimento dos anteriores 40 artigos. Tanto uns como os outros vieram a constituir lei do reino, e foram incluídos nas Ordenações Afonsinas (liv. II, tit. I e II). Os assuntos versados nestes 51 artigos são quase os mesmos das concórdias anteriores: jurisdição eclesiástica e civil, apresentação ou nomeação para benefícios, imunidades do clero, aquisição e propriedade dos bens quer pelas instituições da Igreja, quer pelos eclesiásticos, impostos que devem pagar, etc. Contêm por vezes interrogações e alterações do direito canónico, costumes e práticas vigentes. Pode dizer-se que foram eficazes, pois no futuro quase não surgiram conflitos graves, ao menos generalizados como antes, uma vez que se estabeleceram normas concretas que ambas as partes procuraram observar. Como dissemos, esta convenção dos 40 + 11 artigos pode dizer-se que foi na verdade a primeira concordata bilateral, com compromissos mútuos. Teve também a particularidade muito rara de ser negociada pelos prelados por parte da Igreja — o papa apenas a confirmou — e pelo rei, e por tal motivo costuma ser apontada nos tratados de direito público eclesiástico, ao referirem-se às partes contraentes nas concordatas. 8. *Outras concórdias de D. Dinis*: No reinado do rei *Lavrador* ainda se assinaram mais duas concórdias. A primeira foi celebrada pelo rei com os bispos do Porto, Guarda, Lamego e Viseu, e nelas procurou dar-se satisfação a diversos agravos e queixas de menor momento apresentadas por aqueles prelados. D. Dinis aceitou estas queixas e em carta de 23 de Agosto de 1330 procurou dar-lhes satisfação. Constitui como que um complemento aos artigos antes concordados, cujos termos foram também incluídos nas Ordenações Afonsinas (liv. I, tit. III). D. Dinis celebrou ainda um acordo com o bispo de Lisboa e seu cabido, por causa da jurisdição sobre a corte, em que se procurou determinar o que pertencia ao rei e ao bispo. Consta de 22 artigos que igualmente vieram a ser incluídos nas Ordenações Afonsinas (liv. I, tit. IV). 9. *Concórdia com D. Pedro I (1361)*: Nas Cortes de Elvas de 1361, o arcebispo de Braga, os bispos e outros dignitários eclesiásticos presentes expuseram por escrito as suas queixas e agravos. Um deles referia-se ao beneplácito régio\*. A estes 36 artigos deu o monarca resposta concordada com os prelados, que foi considerada lei do reino, e também veio a ser incluída nas Ordenações Afonsinas (liv. I, tit. V). 10. *Concórdias de D. João I*: Durante o reinado deste monarca celebraram-se duas concordatas. A primeira, assinada em Évora, é provavelmente de 1391. Consta de 12 artigos de menor importância, sobre temas semelhantes, e que vieram também a ser incluídos nas Ordenações Afonsinas (liv. I, tit. VI). A outra foi as-

sinada na Igreja de São Domingos de Santarém, a 30 de Agosto de 1427, com 84 artigos, e também veio a ser inserida nas mesmas Ordenações Afonsinas (liv. I, tit. VII). Nestas cortes confirmou-se a resolução pouco antes tomada de substituir a era de César pelo ano do nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo suprimindo-se, para tanto, 38 no cômputo dos anos. 11. *Concórdias de D. Afonso V*: No reinado do Africano realizaram-se duas concórdias, ambas de somenos importância. Na primeira, por carta do rei, datada de Santarém de 14 de Outubro de 1455, o monarca respondia em 15 artigos às queixas apresentadas nas Cortes de Lisboa no ano anterior, pelos «arcebispos, bispos, prelados e cleresia dos ditos nossos reinos, que a elas vieram». Não pôde ser incluída nas Ordenações Afonsinas publicadas pouco antes. O mesmo se diga de outra concórdia, muito semelhante à anterior, datada de Almeirim de 19 de Janeiro de 1458, em que o rei igualmente responde aos capítulos apresentados pelos prelados, que nem todos eram de queixas, mas continham também pedidos de medidas a tomar pelo poder civil. 12. *Concórdias de D. Manuel (1516)*: Leão X, pela bula *Providum Universalis Ecclesiae*, de 20 de Abril de 1514, a pedido do rei D. Manuel, e ponderando as muitas despesas que o monarca tinha de fazer para equipar as armadas que se dirigiam para as novas terras descobertas e ali manterem o domínio de Portugal, e sobretudo pelos merecimentos e serviços prestados à Igreja e à dilatação da fé, e ainda para manter a continuação das guerras contra os infiéis do Norte de África, concedeu ao monarca e aos seus sucessores as terças de certos dízimos eclesiásticos do reino e das conquistas. Como a arrecadação destas terças se tornava difícil e criava graves problemas, os prelados conseguiram que o rei renunciasse a estas terças, recebendo em troca 153 000 ducados ou cruzados. Esta concórdia foi sancionada pela bula *Hiis quae pro personarum*, de 25 de Julho de 1516, dada pelo mesmo papa Leão X. 13. *Concórdias de D. Sebastião*: No reinado de D. Sebastião, incluindo o tempo da regência do cardeal D. Henrique durante a menoridade do monarca, celebraram-se mais dois ou três acordos, depois confirmados pelos papas, sobre o montante e forma de pagamento desta contribuição eclesiástica para as guerras de África e a expansão ultramarina. 14. *Concórdia de D. João IV (1642)*: Nas Cortes de Lisboa de 1642, em que foi confirmada a aclamação de D. João IV como rei de Portugal, os prelados do reino ali presentes negociaram e assinaram uma concórdia com o monarca em 27 capítulos relativos sobretudo à colação dos benefícios da apresentação da Coroa, à atribuição das comendas das ordens militares de que o rei era grão-mestre, à contribuição da Igreja para as despesas das guerras de África e da expansão ultramarina, e agora também a prevista guerra com Castela para a consolidação da independência. Como o Papa, por oposição da Espanha, ainda não reconhecia D. João IV como rei de Portugal, esta concórdia nunca veio a ser confirmada pelo pontífice, como geralmente sucedera nos casos anteriores, mas entrou em vigor. 15. *Concordatas de D. João V*: Omitindo muitos outros acordos que

melhor classificariamos de concessões feitas a Portugal sobre os mais diversos assuntos, e que poderíamos designar por privilégios concedidos ao nosso país e aos seus reis, mencionemos apenas um acordo ou concordata feito em 19 de Dezembro de 1737, de que uma boa parte já possui a forma de contrato ou pacto bilateral. Refere-se à elevação dos patriarcas de Lisboa ao cardinalato, no primeiro consistório após a sua nomeação, ao Tribunal da Nunciatura, ao provimento de alguns benefícios, à contribuição do rei para a sustentação da grandiosidade e esplendor do culto na basílica patriarcal, etc. Esta concordata foi assinada em Roma pelo plenipotenciário de D. João V, Frei José Maria da Fonseca e Évora, futuro bispo do Porto, que a subscreve nos seguintes termos: «Io infrascrito prometto e m'obbligo in virtu della Plenipotenza datami da S. M. a quanto sopra.» No mesmo reinado celebrou-se em Roma, a 30 de Agosto de 1745 uma concordata, assinada pelo datário, por parte da Santa Sé, e pelo ministro plenipotenciário de Portugal, Sampaio, acerca da afectação dos rendimentos de alguns benefícios eclesiásticos ou de pensões sobre eles impostas para a sustentação da igreja patriarcal e seu cabido\*. E termina: «Prometem-se ambas as partes sem excepção alguma, a total observância de tudo aquilo, como consta acima, que se concordou respectivamente nas presentes folhas, que serão subscritas e sigiladas por uma parte por Monsenhor Datário, e por outra pelo Senhor Comendador Sampaio, Ministro em Roma da Coroa de Portugal.» 16. *Concordata de D. Maria I (1778)*: As concordatas seguintes revestem-se já mais claramente da forma moderna das concordatas ou tratados internacionais: negociações entre a Santa Sé\* e o governo, assinatura pelos respectivos plenipotenciários, e depois ratificação pelo Papa e pelo chefe de Estado. A primeira foi a concordata celebrada em Lisboa a 20 de Julho de 1778 pelos plenipotenciários, o nuncio apostólico Bernardino Mutto, arcebispo de Petra, pela Santa Sé, e por parte de Portugal o secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, Aires de Sá e Melo. Versava especialmente sobre as reservas pontificias de certos benefícios eclesiásticos principais, como dignidades dos cabidos, e outros mesmo com cura de almas. Concedia-se à rainha e aos seus sucessores no reino o direito de apresentação para os benefícios que vagassem nos meses de Fevereiro, Maio, Agosto e Novembro, ou nos três meses de Março, Julho e Novembro, naquelas dioceses onde as reservas pontificias já estivessem limitadas a seis meses alternados. Nos artigos seguintes estabeleciam-se normas precisas acerca de tais provimentos. A concordata veio a ser ratificada pela rainha D. Maria I a 11 de Agosto de 1778 e pelo papa Pio VI a 10 de Setembro do mesmo ano. Pode ainda assimilar-se a uma concordata a aprovação dada em Roma pelo mesmo pontífice com o breve *Romanorum pontificum* (29 de Novembro de 1790), relativo ao funcionamento de uma junta, já existente, para o exame dos livros que se publicassem em Portugal. 17. *Concordata de D. Maria II (1848)*: Com o advento do liberalismo\* deram-se gravíssimas convulsões na Igreja em Por-

tugal. Lembremos, por exemplo, a «deposição» de quase todos os bispos do país que tinham sido apresentados por D. Miguel ou se lhe haviam mostrado favoráveis, e a nomeação irregular feita pelos cabidos de vigários capitulares insinuados pelo governo, que passaram a governar as dioceses (com excepção do Patriarcado de Lisboa), dando origem ao chamado «cisma» de 1832-1842, uma das páginas por certo mais tristes da nossa história eclesiástica: depois, a extinção das ordens religiosas, a usurpação por parte do Estado da apresentação para todos os benefícios eclesiásticos, a proibição de ordenações sacerdotais que só se poderiam fazer mediante licença do governo, a extinção dos dízimos, etc. Muitas destas medidas teve a Igreja de as suportar, mais ou menos resignadamente; mas em alguns casos foi possível chegar-se a acordos bilaterais. Esta concordata foi assinada em Lisboa a 21 de Outubro de 1848 pelos plenipotenciários do papa Pio IX e da rainha D. Maria II, e parece nunca ter sido devidamente ratificada, mas entrou em vigor, apesar de vir a ser mal cumprida. Tratava da Bula da Cruzada\*, da reabertura de cinco seminários diocesanos, da restauração de alguns cabidos, da substituição do antigo Tribunal da Nunciatura por secções especiais dos tribunais eclesiásticos metropolitanos, do problema dos conventos de freiras em vias de extinção pela proibição civil de receberem noviças, da venda dos bens eclesiásticos confiscados, das novas circunscrições das dioceses que por então não chegaram a alterar-se como se previa, e vários artigos relativos às missões do ultramar. 18. *Concordatas sobre o padroado do Oriente*: A evangelização das terras descobertas é por certo um dos maiores títulos de glória dos Portugueses que foram «dilatando a fé e o império» como canta o Épico. Constituiu-se assim, especialmente na Índia, Indochina, China e Japão, o chamado Padroado Português no Oriente ou seja, a organização da actividade missionária sob a égide de Portugal. No século XVII tinha decaído um pouco, dada a diminuição do poder português naquelas regiões onde viemos a ser substituídos por holandeses e ingleses, protestantes e inimigos da fé católica. O marquês de Pombal deu-lhe uma terrível machadada – passe o termo muitas vezes empregado – com a supressão da Companhia de Jesus (v. JESUITAS), que ali possuía os missionários mais numerosos, cerca de 800, que quase não puderam ser substituídos. A desorganização das ordens religiosas, começada no tempo de Pombal e aumentada no Liberalismo até à sua supressão em 1834, privou também dos seus mais numerosos missionários o Padroado, que ficou quase só confiado à actividade do clero de Goa\*, não inferior ao da metrópole, mas absolutamente insuficiente para manter e muito menos para expandir a missiões, que por isso decresceu muito. Como Portugal não podia cumprir as suas obrigações missionárias, e não obstante as antigas bulas pontificias que proibiam a alteração das circunscrições sem consentimento do rei de Portugal, o papa Gregório XVI publicou o breve *Multa praeclara*, de 24 de Abril de 1838, em que quase se extinguia o Padroado Português fora dos territórios mais ou menos sob o domínio lusitano. Estas e outras medidas

deram origem a gravíssimos e tristíssimos conflitos entre os missionários do Padroado e os da Congregação da Propaganda Fide. Como entretanto tivessem melhorado as relações com Roma, gravemente perturbadas nos promórdios do Liberalismo, puderam entabular-se negociações com a Santa Sé relativas ao Padroado, de que resultou a concordata de 21 de Fevereiro de 1857 entre Pio IX e o rei D. Pedro V, em que se restabelecia em grande parte o Padroado Português do Oriente, mesmo em terras dele desmembradas pelo referido breve de Gregório XVI. Esta concordata constituía por certo um notável triunfo para o nosso país. Mas quando se tratou de a pôr em prática revelou-se em grande parte inexequível. A Igreja portuguesa e a Coroa mostravam-se incapazes de cumprir os compromissos assumidos, uma vez que não havia religiosos, sempre os principais missionários, e o clero diocesano, não obstante alguns louváveis esforços, não conseguia satisfazer as obrigações impostas por esta concordata. Por tal motivo houve necessidade de negociar e de celebrar uma nova concordata entre Leão XIII e o rei D. Luís, que veio a ser assinada em Roma a 23 de Junho de 1886, em que se reduzia bastante o Padroado Português do Oriente. 19. *Acordos de 1928 e 1929*: E assim se chegou ao fim da Monarquia. É bem conhecida a perseguição religiosa começada logo no início de República pelo governo provisório, e que havia de culminar com a Lei de Separação de 20 de Abril de 1911, com a qual o seu autor, Afonso Costa, pretendia extinguir o catolicismo em Portugal em duas ou três gerações. Nela se previa que os seus princípios e principais disposições se haveriam de aplicar também ao Padroado Português do Oriente. Mas os novos governantes de Goa e Macau\*, apesar de recrutados entre os «bons republicanos» (isto é, também anticlericais), opuseram-se por patriotismo à aplicação da Lei da Separação ao Padroado, que entendiam dever manter-se pelo prestígio que dava e pelo influxo que por meio dele Portugal podia exercer, mesmo fora dos territórios portugueses. O Padroado ficou assim numa situação jurídica dúbia; mas, por exemplo, o Estado continuou a subsidiar os seus missionários, mesmo que trabalhassem fora dos domínios portugueses. Depois da revolução de 28 de Maio de 1926, melhoraram notavelmente as relações entre a Igreja e o Estado. Por outro lado não se sabia com certeza se se deveria considerar ainda válida a concordata de 1886 acerca do padroado, dada sobretudo a situação jurídica criada à Igreja pela Lei da Separação. Manter-se-iam ainda em vigor os privilégios concedidos a Portugal no passado relativamente às missões do Oriente, uma vez que o Estado deixara de ser confessional e católico, tornando-se agnóstico e até mesmo perseguidor da Igreja? Por outro lado, dadas as mudanças referidas, tornara-se em boa parte inadequada e mesmo quase impossível de executar a concordata de 1886. Por estes motivos, que sumariamente se apontam no preâmbulo do novo acordo, a Santa Sé e o governo resolveram celebrar uma nova concordata ou acordo que, no entanto, se limitou à parte religiosa do Padroado. Foi assinado em Roma a 13 de Abril de 1928. Tem-se-lhe dado diversas designações. No título chama-se-lhe «Acor-



*Cerimónia de troca de instrumentos de ratificação da Concordata e do Acordo Missionário entre Portugal e a Santa Sé, Lisboa, em 1.6.1940 (in Anais da Revolução Nacional, vol. V, fasc. 62).*

do», mas no texto é por duas vezes designado por «Protocolo». Mas não há dúvida que se trata de uma verdadeira concordata ou tratado, como se deduz até do modo como foi celebrado: negociações entre Portugal e a Santa Sé, assinatura pelos plenipotenciários e depois troca dos instrumentos de ratificação a 3 de Maio seguinte. Mantinha-se o padroado pleno em quatro dioceses: Goa, Cochim, Meliapor e Macau; e o semi-padroado nas dioceses de Bombaim, Mangalor, Quilon e Trichinópolis, com apresentação pelo presidente da República dos candidatos ao episcopado daquelas dioceses propostos pela Santa Sé. Delimitavam-se melhor estas circunscrições eclesiásticas, e extinguia-se a diocese de Damão, cujo território português ficava incorporado na arquidiocese de Goa, e o situado na Índia passava para a de Bombaim, cujo arcebispo seria alternadamente de nacionalidade portuguesa e britânica. Este acordo foi considerado no tempo como um triunfo para Portugal, pois, dadas as convulsões políticas da República e a sua ideologia, receava-se que a Santa Sé desse por extinto o Padroado Português do Oriente. No artigo IV deste acordo de 1928 previa-se que os limites de algumas daquelas dioceses seriam posteriormente fixados e porventura alterados segundo parecesse mais conveniente. Foi o que se executou com o acordo de 11 de Abril do ano seguinte (1929), que veio também a ser ratificado segundo a forma usual nas concordatas e tratados. 20. *Concordata de 7 de Maio de 1940*: Como se depreende do que ficou dito, todas as concórdias, acordos e concordatas entre a Igreja e Portugal eram de carácter pontual. Destinavam-se a resolver problemas concretos, bem definidos. Pelo contrário, a Concordata de 1940 é de âmbito geral, destinada, como nela se declara, a «regular por mútuo acordo e de um modo estável, a situação jurídica da Igreja em Portugal, para a paz e o bem da Igreja e do Estado», que tinham sido grave-

mente violados, especialmente por meio da Lei da Separação de 20 de Abril de 1911. De facto, este diploma do governo provisório da República e outra legislação da época eram manifestamente injustos, persecutórios e opressores da consciência católica. Em 1919, durante a presidência de Sidónio Pais, foram restabelecidas as relações diplomáticas com a Santa Sé, interrompidas desde 1911, e depois publicaram-se algumas medidas tímidas que limaram algumas das principais arestas da Lei da Separação. Outras foram implicitamente revogadas pela Constituição de 1913 (artigos 45.º-46.º). Mas na prática a situação só se podia resolver satisfatoriamente por meio de uma concordata, como de facto se efectuou. Foi assinada em Roma a 7 de Maio de 1940. Vinha acompanhada de um Acordo Missionário\* de igual valor jurídico, em que se desenvolviam mais concretamente os princípios contidos nos artigos 26.º a 28.º da Concordata. Reconhece-se a personalidade jurídica, mesmo «internacional», da Igreja Católica, e mantêm-se as relações diplomáticas com a Santa Sé. Garante-se a liberdade de organização e actuação da Igreja (artigo 2.º), a constituição e funcionamento livre das associações ou organização da Igreja (artigos 3.º e 4.º), a capacidade de possuir e administrar bens temporais, bem como algumas isenções fiscais muito limitadas (artigos 5.º e 8.º), a nomeação de bispos, párocos e outros eclesiásticos e a sua livre actuação e imunidades (artigos 9.º a 15.º), a assistência religiosa a hospitais, refúgios, asilos, prisões, etc., e às Forças Armadas (artigos 16.º a 19.º), liberdade de ensino e fundação de escolas de todos os graus, bem como de ensino religioso nas escolas públicas (artigos 20.º a 21.º), reconhecimento civil de casamentos canónicos e seu regime (artigos 22.º a 25.º), princípios orientadores da actividade missionária ultramarina (artigos 26.º a 29.º), etc. Numa palavra, garantia-se a liberdade religiosa dos católicos e da Igreja.

O artigo 24.º proibia o divórcio aos casados catolicamente depois de 1 de Agosto de 1940. Foi desde o início muito contestado, pois não faltavam pessoas casadas catolicamente que se separavam e queriam obter o divórcio. Após a revolução de 25 de Abril de 1974 aumentaram estas contestações e o governo português declarou à Santa Sé que não podia manter esta proibição. A Santa Sé, muito a contragosto, viu-se na necessidade de consentir em alterar este artigo, o que se fez pelo protocolo assinado em Roma a 15 de Fevereiro de 1975, que aboliu a proibição do divórcio para os casados catolicamente. 21. *Outros acordos*: Depois da Concordata de 1940 realizaram-se ainda alguns acordos bilaterais entre a Santa Sé e Portugal, mas que em geral se revestiam de formas menos solenes. Nalguns nem foi mesmo tornado público o texto acordado. Tal foi, por exemplo, o acordo de 1952, sobre a redução dos dias santos; os que permaneceram ficaram equiparados a feriados nacionais. Houve também dois pequenos acordos relativos ao vicariato, depois ordinariato castrense. Por acordo assinado em Roma a 18 de Julho de 1950, Portugal renunciava aos seus direitos de padroado sobre as dioceses situadas em territórios da União Indiana, ficando pois o padroado reduzido à diocese de Goa e Macau. Pelo tratado de 31 de Julho de 1974, Portugal reconheceu a soberania da União Indiana sobre os territórios de Goa, Damão e Diu, e renunciou também ao padroado sobre aqueles territórios. O mesmo deve ter sucedido quando em 1999 Macau foi integrado na China. Com a independência dos territórios ultramarinos portugueses deixou de vigorar neles o Acordo Missionário\* de 1940.

A. LEITE

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Nova ed. Porto: Portucalense Editora, 1967-1971. 4 vol. BORGES, Libânio – *Concordatas e concórdias portuguesas*. Vila Real, 1953. BRASÃO, Eduardo – *Colecção de concordatas estabelecidas entre Portugal e a Santa Sé desde 1238 a 1940*. Lisboa, [s.d.]. CASTRO, Gabriel Pereira – *De Manu Regia*. Lisboa, 1622-1625, 1742. 2 vol. IDEM – *Monomachia sobre as concórdias que os reis fizeram com os prelados em Portugal*. Lisboa, 1938. LEITE, A. – *Acordos entre a Santa Sé e Portugal anteriores à Concordata de 1940*. In *A Concordata de 1940, Portugal-Santa Sé*. Lisboa, 1993, p. 11-27. SANTARÉM, Visconde de – *Quadro elementar*. Paris, 1842; Lisboa, 1960. SILVA, L. A. Rebelo da – *Corpo diplomático português*. Lisboa, 1857-1956.

#### CÓNEGO. V. DIGNIDADES ECLESIASTICAS.

**CÓNEGOS REGRANTES DE SANTO AGOSTINHO.** Os Cónegos Regrantes de Santo Agostinho em Portugal nascem dentro das estruturas históricas pró-gregorianas da diocese de Coimbra\*, eclodindo o seu mais significativo centro no Mosteiro de Santa Cruz, fundado em 28 de Junho de 1131, nele tendo começado a correr vida regular em 24 de Fevereiro de 1132. Na génese de Santa Cruz e do significado que adquiriu, poderemos escrever que teve, para além das características especificamente espirituais cujas raízes se colhem nos Actos dos Apóstolos (2, 44-45) e na ideia de uma vida de imitação dos apóstolos segundo o comentário de Santo Agostinho, uma conexão entre interesses e poderes laicais (cúria régia, alta nobreza e aristocracias coimbrãs), eclesiástico-diocesanos ao nível do alto clero (lembremos o apoio inicial do bispo D. Bernardo, do arcebispo D. Telo, o mestre-escola D. João Peculiar, os priores colegiais de Santiago de Coimbra, de Santa Maria de Montemor-

-o-Velho, de São Tomé de Mira, da Sé de Viseu) e também pontifícios. As peregrinações a Santiago de Compostela, à Terra Santa e mesmo a Roma contextualizam o aparecimento do mosteiro coimbricense, tendo sido dentro desses circuitos de contactos internacionais e de peregrinação religiosa que despertou a opção canónica regular junto dos principais impulsionadores da fundação cruzada coimbrã (D. Telo, D. João Peculiar e D. Teotónio), neles se recolhendo também as bases constitucionais da regra adoptada. A opção pela vida regular agostiniana, protagonizada em Coimbra, deve integrar-se, ainda, no quadro histórico eclesial europeu dos séculos XI e XII. Período dominado pelo espírito reformista de Gregório VII, pela centralização do poder papal e pela renovação e reforma das unidades diocesanas. Dentro da renovação da vida religiosa diocesana e do seu respectivo potenciamento se deverão integrar as razões do apoio dos bispos à expansão monástica no interior das suas áreas jurisdicionais, quer reformando institutos ancestrais, quer fundando outros para os quais se propunha uma *vita apostolica* exemplar, seguidora de uma estrita observância da pobreza individual, da castidade e da obediência. Ao cónego regrante propunha-se a disciplina de uma vivência integrada no mundo temporal, vocacionada para a pregação, para a caridade e para a assistência ao próximo. No domínio litúrgico caracterizava-o uma atitude extremamente exigente para com os ofícios corais e para com a Eucaristia. Pregação e sacerdócio são dois lemas que impunham ao cónego regrante a obrigatoriedade de uma formação escolar aprofundada. Para tal, dispunha de bibliotecas especializadas nas diferentes áreas do saber (*trivium*, *quadrivium*, teologia\*, direito canónico e civil, medicina) e de expeditos *scriptoria*. Essa apurada instrução e a formação vocacional para a acção pastoral do clérigo cruzado acaba por justificar que tenham sido recrutados nos claustros regrantes numerosos religiosos para ocuparem cargos da hierarquia eclesial e para ofícios administrativos ao serviço de chancelarias e tribunais. Dos séculos XI e XII, poderemos escrever que foram preenchidos por uma expansão monástica extremamente diversificada e fértil. Lembremos, além do caso de Cluny, o impeto cisterciense (v. CISTERCIENSES), as diversas canónicas agostinianas como a dos vitorinos de Paris ou a da área de influência mediterrânea encabeçada por São Rufo de Avinhão (e o processo protagonizado por este mosteiro na renovação da antiga regra canonical de Aix transformada num *ordo monasterii* cujo corpo redaccional é organizado pelo célebre abade Letberto), a da ordem de Prémontré que desenvolveu um *ordo novus*, a da proliferação de um diversificado movimento eremítico com pontos culminantes, por exemplo, no projecto espiritual camaldolense. Na Hispânia, em Duzentos, os mosteiros de cónegos regrantes ascenderiam a 350. Na área castelhana-leonesa predominariam os premonstratenses, enquanto em Navarra, Catalunha, Portugal e Galiza proliferaram os mosteiros devedores do *ordo* occitânico de Lião e de São Rufo de Avinhão. A par de Santa Cruz de Coimbra mencionam-se os mosteiros regrantes de Roncesvalles, de Santa Maria del Sar (Santiago de Compostela) e

de Santo Isidoro de Leão. Os mosteiros portugueses evoluíram dentro de uma autonomia administrativa, posto que isso não signifique que não existissem conexões espirituais e culturais entre todos, garantindo-se-lhes uma identidade comum, e que alguns deles se distinguissem como centros orientadores de todo o conjunto monástico (Santa Cruz, Grijó e São Vicente). O quadro de relacionamento institucional entre episcopado e canónicas regulares processar-se-ia, em termos estruturais, de forma complementar e coexistente. Conjunturalmente, poderia assumir um carácter de ruptura e conflitualidade. Ruptura entre os modelos pastorais conservadores promovidos por parte do clero diocesano e os que eram protagonizados pelos Cónegos Regrantes nas paróquias, nas estruturas colegiais e nos priorados, dentro dos quais o seu controlo se revelava eficaz, permitindo alcançar resultados pingues em termos de recolha de dízimos e demais direitos eclesiásticos. Mas o relacionamento dinâmico entre os vários agentes e hierarquias das estruturas internas canónicas revelou-se portador de um dinamismo também marcado por tensões conjunturais e por uma pluralidade de interesses e de situações históricas diferenciadoras entre si. Enquanto estruturas institucionais, os mosteiros portugueses evoluíram dentro de uma especialização simultaneamente pastoral de *cura animarum* e assistencial, detectando-se praticamente em todos a existência de estruturas hospitalares abertas à recepção de peregrinos, pobres e enfermos. Os Cónegos Regrantes adquiriram uma função cultural altamente prestigiante, desempenhando um papel enérgico na estruturação de uma identidade política portuguesa, neles se compulsando a memória historiográfica do reino (anais, crónicas, *res gestae*) ou afirmando-se como panteões dinásticos, ao mesmo tempo que os seus claustros e cemitérios se abriam à recepção fúnebre de indivíduos e famílias pertencentes ao grupo social dos *potentes*, especialmente da aristocracia e nobreza próximas da Casa Real, bem como das oligarquias dos centros urbanos. Quer quanto à origem, quer quanto ao papel histórico nos séculos medievos, os Cónegos Regrantes afirmam-se em dois grandes grupos tradutores de assimetrias de teor regional. A sul do Douro assistimos, no século XII, a fundações monásticas patrocinadas ou acolhidas directamente por Santa Cruz de Coimbra, casos de São Vicente de Lisboa, Santa Maria de Cárquere (Resende), São Romão de Seia e São Pedro de Folques (Arganil) e Santa Cruz de Cortes (Ciudad Rodrigo). São Jorge de Coimbra parece ter evoluído dentro de uma afiliação ou reforma religiosa. Nestas casas, a geografia dos grandes centros urbanos (Coimbra e Lisboa) conjuga-se com um conspecto mais serrano e eremítico das restantes canónicas, dispersas por territórios marcados pela Reconquista. O que não impedia, natural e compreensivelmente, que todos esses pólos integrados na órbita de influência permanente da canónica coimbrã se encontrassem junto de vias de circulação de pessoas e de bens económicos extremamente activas na época, senão mesmo da maior importância para os contactos entre o litoral e o interior ibérico ou entre o litoral atlântico português e a orla mediterrânica da Cristandade. Um segundo grupo espalhou-se num

quadro regional situado no Entre Douro e Minho, afastado de grandes centros urbanos do Sul (mas não dos eixos de circulação da riqueza produzida por economias mais ruralizadas, bem como pela mais intensa proximidade das rotas de peregrinação compostelanas e pelos pólos urbanos afirmados neste contexto histórico), afirmando-se o Mosteiro de São Salvador de Grijó como principal pólo coordenador dessas numerosas casas. Parte delas integrava-se na regra beneditina, reformada ou não, outra parte terá origens no monacato de tradição peninsular dumien-se e mesmo moçárabe\*, outra derivará de eremitários. Todos eles deveriam ter comunidades muito modestas e em crise de sobrevivência no momento da sua opção pela vida canonical. Até finais do século XII adoptaram o *ordo* agostiniano regular os mosteiros de Ancede (Baião), Lordelo (Paredes), Tuias e Vila Boa do Bispo (Marco de Canavezes), Vilela (Paredes), Souto, Santa Marinha da Costa, Palmeira e São Torquato (Guimarães), Banho (Barcelos), Oliveira, Landim (Famalicao), Requião, São Simão da Junqueira (Póvoa do Varzim), Bravães, São Martinho de Crasto e Vila Nova de Muía (Ponte da Barca), Caramos (Felgueiras), Freixo e Manceiros (Amarante), Longos Vales (Monção), Paderne (Melgaço), Refóios do Lima (Ponte de Lima), Roriz e Vilarinho (Santo Tirso) e Moreira (Maia). Uma parte destes cenóbios passou à regra agostiniana por acção impulsionadora do arcebispo D. João Peculiar († 1175). Detectam-se mosteiros de cónegos regrantes, normalmente anexos aos claustros masculinos e enunciando uma origem próxima de mosteiros dúplices, como São João das Donas, Santa Ana de Coimbra, São Félix de Chelas e São Miguel das Donas de Lisboa, além de casas de *sorores* em Grijó, Vila Boa do Bispo, Landim, Vila Cova e Banho. A diferentes quadros geográficos correspondem distintas actuações pastorais e uma matizada rede de conexões entre os poderes senhoriais laicos e religiosos regionais. A rede de padroeiros e naturais que dominava alguns dos mais significativos mosteiros regrantes do Entre Douro e Minho não se revelava a sul, onde preponderava o patrocínio régio. Verificaram-se isenções *nullius diocesis* nos institutos sedeados a sul do Douro, sendo especialmente evidentes em Santa Cruz de Coimbra, São Vicente de Lisboa e também em São Jorge de Coimbra. A norte, no entanto, o estatuto de isenção na *cura animarum* será detido de modo significativo somente por Grijó e Refóios do Lima. Os obituários conhecidos evidenciam uma extrema coincidência entre eles nos registos de defuntos e nas obrigações espirituais contraídas. O que só se justificará dentro de um quadro histórico medieval de intensos contactos e permutas religiosas e culturais entre os principais mosteiros. Neles celebrar-se-iam capítulos gerais com regularidade anual. Aos de Santa Cruz acorriam, já no século XII, os priores de Santa Cruz de Cortes (Ciudad Rodrigo), São Romão de Seia, São Pedro de Arganil e também do priorado de Leiria e das demais igrejas paroquiais de administração crúzia. Santa Cruz de Coimbra foi protegida pelos monarcas reinantes, sobretudo por D. Afonso Henriques, que lhe concedeu pingues rendas e privilégios senhoriais. Salvaguar-

dada por renovadas bulas pontificias de protecção ou de ampliação de privilégios apostólicos e pastorais (1138 de Inocêncio II; 1158 de Adriano IV), a canónica crúzia ultrapassa com relativo êxito os entraves conjunturalmente levantados pelos prelados conimbricenses. Das bulas outorgadas sobressaem as de Inocêncio II (1138) e Adriano IV (1158) recomendando a D. Afonso Henriques que defenda os interesses do mosteiro e as de Lúcio II (1144), Eugénio III (1148), de novo Adriano IV (1157) e ainda Alexandre III (1162), outorgadas a pedido dos priores da claustro, nas quais se decretava o estatuto protector da Santa Sé\* sobre Santa Cruz e se lhe avançava na institucionalização do isento *nullius diocesis*. A célebre carta de liberdade do bispo D. Miguel Salomão, em 1163, renunciando a direitos e interesses episcopais nas áreas pastorais e económicas dos Crúzios, não teve a concordância das instâncias capitulares, tornando-se título de disputa. Ao papa Celestino III se devem vários decretos de protecção à comunidade. Um deles, de 1195, concedia ao prior-mor e a todos os seus sucessores autorização para usar báculo, mitra e anel episcopais nas solenidades crúzias, bem como lançar bênção pontifical dentro dos lugares sujeitos ao mosteiro. Em 1203, a bula *Cum olim* de Inocêncio III consagraria a estrutura orgânica da jurisdição eclesiástica de Santa Cruz, só vindo esta a ser desmontada bem entrado o século XVI, no processo de reforma da universidade (1537) e da criação dos bispados de Leiria e Portalegre (1545). Por essa bula, o papa conferia a Santa Cruz a base constitucional de isenção diocesana, estatuto este que lhe permitiria desenvolver uma acção pastoral relativamente livre dos poderes episcopais particulares com que o mosteiro lidava (MADAHIL – *O privilégio*; GOMES – Organização). A orgânica socioreligiosa destes mosteiros contemplava a existência de cónegos com o título de dom, de presbíteros e demais ordens ministeriais, de conversos, de familiares e/ou *confratres* e *sorores*. Existiam, em função da dimensão e riqueza dos mosteiros, os cargos de prior-mor, do prior-claustro, de vigários priorais, de oficiais monásticos intraclaustro (chanceler, prepósito, mestre-escola, mestre de noviços, sacristão, procurador, hospitaleiro, camareiro, refeiteiro, vestiário) e extramuros (clérigos raçoeiros, criados e servidores). Os decretos conciliares de Latrão IV (1215) tiveram profunda influência nos mosteiros de cónegos regulares. Uma delas foi o incentivo à agremiação de tipo sinodal, caminhando-se num espírito de *plenitudo potestatis*, apelando-se à reforma dos costumes, à vigilância pastoral da hierarquia secular e à renovação dentro dos claustros regulares. Ao cardeal D. João de Azevedo, legado pontifício na Hispânia, em 1228-1229, cumpriu apelar à reforma das canónicas regulares portuguesas. Em 1229, no Porto, reuniu-se o primeiro capítulo provincial dos Cónegos Regrantes. Nele se renovou o apelo ao cumprimento das constituições lebertianas oriundas de São Rufo e se vituperaram os *iuvenes* que não cumpriam com as tradições e bons costumes dos mais velhos. Entre as decisões com força legal tomadas no capítulo de 1229 enunciamos: a) a obrigatoriedade da realização trienal dos capítulos provinciais; b) a nomeação de

visitadores com funções inspectivas junto dos mosteiros da ordem; c) a regulamentação das saídas externas e das licenças de ausência dos cónegos; d) a suavização do regime de jejuns e de abstinência de carnes reservando-se, às sextas-feiras, uma dieta exclusivamente de leguminosas; e) a homogeneização do vestuário canonical; f) a generalização da oração mental diária e a normalização entre todos os mosteiros da récita das horas canónicas; g) o aperfeiçoamento do sistema de ensino e dos conteúdos teológico-morais ministrados pelos leitores nas aulas claustrais (MARTINS – *O Mosteiro*, vol. 1, p. 357-362). Ao longo do século XIII, o protagonismo de sucesso pastoral e religioso demonstrado atenuar-se-á substancialmente, aparecendo as novas ordens mendicantes que, paulatinamente, disputarão aos claustros regrantes a popularidade e a capacidade de congregação dos fiéis. Ordens mendicantes como a franciscana e a dominicana que, em Coimbra, parecem ter um bom relacionamento com os cónegos crúzios, quer por mútuo usufruto dos benefícios culturais e de ensino que este claustro proporcionava, quer por proximidade das regras monásticas (em Santa Cruz coligir-se-ão diversos manuscritos com a regra e estatutos dominicanos), quer por nele se recrutarem vocações, de que o mais famoso exemplo é o de D. Fernando de Bulhões, afiliado no hábito franciscano como Santo António. Santa Cruz de Coimbra e outros claustros seus filiais deixaram-se possuir pela simpatia para com a espiritualidade dos Mendicantes. Exemplifica-o o culto local dos Mártires de Marrocos e mesmo o episódio, despoletado em 1283, por D. Mor Dias, familiar das cónegas de São João das Donas, a qual, seduzida pelo modelo de clausura franciscana, renunciaria à vida canónica para investir a sua fortuna na fundação de um mosteiro de clarissas que a própria rainha D. Isabel de Aragão viria a proteger enormemente. O episódio revela também que o tempo do sucesso crúzio estava ultrapassado. Em 1320, os Regrantes apresentavam rendimentos financeiros muito dispares. À frente de todos encontrava-se Santa Cruz com valores próximos das 21 mil libras, cerca de uma quarta parte das rendas de todo o bispado de Coimbra. Seguiu-se-lhe São Vicente de Lisboa com a soma considerável de 3150 libras. Outros mosteiros ficavam-se pelas 2000 (Refóios do Lima), 1500 (Vila Boa do Bispo), 1445 (Landim), 1000 (Santa Marinha da Costa), 900 (São Jorge), 700 (Vila Nova de Muia), 600 (Roriz), 550 (Ancede), 500 (São Martinho de Crasto, Oliveira e Caramos), 400 (Arganil e Freixo), 350 (Banho), 300 (Bravães, Souto e São Torquato), 250 (Vilarinho e Celas da Ponte, em Coimbra), 170 (Moreira da Maia), 165 (Vila Cova) ou 60 libras (Lordelo) de rendimento anual. A reforma dos institutos monásticos promovida no pontificado de Bento XII atingiria os Cónegos Regrantes com a bula *Ad decorem Ecclesiae*, emanada em 15 de Maio de 1339. Este diploma pontifício assumiu forma constitucionalista. Nos seus 64 capítulos, Bento XII regulamentava o acesso à clausura regrante, o governo institucional dos claustros (determinando-se a constituição formal de províncias), a vida comum dos clérigos e a sua formação escolar e cultural. Parte importante desse

decreto ocupava-se da regulamentação dos bens próprios dos mosteiros, impondo normas de salvaguarda dos cartórios e arquivos monásticos e determinando a inspecção periódica, por visitantes, às casas de cada província. Em 1340, na cidade de Bragança, reuniram-se os representantes dos mosteiros regrantes existentes nas metrópoles de Braga, Santiago de Compostela, Sevilha e Toledo (MARTINS – *O Mosteiro*, p. 507-510). Dos poucos ecos e consequências dali resultantes atesta-se, em Portugal, uma política de visitas inspectivas aos mosteiros. Da visita efectuada a São Simão da Junqueira, em 20 de Fevereiro de 1341, podemos concluir que em Portugal foi nomeado como «praesidens et inquisitor» D. Francisco Pires, prior-mor de Santa Cruz, a fim de tomar conhecimento dos rendimentos, despesas e número dos cônegos dos mosteiros. Por esse relatório podemos afirmar que as rendas de São Simão da Junqueira atingiam as 784 libras e 15 soldos por ano. 58,6 % deste valor advinha de rendas cobradas em dinheiro nos casais e lugares do mosteiro, resultando o restante da exploração directa. As despesas atingiam um valor próximo das receitas. O mosteiro aparecia onerado com débitos como a colheita do rei e do primogénito da Coroa (9,18 %) e os encargos com os naturais, próceres, infanções, cavaleiros e escudeiros, atingindo estes um número próximo das cinco centenas, que consumiram 17,2 % das receitas. A nível interno, São Simão da Junqueira despendia 19,1 % com as coisas necessárias ao respectivo prior. Aos serventes do mosteiro (trabalho rural e obras de reparação de edifícios) destinava-se 7 % das rendas. Pão e vinho, peixe e carnes levavam 23 % das receitas. Para hóspedes e pobres *adventibus* destinava-se 3,8 % do ganho, enquanto para azeite e cera usada na igreja se destinava 2 % dos recursos. Da restante percentagem pagava-se ao arceidiago por ofício de procuradoria e ao capelão. Habitavam o mosteiro seis cônegos, defendendo-se que as rendas apenas consentiriam um sustento *honeste et decenter* a não mais de quatro. Entre os bens móveis deste cenóbio estavam os seis leitos dos cônegos, um do prior, duas camas para hóspedes, quatro bois, 50 ovelhas, 20 porcos e 12 vacas. O *armarium* era modesto e vocacionado sobretudo para a liturgia (uma Bíblia em três volumes, um leccionário, um antifonário, dois livros oficiais, dois colectários, dois saltérios, um capitulário, um epistolário, um evangeliário um missal e um ordinário). No tesouro encontravam-se dois cálices de prata, duas vestimentas festivas, um mantelo festivo, 12 capas de seda, quatro dalmáticas e 15 panos de seda (IANTT. Santa Cruz de Coimbra, 2.<sup>a</sup> inc., M.<sup>o</sup> 35, «Alm. 60, N.<sup>o</sup> 23, M.<sup>o</sup> 16»). Por esta descrição podemos reconstituir o quadro da vida quotidiana num claustro regrante de significado mediano e muito aquém dos índices e valores detidos por Santa Cruz, São Vicente de Lisboa ou Grijó. Santa Cruz de Coimbra apresenta números bastante altos em relação à sua demografia. Começando com 12 religiosos (1132), o seu número subiria aos 52 cônegos por volta de 1200. Por 1460, o mosteiro tinha ainda 32 religiosos, dos quais 23 eram de missa. Mas a generalidade das comunidades regrantes ficava-se muito aquém destes índices. Em



Vista de conjunto do Mosteiro de São Salvador de Grijó dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho.

Grijó, em 1292, estimava-se em 11 o número de cônegos com direito a prebenda. Por 1362 esse número mantinha-se, devendo acrescentar-se-lhe mais seis *fratres* em serviço nas igrejas do respectivo padroado. A comunidade completava-se com quatro conversos\* (AMARAL – *São Salvador*, p. 148-149). No mosteiro de Ancede, por 1364, residiam dez cônegos. Em tempos de crise claustral os números desceram drasticamente. Em 1443, São Simão da Junqueira teria três ou quatro cônegos, Vila Nova de Muía atingia cinco residentes e São Torquato apenas um cônego. Num grande mosteiro como São Vicente de Lisboa, pela mesma época, o número de cônegos pautava-se entre 10 a 15 homens. No Norte do país extinguir-se-iam, antes de 1500, sete mosteiros regrantes (MARQUES – *Arquidiocese*, p. 224-225). O quadro organizacional da economia monástica regrante, apesar de específico em cada casa, traduz-se por uma acentuada divisão dos rendimentos em mesas prioral (com cerca de 2/3) e claustral (com cerca de 1/3). Para uma gestão mais eficaz, optimizou-se a criação de ovelhas dirigidas por um cônego-oficial responsável, podendo documentar-se ovelhas como a das pitanças ou as da enfermaria, da vestimenta, da conrearia, da sacristia, da celeiraria e mesmo outras de menor significado. Os Cônegos Regrantes inserem-se na evolução global da vida política e institucional da Igreja do seu tempo. Vemo-los participantes da crise política de 1245-1248, presentes nas tensões que vão opondo o poder eclesiástico ao régio, participantes na criação do *studium*

*generale* português, dividirem-se no cisma da Igreja de 1378-1418 (processo particularmente visível em São Vicente de Lisboa e em Grijó), alhearem-se dos princípios mais puros da regra canónica ao senhoralizarem os seus claustros, convivendo com priores absentistas e paladinos de políticas nepotistas para controlo dos principais cargos monásticos, trocando simoniamente cargos sem consulta das comunidades conventuais, apalaçando as câmaras e torres das residências priorais, comportando-se mais como cortesãos curialistas do que como exemplos de religiosos de claustro. Os mosteiros crúzios foram-se transformando em comendas de bons rendimentos, cobiçadas pela hierarquia eclesial e pela realeza. Em Santa Cruz de Coimbra os priorados de D. Gonçalo Dias (1417-1437) e de D. Gomes Ferreira (1437-1459) pautar-se-ão por uma atitude de reestruturação das bases económicas do domínio monástico, elaborando-se cadastros preciosos de toda a propriedade da instituição, renovando-se os privilégios régios de protecção aos respectivos direitos senhoriais e enfrentando-se firmemente as tentativas do duque D. Pedro de redução dos monopólios crúzios na cidade de Coimbra e na orla costeira do Baixo Mondego. Ex-abade reformador dos camaldolenses em Itália, legado pontifício, figura culta e prestigiada, D. Gomes Ferreira desempenharia também uma apreciável obra de renovação de Santa Cruz tanto nos domínios espiritual e pastoral, quanto no artístico. Este espírito de renovação artística e intelectual do mosteiro permaneceria nas prelaturas seguintes, especialmente nos governos de D. João da Costa (1463-1473) e de D. João de Noronha (1473-1506). As interferências

régias em Santa Cruz acabariam por conduzir à utilização do mosteiro como comenda beneficente. No domínio da herança histórica protagonizada pelos cónegos regrantes portugueses, ela é particularmente importante para os quadros culturais que marcaram os alvares da nacionalidade. E não apenas pela formação de prelados com acção relevante nos domínios pastoral e diplomático. Lembrem-se que de Santa Cruz de Coimbra saíram vários dos bispos portugueses nomeados para Braga (D. João Peculiar, † 1175; D. Godinho, 1175-1188, e D. Estêvão Soares da Silva, 1212-1228), Porto (D. Pedro Sénior, 1154-1174), Lamego (D. Mendo, 1147-1176, e D. Godinho, 1176-1189), Viseu (D. Odório, 1147-1166, e D. Nicolau, 1193-1213), Coimbra (D. Miguel Salomão, 1162-1176, e D. Martinho, 1183-1191) e Lisboa (D. Álvaro, 1164-1184). Alguns cronistas referenciam também como oriundos do claustro crúzio coimbrão bispos undecentistas de Tui, Orense e Osma. A pujança cultural crúzia revela-se pela qualidade das escolas claustrais de Coimbra e de Lisboa. Nelas floresceu não somente o estudo teológico, como também o conhecimento filosófico e das diversas artes e ciências cuja ordenação e hierarquia se encontravam claramente expostas na *Didascalion* de Hugo de São Vítor. O conhecimento da obra de Santo António de Lisboa tem vindo a revelar a qualidade superior da formação escolar do santo nos claustros crúzios portugueses (CRUZ – *Santa Cruz*; CAEIRO – *Santo António*; CONGRESSO). Desenvolveu-se nestes claustros uma pujante actividade de cópia e de escrita de manuscritos particularmente brilhante nos séculos XII e XIII (NASCIMENTO – LÍVOTOS; MIRANDA – *A iluminura*).



Vista do conjunto do Mosteiro de Santa Marinha da Costa, em Guimarães, hoje transformado em pousada.

Deve ainda acrescentar-se a capacidade cruzia enquanto entidade criadora e promotora de modelos de edificação espiritual e mística. Desde logo com a realização da hagiografia de São Martinho de Soure, exemplo de cônego que abandona o capítulo catedrático de Coimbra para edificar junto dos povoadores de Soure uma comunidade paroquial cristã. Depois com a vida de D. Telo, modelo canónico de sacerdote. O caso mais significativo desta criação de modelos de santidade por parte dos Cônegos Regrantes consubstancia-se no processo de canonização, em 1163, de São Teotónio. Esta canonização não foi controlada por Roma, resultando antes da força eclesial dos prelados portugueses, particularmente do arcebispo de Braga\*. Este acontecimento não teve paralelo noutras ordens religiosas estabelecidas em Portugal. Os Cônegos Regrantes desenvolverão o culto de santos locais que nunca viriam a receber reconhecimento superior. São exemplos significativos de modelos de santificação, criados pelas canónicas, o de São Goldofre, em São Pedro de Folques, o dos cônegos D. Pedro, mártir em Marrocos, e o de D. Paio Godinho e comunidade, mártires em São Romão de Seia. Para as clausuras femininas, acolheram-se manifestações devocionais para com a beata Soror Feliciano, de São João das Donas († 1192). O protagonismo de Santa Cruz de Coimbra destacar-se-á também com o caso do culto dos Mártires de Marrocos, cujas relíquias foram ali acolhidas em 1220. Com devoção particular entre cruzios e franciscanos\*, só em 7 de Agosto de 1483, pelo decreto *Cum alias*, seriam canonizados. São estes os modelos de vida exemplar que tocaram emocionalmente os cônegos regrantes portugueses. Mais do que uma resultante da tradição hispânica moçárabe, que se presente bastante activa nos mosteiros regrantes, como o atestam santorais e descrições de relíquias neles depositadas, estaremos aqui perante modelos informais de santificação que emergem de uma época de reconquista\*, dominada pelo espírito cruzadístico, de proselitismo religioso dentro do Islão, o que não deixa de evidenciar uma fonte de referência para a acção missionária que virá a ser protagonizada pelos Mendicantes. É também importante sublinhar que os cônegos regrantes portugueses não parecem ter querido ou conseguido promover a canonização de *potentes*, de modelos de guerreiros ou de cruzados santos, particularmente dentro da família real portuguesa, cujas primeiras gerações se fizeram sepultar nos seus claustros. Tal missão, muito informalmente, acabaria por ser protagonizada por outras ordens religiosas.

SAUL ANTÓNIO GOMES

BIBLIOGRAFIA: AMARAL, Luís Carlos – *São Salvador de Grijó na segunda metade do século XIV: Estudo de gestão agrária*. Lisboa: Cosmos, 1994. CAEIRO, Francisco da Gama – *Santo António de Lisboa: I: Introdução ao estudo da obra antoniana: II: A espiritualidade antoniana*. Lisboa, 1967, 1969. CONGRESSO INTERNACIONAL PENSAMENTO E TESTEMUNHO: 8.º CENTENÁRIO DO NASCIMENTO DE SANTO ANTÓNIO – *Actas*. Braga: UCP, 1996. 2 vol. COSTA, António D. Sousa – *S. Antonio Canonico Regolare di S. Agostino e la sua vocazione francescana*. Braga, 1982. CRUZ, António – *Santa Cruz de Coimbra na cultura portuguesa da Idade Média*. Porto: BPMP, 1964, vol. 2. GOMES, Saul – Documentos medievais de Santa Cruz de Coimbra: 1: Arquivo Nacional da Torre do Tombo. *Estudos Medievais*. Porto. 9 (1988) 3-200. IDEM – Organização paroquial e jurisdição eclesiástica no priorado de Leiria nos séculos XII a XV. *Lusitania Sacra*. Lisboa. 2 (1992) 163-310. MADAHIL, A. G. da Rocha – *O pri-*

*vilégio do isento de Santa Cruz de Coimbra*. Coimbra: Coimbra Editora, 1940. MARTINS, Armando A. – *O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra: Séculos XII-XV: História e instituição*. 2 vol. Tese de doutoramento apresentada à FLUL em 1996. Texto policopiado. MARQUES, José – *Arquidiocese de Braga no século XV*. Lisboa: INCM, 1988. MÁRTIRES, Timóteo dos – *A Crónica do Real Mosteiro de Santa Cruz*. Coimbra, 1955. MIRANDA, Adelaide – *A iluminação de Santa Cruz no tempo de Santo António*. Lisboa: Inapa, 1996. NASCIMENTO, Aires – Livros e claustro no século XIII em Portugal: o inventário da livraria de S. Vicente de Fora de Lisboa. *Didaskalia*. 15 (1985) 229-242. O'MALLEY – *Tello and Theotónio, the Twelfthcentury Founders of the Monastery of Santa Cruz in Coimbra*. Washington, 1954. SANTA CRUZ de Coimbra do século XI ao século XX: *Estudos*. Coimbra, 1984. SANTA MARIA, Nicolau de – *Chronica da Ordem dos Conegos Regrantes do patriarcha St.º Agostinho*. Lisboa, 1668.

**CÓNEGOS REGRANTES DE SANTO ANTÃO.** A adopção da Regra de Santo Agostinho por parte dos membros desta instituição data já do final do século XIII, quando Inocêncio IV lhes conferiu essa possibilidade e os autorizou a formularem os votos religiosos próprios de uma ordem regular. Mais tarde, em 1297, Bonifácio VIII concedeu-lhes a autonomia necessária à transformação da igreja onde se encontravam as relíquias de Santo Antão, em França, em abadia e a isenção da jurisdição ordinária, completando assim a obra iniciada anteriormente de constituição da Ordem de Santo Antão. Antes do século XIII, a principal função dos seus seguidores centrava-se no apoio aos doentes, em particular aos atingidos pelo «fogo de Santo Antão». Função essa responsável pela sua difusão pela Cristandade destes séculos. Em Portugal, o seu primeiro mosteiro foi, ao que é permitido concluir a partir da esparsa informação disponível, o de Santo Antão de Bem Espera, na diocese da Guarda\*, «cabeça» de comenda nos séculos seguintes. A partir deste ou em paralelo terão sido fundados os mosteiros de Santo Antão em Lisboa, talvez cerca de 1400, de Marvila em Santarém, de Santo Antão de Aveleira em Pinhel e de São Domingos de Besteiros em Viseu. Contudo, já anteriormente à adopção da Regra de Santo Agostinho parece ser possível retrair a presença do culto a este santo e dos seus fiéis no território português, pela existência de ermidas junto às principais vilas, como é o caso de Lisboa, Santarém, Coimbra e Évora. Nesta última, a igreja de invocação de Santo Antão é, pelo menos, anterior a 1286, possuindo em anexo uma albergaria onde os seus membros exerceriam, ao que tudo indica, as suas funções hospitalárias. Esta prática, comprovada no caso de Évora, seria muito provavelmente comum à de outras vilas onde o culto a Santo Antão e as obrigações curativas a que os seus seguidores eram obrigados estavam já difundidas. É porém difícil conhecer a organização destas comunidades anteriormente ao século XIV. Se, segundo Fortunato de Almeida (*História*, vol. 1, p. 135), estes conjuntos de frades leigos, dispersos pelas diferentes casas religiosas, obedeciam a um grão-mestre, a verdade é que a incipiente informação nada permite concluir. A reorganização das instituições assistenciais operada a partir do final do século XV e em especial no decurso da primeira metade de Quinhentos, a par, com certeza, de um crescente afastamento entre a mensagem espiritual desta ordem e a comunidade dos fiéis cristãos, foram responsáveis pela rápida decadência dos Antoninos em

Portugal, visível na queda de vocações e na diminuição de doações. Só assim se compreende que, no reinado de D. João III, quando o monarca procedeu à mudança dos Cónegos de Santo Antão de Lisboa para o Mosteiro da Anunciada, estes se limitassem ao número de dois. A sua união à Companhia de Jesus (v. JESUITAS), recentemente criada, foi assim inevitável. Obtida primeiro pelo prazo de cem anos, logo em 1550 Júlio III a tornou perpétua e efectiva. A Ordem dos Cónegos Regrantes de Santo Antão em Portugal representa assim, com a sua curta existência, um dos exemplos da transformação e da reorientação que a espiritualidade leiga do final da Idade Média sofreu, e que contribuiu para uma reorganização no interior da estrutura eclesiástica.

HERMÍNIA VASCONCELOS VILAR

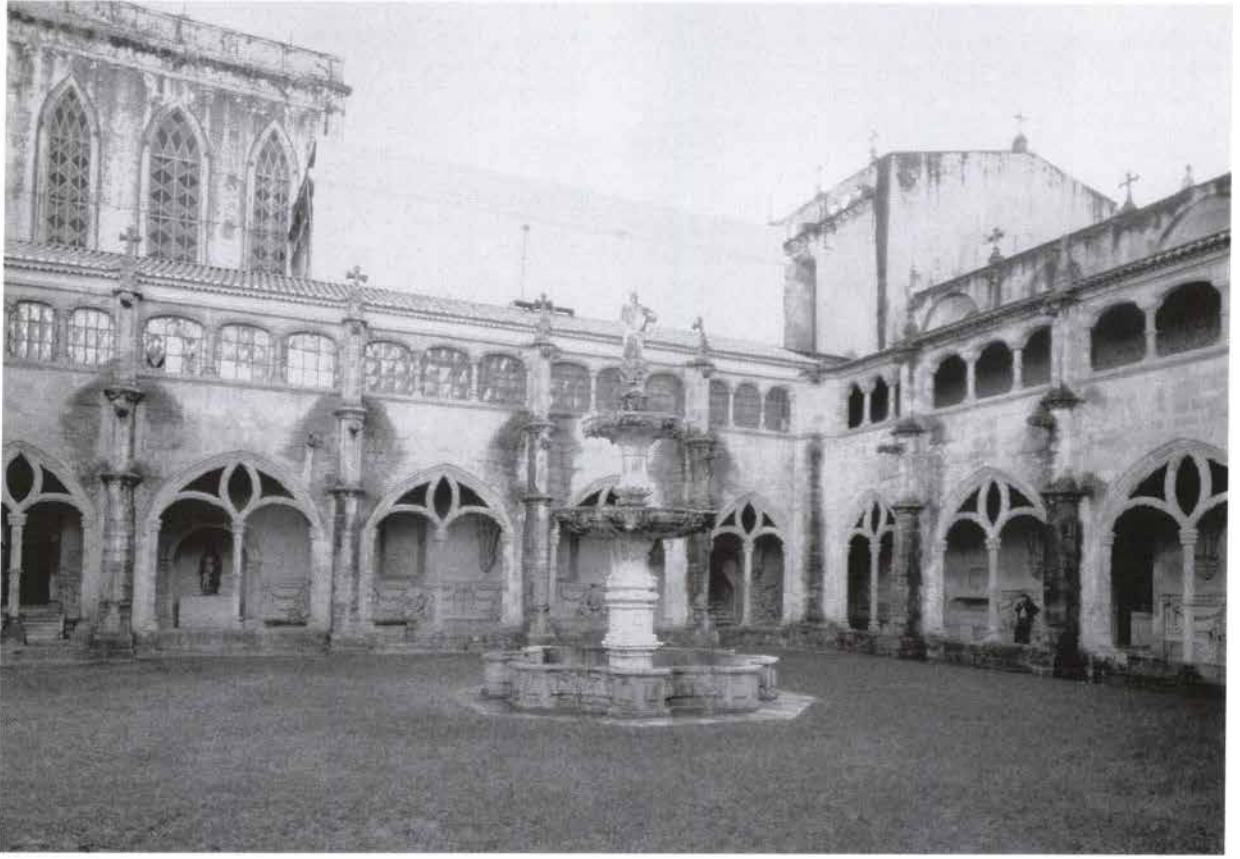
BIBLIOTECA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto, 1967, vol. 1, p. 135, 331. LE BLEVEC, Daniel – *L'ordre canonial et hospitalier des Antonins. Cahiers de Fanjeux*. 24 (1989) 237-254. PEREIRA, Gabriel – A Igreja de Santo Antão. In IDEM – *Estudos eborenses: História e arqueologia*. 2.ª ed. Évora, 1947, vol. 1, p. 299-335. SANTA MARIA, Nicolau de, fr. – *Chronica da Ordem dos Conegos Regrantes do patriarcha Santo Agostinho*. Lisboa, 1668.

**CÓNEGOS REGULARES DE SANTA CRUZ.** A Congregação dos Cónegos Regulares de Santa Cruz insere-se no processo histórico moderno. Os tempos de crise tardo-medievos que os mosteiros portugueses de cónegos regrantes de Santo Agostinho passaram eram comuns à generalidade das antigas ordens regulares. Beneditinos\* e cistercienses\*, tanto quanto cónegos regrantes de Santo Agostinho, tiveram de adaptar-se aos projectos do poder régio moderno, evidenciando-se as unidades congregacionais de mosteiros e ordens, procurando-se a autonomia face aos centros de decisão externos, unificando-se as diversidades tradicionais internas próprias. Durante o período medieval, as ordens religiosas concorreram para a institucionalização de um poder real português. Desde cerca de 1450, a tendência inverte-se, cabendo à Coroa promover a continuidade das ordens. Mesmo no campo dos Mendicantes, onde os laços unitários internos eram mais palpáveis, se assistirá à institucionalização das respectivas províncias portuguesas por todo o século xv. O rei passa a exercer um poder determinante na vida dos claustros regulares, disputando a Roma os direitos de padroado e de nomeação de abades e priores-mores. A própria evolução histórica da Igreja Católica caracterizar-se-ia pela rendição ao mundo material, disputando-se no seu seio a posse de direitos, rendas, prebendas, cargos e honrarias, evoluindo-se rapidamente para a instituição de comendas como corolário previsível da orgânica dos poderes ocidentais devedores da multiplicação de benesses, do controlo nepotista das cadeias directivas, da permissividade simoniaca de compra e venda de cargos eclesiásticos. Desde meados de Quatrocentos que os antigos mosteiros de cónegos regrantes se viram apropriados por comandadores, uma boa parte dos quais estrangeiros, usurpando até à exaustão os rendimentos das mesas priorais para proveito pessoal, descuidando a vida claustral e a vivência espiritual dos religiosos residentes. A crise não assumia somente um foro institucional. Sob um ponto de vista cultural e espiritual, os

claustros crúzios revelavam-se pouco actualizados. Ao nível das principais elites dirigentes portuguesas, generalizou-se a consciência da necessidade de reformas dentro dos mosteiros. Em Santa Cruz de Coimbra detectam-se inegáveis sinais de mudança e reforma interna já no priorado do «estrangeirado» D. Gomes Ferreira (1437-1459), experiente reformador da congregação dos cónegos regulares camaldolenses. Nos decénios seguintes os Crúzios experimentariam uma certa capacidade de renovação. No priorado de D. João de Noronha (1473-1506) procurar-se-ia renovar o tesouro litúrgico, a biblioteca e as próprias estruturas do complexo monástico. A ocupação do cargo de prior-mor por membros da família real, após 1507, propiciaria a reforma monástica iniciada em 1527 debaixo da orientação de Frei Brás de Barros, prestigiado erudito e teólogo hieronimita, conhecedor dos novos horizontes filosóficos e humanísticos europeus de sabor erasmiano. Debaixo da sua reforma, Santa Cruz veria intensificar-se o mecenatismo artístico que vinha afectando o cenóbio desde o reinado de D. Manuel. O que não era bastante. Neste claustro, D. Frei Brás de Barros executaria uma política de actualização da formação escolar dos religiosos, revitalizando os princípios da pureza da vida apostólica, da disciplina claustral e do progresso intelectual bem revelado pela decisão de instalar na canónica um prelo tipográfico. A renovação da vida regular no mosteiro não foi coactiva, dando-se liberdade de opção aos cónegos já professos. Aos que recusaram a remodelação passou a chamar-se «cónegos velhos». Dos cerca de 70 religiosos que ali habitavam, escrever-se-ia, em 1532, serem exemplo de uma virtuosa e exemplar comunidade. Em 1566 determinou-se a não aceitação, entre os Crúzios, de novos irmãos conversos. A reforma de Brás de Barros permitiu também o reforço da vida claustral, ampliando-se as fontes de rendimento da comunidade conventual e reduzindo-se o esforço económico exigido pelos priores-mores. A reforma impulsionaria muito particularmente a renovação do sistema de ensino no mosteiro coimbrão. Criaram-se colégios (São Miguel, depois designado de São Paulo e Santo Agostinho) especificamente vocacionados para uma educação com conteúdos programáticos actualizados, tanto quanto para corresponderem às necessidades dos grupos sociais nobilitados e honrados. Neles se ministraram Artes, Teologia e Cânones. Em 1537, a instalação da universidade em Coimbra viria a exigir alterações profundas em Santa Cruz. A canónica perdeu não só a hegemonia do ensino de nível superior na cidade, como viu serem-lhe diminuídos drasticamente o seu património e as suas fontes de rendimento. Em 1545, pela bula *Cum attente*, uma parte substancial dos bens priorais foi integrada na universidade. Uma outra parte serviria à institucionalização dos bispados de Leiria e de Portalegre. O processo não esteve isento de dificuldades, despoletando-se controvérsias e lides judiciais. Com a universidade, só em 1605 se resolveria um contrato satisfatório para a claustra crúzia. Diminuiu o património domínial crúzio, mas em contrapartida acrescentaram-se honrarias ao prior de Santa Cruz, dando-se-lhe o controlo da prestigiada chancelaria universitária (COELHO –

*Contenda*). A modernização da Ordem dos Cônegos Regrantes pressupunha a sua organização institucional em sistema congregacionista. O que não se fez de imediato, mas dentro de um alongado período de tempo. Em 1556, Paulo V instituiu formalmente a Congregação dos Cônegos Regrantes de Santa Cruz de Coimbra. Pela lista que se apresenta pode ver-se como, ainda entrado o século XVII, se processava este fenómeno de estruturação da congregação. O número de mosteiros que a constituíam foi aumentando, de tal forma que em 1630 eram já 20. Com D. Sebastião, os Crúzios viram-se desautorizados nos seus privilégios ancestrais que lhes concediam o exclusivo do controlo dos mais importantes pontos de abastecimento de água em Coimbra. Apesar dos esforços do prior da claustra junto do rei, Santa Cruz acabou por não alcançar os sucessos desejados. Cumprindo uma tradição, enviaria para Roma, logo em 1558, embaixadores, afirmando-se como procuradores dos interesses crúzios os célebres cônegos D. Clemente e D. Filipe Pegado (COELHO – *De Coimbra*). Em 1578, Santa Cruz ver-se-ia privado do seu prelo tipográfico, transferido para São Vicente de Lisboa onde permaneceria activo ainda na década de 1630. Na crise de 1580, Santa Cruz inclinou-se para o partido nacional, apoiando o prior do Crato. Apesar de rapidamente ultrapassado o episódio protestativo, o rei Filipe II e seus sucessores acabariam por promover a valorização do Mosteiro de São Vicente de Fora, menorizando a canónica coimbrã. A renovação arquitectónica que São Vicente sofrerá desde então testemunha bem do seu lugar hierárquico na nova ordenação pretendida para os Cônegos Regulares. A tradição, no entanto, seria mais forte, e o prior-geral acabaria por ter a sua cátedra fixa em Santa Cruz de Coimbra. À sua direita, no entanto, nos capítulos gerais, tomava assento o dom prior de São Vicente. Em 1590 obteve-se de Roma decreto para a reforma e unificação de dez mosteiros desde então sujeitos à obediência da congregação. O processo institucionalizador da congregação crúzia levaria à necessidade de renovação da regra religiosa. Cada capítulo geral criava determinações pontuais e ocasionais, havendo necessidade de um texto unificador organicamente mais activo e estruturante. Em 1607 avançou-se para uma nova base constitucional. Seria em 1615, contudo, que o papa Paulo V promulgaria as constituições apostólicas dos crúzios portugueses, as quais sofreriam remodelação cerca de um século mais tarde. Por 1612, a hierarquia institucional da congregação estava assente, afirmando-se como «casas grandes» os mosteiros de Santa Cruz, São Vicente, Grijó, Serra do Pilar (Porto), Moreira, Landim, Refóios e o Colégio de Santo Agostinho. Eram os priores destas instituições, juntamente com visitadores eleitos, que, em capítulo geral trienal, determinavam todos os destinos da congregação. A centralização moderna do Estado passava também pela unificação dos antigos cenóbios de cônegos regrantes de Santo Agostinho. Em 1615, Clemente VIII confirmaria a união à congregação dos mosteiros de São Martinho de Caramos, Santa Maria de Vila Boa do Bispo, São Salvador de Paderne, São Pedro de Folques, São Simão da Junqueira, Santa Maria da

Oliveira, Santo Estêvão de Vilela, São Miguel de Vilarinho, Santa Maria de Muía e São Martinho de Crasto (SANTA MARIA – *Chronica*, p. 384). Entretanto, pequenas casas regrantes foram-se afiliando noutras ordens, como aconteceu com Santa Marinha da Costa, passada para os Hieronomitas em 1528; com Ansede, Mancelos e Freixo, extintos em favor de São Gonçalo de Amarante, da ordem dos Pregadores; e com Cárquere, Longos Vales e Roriz, apropriados pelos Jesuítas entre 1551 e 1561. Os mosteiros femininos da ordem extinguem-se, sobrevivendo ainda em Setecentos o de Santa Ana de Coimbra. A Congregação de Santa Cruz de Coimbra traduziu não só uma renovação institucional das formas disciplinares e litúrgicas da vida claustral, bem como o despoletar de um processo de conhecimento da sua própria história. Floresceram alguns importantes cronistas dentro da congregação, sendo de citar os nomes de D. Gabriel de Santa Maria, D. Timóteo dos Mártires, D. Nicolau de Santa Maria, D. Marcos da Cruz, D. Francisco da Anunciada, D. José de Cristo e D. Inácio de Nossa Senhora da Boa-Morte, a par de outros autores menos conhecidos (v.g., D. Bento da Conceição, D. André da Encarnação, D. Possidónio da Anunciação e D. Alberto de São João). Na reorganização do cartório da congregação e da biblioteca crúzia destacou-se, em finais de Setecentos, D. Pedro da Encarnação. Foi também muito importante a actividade de criação musical sacra polifónica desenvolvida no claustro coimbrão, atingindo a celebridade compositores como D. Heliodoro de Paiva († 1552), D. Pedro de Cristo († 1618) e D. Pedro da Esperança († 1660). Na exegética bíblica distinguiu-se D. Pedro de Figueiró, cognominado *o Hebraico*, determinando-se no capítulo geral de 1609 que se imprimissem as suas obras. Na espiritualidade destacar-se-á o vulto de D. Hilário Brandão († 1585), autor da *Voz do Amado* (BRANDÃO – *Voz*). Por seu turno, os cônegos crúzios continuaram a abastecer as fileiras do alto clero aparecendo à frente dos bispados quer metropolitanos, quer ultramarinos. Entre estes sobressaem os nomes de D. Francisco do Soveral, bispo de São Tomé (1622) e depois de Angola (1627-1642) ou de D. Francisco de Sottomaio, bispo de Targa (1636) e eleito para a diocese de Lamego\* (1654). Quanto ao sentimento pietista, as claustras crúzias deixaram-se penetrar pela sensibilidade barroca. O culto das relíquias desenvolveu-se extraordinariamente entre os Crúzios desde meados de Quinhentos. Em Coimbra, reformar-se-iam os túmulos dos Mártires de Marrocos, de Santa Comba e de São Teotónio, entre outros. Em testemunho da unidade espiritual da congregação, Santa Cruz ofereceria relíquias dos seus santos quer aos mosteiros da ordem, caso de Grijó (1589), quer aos de outras ordens, quer a dioceses (Viseu\*, Leiria\*), quer a altos dignitários da Igreja. Em 1595, no meio de grandes festas religiosas, entrariam em Santa Cruz numerosas relíquias oriundas da Flandres e resgatadas nos territórios europeus dominados pelo protestantismo\*. Além deste campo devocional piedoso tão especificamente católico e tridentino, desenvolve-se em Santa Cruz, especialmente após 1566, a devoção a Nossa Senhora da



*Vista do claustro de Santa Cruz de Coimbra.*

Conceição. Enraizou-se também nesse mosteiro o *Laus Perene* com a exposição soleníssima do Santíssimo Sacramento durante 40 horas, prática que se ampliaria no século XVIII. Desde finais de Quinhentos que os mosteiros regrantes se viram profundamente transformados. Neles foi aplicado um intenso programa de reformas artísticas de vulto. Neste campo, São Vicente de Fora, em Lisboa, constitui o exemplo mais elucidativo do novo espírito estético que a congregação conheceu, posto que Santa Cruz de Coimbra concentre a parte mais significativa do esforço financeiro desta política artística barroquizante. A par de um programa de intensa renovação artística das igrejas e cômodos conventuais, germinou nos claustros crúzios um sentimento de identidade nacional que se traduziu, entre outros aspectos, na propalação da devoção a São Teotónio. Ali se salvaguardavam os túmulos dos reis fundadores de Portugal, periodicamente enriquecidos quanto a programa estético e iconográfico. No século XVIII desenrolou-se uma corrente de fervor religioso nacionalista, retomando-se as tentativas, iniciadas já em tempo de D. João III, de obter em Roma a beatificação de D. Afonso Henriques. Depois de 1640, D. João IV encontraria na congregação um esteio de suporte intelectual e religioso para a causa portuguesa do maior significado. Lembre-se que este monarca viria a receber sepultura em São Vicente de Fora. Em 1753 reunir-se-ia no claustro crúzio de Coimbra uma comissão constituída por religiosos e lentes da uni-

versidade a fim de (re) abrirem o processo canónico do monarca fundador. Renovou-se, naquele momento, o mito do milagre de Ourique, que se assumiria como um dos tópicos motores da historiografia setecentista portuguesa sobre a nacionalidade. A «segunda reformação» dos Crúzios foi preparada debaixo da orientação titubeante de D. Gaspar da Encarnação (franciscano, reformador da academia coimbrã, secretário de Estado), entre 1723 e 1752, com o patrocínio do rei D. João V, sendo continuada até 1760 por D. Francisco da Anunciação. A reforma evoluiu dentro de uma postura que conjugava o ascetismo monástico com uma vivência religiosa integrada, com certo fausto, no mundo. O hábito dos Crúzios e a paramentaria por eles usada atingiu, então, foros de luxuosa indumentária (GONÇALVES – Certos; MARQUES – Figurino). Esta «reformação» não evitaria, no entanto, uma certa dissolução do sentimento disciplinar e unitário da ordem. Os Cónegos Regulares de Santa Cruz manifestavam-se «jacobeus», atraindo as desconfianças de certos sectores do clero e do próprio marquês de Pombal, que os apelidavam de «sigilistas», lançando sobre eles a suspeita de não guardarem o segredo confessional. Neste contexto evidenciou-se D. Miguel da Anunciação, prior-geral da congregação eleito em 1737 e elevado ao episcopado conimbricense no ano seguinte, acabando por cair em desfavor junto do poderoso ministro de D. José, pelas suas posições pouco consentâneas com a ideologia do despotismo iluminado. Em 1767,

o marquês de Pombal não hesitou em extinguir a Academia Litúrgica (instituída pela bula *Gloria Domini*, em 1747, para a leccionação das disciplinas de Sagrados Ritos e de História Eclesiástica) e a imprensa instaladas em Santa Cruz. Em 1770 seriam suprimidos pelo papa Clemente XIV os mosteiros de Grijó, Vila Boa do Bispo, Caramos, Landim, Paderne, São Simão da Junqueira, São Jorge, Refóios do Lima e Moreira da Maia, convertendo-se os respectivos patrimónios e rendas em favor do Mosteiro de Mafra, que será administrado pelos Cônegos Regulares desde 1771. A congregação passou a ser constituída apenas pelos conventos de Mafra, Serra do Pilar, São Vicente de Fora e Santa Cruz com o colégio anexo da Sapiência. Valorizou-se, então, o Mosteiro de Mafra, nele se estabelecendo um real colégio sob a protecção régia. Em 1772, São Vicente de Fora seria suprimido em favor da (re) estruturação da cátedra patriarcal de Lisboa, passando parte dos seus rendimentos para o Convento de Mafra, que se pretendia afirmar como «o mais respeitável de toda a Congregação», nele tendo passado a residir conjuntamente o prior-geral como sucedeu com D. Bernardo de Nossa Senhora da Porta. Com a Viradeira, em 1777, a congregação vê-se reabilitada, repondo-se a importância hierárquica de Santa Cruz. Importante foi, também, a reabilitação de D. Miguel da Anunciação, especial defensor dos cônegos cruzios e dos seus modelos espirituais. D. Maria I, em 1780, anulou os decretos que suspendiam a «segunda reforma», sendo também restituídos à congregação os mosteiros de Grijó e de Santa Maria de Refóios (NETO – Terra). Dificultados os noviciados nas ordens regulares desde 1791, assaltados e destruídos parte dos mosteiros com as Invasões Francesas (1807-1810), desincentivados pela falta de apoio dos governos liberais estabelecidos após 1820, os Cônegos Regulares sofreriam o destino da exclausura definitiva em 1834. Mosteiros unidos à congregação de Santa Cruz: Santa Cruz de Coimbra (1527), São Vicente de Lisboa (1537), Colégio de Santo Agostinho (1538), São Salvador de Grijó (1539), Santo Agostinho da Serra do Porto (1542), São Salvador de Moreira (1563), Nossa Senhora de Landim (1563), Santa Maria de Refóios do Lima (1564), São Jorge de Coimbra (1568), São Salvador de Paderne (1595), Santa Maria de Vila Nova de Muía (1595), São Simão da Junqueira (1595), Santo Estêvão de Vilela (1595), São Martinho de Caramos (1595), São Pedro de Folques (1595), Santa Maria da Oliveira (1599), Vila Boa do Bispo (1605), São Miguel de Vilarinho (1610), São Martinho de Crasto (1615), São Teotónio de Viana (1630). Prioros-gerais da congregação até 1663: D. Bento de Camões (1539-1543), D. Dionísio de Moraes (1543-1545), D. Afonso Pereira (1545-1548), D. Filipe Pegado (1548-1551), D. Francisco de Mendanha (1551-1554 e 1555-1558), D. Clemente da Silva (1554-1555), D. Basílio da Silva (1558-1561 e 1572-1575), D. Lourenço Leite (1561-1564, 1569-1572 e 1578-1580), D. Manuel de Brito (1566), D. Jorge Barbosa (1566), D. Pedro da Assunção (1575-1578, 1581-1584, 1587-1590, 1596-1599), D. Simão de Cristo (1584-1587), D. Acúrsio de San-

to Agostinho (1590-1593 e 1599-1602), D. Cristóvão de Cristo (1593-1596), D. Lourenço do Espírito Santo (1602-1605), D. Acúrsio (irregular: 1605), D. Bernardo da Piedade (eleição cassada em 1605), D. António das Chagas (por nomeação papal de 11 de Janeiro de 1606), D. Miguel de Santo Agostinho Pessanha (1609-1612, 1618-1621, 1627-1630, vigário-geral em 1640), D. Dionísio da Misericórdia (1612-1615), D. Jerónimo da Cruz (1615-1618 e 1630-1633), D. António da Cruz (1621-1624 e 1639-1640), D. Sebastião da Graça (1624-1627), D. Luís dos Santos (1633-1636, 1647-1650 e 1663 por breve pontifício), D. Paulo de Santo Agostinho Barreto (1636-1639), D. Leonardo de Santo Agostinho (1653-1656, sendo bispo eleito de Cabo Verde), D. Jerónimo da Ressurreição (1650-1653), D. Miguel dos Anjos Perestrelo (1659-1660), D. José de Cristo Pereira de Bretiande (vigário-geral em 1660-1663).

SAUL ANTÓNIO GOMES

BIBLIOGRAFIA: *ACTAS dos capítulos do Mosteiro de Santa Cruz*. Ed. Mário Brandão. Coimbra: Arquivo da Universidade, 1946. ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Ed. Damião Peres. Porto: Civilização, 1968. AZEVEDO, Pedro de – Rol dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho de D. Gabriel de Santa Maria. *Boletim da Segunda Classe da Academia das Ciências de Lisboa*. Coimbra, 11 (1918). BRANDÃO, Hilarião, fr. – *Voz do Amado*. Introd. de Maria de Lurdes Correia Fernandes. Lisboa: Presença, 1993. BRANDÃO, Mário – *Cartas de Frei Brás para os priores do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra*. Coimbra, 1937. COELHO, Maria Helena – Receitas e despesas do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra em 1534-1535. In *HOMENS, espaços e poderes. Séculos XI-XVI: II: Domínio senhorial*. Lisboa: Horizonte, 1990, p. 93-171. COELHO, Maria Helena; SANTOS, Maria José Azevedo – *De Coimbra a Roma: Uma viagem em metade de Quinhentos*. Coimbra: Coimbra Ed., 1990. IDEM – Contenda entre a universidade e o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na segunda metade do século XVI: Breves notas. In *CONGRESSO UNIVERSIDADE (S). HISTÓRIA, MEMÓRIA, PERSPECTIVAS – Actas*. Coimbra, 1991, vol. 3, p. 39-61. GONÇALVES, Nogueira – Certos aspectos do hábito dos cônegos regrantes da congregação de Santa Cruz. *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*. Porto, 24: 3-4 (1961). Separata. MARQUES, José – Figurino cruzio visto da segunda metade do século XVIII. In *CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO, I – Actas*. Porto, 1991, p. 531-548. Separata. MÁRTIRES, Timóteo dos, fr. – Crónica de Santa Cruz. *O Instituto*. Coimbra, 103, 106 (1955). Separata. NETO, Margarida – *Terra e conflito: Região de Coimbra (1700-1834)*. Viseu: Palimage, 1997. SANTA MARIA, Nicolau de – *Chronica dos Conegos Regrantes de Santo Agostinho*. Lisboa, 1668. SANTOS, Cândido dos – Estudantes e constituição dos colégios de Santa Cruz de Coimbra (1534-1540). *Revista da Faculdade de Letras. Série de História*. Porto, 4 (1973). Separata. SILVA, A. Pereira da – *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII*. Braga, 1964. IDEM – Jacobeia. In *VERBO: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*. Vol. 11, col. 267. IDEM – Sigilismo. In *VERBO: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*. Vol. 11, col. 66.

### CÓNEGOS DO SANTO SEPULCRO (séculos XII-XV).

Muito pouco se sabe ainda sobre a presença, influência e difusão desta ordem em Portugal. A escassez documental, conjugada com a rareza de investigação historiográfica sobre o percurso dos Cônegos do Santo Sepulcro no território nacional, tem obrigado os poucos autores que se têm dedicado ao seu estudo a repetirem, incansavelmente, os dados perpetuados pelas crónicas dos séculos XVII e XVIII. Na verdade, estas constituem, a par das inquirições realizadas nos reinados de D. Afonso III e D. Dinis, as principais bases documentais, aparentemente disponíveis, para o seu estudo. Através delas parece ser lícito concluir da possível presença desta ordem em Portugal desde o século XII, mercê do conjunto de doações que lhe foram feitas, tanto por particulares, como foi o caso de Emisu Trastamires no início daquele século, como por personagens régias, co-

mo a rainha D. Teresa, mãe de Afonso Henriques, identificada nas Inquirições de 1258 como doadora de São Paio de Gouveia e da vila de Ladário, no concelho de Penalva do Castelo. Neste local, aliás, teria a ordem detido, a par da herdade de Sezures, do couro de Ladário e de outros bens dispersos, o seu primeiro mosteiro, asserção repetida por vários autores, mas que nos parece, contudo, de difícil comprovação documental, no que se refere à sua precedência temporal. A principal casa religiosa desta ordem localizou-se, pelo menos a partir da centúria de Duzentos, na Igreja de Santa Maria de Águas Santas, onde a par da instituição colegial teria existido um mosteiro de relativa importância. Enquanto a existência da igreja parece remontar ao século XII, a data da sua passagem para a órbita dos Cónegos Regrantes do Santo Sepulcro é-nos, no entanto, desconhecida. Tanto Francisco Brandão, na *Monarquia lusitana*, como Frei Lucas de Santa Catarina, nas *Memórias da Ordem Militar de S. João de Malta*, afirmam ter a mesma pertencido à Ordem do Santo Sepulcro, questionando contudo a data da sua inclusão, que o segundo acaba por situar, com alguma probabilidade, no decurso do reinado de Afonso III. Contudo, a verdade é que já em 1215 esta igreja pertencia aos Cónegos do Santo Sepulcro, conforme indica a bula de Inocência III, datada de 9 de Setembro desse ano. Segundo esta, o referido pontífice tomava sob a sua protecção todas as casas conventuais (v. CONVENTOS) da referida ordem sitas na Península Ibérica e os seus bens, salientando entre outras, localizadas nos reinos hispânicos, a Igreja de Santa Maria de Águas Santas, com todas as suas liberdades, pertenças e bens detidos em Portugal. Esta enunciação coloca uma imediata questão sobre as formas de organização interna desta ordem no território português pressupondo, aparentemente, a existência de uma hierarquia que encontraria nesta igreja do bispado do Porto\* a «cabeça» organizadora. Imagem que é reforçada pela menção feita em 1320-1321 de que o Mosteiro de Vila Nova de Penalva era anexo ao de Águas Santas. Extintos em 1489 e incorporados os seus bens na Ordem do Hospital (v. HOSPITALÁRIOS) com o objectivo de reforçarem a defesa desta última ordem na sua luta contra os Turcos, os Cónegos do Santo Sepulcro acabaram por se extinguir no território nacional, deixando para trás um amplo conjunto de interrogações, cuja resposta ainda hoje se desconhece. Com efeito, nada se pode afirmar sobre a proveniência social dos seus membros e sobre a área de influência, tanto geográfica como social, desta ordem que as inquirições do século XIII apresentam como especialmente protegida pelos primeiros monarcas. A ser efectivamente assim, que relações privilegiadas mantinham os Cónegos Regrantes do Santo Sepulcro com a realeza das primeiras décadas da nacionalidade e quais as razões explicativas dessa protecção? Que inserção no meio laical, onde a memória das doações parece ter-se perdido na voragem do tempo? Do mesmo modo se perfila um conjunto de interrogações sobre os motivos subjacentes à sua extinção e, sobretudo, no que se refere ao acatamento obediente da bula de extinção em Portugal, contrariamente ao que ocorreu, por exem-

plo, em Aragão. Ausência de uma verdadeira influência espiritual ou debilidade material que punha em causa a sua existência autónoma? Dificuldades internas de sobrevivência ou predominio político e económico da Ordem do Hospital que veio a receber a sua herança?

HERMÍNIA VASCONCELOS VILAR

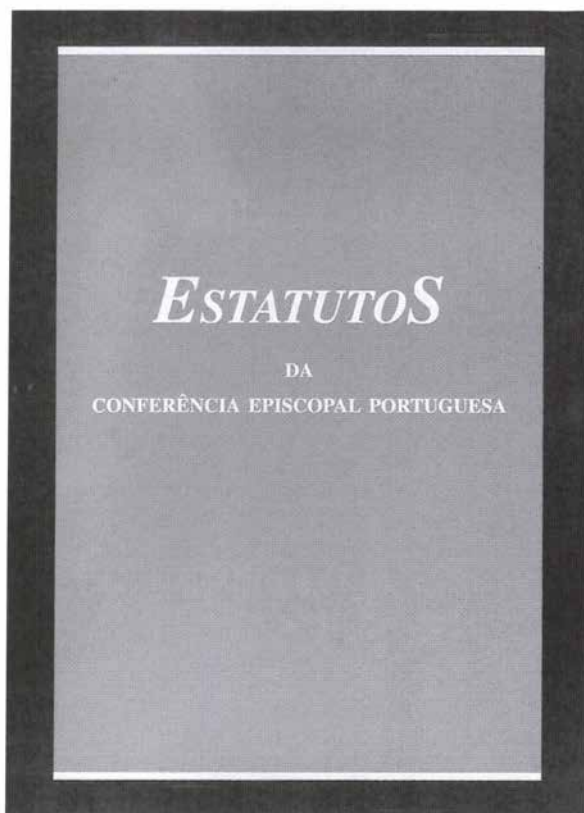
BIBLIOGRAFIA: MARTINEZ DIEZ, Gonzalo – *La orden y los caballeros del santo Sepulcro en la corona de Castilla*. Burgos: La Olmeda, 1994. IDEM – *La Orden del Santo Sepulcro*. I Jornadas de Estudio. Calatayud-Zaragoza, 1991. SILVA, Eduardo Norte Santos – *Uma ordem de cavalaria: A ordem equestre do Santo Sepulcro de Jerusalém (das origens à actualidade)*. Lisboa, 1988. VALENTE, Vasco – *A Ordem do Santo Sepulcro em Portugal (notas para o seu estudo)*. Porto, 1924.

### CÓNEGOS DE SÃO JOÃO EVANGELISTA. v. LÓIOS.

**CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA.** Se desde o princípio da história da Igreja os bispos costumavam reunir-se para resolverem assuntos de interesse comum e alcance geral, nomeadamente através dos concílios\* particulares ou gerais, só neste século se instituíram as conferências episcopais a partir do II Concílio do Vaticano, embora o Código de Direito Canónico de 1917, no seu canón 292, previsse a possibilidade de reunião dos bispos ao nível da província eclesiástica (em Portugal, em número de três: Braga, Évora e Lisboa). A sua origem encontra-se ligada ao surgir de novas nações ou à reestruturação geográfica ou política das já existentes. 1. *Natureza das conferências episcopais:* Agrupamento de bispos de uma nação ou de uma região mais vasta com características religiosas semelhantes, as conferências episcopais têm poder deliberativo sobre determinadas matérias e delas fazem parte todos os bispos do respectivo território e outras pessoas por direito equiparadas. O II Concílio do Vaticano (1963-1965) prescreveu-as, fazendo delas um dos meios concretos de exercício da colegialidade episcopal, proclamada pelo mesmo concílio. O actual Código de Direito Canónico (1983), no seu canón 444, estatui: «A Conferência episcopal, instituição permanente, é o agrupamento dos Bispos de uma nação ou determinado território, que exercem em conjunto certas funções pastorais a favor dos fiéis do seu território, a fim de promoverem o bem maior que a Igreja oferece aos homens, sobretudo por formas e métodos de apostolado convenientemente ajustados às circunstâncias do tempo e do lugar, nos termos do direito.» Nos termos do mesmo código, se a erecção, supressão ou alteração das conferências episcopais compete à autoridade suprema da Igreja, já a elaboração dos seus estatutos, a escolha do seu presidente, secretário e demais órgãos, assim como a sua dinâmica de trabalho dependem dos membros que a integram. As conferências actuam de forma colectiva sobre um largo conjunto de matérias definidas pela lei comum ou por especial mandato da Santa Sé, salvaguardando-se, nas demais, a autonomia própria de cada bispo diocesano. «Elas actuam e defendem a catolicidade da Igreja no âmbito do seu território, fomentando a unidade na fé e na única missão, sem se desligarem da Igreja universal» (GOMES – Conferências, p. 413). 2. *Breve historial:* Desde a segunda metade do século XIX que o papado, através dos nuncios apostólicos, insistia na necessi-

dade de os bispos de Portugal se reunirem entre si para coordenarem a sua acção, o que só veio a acontecer no início do século seguinte. Mas, «não obstante o nosso Episcopado se reunir habitualmente todos os anos desde 1932, a Conferência Episcopal Portuguesa teve início somente em 16 de Maio de 1967, data em que foram aprovados os seus primeiros Estatutos, pouco depois confirmados pelo Santo Padre, nos termos do Decreto conciliar *Christus Dominus* sobre o múnus pastoral dos Bispos (nn. 37-38)» (CONFERÊNCIA – *Documentos*: 1, p. 5). No entanto, desde 1957 que os bispos de Angola e Moçambique se reuniam regularmente, por iniciativa da Santa Sé. Ao contrário destes, os bispos de Macau e Timor e o prefeito apostólico da Guiné integraram então a Conferência Episcopal Portuguesa de pleno direito, a par dos bispos residenciais, coadjutores e auxiliares das dioceses das três províncias eclesiais da então metrópole (cf. *Ibidem*, p. 250-251). Mas já desde o Concílio Plenário Português de 1926 que os bispos reuniam assiduamente para um retiro anual – inicialmente no Luso e depois nos Olivais, em Lisboa – e aproveitavam essa oportunidade para tratar de assuntos respeitantes à Igreja em Portugal. Em 1984, numa importante carta pastoral, e testemunhando a importância que atribuem a este órgão para a vida da Igreja e a acção pastoral desenvolvida em cada diocese, os bispos reavivam a memória nos seguintes termos: «Recordamos, como uma das primeiras e mais importantes intervenções colegiais dos Bispos Portugueses neste século, a Pastoral Colectiva de 24 de Dezembro de 1910 e o Protesto colectivo de 5 de Maio de 1911, a propósito da violência anti-religiosa da Primeira República. Outras, sobre a vida portuguesa se seguiram em 1917 e 1922. Em ligação com o surto renovador da década de 30 (em que se inscreve também e fundamentalmente o Concílio Plenário de 1926), ficaram também célebres as reuniões Plenárias do Episcopado no Luso (Abril de 1932 e Fevereiro de 1933) e em Lisboa (Novembro de 1933), de que saiu a criação da Acção Católica Portuguesa, apresentada ao público em “Nota Oficiosa” de 16 de Novembro de 1933» (CONFERÊNCIA – *Documentos*: 3, p. 71). A estas assembleias plenárias tinham acesso apenas os bispos residenciais, sendo que os bispos auxiliares – então em número diminuto – só participavam quando nela desempenhavam cargos oficiais, como o de secretário. Essas reuniões decorriam sob a presidência de D. Manuel Gonçalves Cerejeira, cardeal-patriarca de Lisboa, que, no dizer de um dos seus pares, tinha uma «concepção monárquica» do seu papel e exercia um verdadeiro ascendente sobre o conjunto do episcopado português, fazendo valer a sua dignidade cardinalícia e o seu grande prestígio pessoal. «A sala de reuniões, num dos ângulos do espaçoso edifício [do palácio da quinta onde fora construído o Seminário dos Olivais], era o retrato da mentalidade hierárquica da época: as cadeiras que eram fixas e com espaldares, dispostas em forma de U; na parte central, dois degraus acima da dos outros bispos, estava a cadeira do Cardeal Patriarca; logo abaixo, sentavam-se os dois bispos metropolitanos (o Arcebispo Primaz de Braga, de um lado, e o Arcebispo de Évora, do ou-

tro); a seguir, num degrau abaixo, vinham os outros bispos, de acordo com a precedência da sua ordenação episcopal. Ao todo 18 bispos, incluindo o Secretário da Conferência, que era auxiliar de Lisboa» (TRINDADE – *Memórias*, p. 294). Com a institucionalização da conferência em 1967, e embora contra a proposta inicial do mesmo patriarca de Lisboa, «vingou o princípio de que, após a cessação de funções de Gonçalves Cerejeira como Patriarca de Lisboa, o presidente da Conferência seria eleito» (*Ibidem*, p. 298), o que veio a acontecer em 1972, com D. Manuel de Almeida Trindade. Dos oito primeiros mandatos para presidente eleito, três foram desempenhados por D. Manuel de Almeida Trindade, bispo de Aveiro, três pelo novo patriarca de Lisboa, D. António Ribeiro, e dois por D. João Alves, bispo de Coimbra. Em 1999, de novo a presidência voltou a ser entregue ao patriarca de Lisboa, D. José da Cruz Policarpo. Nos termos dos seus estatutos, a conferência, dotada de personalidade jurídica pública, «é a entidade representativa da Igreja em Portugal, em conformidade com os seus objectivos (CONFERÊNCIA – *Estatutos*, art. 1.º § 2). 3. *Estrutura*: A Conferência Episcopal Portuguesa, nos termos dos seus estatutos – aprovados em 1967, revistos em 1971, ajustados em 1976 em função da nova geografia resultante da descolonização, adaptados ao novo Código de Direito Canónico em 1984, aperfeiçoados em 1991 e novamente revistos em 1997 –, foi constituída com os seguintes órgãos: a assembleia plenária, que reúne ordinariamente duas vezes por ano e que elege os seus presidente, vice-presidente (s) e secretário; estes, com outros dois membros escolhidos para o efeito, constituem o conselho permanente que promove a execução das suas deliberações e resolve os casos urgentes que não requeiram uma assembleia extraordinária, além de dirigir o secretariado-geral e de coordenar os outros órgãos da conferência; as comissões episcopais, criadas para estudar e acompanhar os problemas que se colocam em campos de acção pastoral específicos; e, por último, o secretariado-geral e os diversos secretariados nacionais, órgãos técnicos de informação e execução das decisões da conferência. Na sua assembleia plenária de 21 a 24 de Novembro de 1972 foram dados passos no sentido de procurar uma melhor e mais eficaz estruturação dos órgãos da conferência, nomeadamente definindo a competência de cada uma das comissões episcopais e dotando-as de um regulamento interno. «Seguiram a orientação de ampliar a responsabilidade das comissões, para deixarem a Assembleia Plenária mais livre para o estudo dos problemas de fundo, relacionados com a missão essencial da Igreja [...]. Ainda em ordem à maior eficiência dos órgãos da Conferência, assentaram nas bases do seu financiamento e definiram as linhas de solução de alguns problemas de ordem económica que afectam a Igreja em Portugal» (CONFERÊNCIA – *Documentos*: 1, p. 285). Logo de início foram criadas doze comissões episcopais: Doutrina da Fé; Liturgia; Pastoral; Clero e Religiosos; Seminários; Apostolado dos Leigos e Família; Missões; Educação Cristã; Acção Social e Caritativa; Migrações; Meios de Comunicação Social; e Universidade Católica (cf. *Ibidem*, p. 255).



Capa dos Estatutos da Conferência Episcopal Portuguesa, 1997.

Ao longo dos anos verificaram-se alguns acertos institucionais, em ordem a uma maior funcionalidade da conferência. A Comissão Episcopal do Clero e Religiosos e a dos Seminários vieram a ser transformadas numa única Comissão Episcopal do Clero, Seminários e Vocações nas eleições de 1972, enquanto em Abril de 1969 fora criada uma Comissão Mista Bispos/Religiosos, para se ocupar dos assuntos relativos às congregações religiosas e à sua articulação com a Conferência Episcopal (cf. *Ibidem*, p. 257). A Comissão Episcopal de Pastoral acabou por vir a desaparecer também em 1972, enquanto a das Migrações se alargou ao Turismo, nas eleições de Julho de 1970 (cf. *CONFERÊNCIA – Documentos: 1*, p. 284). Em Abril de 1976, «para maior eficácia, fundiram-se numa só as Comissões Episcopais do Apostolado dos Leigos e da Educação Cristã e Família» (cf. *Ibidem*, p. 307), sendo novamente separadas, em 1978, em duas novas comissões: dos Leigos e da Educação Cristã (cf. *CONFERÊNCIA – Documentos: 2*, p. 242). Entretanto, em 1984 foi criada a Comissão Episcopal da Família (cf. *CONFERÊNCIA – Documentos: 3*, p. 76-77), cuja problemática estivera até então entregue a uma das duas outras comissões, conforme se constata nas anteriores eleições trienais de 1972, 1975, 1978 e 1981. Por outro lado, a conferência nomeia representantes seus para participarem em determinados *fora* sociopastorais ou integrarem outras estruturas eclesiais, como o Conselho das Conferências Episcopais da Europa (CCEE), de que a Conferência Episcopal Portuguesa é membro des-

de 1977, e a Comissão dos Episcopados da Comunidade Europeia (COMECE), em que está representada desde 1984 (cf. *Ibidem*, p. 44). Em 1988, a Santa Sé solicitou «a todas as Conferências Episcopais o estudo de um texto relativo ao estatuto canónico e jurídico das Conferências Episcopais», a que os bispos portugueses também responderam (cf. *Ibidem*, p. 308-311). 4. *Documentação e publicações*: Uma das formas de acompanhar as preocupações da hierarquia católica e analisar a evolução do pensamento do episcopado português ao longo das últimas décadas reside na consulta da documentação pastoral produzida pela conferência (cartas, declarações e notas), a par dos comunicados das reuniões da assembleia plenária e do conselho permanente, que se encontram coligidos e publicados em 4 volumes, até hoje. O mesmo já não acontece relativamente às reflexões e pronunciamentos das diversas comissões episcopais e respectivos secretariados nacionais. Essa lacuna pode ser ultrapassada através da consulta das publicações editadas sob a responsabilidade directa ou indirecta da Conferência Episcopal Portuguesa e dos seus diversos órgãos, nomeadamente: a revista *Lumen*, publicada desde 1937, inicialmente como «revista do clero e para o clero», actualmente da responsabilidade do Secretariado-Geral da Conferência Episcopal; e o *Boletim de Informação Pastoral* (1959-1970), editado pelo Secretariado de Informação Religiosa do episcopado. Para os anos mais recentes, após o desaparecimento do jornal *Novidades*, em 1974, e da efêmera existência de *Nova Terra: Semanário de opinião e informação* (Maio de 1975-Fevereiro de 1977), consulte-se também *Agência Ecclesia*, boletim semanal do Secretariado Nacional das Comunicações Sociais da Igreja, em publicação desde 1994, antecedido por outros boletins, ainda sob a forma de policópias: *Centro Católico de Informação e Serviço de Apoio à Imprensa*, publicações dos anos 70 e 80.

PAULO F. DE OLIVEIRA FONTES

BIBLIOGRAFIA: *ANUÁRIO Católico de Portugal*. Lisboa: Secretariado-Geral do Episcopado, 1968; 1975; 1981; 1986-1987; 1988-1990; 1991-1994. *CÓDIGO de Direito Canónico*. Ed. anotada de Pedro Lombardia e Juan Ignacio Arrieta; trad. portuguesa de José A. Marques. Braga: Theológica, 1984. *CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA – Documentos pastorais: 1: 1967-1977*. Lisboa: Of. da União Gráfica, 1978. *IDEM – Documentos pastorais: 2: 1978-1982*. Lisboa: Secretariado-Geral do Episcopado, 1984. *IDEM – Documentos pastorais: 3: 1983-1990*. Lisboa: Secretariado-Geral do Episcopado; Rei dos Livros, [1991]. *IDEM – Documentos pastorais: 4: 1991-1995*. Lisboa: Secretariado-Geral do Episcopado; Rei dos Livros, 1996. *IDEM – Estatutos da Conferência Episcopal Portuguesa*. Lisboa: Secretariado-Geral do Episcopado, 1998. GOMES, Manuel Saturnino Costa – Conferências episcopais: algumas reflexões. *Didaskalia*. 29 (1999) 375-415. MATOS, Luís Salgado de – Os bispos portugueses da Concordata ao 25 de Abril: alguns aspectos. *Análise Social*. 125-126 (1994) 319-383. TRINDADE, Manuel de Almeida – *Memórias de um bispo*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1993.

**CONFERÊNCIA NACIONAL DOS INSTITUTOS RELIGIOSOS (CNIR).** 1. *Origens*: «A Conferência Nacional dos Superiores Maiores dos Institutos Religiosos Masculinos», nas palavras de D. Gabriel de Sousa, OSB, abade de Singeverga, no I Congresso de Religiosos (Lisboa, 1958), «teve, em Portugal, quase geração espontânea. A seguir a 1926 surgiu um pequeno movimento de reuniões de superiores maiores que se realizavam, geralmente, em Lisboa, na Casa

dos Padres Espiritanos e que foram inspiradas e animadas pelo superior provincial de então, e depois arcebispo de Luanda, D. Moisés Alves de Pinho. É nestas reuniões informais, espontâneas, sem qualquer protocolo, sem qualquer estatuto e que se realizaram durante vários anos, que devemos analisar as razões da criação da CNIR. A Santa Sé\* tomou conhecimento destas reuniões, bem como de movimentos idênticos que também noutras nações iam surgindo, e resolveu incrementá-las e oficializá-las. Foi apenas há cinco anos», afirma o senhor D. Gabriel, «que nasceu oficialmente a nossa Conferência Nacional dos Institutos Religiosos e, tendo a ideia ganhado também os Institutos Femininos, foi possível, em 1954, no mês de Setembro, realizar, em Fátima, conjuntamente, uns Dias de Oração e Estudo, pequeno Congresso que rasgou novas perspectivas e nos fez antever a possibilidade de mais amplas realizações» (das Actas do I Congresso Nacional de Religiosos, realizado em Lisboa, de 8 a 13 de Abril de 1958).

**2. Natureza e objectivos à luz dos estatutos:** A Conferência dos Superiores Maiores dos Institutos Religiosos Masculinos existentes em Portugal foi erecta por autoridade da Santa Sé, sob a designação de Conferência Nacional dos Institutos Religiosos (CNIR). Permanece «sob orientação suprema» da mesma Santa Sé (cf. cânon 709), por quem são aprovados os estatutos que a regem (artigo 1.º). Formam a CNIR os institutos religiosos masculinos e as sociedades de vida apostólica federados existentes em Portugal, representados pelos respectivos superiores maiores ou equiparados, conforme o direito (artigo 2.º). A CNIR goza de personalidade jurídica canónica (decreto da Congregação dos Religiosos e Institutos Seculares, de 27 de Outubro de 1954, Protocolo 01900/54) e civil (comunicação do Governo Civil de Lisboa, de 17 de Janeiro de 1975, artigo 3.º). A CNIR tem a sua sede central em Lisboa. Pode constituir secretariados regionais, mesmo em conjunto com a FNIRF (Federação Nacional dos Institutos Religiosos Femininos), de âmbito diocesano ou interdiocesano, onde for julgado oportuno (artigo 4.º). De acordo com o cânon 708, *Mutuae Relationes* 21 e 61, *Perfectae Caritatis* 23, a CNIR tem por fim realizar um trabalho de coordenação e auxílio mútuo entre os diversos institutos de modo a: a) tornar mais fortes os laços de solidariedade que os une na prossecução do ideal de perfeição evangélica; b) promover o bem dos institutos pelo estudo e, na medida do possível, pela solução dos problemas comuns, tendo sempre em conta a autonomia, a finalidade específica e o carisma de cada instituto; c) promover a coordenação de uma maior eficiência prática em trabalhos de colaboração apostólica; d) difundir a doutrina acerca da vida consagrada na Igreja e promover o seu melhor conhecimento; e) cooperar com a hierarquia nos planos da pastoral de conjunto e em outras questões de comum interesse para o melhor serviço da Igreja (artigo 5.º).

**3. Inserção e comunhão eclesial:** A CNIR promove a comunhão eclesial aos mais variados níveis: com a Santa Sé, através da nunciatura apostólica e com a Conferência Episcopal Portuguesa\* (CEP); o presidente participa nas suas assembleias e jornadas pastorais; o presidente, o vice-presidente e, alternadamen-

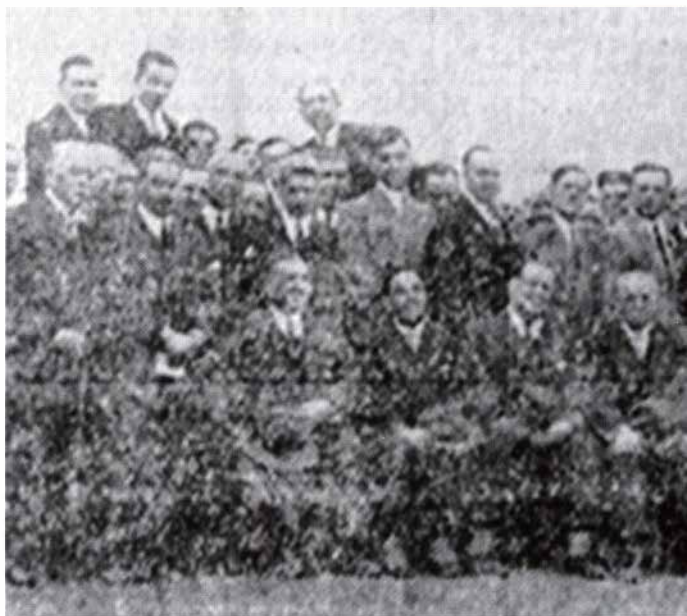
te, os secretários da CNIR e da FNIRF fazem parte da Comissão Bispos Consagrados; a CNIR tem relações de especial solidariedade com a FNIRF e realiza, todos os anos, aos mais diversos níveis acções comuns: assembleias gerais, reuniões de direcção para reflexão, formação e coordenação de iniciativas de interesse comum. Para a concretização destes e outros objectivos a CNIR, além de secretariados diocesanos ou regionais, tem com a FNIRF as comissões mistas que desenvolvem acções qualificadas em várias áreas de carácter pastoral e social tais como: Comissão de Formação, Comissão Justiça e Paz, Comissão de Missões, Comissão de Pastoral Vocacional, Comissão de Reflexão (em união com as direcções, organiza a Semana de Estudos sobre a Vida Consagrada) e a comissão da revista *Vida Consagrada*.

**4. União das Conferências Europeias de Superiores Maiores (UCESM):** A CNIR está também federada na UCESM, cuja sede funciona em Bruxelas e que reúne, estatutariamente, em assembleia geral, de dois em dois anos, os representantes de mais de 40 conferências de religiosos/as dos países europeus nela inscritos. A UCESM representa, assim, mais de 460 000 religiosos/as de toda a Europa.

**5. Estatísticas da CNIR em 1996:** Na CNIR estão federados, actualmente, 40 institutos, com um total de 2151 membros dos quais vivem em Portugal 1570; trabalham nas missões *ad gentes* 470, trabalham com emigrantes ou residem no estrangeiro 120, tendo em formação 580 escolásticos, noviços e postulantes.

JOSÉ LAPA

**CONFERÊNCIAS VICENTINAS.** Nome pelo qual é vulgarmente conhecida a obra da Sociedade de São Vicente de Paulo (SSVP), considerada, nos termos do actual Código de Direito Canónico (1983), uma associação privada de fiéis. Iniciadas em França, a 23 de Abril de 1833, as Conferências Vicentinas surgiram em Portugal em 1859, por iniciativa dos pa-



Grupo de congregados de São Vicente de Paulo no 1.º dia da

dres Sena Freitas e Emilio Miel, da Congregação da Missão, e do conde de Aljezur, que, sob a invocação de São Luís de França, fundaram a primeira conferência masculina na paróquia de Santas Justa e Rufina (data de 31.10.1859 a sua agregação à SSVP). Nascida da estreita relação existente com o movimento católico a nível internacional, a iniciativa implantou-se progressivamente noutros centros urbanos do país, à medida do desenvolvimento do próprio movimento social católico: em 1877, no Funchal; e em 1879, no Porto, por iniciativa do conde de Samodães, outra figura emblemática do catolicismo português. Criadas por iniciativa de sete estudantes da Universidade da Sorbona, sob a liderança de Frederico Ozanam – beatificado a 22 de Agosto de 1997 –, as conferências nasceram no contexto de aproximação dos católicos à nova realidade social e política, marcada nomeadamente pelo aparecimento do proletariado industrial (considerados como os «novos bárbaros»), pelo nascente movimento operário (concretamente, as revoltas operárias de Lião, de 1831-1834), pelo socialismo utópico (também de inspiração cristã) e pela liberdade e democracia, no contexto da revolução de 1848 (a «*ère nouvelle*» a que aludia o título do novo jornal francês, fundado nesse mesmo ano por Ozanam, com o dominicano Lacordaire e o padre Maret). Inicialmente constituídas só por homens, as conferências tinham por objectivo a santificação dos seus membros através da prática da caridade cristã e do seu envolvimento na tarefa de reconciliação social, atendendo «às muitas necessidades e poucos direitos do povo» (Ozanam, 22.2.1848). A sua organização correspondia a um novo tipo de organização confraternal, agora direccionada para uma situação concreta: o apoio às famílias atingidas socialmente pela pobreza, considerada já não como virtude evangélica mas expressão da marginalização que apela à regeneração social. Da convicção de que era necessário agir como o pró-

prio Cristo, nasceu a ideia da «visita aos pobres nos seus domicílios», novidade e protótipo das actividades vicentinas, através das quais se procurava aliar a caridade individual ao sentido da justiça social. O primeiro regulamento da Sociedade de São Vicente de Paulo, aprovado em 1835, definia o seu âmbito e objectivos nos seguintes termos: «art. 1.º: a Sociedade de S. Vicente de Paulo recebe em seu seio todos os mancebos cristãos que queiram unir as suas orações e participar das mesmas obras de caridade, seja qual for o país em que se achem; art. 2.º: [...] nenhuma obra de caridade deve ter-se por alheia à Sociedade, ainda que o fim desta seja principalmente a visita das famílias pobres» – *Apud ANUÁRIO*. (1931) 294. Foi em Itália, por ocasião de uma peste em Bolonha, que, em 1855, surgiram os primeiros grupos organizados de senhoras, por iniciativa de Celestina Scarabelli. A iniciativa teve aprovação papal em 1859, equiparando-a às Conferências de São Vicente de Paulo. Embora seguindo o mesmo regulamento, as conferências masculinas e femininas desenvolveram o seu trabalho de forma independente, a partir de sedes gerais distintas: em Paris e em Bolonha. Em Portugal, a primeira conferência feminina foi criada no Porto, em 1887, sendo sua presidente D. Maria da Natividade Guedes de Carvalho Portugal e Mendes Brandão. Em Lisboa, a primeira conferência feminina só surgiria em 1925, na freguesia de São Sebastião da Pedreira, o que explica que o Conselho Superior de Portugal das Conferências Vicentinas Femininas tenha permanecido no Porto até 1939, data em que foi transferido para Lisboa. A fundação do conselho superior feminino data de 1915, enquanto a do masculino data de 1908, tendo permanecido no Porto até ao início da década de 50. Esta obra, com importante trabalho sociocaritativo a nível local, é uma expressão típica da primeira fase do catolicismo social\*, enquadrando-se no movimento católico que, desde o século XIX, se desenvolveu a partir da inicia-

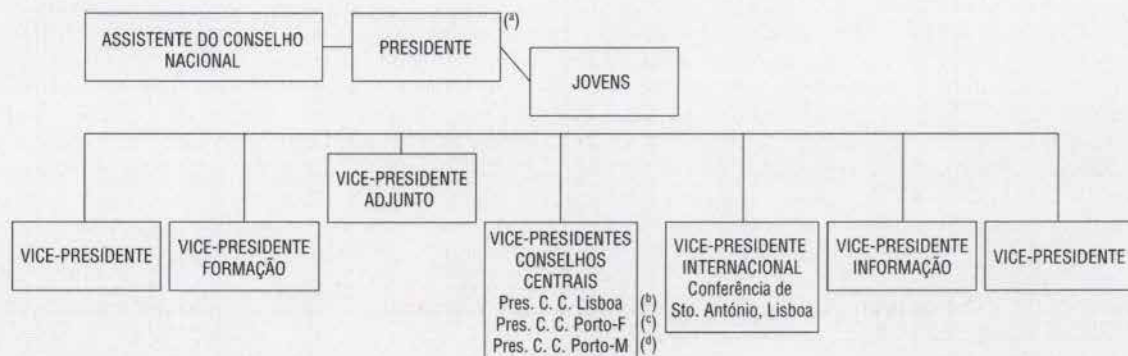


*Semana Vicentina no patriarcado (in Novidades, Ano 1933, Tomo II, n.º 11705, pág. 1).*

tiva de leigos católicos (v. LAICADO), organizados em congregações (v. CONGREGANISMO), sociedades ou outras formas de associação, para viverem e manifestarem os seus ideais religiosos, intervindo nos mais variados campos da sociedade. Como sublinhava o episcopado português em 1984, no seu 150.º aniversário, «Ozanam, ao fundar a Sociedade de S. Vicente de Paulo, procurou fazer de cada conferência uma escola para o leigo cristão, com vista a torná-lo um *apóstolo em permanente serviço directo de amor a Deus, vivido na relação com o próximo*» (CONFERÊNCIA – Documentos: 3, p. 338). Articulando-se com a estrutura paroquial e diocesana da Igreja Católica, as conferências implantaram-se progressivamente por todo o país: o *Anuário Católico de Portugal* de 1931 e de 1932 assinala a sua presença em praticamente todas as dioceses. Aquando da instituição da Acção Católica Portuguesa\* em 1933, a SSVP é das poucas organizações que subsistem mantendo a sua autonomia. O processo de renovação eclesial trazido pelo II Concílio\* do Vaticano também se repercutiu na SSVP, levando à revisão da sua regra inicial, que se mantivera sem quaisquer alterações, apenas com alguns aditamentos em 1850 e 1856. Assim, em 1967, a Assembleia Mundial de Paris aprovou uma regra experimental, com validade de 1968 a 1973, data de realização da Assembleia Mundial de Dublin, «convocada expressamente para definir a Regra que nos métodos e no espírito se adequasse ao mundo em rápida evolução» (SOCIEDADE, p. 100). O movimento português teve importante participação neste processo, na sequência do qual e, mais concretamente, da realização da II Assembleia Europeia em Lisboa (1976), os ramos masculinos e femininos existentes no país se fundiram, passando a SSVP a ser dirigida por um único conselho nacional. De base inteiramente laical, isto é, constituída por leigos católicos, embora com a presença e apoio de conselheiros eclesiásticos, a SSVP organiza-se através da seguinte

estrutura: Conselho Geral, a nível mundial, com sede em França; Conselho Superior ou Nacional, a nível de cada país; Conselho Central, a nível de cada diocese; e Conselhos Particulares que ligam as conferências de uma mesma cidade ou região. As conferências propriamente ditas, suas unidades básicas, congregam um certo número de confrades que reúnem regularmente e, sob o patrocínio de São Vicente de Paulo, «esforçam-se por aliviar aqueles que sofrem, em espírito de justiça e de caridade e por um compromisso pessoal» (ANUÁRIO, 1991/1994, p. 575). Para além da sua acção directa, a SSVP tem mantido centenas de obras especiais – infantários, creches, jardins de infância, patronatos, centros de convívio, lares para idosos, roupeiros e também construção de casas (por intermédio do Património dos Pobres) –, através nomeadamente da Associação das Obras Sociais de São Vicente de Paulo e da Associação das Obras Assistenciais das Conferências Femininas de São Vicente de Paulo (cf. SOCIEDADE, p. 98-99). Enquanto movimento de dimensão internacional, a SSVP encontra-se espalhada por 129 países (dados de 1994, cf. BOLETIM. 87: 4, p. 8), num total de mais de 40 000 conferências agrupando para cima de 700 000 vicentinos (cf. SOCIEDADE, p. 98). Em Portugal, a SSVP está implantada em todas as dioceses do país, existindo actualmente cerca de 877 conferências, agrupando 10 578 vicentinos e vicentinas, concentrando-se o maior número nas dioceses do Porto, de Lisboa, de Braga e de Viana do Castelo, e o menor nas dioceses de Miranda-Bragança e de Vila Real – dados de 1995, cf. ANUÁRIO. (1995/1998) 751 –, o que se explicará sociologicamente pelo maior ou menor desenvolvimento industrial e urbano existente nessas regiões. Desde 1908 que se publica regularmente o *Boletim Português da Sociedade de S. Vicente de Paulo*, inicialmente a partir do Porto e, depois de 1918, a partir de Lisboa, existindo ainda hoje com periodicidade trimestral, como órgão do seu

ORGANIGRAMA DO CONSELHO NACIONAL DE PORTUGAL



Coordenação de:  
 (a) Porto; Lisboa; Madeira; Açores.  
 (b) Coimbra (M e F); Portalegre e Castelo Branco; Santarém; Setúbal; Évora; Beja; Algarve.  
 (c) Viana do Castelo; Vila Real; Bragança; Guarda.  
 (d) Braga (M e F); Lamego; Viseu; Aveiro.

Conselho Nacional. Também existiu um *Boletim das Conferências Femininas da Sociedade de S. Vicente de Paulo*, publicado em Lisboa de 1948 a 1967 (?). Para o estudo desta forma de apostolado é também útil a consulta de outras publicações locais que, dando conta das actividades e iniciativas realizadas, são expressão da sua vitalidade e implantação no país, ao longo de século e meio.

PAULO F. DE OLIVEIRA FONTES

BIBLIOGRAFIA: *ANUÁRIO Católico de Portugal*. Edições de 1931, 1932, 1933, 1941, 1947, 1953, 1957, 1968, 1975, 1981, 1986-1987, 1988-1990, 1991-1994 e 1995-1998. *BOLETIM das Conferências Femininas da Sociedade de S. Vicente de Paulo*. (1948-1967). *BOLETIM Português da Sociedade de São Vicente de Paulo*. (1908-). CAMPOS, Maria Emília Ferreira dos Santos de Noronha – *As conferências de S. Vicente de Paulo e a sua influência nas almas femininas de boa vontade*. [Lisboa, 1943]. CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA – *Documentos pastorais: 3: 1983-1990*. Lisboa: Secretariado Geral do Episcopado; Rei dos Livros, [1991]. FRÉDERIC Ozanam, intellectuel catholique. *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*. 214 (1999) 5-107. SOCIEDADE de São Vicente de Paulo. In SECRETARIADO NACIONAL DO APOSTOLADO DOS LEIGOS – *Perfil dos movimentos e obras do apostolado dos leigos*. Lisboa: Secretariado Nacional do Apostolado dos Leigos, [s.d.], p. 97-101. TORRES, Alberto Pinheiro – *A Sociedade de S. Vicente de Paulo em Portugal*. Porto, 1961.

**CONFISSÃO.** A referência do Evangelho de São João (20, 23), em que a teologia católica fundamenta o sacramento da Confissão, tornou-se ao longo dos séculos objecto de acesa controvérsia, mormente quando o protestantismo liberal se empenha na análise do depósito da revelação cristã. Das palavras de Jesus parece forçoso inferir que o perdão dos pecados e a infusão da graça santificante obriga, fora os casos de excepção, ao conhecimento das faltas por parte do ministro sagrado, habilitado de jurisdição, a quem compete ajuizar sobre a matéria declarada pelo penitente. De fora, porém, ficou explícita menção às condições em que se desenvolveriam o acto da acusação e a manifestação do arrependimento. E aí se concordaria residir a fonte da diversificada gama de interpretações de teólogos e canonistas na decorrer dos tempos, sobretudo quando as heresias sopram e a dúvida se instala no espírito dos crentes. Aqui, pois, o motivo por que a prática do sacramento da Penitência, que o vulgo consagrou de confissão e envolve uma reconciliação interna com Deus e externa com a Igreja, não se manteve inalterada historicamente, embora na essência o ficasse. Houve, de facto, uma evolutiva aclaração desde a era apostólica, sem se conhecer com segurança e em concreto o rito da reconciliação do penitente, mencionando-se, na altura do aparecimento da *Didaché*, a declaração dos pecados a preceder a «fracção do pão» e se distingue o «fazer penitência» da confissão das acções pecaminosas, a ponto de no século III a disciplina penitencial, em termos gerais, se assemelhar à presentemente praticada: obrigatória declaração das faltas ao ministro do sacramento e cumprimento das condições para o perdão impetrado. Se de princípio vigorava a penitência pública e a correspondente aplicação de pesadas penas pautadas pela lei, segundo a natureza dos delitos cometidos, no termo do século V já se vislumbra, sobretudo no Oriente, a possibilidade de se optar por aquela ou pela privada, quanto aos pecados ocultos, e a tendência dos fiéis para recorrer à última. De notar que na Igreja irlandesa, onde não se

descortinavam sinais da penitência pública, topam-se livros penitenciais, prescrevendo a aplicação das penas segundo o peso das faltas cometidas. Desta *praxis* resultou, em ordem ao literal cumprimento das penitências taxadas, a obrigatoriedade de uma acusação minuciosa dos pecados, menos para conhecer o verdadeiro estado da alma do pecador do que para ajuizar da materialidade da falta em sua extensão. Estava em causa a determinação da pena a aplicar, sem a satisfação da qual o pecado ficava irremisso. Vai-se abrindo assim, através dos séculos IX a XI, o caminho à necessidade de, por um lado, aliviar o ónus destas satisfações, denominadas, na linguagem do tempo, «tarifárias», e, por outro, de considerar a confissão das faltas objecto do perdão divino, o que acarretava verdadeiro sacrifício para o penitente pela vergonha e humilhação sentidas. Daí a irrupção das penitências ao arbítrio dos confessores que acabam por ter, na própria declaração do pecador, meios para aquilatar da sua culpabilidade em cada uma das faltas cometidas e agir em conformidade, com prudência e bondade, podendo dar uma orientação espiritual personalizada. O *De vera et falsa poenitentia* (século XI) do Pseudo-Agostinho, de inegável importância na doutrina penitencial atribuída aos Doutores do século XII que viam no sentimento de vergonha dos confessados uma verdadeira penitência, a nível de satisfação obrigatória, reconhece-a suficiente para se obter a remissão das faltas. Passou então a ganhar foros de axioma a afirmação de Yves de Chartres: «neque enim sine confessione emendationis (peccati) queunt dimitti», ou seja, não pode haver remissão de pecados sem prévia confissão. E, obviamente, os ministros do sacramento, detentores do poder de «ligar e desligar», são os sacerdotes. Ao horizonte do século XII pertence, ainda, o abrandamento das penas, a anarquia na satisfação das culpas, o progressivo desuso da penitência pública ou canónica e a acentuação do relevo da contrição, que Abelardo brilhantemente defendeu como parte principal do acto sacramentário, por deverem os homens mover-se pelo amor de Deus ofendido e não pelo medo do rigor da sua justiça. Doutrina comum à de Ricardo de São Vítor, que, embora não considere a confissão obrigatória em caso de necessidade, por não estar o pecador, em circunstâncias normais, ameaçado de condenação eterna, considera indispensável recorrer-se-lhe. Quando se equaciona o peso da contrição perfeita e da atrição, os teólogos julgam a primeira suficiente, mesmo sem a confissão, para se obter o perdão dos pecados. Coube à escola franciscana com São Boaventura estabelecer uma precisa distinção entre contrição e atrição, sublinhando a importância da absolvição que torna bastante a simples atrição. Isto conduziu à doutrina tomista da matéria e forma da penitência. Para São Tomás, a eficácia do sacramento está pendente da absolvição que efectivamente traduz a concessão do divino perdão. O problema, porém, de natureza disciplinar, que na altura se pôs, foi o da necessidade do recurso à confissão sacramental. Seguindo o evoluir histórico da doutrina respeitante ao sacramento da penitência, reconhece-se uma posição comum entre a corrente franciscana e a dominicana, acerca da importância da absolvição

a conceder pelo sacerdote, a quem se devem declarar os pecados, podendo considerar-se os finais do século XIII, quanto à essência, o período da sua fixação definitiva. Impusera o IV Concílio de Latrão (1215) – tão relevante na vida da Igreja pelas suas preocupações pastorais –, no cânone 21, que todos os fiéis no uso das suas faculdades eram obrigados à confissão auricular dos pecados ao seu cura uma vez cada ano, a fim de poderem receber com respeito o sacramento eucarístico. De contrário, seriam interditos de entrar no templo e privados de sepultura eclesiástica, devendo o sacerdote agir com o discernimento de um médico experimentado e abster-se de trair o penitente no que quer que fosse, por palavras, sinais ou outra forma, sob pena de deposição do seu ministério. Se o sigilo rigoroso se preceituava, a fim de se satisfazer a necessidade psicológica da alma humana em aliviar o peso da consciência, procurava-se também o controlo social, embora cumulativo com o cuidado da salvação da alma. Exigia, no entanto, a generalização deste mandamento eclesiástico a existência de um clero suficientemente preparado e de um público receptivo à obediência. Para o primeiro requisito, importava assegurar a instrução dos confessores: o segundo presentia-se viável através da pregação. Eis como, na emergência, avulta o papel das ordens mendicantes que se apresentavam em condições propícias a essa dupla função: a do pregador zeloso e a do pregador instruído. E se uma vez mais, neste dobrar da Idade Média, se põe o problema geográfico-sociológico da cidade e do campo, o analfabetismo da maioria das curas, e mais esmagador dos leigos, tornava pouco praticável a leitura. A fim de se acorrer, porém, a este urgente trabalho educativo, havia que socorrer-se da pregação e da escola, conventual e claustral, paróquial e universitária. Situa-se nestes páramos cronológicos o *Liber Poenitentiarius* (1247) do canonista Frei João de Deus, português e mestre de Bolonha, utilizado como compêndio por seus alunos. De larga difusão ao tempo, por precioso guia para o clero empenhado na direcção das consciências, contam-se hoje esparsos pela Europa mais de sessenta códices. O autor dedicou-o a D. Aires Vasques, titular da Sé de Lisboa\*, cujo bispado pastoreou de 1244 a 1258, sendo ele próprio, desde 1243, membro do cabido. Elaborou-o precisamente para responder à súplica de não poucos conventuais e clérigos seculares devotados à prática do ministério da confissão, valendo-se da Escritura Sagrada e comentários bíblicos, como ainda das Decretais e do Decreto de Graciano. Divide-se em sete capítulos e setenta e dois títulos, tratando da penitência em geral; dos cânones penitenciais, de obrigatório conhecimento pelo confessor; do pecado e sua confissão; dos deveres do ministro do sacramento para com os penitentes e de quem é competente para exercê-lo; bem como da confissão dos clérigos até ao Papa e dos leigos; e, por fim, da penitência dos membros das ordens mendicantes e dos pecados a ser evitados. Trata-se de uma obra teórico-prática, destinada sobretudo a instruir confessores na maneira de escutar a confissão e aplicar a penitência, sempre, porém, temperada pela compreensão e brandura na consideração das circunstâncias

e das disposições interiores. A posição doutrinária é a comum na época, afirmando ser Deus quem perdoa através da absolvição do sacerdote, dependendo deste a penitência a satisfazer, o que implica o poder de ordem e jurisdição. Não deixa, assim, de ser de relativo, mas circunstancial, interesse a opinião acerca do confessor a que o rei deve recorrer para se confessar. No diálogo teológico quatrocentista *Horologium Fidei*, o franciscano Frei André do Prado, ao tratar do décimo artigo do Credo – a remissão dos pecados (cap. X) – que fora do baptismo se faz pelo sacramento da Penitência, acentua a importância da contrição para tranquilidade da consciência em ordem à recepção da eucaristia. Por motivo de necessidade, como em perigo de naufrágio no mar e na iminência de combate aos sarracenos, disserta escolasticamente em resposta ao interlocutor, o infante D. Henrique, bastar a contrição. Se, no entanto, houvesse oportunidade, adianta dever a confissão fazer-se a um ministro mesmo cismático, herege ou condenado, e até a alguém não sacerdote. A doutrina da confissão ao leigo que corria na Idade Média era assim admitida. A propósito, será de notar que o novo Código do Direito Canónico recupera, em certas condições, a legitimidade de se poder também recorrer a um ministro acatólico. Interessados por obras de teologia e espiritualidade, o respeitante ao sacramento da Reconciliação constituía para os príncipes da Ínclita Geração matéria de sua particular estima. Sabe-se pela leitura do testamento do malogrado infante D. Fernando que o livro das confissões pertencente à sua biblioteca e pedido de empréstimo em 1431 ao Abade de Alcobaça para copiá-lo não é a obra homónima de Santo Agostinho, mas o *Livro das confissões* de Martín Pérez, manual de confessores em castelhano, que D. Duarte igualmente possuía, tão metucioso se mostrava no exame de consciência individual e na análise circunstanciada dos pecados, ligados às condições concretas das pessoas dos vários estratos sociais e profissões (*Leal conselheiro*, cap. XXV, XXVI, LXVI-LXVII). O escrito em língua vulgar, considerado perdido, *Oras da confissão*, do infante D. Pedro, era, segundo Rui de Pina, «uma confissão a qualquer christão mui proveitosa». Determinara o referido IV Concílio de Latrão que se realizasse por ano um sínodo nas dioceses, resolução irregularmente seguida no Ocidente. As deliberações chegadas na íntegra até ao presente – embora bem diminutas em relação a quantos, de facto, tiveram lugar entre nós desde a fundação da nacionalidade ao Concílio de Trento, e de tanta importância, como se sabe, para o conhecimento da vida religiosa e social, permitem, no que respeita à prática sacramental, que se acompanhe a atenção dada à penitência sobretudo nos aspectos considerados de mais notória importância. As do primeiro, de que não é possível determinar o prelado e a data, mas se coloca cerca de 1240, e a que se atribui influências dos famosos estatutos sinodais parisiens do bispo Eudes de Sully, cujas disposições legislativas se difundiram por toda a Europa, bem como outras do *Synodal de l'Ouest* são, sem dúvida, as mais antigas que de Portugal se conhecem. A provável autoria do bispo lisbonense D. João (1238?-1241) ajusta-se ao reflexo marcante

exercido pelo sínodo de Sully que fora uma espécie de tratadinho disciplinar dos sacramentos, com excepção do da Ordem, tendo em vista facultar aos curas de almas, a maioria de cultura rudimentar, as normas essenciais a seguir na sua administração. Idêntica era, aliás, a doutrina ensinada ao tempo nas escolas da Cristandade e, por conseguinte, também em Bolonha, onde possuía cátedra o citado canonista João de Deus, coevo deste prelado e amigo do sucessor, D. Aires Vasques (1244-1248), que o nomeou membro do cabido de Lisboa e a quem, com algum fundamento, se poderá endossar a orientação que, neste particular, o texto luso em sua versão latina ostenta. Os tópicos privilegiados vão da postura do ministro ao lugar para ouvir de confissão, dos pecados reservados ao interrogatório a fazer, da penitência a aplicar ao sigilo a guardar. Assim, prescrevia-se uma atitude humilde e os olhos pregados no chão, um lugar da igreja onde todos pudessem ver o acto; aliás, fora desta, só em caso de necessidade ou doença. Eram reservados os crimes de homicídio, sacrilégio, simonia, incesto e pôr mãos violentas em clérigos, fogo posto e cópula com animais. Para a rectidão do acto sacramental importava atender, nas faltas graves, às circunstâncias de pessoas e de lugares; proceder a diligente inquirição dos pecados; ponderar a penitência a prescrever e, em casos de furto, usura, rapina e fraude, pedir-lhes missas e esmolas, bem como acautelar a restituição a fazer; proibir que se fizessem perguntas sobre o nome do cúmplice e tão só acerca das condições que mudam a qualidade dos actos, conservar o sigilo mesmo sob ameaça de morte. Ordenava-se a admoestação frequente ao povo para se confessar, mas principalmente no início da Quaresma, como estava prescrito, sob pena de se negar sepultura eclesiástica ao que não o fizesse ao sacerdote próprio, como os cânones determinavam. O articulado do texto quatrocentista do sínodo de Lisboa, convocado em 14 de Fevereiro de 1413 por D. João Afonso Esteves de Azambuja, contém o elenco dos pecados reservados na diocese e constitui um documento histórico precioso. Vê-se que preocupava o prelado a cultura do clero e a sua conduta moral, o convívio dos cristãos com os judeus, a prática de superstições, sortes e magia. De notar a expressa menção da contracepção, da violação do celibato, dos que «cometem pecado contra natura assi como com allimarias ou per outra maneira», dos «que levam armas ou mercadorias defessas aos mouros», dos «que prometem ter castidade ou voto e vaao contra elle e o britam e o nom comprem ou o nao teem», dos «que entram em ordem contra vontade de sua esposa com quem ja ouve companhia». E, se a obrigatoriedade da confissão ao ministro próprio se aviva, ordena-se aos que têm «cura e encargo das almas» permaneçam no lugar da sua residência desde a primeira semana da Quaresma «ataa que todos seus fregueses sejam confessados», sob pena de multa pecuniária. O importante sínodo (11 de Dezembro de 1477) do conhecido reformador e arcebispo de Braga, D. Luís Pires, que fora antes do Algarve, Porto e Évora, deu azo às constituições medievais portuguesas mais relevantes, não apenas pelas matérias tratadas, como pela invulgar qualidade

linguística e literária. No subtítulo 31.º, consagrado aos sacramentos da confissão, comunhão e extrema-unção, necessários à salvação das almas, expressa-se o motivo para o prelado se preocupar com os diocesanos que «nam se querem confessar nem cumungar», pois suas almas, jazendo «no aço do diaboo e morrendo em tal stado seriam condenados pera sempre no fogo infernal». Nesse sentido ordenava-se que todos os responsáveis, «em suas igrejas e mosteiros e capelas, se trabalhem sempre de saberem se adoeece ou enferma algum seu freigues elogio no começo de sua enfermidade o vaam visitar e o conselhem e requeiram que se confesse e receba os sanctos sacramentos da sancta madre Egreja enquanto stá em seu emtender e faça seu testamento»; admoestassem em cada domingo os fiéis a que se confessem e comunguem «três vezes ou ao menos huua vez cada anno por dia de Pascoa de Resurreiçom»; confessassem as crianças de ambos os sexos ao chegar aos sete e aos catorze lhes dessem a comunhão; punissem a recusa da confissão à hora da morte com a negação do enterro religioso; esclarecessem que, se a absolvição podia ser dada por qualquer sacerdote em caso de perigo de vida, ficaria o penitente com a obrigação de se apresentar a quem competiria ouvi-lo, se escapasse. Preceituava-se, ainda, caso fosse solicitado ao ministro próprio, que este não negasse a permissão de procurar outro confessor, bem como se ordenava a beneficiados e curas que tivessem um rol de confessados, ou seja, que cada ano fizessem «huum livro», no qual escrevessem «todollos seus freigueses per seus proprios nomes, assy homens como molheres, e de seus filhos e filhas e servidores de ydade de sette annos pera cima» – livro que à cúria seria entregue «çarrado e asignado, declarando em elle quaes foram confessados e comungados e quaes foram confessados e nom comungados», a fim de o ordinário diocesano ver e proceder «contra os revees e desobedientes», tudo isto a cumprir até ao último domingo antes da festa de São João. Dos restantes três sínodos quatrocentistas, de que se conhecem os textos ou assuntos tratados, o do arcediagado de Valença do Minho (1482), transcrito pelo administrador, o dominicano D. Frei Justo Baldino, ordena que haja em todas as igrejas o elenco dos «casos papaes, episcopaes e sacerdotaaes», para os curas não alegarem ignorância, se perguntados, nos casos a absolver ou não. O de Lisboa de 1484, sob a égide de D. Jorge da Costa, tratou da confissão e comunhão anuais, e do dever dos párocos lerem nos domingos e festas as constituições IX e XIV que incidiam sobre a matéria. Sem dúvida eram de particular relevo, não pela novidade, mas ao menos pelas reiterações feitas, os assuntos versados nos sínodos, os que se referem ao sacramento da Penitência. As constituições de D. Diogo de Sousa, do mesmo ano em que iniciou o pastoreio da diocese do Porto (24 de Agosto de 1496), estão à altura das exigências do apostolado que, como bispo ilustrado e zeloso, via necessitar o rebanho: a catequese e a disciplina eclesiástica. Tratam os títulos 23 e 27 a 30 da confissão, que adverte ser de direito divino e canónico, obrigatória uma vez por ano e ao pároco, a partir dos sete anos, excepto em perigo de morte, importando, por isso, visitarem os doentes,

embora «não sejam requeridos», a fim de que se confessem e comunhem. Recorda que, com o Baptismo, Confirmação, Extrema-unção e Eucaristia, é um dos cinco sacramentos necessários para a salvação sem os quais nenhum fiel, capaz de recebê-los, poderá salvar-se. O Domingo de Pascoela seria o prazo limite da desobriga, não consentindo os curas, a partir de então, que os «revees assim homes como mulheres e moços» permaneçam na igreja por serem «como membros podres e afastados da cabeça que hé christo Jhesu», e os obrigasse a pagar, pelo tempo que andaram sem se confessarem, «depois do termo passado, hum real por dia». Particular atenção é dada à confissão dos clérigos que, no entanto, podiam livremente recorrer a quem os ouvisse para serem absolvidos dos pecados, incluindo os reservados ao bispo, uma vez na Quaresma, outra no Advento, e quantas mais a saúde da alma e a celebração da missa exigirem. E, se na lista dos pecados reservados figuram o matrimónio clandestino, a feitiçaria e o público «arrenegador», ordena-se que ao chegar à Septuagésima se faça «huum rol em cada freiguesia» em que se ponha o nome de todos os casados, homens e mulheres, e dos solteiros de mais de catorze anos; e, no fim do tempo da desobriga, outro de que constem os que tiverem de sete a esta idade, nomeando-se «as pessoas por seus nomes ou alcunhas e logares em que vivem» e assentados nele, por letra do cura, se confessados e comungados. Do catecismo, por certo o mais antigo impresso em vernáculo, que aparece em apêndice no exemplar conhecido das ditas constituições, consta um título acerca das circunstâncias dos sete pecados mortais, que se especificam e devem também confessar-se, «porque ellas agravom ou fazem mais leve o peccado». Quanto à sua obrigatoriedade, lembra que a há «todallas vezes que mortalmente pecamos, mas por dispensaçom e hordenança da Igreja nom som os leigos obrigados a elle mais que hũa vez no anno, tirando se forem doentes ou passarem mal, ou as mulheres estiverem em parto, ou os homens e mulheres estiverem postos em algũu priigo de morte»; quanto ao ministro, só é o «sacerdote e nom outra pessoa, cá aos apostollos e aos seus successores que sam os ditos foi soamente dado poder de legarem e a solverem», pelo que a confissão aos leigos, permitida em tempo de necessidade e «por hũu sinal de obdiencia», nem absolve os pecados nem isenta da obrigação de voltar a confessar-se. As legislações sinodais de Quinhentos, antetridentinas, que da confissão tratam, pertencentes a Braga e Guarda são da primeira década do século XVI e seguem a mesma orientação. Assim, a egitaniense deveu-se aos cuidados do bispo D. Pedro Vaz Gavião (1496-1516), que foi capelão-mor da corte do rei *Venturoso*, onde viveu quase sempre, e reuniu um sínodo diocesano, em 12 de Maio de 1500, cujas constituições viram em Salamanca a luz da impressão. No que à confissão se referem, os títulos 7, 8 e 9 reafirmam, na quase totalidade, o que já era hábito e estava prescrito pelo direito canónico: os capelães e curas do bispado ao entrar «a Septuagésima amoestem seus fregueses assim homes como mulheres, grandes e pequenos, que de idade de sete anos para cima forem, se venham confessar com

grande contrição e arrependimento de seus pecados e se reconciliem uns com os outros, poendo cada reitor ou capelão em sua freguesia todos os da dita idade em rol por seus proprios nomes, em tal maneira que sejam todos confessados até dia de Páscoa da Ressurreição». Depois, só com o pagamento de um arrâtel de cera para as obras da sé poderia alguém ser ouvido de confissão e absolvido da excomunhão em que havia incorrido, sendo, após a *Dominica in Albis*, considerado vitando e denunciado por excomulgado, sem que se lhe possa dar sepultura «em sagra do nem se ore nem se faça por ele sacrificio nem se receba oferta nem esmola por ele». E, mesmo «que o direito não constanga [constrinja] nem obrigue qualquer cristão a se haver de confessar e comungar mais de uma vez no ano», manda-se a todos os priores e curas do bispado «que tenham tal cuidado que saibam se em suas freguesias há algum enfermo e o requeiram e amoestem que se confesse e comungue e receba os outros sacramentos e assim faça seu testamento desencarregando em todo sua consciência». Há, porém, nos títulos 8 e 9 destas constituições claro apelo a uma espiritualidade mais exigente, sobretudo para o clero, e a preocupação com a justa liberdade de consciência e o indispensável estado de graça para a celebração da eucaristia. Mais: admite que, embora todo o fiel se deva confessar «ao seu próprio sacerdote e não ao outro», lhe seja permitido «escolher outro mais letrado ou discreto» ou, se «houver algum escândalo entre ele e o próprio cura ou prior», com sua própria licença, um outro, conquanto seja idóneo; manda, em virtude da obrigação de ser mais perfeito e virtuoso que os demais, «maiormente àqueles que continuamente hão-de dizer missa», que se confessem aos seus confessores ao menos uma vez cada mês e os clérigos de ordens sacras, não presbíteros, três, «uma pós Natal e outra pós Páscoa e Pentecostes», comunicando seu cumprimento ao respectivo arcepreste, sob pena de multa pecuniária; adverte que os ditos sacerdotes «tanto que sentirem que incorreram em pecado se confessem logo, nem se entremetam a dizer missa e celebrar tão alto sacramento sem se confessarem». Para isso, concede-se-lhes até a faculdade de poderem escolher livremente confessor, a quem se comete jurisdição para «absolver de todos os casos pontificais, salvo de excomunhão maior». Recai sobre os respectivos arceprestes e vigários o ónus de enviar à cúria diocesana o rol dos sacerdotes «revéis e contumases, quando remeterem os roles dos outros não confessados». A menos de um mês de sua entrada em Braga, o arcebispo D. Diogo de Sousa (1505-1532), transferido da Sé do Porto, reuniu um sínodo em 15 de Dezembro de 1505, cujas constituições pouco se diferenciam das promulgadas em 1496 para a diocese donde vinha. Apenas aparece, como novidade, a obrigação de todo o cura de almas em cada domingo perguntar aos fiéis no ofertório da missa se há «algũu doente na freiguisia, e tanto que o souber [...] o vão logo visitar, posto que pera isso nom sejam requeridos». Em tudo o mais, que a confissão requer, repõe-se o de ordinário preceituado onde é inteira a consonância teológica, canónica e pastoral. Deste período antetridentino e do declinar de Quatrocentos

tos, mais precisamente de 1489, é o *Tratado de confissom*, impresso em Chaves, de autor não identificado, mas que bem pode atribuir-se a um conventual franciscano da diocese bracarense, na altura governada pelo arcebispo D. Jorge da Costa (1486-1501) que celebrou um sínodo em Dezembro do ano anterior, de que só resta escassa referência. Perpassa-o vincada mentalidade mediéfica na pessimista visão antropológica e no brandir atemorizador do fogo infernal, destinado a levar o penitente a precaver a salvação da alma na confissão contrita dos pecados cometidos. Pela estrutura, descortina-se que se destina a leitores instruídos, clérigos e leigos, pois, se a primeira parte é concebida *ad usum confessoris*, como juiz a quem cabe conhecer e discernir a situação concreta declarada pelo réu, a fim de pesar a culpa e aplicar a pena, a segunda, quantitativamente mais extensa, concerne *ad usum penitentis*, a quem importa bem examinar a própria consciência. Percebe-se, assim, que se trata de um guia para o confessor se orientar na prática do sacramento, e para o penitente proceder a uma auto-análise, ajudado pelo cura de almas ou pregador, dada a situação de analfabetismo da esmagadora maioria dos fiéis. Infere-se, desta forma, como era importante o rigoroso reconhecimento das faltas cometidas e das circunstâncias agravantes, de que resultasse a consciência da malícia dos actos, da gravidade da culpa e da necessidade de contrição. Impressiona a casuística expressa, de flagrante compenetração psicológica, da humana fraqueza. A pormenorização intencional de certos pecados, como a luxúria e o furto, acaba por constituir aviso sempre pertinente para os fiéis moralmente formados. A correspondência entre o questionário e o catecismo – quanto aos vícios capitais, mandamentos e credo –, patente no elenco apresentado, mostra como doutrinariamente um se impregnava no outro. E não será exagero reconhecer este *Tratado de confissom*, precioso cimélio da literatura religiosa portuguesa, animado por uma espiritualidade rigorista talvez próxima da observância franciscana apostada na reforma disciplinar. Referências à confissão não se confinam apenas a estes tratados, pois se encontram nos sacramentais que proliferam na Idade Média e prosseguiram na Moderna, como do arcebispo de Valdeira, da diocese de Leão, editado em Lisboa (1502), emendado e reimpresso (1539) por ordem do arcebispo de Braga, D. Henrique, para uso na diocese. Importará, no entanto, notar que continuaram a aparecer obras destinadas a confessores e penitentes, mas assumindo abertamente a diferenciação. A mais conhecida dentre as últimas, publicada a primeira vez em 1520, é de um leigo, Garcia de Resende, o cronista e secretário de D. João II, intitulado *Breve memorial dos pecados e cousas que pertencê ha cõfissã* e reeditado em 1529 com o nome de *Confessionario*, autêntico questionário destinado a ajudar o exame de consciência. De assinalar, a do pregador apreciado em Sevilha e Portugal, André Constantino Ponce de Leon, *Confisson de un peccador delãte de Iesus Christo*, impressa em Évora (1554) por André de Burgos, e, com análogo alcance, o *Manipulum curatorum nuevamẽte impresso em romãce* (1523), de Guido de Monteusto Rocherii, vertido do latim

em castelhano por Frei Tomás Duran e dedicado a D. João III, cuja segunda parte «trata dela penitência e de aqllas cosas q para oyr confesiones e dar penitências» se precisam saber. Entre outras mais, embora algo híbridas, apontem-se: o *Memorial de pecados. Nova arte de confissam* (1529), do monge jeronimita Frei António de Beja, tanto destinada aos confessores como aos penitentes, a fim de distinguirem os pecados graves, para «dizer suas fraquezas e confessar suas culpas»; e o *Memorial de cõfessores* (1531), composto a pedido de alguns religiosos, empenhados no ministério, e atribuído ao também jerónimo Frei Brás de Barros, composto no intuito de levar a «conhecer geralmẽte os pecados mortaes». No mesmo âmbito se situam, destinados a portugueses, reflexo do bilinguismo corrente e testemunho do intercâmbio ibérico, traduções ou reedições de textos castelhanos afins. Citem-se: *A arte pera bem confessar* (1537), impressa sob o patrocínio do cardeal D. Henrique; o *Norte de confessores* (1540) de Frei Francisco Monçom, pregador de D. João III, incidindo sobre a maneira de proceder dos ministros da penitência e de resolver os casos e dúvidas apresentados; o *Confessionario muy provechoso assi pera sacerdotes como pera penitẽtes* (1546), compilado pelo teólogo Juan Pedraza e dedicado ao arcebispo de Lisboa, D. Fernando de Meneses, tendo por finalidade ajudar a discernir quando se peca mortal ou venialmente nos dez mandamentos e nos sete vícios capitais. Chega-se desta forma ao aparecimento do *Manual de confessores, e penitẽtes* (1549), composto por um religioso franciscano e examinado e revisito pelo célebre canonista e docente conimbricense Martim Azpicuelta Navarro, por ordem do cardeal D. Henrique, que será reimpresso, difundido e objecto de adições mercê da sua qualidade e segurança doutrinária, reconhecida procura e utilidade, por vir ao encontro de «quasi todas as duvidas, e casos, que nas confissões soẽ occorer acerca dos pecados, absolvições, restituições, e censuras». Cinco anos volvidos, surgia também naquela cidade o *Confessionario [...] Arte de confissam breve, muyto proveitosa assi pera o confessor como pera o penitente* (1554), atribuída ao próprio bispo de Coimbra\*, o agostinho D. Frei João Soares, mas firmada por um anónimo religioso beneditino, de que o primeiro capítulo versa sobre a «ordem que o penitente há de Ter em sua confissam». Ainda nesta cidade se imprimiu por ordem do arcebispo D. Frei Bartolomeu dos Mártires, que em mente teria a sua vastíssima diocese, o *Tratado de avisos de confessores* (1560), com prólogo de Frei Henrique de São Jerónimo e revisito pelo teólogo Frei Martinho de Ledesma, dominicanos, sendo a parte inicial dirigida aos ministros da penitência, a quem era destinado o tratado. A edição de 1681 contém um minucioso questionário acerca dos mandamentos e vícios, descendo ao exame centrado em cada estado e aos casos em que se devia negar a absolvição. Será curioso notar a preocupação do autor em indagar sobre a forma como se tratavam os escravos e traçar o perfil do pregador como médico. A obra é uma compilação que teve presente uma outra mandada elaborar pelo cardeal D. Henrique para o arcebispo eborense. Visava o autor acorrer às ca-

rências que sofrem as almas por falta de confessores idóneos, pois a maioria não é letrada. Pressente-se, pois, entre a hierarquia eclesiástica e as congregações religiosas, haver quem acoresse com zelo a facultar instrumentos destinados a suprir as necessidades pastorais, contribuindo para dignificar a prática do sacramento da Penitência. Particular atenção era dada ao momento delicado da confissão auricular, constituído pela declaração dos pecados e circunstâncias agravantes de forma a ser avaliada a culpa e a estabelecer-se a correspondente satisfação, que a heterodoxia erasmiana beliscara pela falta de sensibilidade ao dado sacramental, eclesial e litúrgico, e o reformismo luterano e calvinista frontalmente atacava, em época de humanismo renascentista, mais voltado para a vida e a cultura que interessado na instituição eclesiástica. De trás vinha a desvalorização da confissão, agravada pela massiva ignorância religiosa e pelo sentir de correntes franciscanas dissidentes, escutadas no período medievo, que, ao lançar a suspeição sobre os actos devocionais exteriores, iam ao ponto de considerá-la um empecilho à perfeição espiritual. Padeceu-se da falta de precisões doutrinárias mais rigorosas, como o piedoso Frei João Claro, coevo dos príncipes de Avis, já deixava perceber nos seus comentários acerca da confissão auricular que relega para um lugar secundário, sinal de menos importância conferida ao sacramento. Com a entrada dos bordaleses no professorado universitário comimbicense, que a Inquisição\* neutralizou, desde Diogo de Teive aos Gouveias, de João da Costa a Jerónimo Monteiro, não apenas se sobrevalorizava a fé em relação às obras, mas subiam as críticas à confissão auricular, aliás tópicos da cartilha erasmiana também por Damião de Góis aceites. Com efeito, se Erasmo duvida seriamente da origem divina desse momento controverso de sacramento, sem no entanto se adiantar a rejeitá-la, ficando pela prudente atitude de lhe melhorar o espírito, tanto no que respeita aos confessores como aos penitentes, o Doutor Marcial de Gouveia é categórico ao opinar: «em tempo de necessidade, basta confessar-se o homem a Deus; e cada dia, ao menos, nos havíamos de confessar a Deus de todos os nossos pecados, com muita contrição e arrependimento [...]. A verdadeira confissão é boa há-de ser primeiro do peito [...]. Deus não come senão corações». Mais: estando em Braga a ler o Psalmeiro, «dissera que havia duas confissões, mental e auricular [...], e que era justo que, depois que o pecador se há confessado a Deus de todos os seus pecados, se vá ao sacerdote para o consolar e lhe dizer que não desespere e para o aconselhar, e que Deus é grande e que não torna mais a pecar e lhe dê a absolvição depois de ouvir seus pecados». Já se quis ver nesta posição o método inaciano expresso nos *Exercícios espirituais* do exame de consciência que a meticulosidade dos «confessionários» acaba por apontar. E, se não pode acusar-se Marcial de Gouveia de negar a instituição divina da confissão auricular, diminui notoriamente a sua importância e obrigatoriedade em tempos e dias taxativos, e privilegia a piedade interiorista musculada na relação directa do homem com Deus, valendo menos a fórmula que o espírito, o arrependimento mais do que a declaração dos pe-

cados. Os mestres João da Costa e Jerónimo Monteiro, em seus processos inquisitoriais de 1550, dão azo a atribuir-se-lhes a defesa de uma «espécie de confissão só a Deus» e da dispensabilidade da mesma, salvo se houvesse alguma dúvida na fé, porque dos outros pecados não existiria necessidade. Na mesma linha, agrupavam-se os estrangeirados ou de formação académica estrangeira, erasmianos, enquanto tributários desse património ideológico, e, se escolares franceses, suspeitos de inquinação luterano-calvinista, por alinharem na relutância pela missa e confissão, desvalorizando, se não rejeitando, o momento auricular. Foram os casos de Fernão de Pina, guarda-mor da Torre do Tombo, filho do cronista Rui de Pina; de D. Lopo de Almeida, de elevada ascendência social e aluno da escola universitária aquitaniense, que centrava a confissão nas relações da consciência do homem com Deus, porque as constituições diocesanas só obrigavam ao foro externo; de Frei Roque de Almeida, capucho franciscano, cunhado do Clenardo, seu aluno em Paris, e ouvinte de Lutero; de Lucas da Costa, deão da Sé da Guarda, que escutou também pregações protestantes nas itinerâncias pela estranha, tão descrente na confissão auricular que durante anos deixou de frequentá-la; do padre André Ferreira, vigário em terras de Esposende, que desaprovava a confissão à semelhança da seita luterana; do fidalgo Pêro Correia, residente em Évora, que sentia ser «hum jugo grave confessar hum homem seus maus pensamentos e carnis a outro homem e as mulheres confessar suas fraquezas e carnalidades a hum homem carnal [...], nem se achava lugar em todos os scriptos dos Apostolos que isso mandasse»; e de Frei Valentim da Luz, eremita de Santo Agostinho, pregador, mestre de noviços e muito dado ao ministério do confessorário, queimado na fogueira na repressão de 1560, amigo do célebre Frei Luís de Montoya, que manteve nas suas declarações ao Tribunal do Santo Ofício «que nam se tirava da Escriptura efficaçmente a obrigaçam da confissam auricular», proposição considerada herética e contrária ao magistério da Igreja Romana. Do laicato aos religiosos e seculares, passando pelas camadas cultas, o ambiente abria brechas no respeitante ao dogma da confissão sacramental e prática necessária, em ordem à salvação eterna. O Concílio de Trento, ao reflectir sobre a situação e sobre o impacte da posição protestante, reafirmou a doutrina tradicional e precisou com rigor a sua disciplina. A assembleia ecuménica, reaberta a 1 de Maio de 1551 pelo papa Júlio III (1550-1555), na sessão de 25 de Novembro promulgou solenemente o decreto sobre o sacramento da Penitência, em nove capítulos e treze cânones. Toda a ossatura doutrinária se espria por três partes, atinentes à sua origem divina e necessidade, à sua amplitude e à sua natureza judicial. Assim, foi Cristo quem instituiu o sacramento da Penitência, conferindo aos apóstolos e legítimos sucessores o poder de perdoar e reter os pecados, metaforicamente dito *potestas clavium* = poder das chaves, cometidos depois do baptismo, se confessados com dor e detestação, e propósito firme de não reincidir. Exige-se, por necessária, a íntegra declaração, em segredo, ao sacerdote credenciado para escutá-la, de todas as faltas

mortais e suas circunstâncias, a que Lutero chamava a «carnificina das consciências», uma vez averiguadas em cuidado e prévio exame. A amplitude desta faculdade estende-se a todos os pecados cometidos, sem limite de frequência, sendo a sua natureza judicial, isto é, *ad modum iudicium* = a modo de sentença. Juiz e médico, o confessor deve aconselhar o penitente e, em face das faltas cometidas, dar-lhe uma penitência expressa em obras a satisfazer, avaliadas com prudência as condições de poder cumpri-las. Confirmou-se, também, o direito de o Papa e os bispos reservarem pela sua gravidade certos pecados, cuja absolvição competiria apenas a quem tivesse para tal jurisdição ordinária ou subdelegada, mantendo-se a obrigatoriedade da confissão anual pela Quaresma para os fiéis entrados no uso da razão. O *Catecismo* (1564) de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, figura proeminente em Trento, aparecido antes do Catecismo Romano (1566), veiculará toda esta orientação no seu capítulo quinto, em que lembra, como em directório espiritual, doutrinário, litúrgico e pastoral, serem quatro «as principais condições que há-de ter a confissão pera que mereça o penitente frutuamente ser absolto»: a primeira ordena «que o pecador, antes que venha os pés do confessor, pense cuidadosamente em seus pecados, e escodrinhe os cantos de sua consciência, pera o qual exame tanto mais há-de tomar, quanto mais tempo há que se não confessou»; a segunda é ser inteira, o que obriga o penitente a vir determinado a que «por sua vontade não ficará nenhum pecado mortal por confessar»; a terceira é «ser chorosa, e contrita, *scilicet*, que tenha dor e arrependimento de seus pecados», pelo que «alguns Santos chamaram a este sacramento Bautismo de lágrimas»; a quarta vir o penitente «aparelhado pera aceitar e cumprir a penitência que lhe derem». Pela bula *Benedictus Deus*, de Pio IV, expedida a 26 de Janeiro de 1564, se confirmaram os decretos do Concílio\* de Trento, com obrigatoria aplicação, a partir de 1 de Maio, ao menos na parte respeitante à reforma e ao direito positivo. Solicitava o papa aos prelados que os observassem e aos monarcas que auxiliassem, através da intervenção do braço secular, a sua execução. Enviou o pontífice, pois, a D. Sebastião, pelo breve *Sacri Tridentini*, de 3 de Junho, um exemplar autêntico dos referidos decretos e logo a 24 do mesmo mês insta para não demorar a sua execução. O rei, por razões também políticas, de imediato ordenou às justiças dependentes do aparelho de Estado que não pusessem embargo algum a essa aplicação. Conheceram-se dos mesmos duas edições em vernáculo, saídas em Lisboa, por mandado do arcebispo cardeal D. Henrique, a 18 de Setembro e 15 de Outubro, e de obrigatoria notificação ao povo, para o que se deveria publicar nas paróquias; e outra em Braga, a 14 de Dezembro, por iniciativa do primaz, D. Frei Bartolomeu dos Mártires. O reino ficava assim lançado em órbitas das deliberações tridentinas, dependendo o ritmo da sua aplicação da dinâmica dos seus prelados no embate com a inércia e resistência do clero e fiéis. Vê-se que, a nível do sacramento da Penitência, o zelo do arcebispo bracarense faz com que se imprima na cidade, nos prelos de António Mariz, a 31 de Maio

de 1565 e nova tiragem a 23 de Outubro, a *Summa Caietana*, tresladada em português, «com muytas anotações, e casos de consciencia, e decretos do Sagrado Concilio Tridentino», obra de Frei Diogo do Rosário, seu confrade no hábito dominicano. Recomendara a assembleia conciliar que aos sínodos diocesanos importava serem o meio imprescindível desse plano global de transformações e reforma das paróquias. Por isso, o que mais premia era continuar a acorrer à de há muito sentida necessidade de formar «curas de almas» preparados, doutrinária e moralmente, conscientes da ciência e prudência indispensáveis para o exercício do ministério sacerdotal, sobretudo no delicado e importante acto da confissão. A considerar, apenas, as constituições publicadas entre nós de Lisboa a Goa\*, até ao fim do século, para além de uma boa dezena, podem seguir-se as directrizes presentes na prática do sacramento da penitência. As do Porto, saídas em 1585, por iniciativa de D. Frei Marcos de Lisboa, à distância de quase duas décadas da promulgação das decisões tridentinas, permitem ver o inegável relevo dado aos aspectos disciplinares, a envolver clero e fiéis, no referente ao sacramento da confissão, em seu título quinto e ao longo de dez «constituições». Encabeça-o o seu conceito teológico onde se afirma que «nam tam somente acrecenta a graça que se recebeo pelos Sacramentos do baptismo, e confirmação; mas ainda a restitue aos que pelo peccado mortal a perderam, e os livra da culpa d'elle, e da perda eterna que muda em temporal; e abre o paraiso, e dá esperança de salvação». Recorda que ao chegarem os «annos da discrição», no entrar dos sete, é-se obrigado a confessar ao próprio cura, pela Quaresma, e comungar aos catorze pela Páscoa, conforme o tradicionalmente estabelecido. A admoestação de abades, reitores e curas aos fregueses para seu cumprimento deve começar no domingo da Septuagésima, lembrando-lhes «que façam confessar todos seus filhos, e pessoas que em sua casa tiverem», e, «ao menos o dia antes que confessem, e o dia da confissão, se desocupem dos trabalhos temporaes, e cuidem somente em seus peccados, e se arrependam delles». Desta data à Quinquagésima têm os mesmos de organizar um rol, «indo em pessoa por todas as ruas, partes, e casas de sua freguesia», donde constem «todos seus freigueses, e seus nomes, e seus sobrenomes, e a rua, ou lugar, quintam, ou casal, em que viverem; e vivendo com outrem, sam filhos, criados ou escravos». Cominam-se penas pecuniárias para os faltosos à «desobriga», inclusive clérigos; e a negação de sepultura em sagrado, sufrágios e orações públicas a excomungados e rebeldes contumazes. Mantém-se a liberdade de escolha de confessor, mas só por outro «mais letrado ou discreto» e se houver sinal de ódio ou escândalo no pároco próprio. Insiste-se nas determinações de Trento para que apenas se aceitem religiosos de qualquer «Religiam que sejam», a ouvirem de confissão, se aprovados pelo ordinário de lugar. E se sacerdotes sem cura de almas ou aprovados pelo prelado residencial se atreverem a fazê-lo, salvo *in articulo mortis*, seja-lhes aplicada uma multa pecuniária, e se mesmo assim algum tentar «enganar as almas [...] seja preso, e da prisam pague dous

mil reys, e seja degradado por dous anos fora do Bispado». De novo, em conformidade com as disposições tridentinas, determina-se que os sacerdotes, se habitualmente celebrarem, devem confessar-se «ao menos cada oytto dias» e os outros clérigos de ordens sacras uma vez cada mês, com escolha livre de confessor; e as abadessas, freiras professas e noviças fizessem também uma confissão e comunhão mensal e nas festas principais do ano. Ordenava-se aos médicos e cirurgiões que aconselhassem os doentes, sob ameaça de os deixar de tratar a partir do terceiro dia da visita, a confessar-se e comungar. Por altura da «desobriga», os curas de almas deviam perguntar aos penitentes «se sabem a doutrina christam, e ao menos, a oração do Pater noster, e Ave Maria, e o Credo, e os mandamentos da lei de Deus, e da Igreja», descendo o interrogatório a indagar «se está embaraçado com alguma pessoa particular no pecado sensual; ou he dissoluto neste vício, per qualquer modo, que seja; ou tem occasiam das portas a dentro», a ponto de, se oportuno, dilatar-se a absolvição. Quanto aos casos reservados, que se especificam, o de heresia ao bispo e os occultos ao Papa, concede o Concílio de Trento que os ordinários de lugar possam perdoar. Impõe-se que haja «confessionários em lugares publicos, e apparentes da Igreja, feitos de modo que o sacerdote possa estar assentado de huma parte, e o penitente posto de gíolhos da outra, ficando entre ambos hum repartimento de madeira com grades ou ralo, per que somente se possam secretamente ouvirem as confissões de quaesquer penitentes», sendo obrigatório se se tratar de mulheres. É terminante a proibição do confessor receber dinheiro ou sequer aceitá-lo, se oferecido pelo confesso, ficando sujeito a pena de suspensão *a divinis*. Como «juizes espirituaes» e médicos de suas almas, são obrigados os confessores a examinar a consciência dos penitentes «com muita diligência e descrição», incorrendo, no entanto, na condenação «em cárcere perpétuo» no aljube episcopal, e na privação do «officio sacerdotal, e beneficios» que tiverem, se por algum modo, figura, sinal, indicio, jeito, aceno descobrirem ou derem a entender mesmo em geral, *directe* ou *indirecte*, pecado ou pecados, e também coisa por onde se possa entender ou presumir quem cometeu o pecado que lhes foi dito em confissão, ainda que seja mandado por superior, sob imposição de juramento, ameaça de excomunhão ou por medo. Prevenia-se assim, debaixo de tão severo castigo, a guarda do sigilo sacramental. Para o recto desempenho deste grave mistério, recomendava o sínodo portuense que reitores, curas e demais confessores se exercitassem «de saber bem livros de casos, e tratados de consciencia, e de confissam». Por último, avivava a advertência pastoral de trabalharem muito por «alimpar as consciencias» dos penitentes e «com cada confessado de idade pera comungar» se deterem o tempo suficiente. Em outras constituições diocesanas de sínodos convocados ao longo do século XVII, mantêm-se, na generalidade, a mesma conhecida substância doutrinária e parâmetros disciplinares. O de Viseu de 1617 ordena, no aspecto litúrgico, que os sacerdotes se apresentem no confessionário sentados, revestidos de sobrepeliz e, se párocos, de barre-

te, descobrindo-se, porém, no momento da absolvição. Recomenda que, em cada domingo, à estação da missa, lembrem os fiéis a obrigação de comunicarem se há enfermos na freguesia, para serem visitados em ordem à confissão. Insiste, pedagogicamente, no cuidado de obterem conhecimento das circunstâncias (*quis, quid, ubi, cur, quibus auxiliis, quomodo e quando*) agravantes, susceptíveis de mudar a espécie de pecado, o que levará o confessor a interrogar o penitente, no que seguirá o elenco dos mandamentos, devendo fazê-lo, porém, com cautela «particularmente com as molheres moças, e pessoas rudes», de forma a não as ensinar a pecar; e concretiza a maneira de se haverem com os surdos-mudos. De notar será o pormenorizado elenco casuístico de faltas morais, curioso reflexo do quotidiano sociológico. Analisadas as de Braga, de 1639, e só impressas em 1697, topa-se com uma chamada de atenção para o caso dos penitentes que se encontram habitualmente no mar, por ter o bispado uma longa faixa atlântica; e, ainda, com um destaque para o modelo do confessor que deve ser discreto, virtuoso, de bom exemplo, teólogo ou canonista ou, ao menos, bom casuista, a fim de saber distinguir «entre lepra e lepra, pois há-de ser juiz de peccados». Por sua vez, as de Lisboa de 30 de Maio de 1640, do tempo do arcebispo D. Rodrigo da Cunha, reimpressas em 1737 e acrescentadas de «copioso reportorio», trazem uma extensa enumeração de delitos e detêm-se na obrigação do pagamento das dízimas e no satisfazer das restituições. Ressalta, sem dúvida, a saliência dada à gravidade do sigilo sacramental e do pecado da solicitação na confissão, cujo conhecimento pertence ao Santo Officio, aspectos também presentes nas do Porto de 1687, que contêm uma referência à visita do pároco, na quadra quaresmal, aos presos das cadeias e aos doentes dos hospitais, para os levar a cumprir o preceito da confissão e comunhão anual. Logo após o regresso de Trento, reuniu, em 1566, o metropolitano bracarense, D. Frei Bartolomeu dos Mártires, um sínodo provincial com a presença dos bispos de Coimbra e Miranda, empenhado como estava em cumprir as disposições conciliares, exterminar os costumes corruptos, revitalizar a caridade cristã, tornar florescente a religião e a virtude. A minuta preparatória mostra com eloquência os largos propósitos que o animavam, embora o que a assembleia sinodal deliberou ficasse aquém, em pormenorização, do desejado. Com efeito, apenas três aspectos foram contemplados, a evidenciar, em prioridades pastorais, a importância dada ao sacramento da Penitência e o cuidado a haver em sua administração: proibir que se aceitassem, sob pena de excomunhão, sacerdotes de outra província eclesiástica para ouvir confissões, bem como presbíteros *vagos* de que se lançava mão; assegurar a existência nas igrejas paroquiais de confessionários, vistos de todos e com separadores de madeira entre o ministro e o penitente, onde se atendessem, e apenas aí, as mulheres de qualquer condição e idade; evitar nas admoestações públicas a violação do sigilo. A reimpressão de Coimbra, de 1681, deste *Concilium Provinciale Bracharense IV*, contém, além de uma nova edição do *Tratado de avisos de confessores* de Frei Henrique de Távora, da auto-

ria do presbítero bracarense padre Manuel de Barros e Costa, abade de Refontoura, uma *Suma breve de casos reservados*, no arcebispado de Braga, que subiam a catorze, explicitados um a um, de forma a convertê-la num autêntico tratado casuístico. De notar que o tratamento conceptual dado a cada um, a primar pela clareza e rigor doutrinário, que evidencia, em tempos de heresia luterana, a preocupação de lhe dar destaque, principiando por ela a enumeração. De resto, a primeira visita pastoral do prelado às terras trasmontanas da vastíssima arquidiocese, alongando-a a Chaves e Barroso, levou-o a criar no próprio paço cátedras de Casos de Consciência, que confiou a dois religiosos dominicanos, e se alargaram ao Colégio de São Paulo, sob a direcção dos Jesuítas, onde chegaram a frequentá-las cento e trinta alunos, dado ser obrigatória para concorrer aos benefícios. Como a descentralização favorecia a acessibilidade dos candidatos, pela bula *Ad sacrum apostolatus* de 11 de Setembro de 1561 foi fundada em Viana do Castelo uma cátedra de Teologia Moral Prática; e mais escolas do género se abriram em Freixo de Espada à Cinta, Chaves e no mosteiro de Pombeiro, segundo parece poder concluir-se da documentação coeva. A renovação do arcebispado passava, pois, pela melhor preparação dos sacerdotes para ministrarem o sacramento da Penitência, sendo o mesmo zelo norma da Ordem Dominicana (v. DOMINICANOS). Assim, no capítulo provincial de Lisboa, de 2 de Maio de 1574, recomendava-se a observância em todos os conventos do que estava determinado acerca da lição dos Casos de Consciência, a que os superiores mensalmente presidiriam e todos os irmãos, em particular estudantes e letrados, assistiriam. Se o do Porto de 1576 delibera que os confesores de mulheres deviam contar 35 anos completos e ser recomendados por sua vida e costumes, o de 1587 mostra, pelas nomeações então feitas, a rede de titulares que, nos conventos do Porto, Setúbal, Azeitão, Elvas, Évora, Aveiro, Abrantes e Benfica, eram incumbidos de dirigi-las. A preocupação dominante da cúria generalícia expressa nas ordenações do geral, Xisto Fabri de Luca, de 12 de Abril de 1588, traduz-se na obrigatoriedade dos religiosos dominicanos ouvirem de confissão todos os penitentes seculares, sem aceção de pessoas, nobres e ricos, pobres e ignorantes, observando o regulamentado no respeitante ao sexo feminino, bem como criar-se nos conventos, onde não existiam cursos de Artes e Teologia, uma lição de Casos de Consciência, conforme o preceituado nos capítulos provinciais. Em actas das visitas pastorais, do período anterior e posterior a Trento, onde se patenteiam as preocupações pastorais dos prelados, quanto ao cumprimento dos deveres do clero paroquial, há observações e directrizes acerca da prática do sacramento da confissão. As das freguesias de Óbidos, de Fevereiro de 1467, e Mafra, de Abril de 1512, da diocese de Lisboa, por exemplo, insistem na confissão quaresmal ao pároco; na grave responsabilidade de pais e patrões que descaram e dificultam a filhos e criados satisfazerem o preceito pascal; no desleixo dos curas de almas em lerem as constituições aos fiéis nas determinações sobre a matéria; no inquérito sobre a doutrina cristã

e a memorização das fórmulas essenciais; na administração da confissão a partir dos sete anos e da comunhão desde os catorze. As de 1572 da vila alentejana de Entradas, no governo do arcebispo de Évora, D. Jorge de Melo, o visitador recomenda ao prior que, na estação da missa, insista com os paroquianos «para que se confessem muitas vezes no ano» e lhes expusesse «a maneira que an de ter em suas confissões e o tempo que an de tomar para examinarem bem as suas consciências», não devendo sem este exame «ser ouvidos nem admitidos a confissem porque se por negligencia de não tomarem ho tempo pera cuidarem em suas culpas deixam de confessar alguns pecados mortais a tal confissem he nulla e sam obrigados a tornar se a confessar de novo». E, na de 1585, à mesma freguesia, o representante do prelado recomenda ao pároco que «na quaresma declare [aos fiéis] algũa cousas spirituais pertencentes a suas confições e consciências». Literatura específica havia para acorrer a este diligente zelo. Circulavam, entre os séculos XIII e XVI, as *Sumas* de teologia moral de feição pastoral, casuística e oxomológica, enquanto, nos dois séculos imediatos, apareciam, de cariz racionalista e a marcar a era dos «sistemas morais», as *Institutiones* e as *Summae de casibus* e *Summae confessorum*, e inúmeros livros afins, que obedecem a um pendor casuístico, correndo em latim, em vernáculo ou em tradução, de autores portugueses e estrangeiros, impressos em tipografias nacionais e europeias cuja abundância não deixa de impressionar. Se a quantidade de obras publicadas correspondia ao objectivo louvável de formar confesores idóneos, em particular do clero diocesano e religioso, e penitentes esclarecidos, as mesmas não escondem o intuito de encaminhá-los para o proveitoso manejo de técnicas e meios de persuasão exigíveis no santo ministério e sua privilegiada importância no controlo moral e social. Atente-se que a obrigatoriedade implicava para seu cumprimento abeirar-se o penitente do pároco próprio, ainda que existisse alguma possibilidade de procurar outro sob determinadas condições. Recordam-no taxativamente as constituições do Porto de 1541, promulgadas por D. Frei Baltasar Limpo e as de D. Frei Marcos de Lisboa, de 1585, acima referidas. A reforma do clero, de que Trento fazia uma preocupação dramática, no contexto histórico conhecido, visava tanto a ciência como a formação moral, espiritual e pastoral, estando em sintonia com a aspiração de ver o sacerdote sobressair no rebanho como espelho e modelo – a evangélica candeia acesa posta no monte para iluminar em redor. Para Frei António de Beja, no *Memorial dos pecados*, devia o confessor ter «em si tam jūtas sciencia e sanctidade: come tem onrra e dignidade». Frei Luís de Granada, na introdução à versão castelhana da *Summa Caietana*, incita os prelados a «desterrar la ignorancia y rudeza de sus ministros, causadores de muy grande parte delos males del mundo». Chama-lhe mesmo «calamidade dela Yglesia», pois quem só considere «quãtos Curas y confesores, assí clerigos como religiosos, aura en todos los reynos Despaña (donde entra Castilla, Portugal, Aragon, Cataluña, Valencia, Galizia, y reyno de Granada, con las Indias orientales y occidentales) vera claramēte quãtos mil-

lares de confessores agra, no solo en ynumerables aldeas y lugares pequeños, sino en muy populosas grandes cibdades, que ni saben latin, ni ay remedio para que dexen de confessar, y ni todos tan rudos que dexen de entender algo, si lo lee em lêgua inteligible». A gravidade desta situação levou D. Frei Bartolomeu dos Mártires, após as primeiras visitas a paróquias do arcebispado, a «assentar em seus paços duas cátedras de Casos de Consciência», e encomendou a Frei Diogo do Rosário traduzir em linguagem a *Summa Caietana* que mandou imprimir à sua custa e distribuir pela arquidiocese. O cardeal D. Henrique teve idêntico gesto ao fazê-la editar na oficina lisboeta de João Blávio destinada em particular aos confessores da diocese eborense e «en especial a los treynta sacerdotes» que com grandes expensas suas lhes promovera o ensino, «para que salgan diestros en el sacro officio de confessar». O padre Manuel Rodrigues, ao falar, na *Summa de casos de consciencia* (1567), da ciência que o confessor deve ter, atenta à distinção dos pecados, com inteira percepção da realidade lembra que não «tienen necessidade de tanta sciencia los que confiessan en aldeas, como aquellos que oyen confessions en pueblos dõnde ay tratos y negociaciones». A matéria do matrimónio e usura, simonia, contrato e restituição era por certo a mais dificultosa; e advertia Frei Henrique de Távora, no *Tratado de avisos de confessores* (1560), organizado por ordem de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, com nova edição em 1681, que por ignorância do confessor ficavam «muitos penitentes em seus odios, deshonestidades; e cargos de fazêdas alheas por muitos annos com grande dano de suas almas e scandalo dos proximos». Importava, assim, auxiliar os penitentes a prepararem a confissão, fazendo um exame de consciência, pormenor a salientar na orientação pós-tridentina, conducente à interiorização do sentimento da culpabilidade, à detestação do pecado e emenda de vida, o que exigia que o ministro se competentrasse do seu papel de juiz e médico. A legalidade e a espiritualidade eram os horizontes em que se devia situar o sacerdote na prática de um ministério que era ciência e arte. As sumas e manuais que se escreveram e difundiram, na linha orientadora tridentina, tinham em consideração o grau de cultura dos destinatários, ora se situando ao nível mais elementar do *Compendio e sumario de confessores*, atribuído a Frei António de Azurara, ora ao do aprofundado e modelar *Manual de Azpicuelta Navarro*, em sua versão completa, autêntico *best-seller* durante mais de um século, que a citada obra do padre Manuel Rodrigues pretendeu superar, ampliando a panóplia de casos e dúvidas deixados sem tratamento por aquele último. O conventual Frei Gomes da Silva, autor de *Annotationes sex mille et octingentae ad summam moralem Fr. Artesani Astensi Ordinis Minoris* (Veneza, 1519), acabou por proceder a uma ampliação da suma de Frei Francisco Artesani, de Asti, que gozava de grande autoridade nos domínios teológico e moral, e se destinava a servir, em Portugal, para instrução dos confessores. Frei Luís de Granada, em 1556, publica o *Guia de pecadores* e em Coimbra aparece, em 1568, a *Summa de casos de consciencia* de Frei Juan Pedrosa, destinada a ecle-

siásticos e seculares, revista e acrescentada segundo o concílio tridentino. Frei Tomás de Chaves publicou, em 1574, um resumo em latim da obra de Francisco Victoria, *Summa Sacramentorum Ecclesiae*, com uma versão portuguesa. Em 1565 saíra a *Summa Caietana*, de Frei Diogo do Rosário. A *Summa Diana (resolutiones morales)*, do teatino D. Antonino Diana, era conhecida no país, através da edição de Veneza de 1646, embora a 1.<sup>a</sup> fosse de Palermo de 1629. Refira-se que, como esta, outras obras morais se detectam em bibliotecas conventuais, sinal da sua difusão em Portugal, tais como: do franciscano Frei Manuel Rodrigues, em três tomos, *Suma de casos de consciencia*, com «advertencias muy provechosas para confessores, con un orden judicial a la postre, en la qual se resuelve lo mas ordinario de todas las materias morales», editada em Salamanca (1597); *Memorial de pecados, y aviso de vida christiana*, do dominicano Frei Juan Covarrubias (1531); *Casus Conscientiae (summa casuum constientiae sive de instructione sacerdotum)*, do jesuíta Francisco Toledo, em latim e de um prelo de Colónia (1603); *Summa de [la] Theologia Moral y Canonica* (1632), do franciscano Frei Henrique de Villalobos; *Quaestiones Morales Theologiae (in septem ecclesiae sacramenta)*, do trino Frei Leandro do Santíssimo Sacramento, em 4 volumes (1642-1679); *Practica [del officio] de Curas e Confessores [y doctrina para penitentes]*, do clérigo regular Bento Remígio Noydeus, em Madrid (1670); *El confessor instruido* (1673), do célebre pregador jesuíta italiano do século XVII, Paolo Segneri, a quem pertencem *Practica del Confessionario* (1687) e *Summa de la Theologia Moral* (1690), com impressões em Coimbra e Lisboa nos anos de 1756, 1693 e 1694, *Practica del Confessionario* (1687) e *Summa de la Theologia Moral* (1690), do capuchinho Frei Jaime Corella; *Promptuario de theologia moral (muy util e necessario para todos os que se quisieren expor para confessores e para a devida administração do Santo Sacramento da Penitencia)*, do seráfico Francisco Lagarra, traduzido em português pelo padre Manuel da Sylva Moraes (1749); *El Confessor instruido (en lo que toca su complice en el pecado torpe contra el sexto precepto del decalogo, segundo las constituciones ultimas de N. SS. P. Benedicto XIV)* (1757), de José Vicente Dias Bravo; *Instruções para novos confessores (em que se trata miudamente de toda a practica do Sacramento da Penitencia)*, 2 volumes (1796), do agostiniano Frei João de Deus. Instrumento privilegiado se torna, assim, para a reforma dos costumes e renovação da vivência cristã das comunidades, o sacramento da Penitência, cuja frequência se incrementa, até pela denominada «hipervalorização» da morte da alma. Nota-se, desta forma, a partir de Trento, maior insistência na confissão semanal, acompanhada da preparação devida, acentuando-se, no entanto, mais o seu enquadramento jurisdicional-canónico do que o seu lado espiritual ascético-místico. E, porque o zelo, por vezes, conduz ao rigor, o debate sobre a graça e a justificação, a contrição e a salvação eterna intensifica-se, não apenas por motivo das posições do evangelismo reformista, mas ainda dos próprios movimentos doutrinário-espirituais surgidos no inte-

rior da Igreja Católica. O jansenismo\*, com o seu senho rigorista, se bem que condenado em sua seiva herética pela bula *Cum occasione* (1653) de Inocêncio X e pela *Unigenitus* (1713) de Clemente XI, continuou a seduzir, em seu rigorismo místico, quantos se inquietavam com a decadência moral, a especulação teológica deletéria, o barroquismo litúrgico sensorial, o laicismo político, o racionalismo e a libertinagem crescentes. No casuismo e probabilismo das correntes dominicana e jesuítica, de que Medina (1528-1580) e Suarez (1548-1617), docente em Coimbra, foram os iniciadores credenciados de uma evolução moral assente no princípio de se poder seguir «toda a opinião simplesmente provável», em que alguns viam o corredor aberto ao laxismo dissolvente. Pretendeu-se, por isso, contrapor-lhes um neo-augustinismo reabilitador da interioridade e da conduta austera, de que a confissão auricular seria o motor das consciências num caminho afinal próximo do puritanismo calvinista e do pietismo luterano. Inscrevem-se nestes horizontes contextuais a jacobea\* e a não menos famosa questão do sigilismo\*. Teve esta querela, de matiz político-religioso e sinuosas dimensões regalistas, reflexos em directórios pastorais de certa voga na segunda metade de Setecentos, como se verifica no anónimo *Idéa de hum perfeito paroco instruido nas suas obrigações, e instruindo as suas ovelhas na solida piedade*, com uma edição de cinco volumes em 1772 e outra em 1785, de acintosa feição antijesuítica, a acusar a Companhia – «corpo infecto» que «procurou lançar fora os livros bons, e uteis», substituindo-os «por maus e nocivos», e «dominar as consciências de todos» – de ter por política «que ninguem seja instruido a fundo na Religião», insistindo ser a ignorância desta «muito propria para fazer fanaticos, e para introduzir na igreja huma obediencia cega a tudo que se manda» sob o pretexto religioso. A obra, da autoria de D. Frei Inácio de São Caetano, carmelita descalço e inquisidor-geral, teve, ao tempo, larga difusão, pois até na diocese de Goa era, pela hierarquia, recomendada. Ao tratar dos sacramentos, em sua quarta parte (cap. x a xiii), pormenoriza as faltas a confessar, o ministro próprio a considerar, e o sigilo a guardar. Na explanação sobre os artigos do Credo, há ainda o obrigatório excuro teológico relativo à remissão dos pecados. Da sua leitura poderão ser retiradas significativas ilações acerca da mentalidade ideológica e dos intuitos do autor que exalta a função paroquial, ministério de mui grande influência «no bem publico, e no socego dos Estados, e da sociedade civil» e na formação de «vassallos fieis, e bem sujeitos ao Rei, e aos seus Ministros», o que não acontecia, na época, no país e seus domínios onde, «exceptuando alguns poucos illuminados», havia «huma deplorable ignorancia do que he util, e necessario a hum perfeito eclesiastico». Aquele religioso, que foi confessor de D. Maria I e bispo de Penafiel, fizera também publicar em seu nome um *Compendio de theologia moral, para formar dignos ministros do sacramento da Penitencia*, de 6 tomos, em 1776, com nova edição em 1784. Devia perfilhar-se oficialmente em Portugal o princípio galicano, constante da declaração de 1700, que condenava quem

defendesse ninguém ser obrigado, no foro da consciência, a fazer a sua confissão anual na paróquia, a frequentá-la para cumprir o preceito dominical, ouvir a palavra de Deus e instruir-se nas verdades da fé e nos mandamentos. Na verdade, não é diferente desta directiva o que o bispo do Algarve, D. Francisco Gomes de Avelar, numa pastoral de 4 de Fevereiro de 1790, verbera como abuso: o procedimento de certos penitentes que na Quaresma fugiam a confessar-se ao pároco próprio e evitavam os sacerdotes que cumpriam o dever de examiná-los sobre a doutrina cristã. Esta literatura, que incidia sobre a matéria e jurisdição para absolver, continuou a proliferar no século xvii, como se vê, por exemplo, na *Explicação dos casos reservados conferente ao Breve do Senhor Papa Clemente VIII*, com duas edições (1611 e 1671), de Frei Lourenço Portel, conceituado canonista na corte de D. João IV, confessor e director espiritual de religiosas. Pertencem-lhe, ainda, duas obras latinas, com impressão também no estrangeiro, situadas no mesmo âmbito: *Responsiones aliquorum casuum moralium ad personas regulares, ac etiam saeculares* (1618 e 1629) e *Dubia Regularia, cive accurata, brevique discussio difficultatum circa religiosam personam, ac etiam circa Sacerdotem regularem confessiones saecularum exceptentem* (1618). A lembrar o escrito análogo de Frei Luís de Granada é o livro do inaciano de Castelo de Vide e doutor em Teologia, Francisco Leitão, *Remedio de peccadores, exercicio de justos* (1678), cuja primeira parte contempla o sacramento da Penitência e a segunda o da Eucaristia\*. Com uma estrutura a poder filiar-se entre os manuais de confessores, são as obras do jesuíta e mestre de Moral na Universidade de Évora\*, padre João Fonseca. *O Espelho de penitentes* (1687) trata do sacramento da Reconciliação, do exame de consciência, voltado para os mandamentos e a condição social das pessoas, para levar à confissão bem feita, indispensável à reforma de vida. Indicando os meios destinados a ajudar a não incorrer em pecados graves nem cometer faltas leves, e ainda com um apêndice ilustrativo de exemplos acomodados às matérias tratadas, esta obra, ao longo de uma dúzia de capítulos, dá atenção às circunstâncias que rodeiam os actos cometidos, constituindo o seu *Guia dos enfermos*, na esteira das mediélicas *Artes bene moriendi*, útil complemento. Do mesmo é a *Sylva moral, e historica* (1696), que explana discursos de diversas matérias afins, polvilhados de narrativas edificantes. Dividida em centúrias, trata especialmente da confissão. O jacobita pregador régio e mestre de Moral no colégio lisboeta de Nossa Senhora da Escada, em que, sob os auspícios dos soberanos, os clérigos párocos e confessores eram preparados, Frei Manuel Guilherme, com o pseudónimo de Manuel Velho, publicou *Conselheiro fiel* (1727-1728), em três partes, com máximas espirituais para convencer a razão e levar ao arrependimento o peccador. Confina-se ao género do manual de piedade ascético de coloração sigilista a *Escada mistica de Jacob* (1758), que aponta a eclesiásticos, religiosos e leigos a via da perfeição pela observância da regra e pautada em vinte e seis degraus. Pode aproximar-se desta a conhecida obra do oratoriano padre Ma-

nuel Bernardes, *Pão partido aos pequeninos* (1696), de estruturação catequética em suas perguntas e respostas, cuja segunda parte, em que expende uma introdução sobre os bons costumes, se inicia com um tratado sobre a confissão, sem se desviar da doutrina da Igreja e com uma severa crítica aos maus confessores. Através da leitura das constituições sinodais, ante e pós-tridentinas, sem dúvida com maior espectro a partir de Trento, nota-se que a menção ao sigilo e às penas cominadas aos seus violadores talvez se justificasse. A tentação de se utilizar de alguma forma o conhecimento obtido no momento da confissão auricular procederia da obrigação que pesava sobre os fiéis de, na desobriga anual, se deverem abeirar do pároco próprio que assim podia controlar o rebanho confiado. E, embora se estipulassem em concreto os casos permitidos para a escolha do confessor pelo penitente, também era compreensível o risco de uma não declaração integral dos pecados por razões psicológicas e sociais. Motivo de constrangimento constituía, em particular, a necessidade de não se omitirem, como se disse, as circunstâncias agravantes do acto que mudavam, em espécie, a falta cometida. Por sua vez, o escrúpulo que atinge as almas timoratas e experimenta progressivo aumento nos séculos XVI e XVII – Delumeau considera-o «um fenómeno de civilização, ao menos num certo nível cultural» – cedo merece a atenção dos tratadistas. Assim, o franciscano Frei Lourenço Portel, experiente por longa prática no serenar de espíritos escrupulosos, publicou, em 1617, o *Tratatus de scrupulis. Disputatio única de scrupulis*, destinado a religiosos e seculares. Segue-se, com o compilado sobre o que acerca do assunto dizem os teólogos, o *Tratado dos escrupulos [...] para quietar consciencias timoratas* (1629), de Frei João Cardoso, agostiniano e depois seráfico da Província dos Algarves. O âmago do problema que afecta estes doentes espirituais está no discernimento entre sentir e consentir, pois só neste reside o pecado e se deve avaliar o grau de culpabilidade. Ao encontro da delicada e pertinente questão ia também o escrito do padre João da Fonseca, de elucidativo título: *Antídoto da alma para medicina de escrupulosos, remédio de tentados e preservativo de enganados e ilusões, que pode haver nas matérias espirituales* (1690). A abundância de missões populares, estáveis e itinerantes (pedâneas), sobretudo a partir do Concílio de Trento, impulsionadas por jesuítas\*, franciscanos\*, lazaristas\*, oratorianos\*, de norte a sul do país, através do interior rural e encravado na montanha, fez sentir a necessidade da prática sacramental da confissão e comunhão, como alicerce de uma espiritualidade assente na conversão, na perseverança e no aperfeiçoamento moral. A pregação teatralizada e a catequese mecanizada, a leitura edificante e a formação da consciência na privacidade do confessionário eram os meios mais usados na evangelização. Recorria-se a um exemplário terrificante sobre a hediondez do pecado e as penas do inferno, pondo-se em prática a denominada «pastoral do medo» que imperava particularmente na religiosidade e piedade popular, se bem que os oradores deveriam ser «leões no púlpito, mas cordeiros no confessionário». As pregações de tríduos e novenários,

preparatórias das festas dos oragos, incluíam sermões obrigatórios sobre a confissão e a eucaristia, e a necessidade, perante o imprevisto da morte, de se viver em estado de graça. Dissipar a ignorância religiosa, que chegava ao ponto de se confundir a fórmula do acto de contrição com a ave-maria, era objectivo paralelo ao de acorrer à falta de educação cristã. Entre meados do século XVI e o fim de Seiscentos, os Jesuítas arrancam em força nesta actividade e os missionários apostólicos, surgidos em 1679 na Ordem Franciscana e preparados em Brancanes (Varatojo) sob a direcção de Frei António das Chagas, vêem juntar-se-lhes os padres vicentinos de Rilhafoles com presença marcante desde o último quartel do século XVIII e seguinte. O resultado era patente no índice de confissões. Em 1673, só em Ervedelo (Chaves), durante três meses de pregações, ascenderam a 13 200, a ponto de Frei António das Chagas dizer que o pregador era «o varejador e os confessores os apanhadores». A incidência sociológica das pregações recaía, sobretudo, na restituição de furtos cujo montante, por desconhecimento do paradeiro do lesado ou dificuldade insuperável de compensá-lo, acabava por reverter em benefício de obras pias, sufrágios ou esmolas aos pobres; no perdão das injúrias e agravos para bem da concórdia da comunidade; na luta, por vezes, contra os infanticídios de recém-nascidos, praticados com ou sem ignorância de sua gravidade. Devido à afluência de gente, missionários e párocos passavam os dias no confessionário, chegando a munir-se de um *vademecum*, espécie de manual casuístico de consulta rápida e eficaz. Da autoria do padre Manuel José Gonçalves do Couto, sacerdote diocesano de Braga, foi publicado, em 1859, um volume-cartilha de algumas centenas de páginas, *Missão abreviada*, que teve larga expansão, perfazendo até 1914 dezasseis edições com cerca de 116 000 exemplares impressos. No título se explicita a finalidade da obra que se destinava a «despertar os descuidados, converter os pecadores, e sustentar o fruto das missões». Dirigida, como se propunha, ao «povo de aldeia», reputa-se «utilíssimo para os parochos, para os cappellães», para qualquer sacerdote animado pelo desejo de salvar almas e toda a pessoa «que faz oração publica». Sem ser propriamente de índole jansenista, era, no entanto, marcada por um estrito rigorismo doutrinário, com reflexões várias atemorizadoras sobre o pecado e sua gravidade, a confissão, recomendando a geral, a penitência e a fuga das ocasiões de infracção grave. Na era oitocentista persiste a literatura doutrinária sobre a confissão de cerne pastoral e alcance apologético. Refira-se o *Compendio teológico para uso dos novos confessores*, do presbítero da Guarda, António da Ascensão Oliveira, destinado em especial a orientar, no plano da justiça e do direito das coisas, como no desenvolvimento do título se esclarecia, o modo de adquirir domínio, fechar contratos e proceder a restituições segundo as leis pátrias, o *jus natural* e canónico. Conhecido por o seu *Tratado dos sacramentos* (1859) haver servido de compêndio para o curso de Teologia\* do seminário\* daquela diocese, o autor dá realce à penitência ao longo de 33 parágrafos, forrageados na tradição escolástica

agostiniano-tomística. Por sua vez, *A necessidade da confissão para a felicidade deste e do outro mundo* (1856), do polígrafo padre José de Sousa Amado, subscritor de abundante e diversificada obra, nivelava-se à apologia. Do próprio magistério da Faculdade de Teologia saíram dissertações académicas que tocavam ou se centravam nesta matéria, como sucedeu com a *Philosophia da confissão sacramental*, apresentada, em 1875, a concurso para a docência e constituída por duas partes: racionalidade e benefícios da confissão sacramental. O despertar do protestantismo em Portugal, a partir da segunda metade do século XIX, com a difusão da Bíblia em vernáculo e a passagem de sacerdotes católicos para as igrejas evangélicas, com notória expressão na região do Porto, leva o prelado, cardeal D. Américo, a publicar em 1878 uma extensa carta-pastoral sobre o problema, onde consagra significativo passo ao sacramento da Penitência, detendo-se na controvertida necessidade da confissão auricular, meio ordinário para se obter o perdão dos pecados. A contraditá-lo, sai o ex-padre Guilherme Dias da Cunha com um folheto crítico, em que na matéria se detém, voltando ao assunto em 1889 com o opúsculo *A confissão auricular*, então editado. Na réplica que houve lugar, o polemista padre Sena Freitas e o professor de Teologia e decano do seminário maior portuense, Manuel Filipe Coelho, alongam-se na resposta à argumentação protestante acerca da confissão, exaltando apologeticamente a sua origem divina e a obrigatoriedade e benefício da sua prática. Análise mais detida, baseada no magistério eclesiástico e na disciplina canónica, consagra ao tema o decano da Faculdade de Teologia de Coimbra e professor da cadeira de Polémica, Luís Maria da Silva Ramos, autor de *A confissão auricular e as indulgências*. O Código de Direito Canónico, que Bento XV promulgou (em 27 de Maio de 1917), consagra quarenta cânones (870 a 910) ao sacramento da Penitência (liv. III, P. I, tit. V, cap. I a IV), reafirmando a doutrina tradicional da confissão com incidência sobre: o ministro, por ser mestre e juiz, e sua jurisdição, a quem recomenda prudência no interrogatório e rigor na manutenção do sigilo; a obrigatoriedade da confissão anual, sem bastar a sacrílega por nula; o preceituado acerca do lugar da celebração; a reserva dos pecados, de que a falsa denúncia perante os juizes eclesiásticos de um sacerdote inocente acusado do crime de solicitação no acto sacramental seria, *ratione sui* (c. 894), o único à sé apostólica reservado. Repercussão imediata do novo código em Portugal, por necessidade urgente de pôr em conformidade a legislação diocesana com as disposições universais promulgadas, encontra-se no Sínodo de Braga (25 a 27 de Julho de 1918), reunido pelo arcebispo D. Manuel Vieira de Matos que deplora a ignorância religiosa e fala de uma «nova geração de crentes». Desta forma houve a preocupação de inserir grande número de cânones, como se vê na constituição V (n.ºs 320-353), consagrada à Penitência. De salientar, segundo a mentalidade do tempo, a preocupação com a vigilância da moralidade feminina, a insistência no zelo dos párocos em ouvir confissões na véspera e dias festivos, a indicação dos pecados reserva-

dos na arquidiocese, que ainda integrava parte de Trás-os-Montes, compreendendo: a blasfémia pública, o homicídio voluntário exceptuada a justa defesa, incêndio por fogo posto na intenção de causar dano e sacrilégio local. Com idêntico intuito foi convocado o Concílio Plenário\* Português que reuniu, de 24 de Novembro a 3 de Dezembro de 1926, os bispos do continente, ilhas, colónias e Padroado do Oriente, mas os decretos, entrados em vigor a partir de 24 de Maio de 1931, só em 1939 foram publicados. Como pontos negros no mapa da Igreja em Portugal, apontavam-se o laxismo, o enfraquecimento dos laços familiares, a ignorância da doutrina cristã e o abandono da frequência dos sacramentos. Ao tratar destes (P. II, t. I), expõe no capítulo V (n.ºs 224-240) a matéria canónica acerca da Penitência, recordando os citados cânones 870 a 910. A recomendação ao confessor para atender primeiro os homens e só depois as mulheres é observação a notar, embora acentue que não haja acepção de pessoas, reafirme o princípio da plena liberdade na escolha do ministro da Penitência, considere salutar na Quaresma a procura de outro diferente do habitual, sublinhe a guarda do sigilo, recomende a confissão de crianças e a dos fiéis nas festas mais solenes, incentive a circularidade penitência-eucaristia. A apologética popular, de perfil homiliético e cariz exemplarista, que utiliza a estação da missa e a radiodifusão católica, teve nos anos 40 um paladino, de linguagem directa e despreziosa, no padre António Brandão, pároco da Cedofeita (Porto), que se abalançou a ministrar um curso pastoral de religião, da eucaristia ao matrimónio, encontrando no sacramento da Penitência terreno para combater a investida protestante. Para si, a confissão auricular era, na altura, a verdade católica mais discutida e atacada, entendendo que as reacções iam da inteira rejeição à recepção sem preparação devida e não ascendia a cinco por cento o número de católicos capazes de defender, com êxito, a sua fé neste sacramento face aos protestantes, seus inimigos mais encarniçados. Sob o título polémico de *A confissão, instituição divina ou invenção dos padres* reuniu num volume de algumas centenas de páginas, dividido em lições, as palestras proferidas. É patente, em vários pontos, o apoio doutrinário procurado na obra de Silva Ramos, atrás mencionada. Aparecido em 1948, obteve certa expansão, ao menos no meio eclesiástico, por constituir um auxiliar acessível para párocos e para pregadores de tríduos e missões populares. A progressiva dessacralização, indiferentismo religioso e osmótica tendência laicismo/tolerância confessional reflectiu-se na «desafeição» acentuada dos crentes pelo sacramento da penitência muito controlado pela teologia integrista e pastoral tridentina. Notava-se, contraditoriamente, que «o mais humano dos sacramentos» ia perdendo o favor dos católicos, perante a cada vez maior afirmação da conduta individualista e autonomia moral. A intervenção do Concílio\* Vaticano II, surgida nos anos 60, tenta inflectir o rumo tradicionalista, de feição «intimista e individualista», da prática do sacramento da Penitência, procurado, no fundo, por devoção para tranquilizar a consciência dos «complexos de culpabilidade». O *Ordo Poenitentiae* (2 de De-

zembro de 1973), publicado pela Sagrada Congregação para o Culto Divino, estabelecendo princípios doutrinários, normas litúrgico-pastorais, ritos e modelos de celebrações penitenciais para diversos tempos e categorias de pessoas, vinca a ideia de reconciliação em lugar de confissão e sublinha o carácter comunitário e eclesial do sacramento. Incrementa-se, desta forma, o abandono do termo «confissão», que corporizava a face «privada» de que a Penitência se revestia nos últimos séculos, remetida sobretudo para a acusação dos pecados, e faz-se emergir o termo «reconciliação», em conformidade com a prática vigente na Igreja primitiva. Ia-se assim ao encontro do voto do Vaticano II que desejava vê-la consagrada na revisão da disciplina do sacramento, aparecendo com mais evidência a sua natureza e efeitos, se assumidas a reflexão teológica e as perspectivas abertas pela doutrina conciliar em ordem às necessidades espirituais e concretas dos fiéis. Lembrava-se que o pecado, sendo ofensa feita a Deus, também se reveste de uma dimensão social e comunitária a não minimizar, enfraquecendo-se a ideia generalizada de assunto estritamente privado. Reafirma ainda os elementos constitutivos do acto sacramental: arrependimento, acusação, reparação e absolvição, chegando a prever as circunstâncias desta, antes mesmo da declaração dos pecados, ligada sempre à conversão interior, cuja importância sublinha. Adianta o *Ordo*, dentro deste espírito, três formas de celebrar a reconciliação: a do penitente de modo individual; a de vários penitentes com acusação e absolvição individuais; a de vários penitentes com acusação e absolvição gerais. De atender que esta apenas se permite em circunstâncias absolutamente especiais, determinadas pelos bispos, e quando se preveja que os fiéis possam vir a ficar durante largo tempo privados da reconciliação sacramental por carência de clero disponível. A acusação é, pois, apenas adiada, continuando obrigatória para as faltas graves. Os esquemas apresentados denotam a preocupação de inculcar, em comunidades assaz heterogêneas, o sentido do pecado e a necessidade da conversão, pairando a tônica na preparação da assembleia e na orientação do exame de consciência colectivo. Toma-se, portanto, pastoralmente em alguma conta a realidade sociológica de um catolicismo do povo, «de muita reza e pouco padre», em crescimento nos meios rurais, importando reconhecer e aproveitar os valores da religiosidade popular e as oportunidades únicas oferecidas pelas grandes concentrações de manifestação de fé, proporcionadas pelas festividades de santos taumaturgos e pelas peregrinações a santuários nacionais e regionais. Fátima e até o Sameiro são disso paradigmas eloquentes. Depara-se aqui com a confluência entre a «religião do povo» e a «religião dos padres», campo propício ao exercício de uma inteligente pastoral dos sacramentos da Reconciliação e da Eucaristia, onde pode ter lugar uma pregação orientada para uma confissão individual com aconselhamento privado de casos. A leitura das revistas *Lumen e Communio*, em alguns de seus números pós-conciliares, através de textos da autoria de portugueses, permite-nos acompanhar o sentido e alcançar as directrizes teológicas e pastorais do *Ordo*



Confissão, em Fátima, ao ar livre, na década de 50.

*Poenitentiae*, em interpretações e comentários aprofundados da doutrina e *praxis* ali expendidas, com insistência no carácter comunitário e social do pecado, «com o mistério da iniquidade que avassala o mundo», e no povo de Deus, como comunidade de perdão, em que o compromisso pessoal e a conversão do penitente evitam a sua dissolução na massa anónima da culpabilidade colectiva. O ritual das celebrações procura inculcar a paciência em relação ao quotidiano e o empenhamento na «partilha, entreajuda, luta pela justiça e compromisso apostólico», ou seja, ressituar o sacramento da Reconciliação no centro da eclesiologia sacramental, com menos sacrifícios psicológicos e talvez mais benefícios espirituais. Em 1983, apareceu o aguardado novo Código do Direito Canónico que não pretendia «substituir a fé, a graça e principalmente a caridade na vida da Igreja ou dos fiéis», mas tornar mais fácil o «desenvolvimento ordenado», e este «quer da sociedade eclesial, quer também de cada um dos homens que dela fazem parte». No liv. iv, «Do múnus santificador da Igreja», os cânones 959 a 991 são reservados ao sacramento da Penitência. Reafirma-se a confissão individual, integrada pela absolvição, como único modo ordinário para o penitente, consciente de pecado grave, se reconciliar com Deus e a Igreja, mas admite-se, sob condições, a absolvição simultânea a vários penitentes, sem confissão individual prévia (c. 961), e sublinha-se a tradicional imagem do confessor juiz e médico. A abertura inovadora, dentro de um assumido espírito ecuménico, surge no

cânone 844, em seus primeiros quatro parágrafos, sendo de atender sobretudo ao § 2 que reza: «Todas as vezes que a necessidade exigir ou a verdadeira utilidade espiritual o aconselhar, e desde que se evite o perigo de erro ou de indiferentismo, aos penitentes a quem seja física ou moralmente impossível recorrer a um ministro católico, é-lhe lícito receber os sacramentos da reconciliação, eucaristia e unção dos doentes de ministros não católicos, em cuja igreja existam aqueles sacramentos válidos.» Parecendo ainda tímido, é, no entanto, um enorme passo em frente face à doutrina canónica tradicional modelada pelo integrismo tridentino. Outras determinações papais promulgadas para a Igreja universal foram motivando aplicações pautadas pelas conferências episcopais dos vários países do mundo. Assim, João Paulo II dirigiu, no primeiro domingo do Advento de 1984, a exortação apostólica *Reconciliatio et Poenitentia*, fruto da VI Assembleia Geral do Sínodo dos Bispos que se debruçara sobre este tema, enfatizando que a conversão passa das obras à transformação interior e deve frutificar em actos de penitência. A Comissão Permanente do Episcopado Português publicou, em 1985, uma «Nova Pastoral» em que exorta os sacerdotes a reservarem tempo e lugar para a confissão individual, pois, como ministros do sacramento, são «arautos e instrumentos do perdão divino». Pretende-se desta forma acentuar o valor e significado da acusação pessoal sacramentária no que respeita ao encontro do pecador com a mediação da Igreja na pessoa do sacerdote. A mensagem do texto da «nota» visa a situação real do povo português «onde não é difícil detectar rupturas e conflitos, que em vez de serem resolvidos pelo diálogo, o respeito mútuo e a justiça, se agudizam na divisão ou então contribuem para alimentar uma resignação fatalista e sem esperança». Assim, teológica e pastoralmente, se vem interpretando e aplicando, em consonância com o magistério da Igreja, a doutrina e a prática do sacramento da Reconciliação no findar do século (v. PENITÊNCIA).

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. *Bibliografia cronológica da literatura da espiritualidade em Portugal: 1501-1700*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1988. BÉRIOU, Nicole – *Autour de Latran IV (1215): La Naissance de la Confession Moderne et sa Diffusion*. In *Pratiques de la Confession des Pères du désert à Vatican II: Quinze études d'histoire*. Paris, 1983, p. 73-92. BETHENCOURT, Francisco – *As visitas pastorais: Um estudo de caso* (Entradas, 1572-1593). *Revista de História Económica e Social*. Lisboa, 19 (1987) 25-35. *Código de direito canónico*. Trad. port. Braga, 1983. COELHO, António José – *O sacramento da Reconciliação*. *Lumen*. Lisboa, 42 (1981) 311-314. COSTA, António Domingues de Sousa – *Doutrina penitencial do canonista João de Deus*. Braga, 1956. *DA MEMÓRIA DOS LIVROS ÀS BIBLIOTECAS DA MEMÓRIA: I: Inventário da Livraria de Santo António de Caminha*. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade; FLUP, 1998. DELUMEAU, Jean – *A confissão e o perdão*. São Paulo, 1991. Tradução de *L'aveu et le pardon: Les difficultés de la confession XIII-XVIII*. Paris, 1990. DIAS, José Sebastião da Silva – *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra, 1960. 2 vol. IDEM – *O erasmismo e a Inquisição em Portugal: O processo de Fr. Valentim da Luz*. Coimbra, 1975. FERNANDES, Maria de Lurdes C. – *As artes da confissão: Em torno dos manuais de confessores do século XVI em Portugal*. *Humanística e Teologia*. 11 (1990). Separata. IDEM – *Do manual de confessores ao guia de penitentes: Orientações e caminhos da confissão no Portugal pós-Trento*. *Via Spiritus*. 2 (1995) 47-65. GOMES, J. Pinharanda – *História da diocese da Guarda*. Braga, 1981. HAHN, Alois – *Contribution à la sociologie de la confession et autres formes Institutionnalisées d'aveu: autothématisation et processus de*

civilisation. In *ACTES de la Recherche en Sciences Sociales*. 62/63 (1986) 54-68. IGREJA CATÓLICA. Concílio Plenário Português, 1926 – *Pastoral Colectiva. Decretos*. Lisboa, 1939. IGREJA CATÓLICA – *Sínodo Diocesano de Braga [1918]*. Braga, 1919. LAVRADOR, João E. Pimentel – *Pensamento teológico de D. Miguel de Anunciação*. Coimbra, 1995. MACHADO, Diogo Barbosa – *Bibliotheca lusitana*. Coimbra, 1965-1967. 4 vol. MARQUES, João Francisco – *Para a história do protestantismo em Portugal*. *Revista da Faculdade de Letras*. Porto. 2: 12 (1995) 431-475. MARQUES, José – *Tratado de confissão: Novos dados para o seu estudo*. Vila Real, 1986. MARTINS, José V. de Pina – *Estudo preliminar*. In *Tratado de confissão (1489)*. Lisboa, 1973. NOTA Pastoral do Conselho Permanente da CEP sobre a exortação apostólica «Reconciliatio et Poenitentia». *Lumen*. Lisboa, 46 (1985) 17-19. NOVO (O) «Ordo Paenitentiae». *Lumen*. Lisboa, 35 (1974) 32-33. PEREIRA, Isaias da Rosa – *Visitações de Santiago de Obidos (1434-1481)*. *Lusitania Sacra*. Lisboa, 8 (1967-1969) 102-221. Publicada em 1970. IDEM – *Visitações de São Miguel de Sintra e de Santo André de Mafra (1466-1523)*. *Lusitania Sacra*. Lisboa, 10 (1978) 135-257. PRADO, André do – *Horologium Fidei: Diálogo com o infante D. Henrique*. Lisboa, 1994. PROSPERA, Adriano – *Tribunali della coscienza*. Torino, 1996. RIBEIRO, Arnaldo – *Como vai o sacramento da Penitência no Brasil?*. *Lumen*. Lisboa, 42 (1981) 315-317. CAPÍTULOS Provinciais da Ordem de S. Domingos em Portugal, 1567-1691. *Cartório Dominicano Português, século XVI*. Porto, 10 (1977). RICARD, Robert – *Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*. Paris, 1970. ROCHA, Georgino – *Comunidades penitenciais: um caminho de renovação eclesial a prosseguir*. *Lumen*. Lisboa, 42 (1981) 103-111. ROLO, Raul de Almeida – *Bartolomeu dos Mártires: Obra social e educativa*. Porto, 1979. IDEM – *Introdução*. In *Mártires, D. Frei Bartolomeu dos – Catecismo ou doutrina cristã e práticas espirituais*. Fátima, 1962. ROSÁRIO, A. do – *Memórias para o S. Concil. Bracaraense Provincial, q publicou o R.º sôr Dom frey Bartholomeu dos Martires*. *Cartório Dominicano Português, século XVI*. Porto, 2 (1972). RUSCONI, Roberto – *De la prédication à la confession: Transmission et contrôle de modèles de comportement au XIII siècle*. In *FAIRE Croire*. Roma, 1981, p. 67-85. *SYNODICON Hispanum: II: Portugal*. Ed. crítica de António Garcia y Garcia. Madrid, 1982. SANTOS, Eugénio Francisco dos – *As missões do interior em Portugal na Época Moderna*. *Bracara Augusta*. 38 (1984) 93-119. SILVA, António Pereira da – *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII*. Braga, 1964. IDEM – *Teologia moral em renovação*. *Didaskalia*. 1: 2 (1971) 263-318. IDEM – *A primeira suma portuguesa de teologia moral e sua relação com o «Manual» de Navarro*. *Didaskalia*. 2 (1972) 355-403. SILVA, Inocêncio Francisco da – *Dicionário bibliográfico português*. Lisboa, 1973. 25 vol.

**CONFRARIAS.** 1. *Natureza e atribuições:* Na perspectiva canónica, confrarias são associações de fiéis constituídas organicamente com o fim de exercerem obras de piedade ou caridade e de promoverem o culto público, aspecto que as permite diferenciar das pias uniões\*, que não contemplam esta última vertente. O Código de Direito Canónico de 1917 apenas reconhecia o estatuto de confraria às que se tinham constituído através de um decreto formal de erecção, emanado da autoridade eclesiástica competente. Actualmente, as confrarias podem ou não ser erigidas desta forma, tomando, consoante o caso, a designação canónica de associações públicas ou privadas. As confrarias, cuja designação provém do étimo latino *confraternitas*, são também conhecidas por confraternidades, fraternidades e, principalmente, irmandades, denominação que o código reservava às pias uniões constituídas como corpo orgânico. As confrarias tinham como principais finalidades a assistência material e espiritual, sobretudo aos seus membros, bem como o fomento do culto, com destaque para a veneração do respectivo patrono e a realização da sua festa, momento alto da sociabilidade confraternal. Através dos múltiplos campos de acção que desenvolveram na sociedade portuguesa, pode hoje afirmar-se que as confrarias, umas mais do que outras, foram fundamentais para reforçar os elos da solidariedade humana e da fraternidade cristã, garantindo formas de atenuar as dificuldades materiais dos

homens, principalmente em situações de fome, de doença, de pobreza ou de cativo; amparando crianças, inválidos e idosos; enterrando os mortos e orando por eles; acolhendo peregrinos e viajantes; etc. Por outro lado, como expressão orgânica aceita pela Igreja para enquadrar a vida religiosa dos leigos, elas contribuíram para o fortalecimento da vivência do catolicismo, não apenas através de uma prática caritativa baseada no amor ao próximo como forma de assegurar a salvação individual, mas também através da orientação doutrinária dos fiéis, do estímulo da procura dos sacramentos, do culto dos mortos, e do exercício de outras actividades devocionais e piedosas. Do ponto de vista social, apesar de muitas vezes legitimarem e adensarem as diferenças existentes na sociedade, as confrarias tiveram um papel relevante na construção da identidade dos vários grupos que a compunham, reforçaram os processos de integração e de coesão comunitária e multiplicaram os tempos, espaços e formas de sociabilidade, principalmente em torno das festas e celebrações religiosas. Não é ainda de menosprezar a sua capacidade de intervenção política, nomeadamente através da criação de maiores oportunidades de exercício do poder ao nível local, factor que muito contribuiu para o seu sucesso. Estas características do movimento confraternal acentuaram-se de forma diferente consoante o espaço, o âmbito cronológico em análise e a tipologia das confrarias a que nos referimos. 2. *Tipologias*: Existem vários tipos de confrarias, consoante os critérios com que as classificamos. A tipologia que obtém maior aceitação entre os especialistas é a que diferencia estas associações a partir da sua principal função, distinguindo desta forma as confrarias penitenciais, as caritativas, as devocionais e as de ofícios. No primeiro caso encontram-se as que centram a sua actividade na expiação dos pecados, através de flagelações ou outras práticas de disciplina, à imagem e veneração do sofrimento de Cristo. Outrora, estas associações eram frequentes na Europa mediterrânica. No segundo grupo encontram-se as confrarias que se destinam sobretudo à prática da caridade cristã e da beneficência. No terceiro grupo situam-se as vocacionadas para a celebração de uma devoção especial, como o Rosário ou o Santíssimo Sacramento, bem como as que visam promover qualquer outra devoção, como sucede com as associações religiosas encarregues do culto e da festa nos santuários. A quarta categoria agrupa as confrarias de ofícios, as quais, apesar de terem uma finalidade cultural e de assistência aos seus membros, se caracterizam sobretudo pelo reforço da sociabilidade e da integração profissional. O problema da definição de tipologias tem suscitado grande reflexão e várias propostas da parte de investigadores estrangeiros. Maurice Agulhon, que estudou as formas de sociabilidade na França meridional, acentuou a diferença entre as confrarias-associação e as confrarias-instituição, colocando no primeiro grupo as penitenciais e profissionais, e no segundo as ligadas à gestão do culto, do património ou da obra de um organismo religioso, a exemplo das confrarias de âmbito fabriqueiro (AGULHON – *Pénitents*, p. 23-24). O espanhol Luis Maldonado apresentou uma

das melhores sínteses de critérios para distinção de confrarias. Um deles baseia-se na forma de acesso a estas associações, a qual ajuda a determinar se se tratam de confrarias abertas, fechadas ou de adscrição automática, figurando nas primeiras as que admitem ingresso após a solicitação para o efeito e a respectiva autorização de admissão, dada pelos irmãos. As segundas possuem um número restrito de associados, que são substituídos de forma regulamentada, geralmente após a morte ou saída de um membro. As últimas são compostas de elementos que a integram naturalmente, em virtude da sua filiação, como por exemplo as irmandades que se identificam com uma determinada comunidade. Outro tipo de classificação possível fundamenta-se no critério de pertença a uma categoria social ou a várias, consoante se trate, no primeiro caso, de confrarias horizontais, que reflectem na segmentação social comunitária ou, no segundo, de confrarias verticais, que a negam simbolicamente e aceitam a presença de indivíduos com interesses sociais muito distintos. Um outro critério classificativo baseia-se nos níveis de integração ecológico-cultural dos irmãos e de expressão da identidade colectiva assumida pela confraria, que pode representar os interesses dum grupo social, duma comunidade, duma comarca ou duma região mais vasta. Maldonado chama ainda a atenção para a existência de tipos mistos de confrarias e de tipologias que se baseiam na conjugação dos critérios apresentados (MALDONADO – *Para comprender*, p. 88-90). Existem ainda outros factores de ponderação que podem ser utilizados no traçado de tipologias. Gilles G. Meersseman, por exemplo, tipifica as irmandades medievais em função do meio em que surgem: rurais, nas paróquias rurais; urbanas, nas cidades; ou abaciais, se têm por centro um mosteiro ou convento. Catherine Vincent refere ainda um critério estritamente social, que separa as grandes das pequenas confrarias, por nas primeiras se encontrarem elementos da alta sociedade, factor que permite estabelecer uma hierarquia socioeconómica entre as irmandades (VINCENT – *Des charités*, p. 28-29). Também a legislação canónica tem contribuído para a classificação das entidades confraternais. Assim, o actual código distingue as associações públicas de fiéis tendo em conta a sua abrangência geográfica e a autoridade eclesiástica de que dependem, classificando-as em universais ou internacionais, nacionais ou diocesanas, consoante sejam erectas pela Santa Sé, pela conferência episcopal ou pelo bispo diocesano (cân. 312, 1). Não é fácil aplicar critérios de diferenciação das irmandades, atendendo a diversos factores, como a dinâmica do movimento confraternal, patente nas sucessivas transformações funcionais das irmandades, nas mudanças de invocação ou na alteração do local de sede, situação que se complexifica quando rareiam as fontes de informação ou os dados para se poderem estabelecer tipologias com segurança. 3. *Formas de organização*: Para conhecer a estrutura e formas de organização das confrarias é necessário recorrer aos seus estatutos, também designados por compromissos ou regimentos. Contudo, muitos destes documentos, sobretudo os mais antigos, desapareceram. Para a Idade Média, em Por-

tugal, em 1992, apenas se conheciam cerca de 23 compromissos, sendo três do século XII e cinco da centúria seguinte (COELHO – *As confrarias*, p. 158-159). Por outro lado, muitas irmandades nunca chegaram sequer a ter estatutos. O estudo das formas de organização das confrarias deve ter em conta que estas podem variar em função de vários factores, como o tipo de irmandade que analisamos, o seu próprio evoluir histórico e a época a que nos reportamos. A análise da estrutura confraternal encontra-se facilitada para o período que se segue ao final do século XIX, dada a tendência para a padronização dos compromissos, imposta pelo Estado e pela Igreja, embora esta implique uma atenção especial às variações que cada caso apresenta face aos modelos em vigor na época. Contudo, as novas fórmulas, que vieram retirar especificidade às irmandades, dificultam por vezes o conhecimento das suas antigas estruturas, nomeadamente nos casos em que não possuímos os anteriores compromissos. As designações dos órgãos confraternais e dos cargos que lhes estão inerentes, bem como as suas atribuições e importância, também não são uniformes, podendo estes últimos variar consoante o tipo de confraria, ou até no interior duma mesma associação religiosa, de acordo com o período que abordamos. Para avaliar esta diversidade, basta pensarmos que na Época Moderna o chefe máximo duma irmandade podia ter o nome de juiz, reitor, administrador, provedor, ou, ainda, prior, no caso duma irmandade de clérigos. Apesar da complexidade do tema e da necessidade de estudar o que sucede caso a caso, é possível definir algumas linhas de orientação para este período. Assim, quando existiam, as assembleias de irmãos, também chamadas juntas ou cabidos, vocacionadas para a resolução de casos mais importantes ou inovadores na vida das confrarias, depois do século XVI foram gradualmente perdendo importância em favor das mesas administrativas, que tinham a responsabilidade da gestão quotidiana destas associações. As mesas, cada vez mais nas mãos duma oligarquia aristocrática que tendia a perpetuar-se no poder, chamava a si a resolução dos principais assuntos das confrarias. Da mesma forma, acentuam-se na Época Moderna alguns padrões de admissão e de exclusão das irmandades, que condicionaram substancialmente a sua composição social. Muitos dos compromissos deste período, sobretudo entre o final dos séculos XVI e XVIII, apenas aceitavam no seu seio cristãos com boa capacidade económica, com «limpo sangue, sem raça alguma de judeu, mouro, mulato, nem descendentes de outra infecta nação», o que teoricamente subtraía destas agremiações, entre outros, os cristãos-novos e os mais necessitados. Em muitos casos, estavam ainda excluídos dos meios confraternais os menores de idade e as mulheres. Na prática, nem sempre era assim, pois conhecem-se várias situações onde, por exemplo, os descendentes de judeus e as mulheres chegaram, ainda que episodicamente, a ocupar cargos de chefia (PENTEADO – *Confrarias*, p. 28, 30). As confrarias mais importantes, além dos seus mesários, dispunham ainda de um corpo de servidores, cujas características diferiam também em função dos critérios já enunciados. Entre outros, faziam parte deste

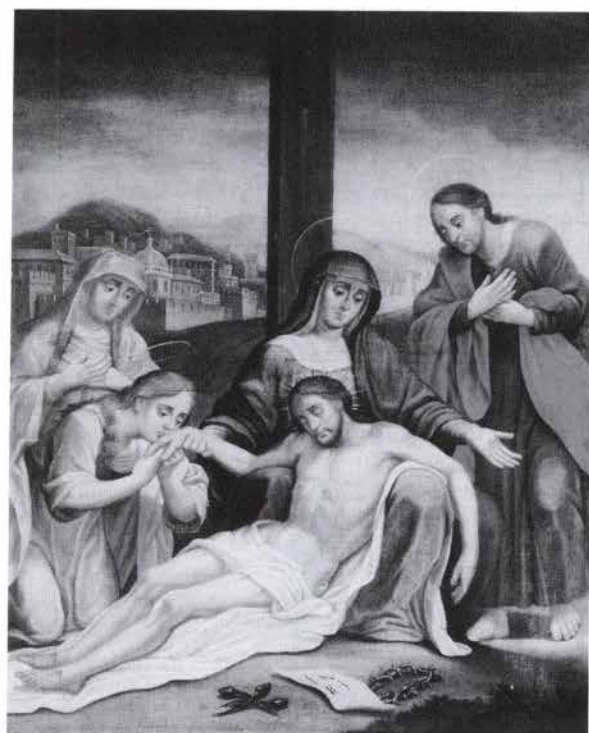
corpo os capelães que eram recrutados para satisfazer os serviços religiosos e os legados pios a que estas irmandades, muitas vezes, estavam obrigadas.

4. *Evolução histórica: 4.1. Idade Média:* As raízes das confrarias medievais remontam aos *collegia* romanos, alguns deles localizados no território que actualmente constitui Portugal, e ainda às guildas germânicas, vocacionadas para o fomento da sociabilidade masculina e para o reforço das relações amigáveis entre os seus componentes. Na perspectiva de Ângela Beirante, é notória a influência destas associações de cariz pagão nos compromissos de algumas das mais antigas confrarias portuguesas, factor que certamente contribuiu para a desconfiança que a Igreja lhes votou nos primeiros tempos da sua difusão na Cristandade. Por este motivo, a Igreja procurou enquadrar estas confrarias, a maior parte delas, leigas e de criação espontânea, na vida dos mosteiros e das paróquias, estabelecendo-as aí e procurando canalizá-las para a difusão de um convívio e de uma solidariedade de matriz cristã, onde a oração em conjunto poderia ajudar a cimentar as relações estabelecidas (BEIRANTE – *Confrarias*, p. 5-6). As primeiras confrarias preocuparam-se sobretudo em reforçar solidariedades horizontais entre membros de um mesmo corpo social, numa sociedade onde as relações de natureza vertical eram predominantes, mas não respondiam totalmente às necessidades de protecção dos indivíduos, e numa época em que se começava a acentuar a desagregação da família alargada. As primeiras irmandades que nos surgem documentadas, «datáveis pelo menos do século XII, devem ter surgido dentro da própria Igreja, congregando apenas religiosos e estendendo-se depois ao mundo dos laicos. A sua finalidade inicial era rezar pelos mortos, confrades e benfeitores», posição que acentua o problema da salvação da alma entre as principais motivações associativas (TAVARES – *Instituições*, p. 102). O surto das confrarias de caridade ocorreria apenas a partir do século XIII, com muitas destas instituições a assumirem um importante papel na criação, gestão e manutenção de pequenos hospitais ou na adopção de responsabilidades em relação aos já existentes. Em Lisboa, vários destes hospitais estavam controlados por confrarias de mesteres. Apesar do predomínio da vertente caritativa, pode afirmar-se que, no final da Idade Média, a maior parte das irmandades procuravam responder a uma pluralidade de funções que iam desde o fornecimento de socorros mútuos até à prestação de auxílio espiritual aos seus membros e aos mais necessitados. O alargamento da esfera de intervenção assistencial das confrarias para além do círculo restrito dos seus associados, aos mendigos, doentes, presos, peregrinos, viajantes e outros, não pode deixar de ser relacionado com a difusão das ordens mendicantes e do ideal de ajuda aos mais pobres e carenciados. Esta crescente abertura à sociedade encontra-se expressa também na composição social das confrarias que, cada vez mais, passavam a integrar gentes provenientes de diversos grupos sociais. A maioria das confrarias portuguesas medievais foram criadas a partir do século XIV e localizavam-se em igrejas paroquiais e capelas próprias. Eram compostas sobre-

tudo de leigos, embora pudessem admitir clérigos. Esta característica favoreceu o desenvolvimento de estratégias confraternais para escapar ao controle jurisdicional eclesiástico e subtrair o património das associações da sua alçada. Uma constante preocupação que, por vezes, obrigava as irmandades a procurarem o apoio da Coroa, factor que facilitou a sua caminhada para a submissão à tutela régia. De acordo com a escassa documentação que chegou até nós para o período medieval, em termos geográficos, entre os séculos XIII e XV, as confrarias parecem ter-se concentrado no Noroeste do país, onde se localizava a maior densidade populacional, e no Centro-Sul, sobretudo na área dos rios Mondego e Tejo, e nas proximidades de Lisboa, onde o desenvolvimento urbano se tinha feito sentir de uma forma mais intensa. Com efeito, as confrarias parecem ter tido terreno favorável ao seu aparecimento nas áreas mais povoadas. Em Portugal, é possível comprovar a sua presença, desde cedo, em cidades e vilas como Guimarães, Coimbra, Santarém, Lisboa e Évora (COELHO – *As confrarias*, p. 151-153). No que diz respeito aos meios rurais, para os quais os estudos monográficos são mais escassos, conhecem-se melhor os casos localizados nos arredores de Torres Novas e Guimarães, onde as confrarias possuíam uma certa vitalidade. Em 1502, os oficiais da Coroa recensearam vinte confrarias torrejanas, sendo sete da vila e treze do seu termo, onde se localizavam as mais antigas. A maior parte delas tinha sido fundada no século XIII (LOPES – *A confraria*, p. 10-11), o que nos obriga a matizar a tese de Catherine Vincent, segundo a qual as confrarias começaram por surgir nas urbes, alargando-se depois, por mimetismo, aos meios rurais (VINCENT – *Les Confréries*, p. 43-44). A partir de muitos dos compromissos aprovados no século XIV e, principalmente, na centúria seguinte, é possível constatar uma crescente motivação devocional nas irmandades portuguesas, bem como o incremento de novas formas de culto, como resposta às grandes angústias religiosas do conturbado final da Idade Média. Foi neste contexto que se verificou o surto de diversas confrarias dedicadas à Vera Cruz, moda piedosa originária do Norte da Europa, a exemplo da de Coimbra e da dos mercadores de Borgonha, em Lisboa (GOMES – *Notas*, p. 93).

**4.2. Idade Moderna:** Os tempos modernos podem ser caracterizados, em primeiro lugar, por uma maior intervenção da Coroa no domínio das confrarias, nomeadamente na definição dos seus padrões de organização e funcionamento. Este aspecto está bem patente na reforma das instituições hospitalares e de assistência material e espiritual desenvolvida desde o reinado de Afonso V e, de modo mais sistemático, por D. Manuel, através do estabelecimento de hospitais gerais, fundados com o patrocínio régio, a partir da incorporação dos pequenos hospitais das confrarias, como sucedeu em Lisboa com o Hospital de Todos-os-Santos. Foram no mesmo sentido as intervenções da Coroa para regular e fiscalizar a gestão destas instituições, sob o pretexto de as tornar mais eficazes na prossecução dos seus fins e anular situações de negligência no cumprimento das obrigações pias e culturais, cada vez mais frequentes ao longo da centúria

de Quatrocentos. No caso das confrarias, esta intervenção fez-se sobretudo através da elaboração de novos compromissos e da reforma dos antigos, da inventariação dos seus bens e propriedades em vários pontos do país, do crescente controle das contas das irmandades por parte dos oficiais régios e da codificação dos seus métodos de actuação, traduzida pela publicação do *Regimento como os contadores das comarcas hão de prover sobre as capelas, hospitais, albergarias, confrarias* (1514). Mas a face mais visível desta intervenção da Coroa foi, contudo, o apoio e o estímulo do monarca à difusão das irmandades de misericórdia por todo o país, a partir do modelo da de Lisboa, criada por D. Leonor, com o apoio do rei (1498). Como salientou Isabel dos Guimarães Sá, a expansão das Misericórdias, associações com uma acentuada vocação de auxílio caritativo, surgiu como o produto da vontade política de D. Manuel que, em 1499 e 1500, enviou várias «cartas às câmaras municipais exortando-as a seguir o exemplo de Lisboa», procurando assim «dotar o reino de instituições, se não totalmente homogeneizadas, pelo menos obedecendo a um padrão comum, fornecido pelo compromisso da Misericórdia de Lisboa» (1516) (SÁ – *Quando o rico*, p. 59). A implantação destas irmandades nas vilas e cidades portuguesas, facilitada pelos privilégios concedidos pelo monarca, fez-se muitas vezes à custa da supressão de confrarias secularmente estabelecidas ao nível local. Noutros casos, estas confrarias coexistiram, mas a presença das Misericórdias retirou-lhes prerrogativas, como a de poderem conduzir os mortos à sua sepultura, que era exclusiva das irmandades leonorinas, facto que deu origem a importantes conflitos institucionais. Assim sucedeu em Viana do Castelo, com o confronto que opôs a Misericórdia local à Confraria do Nome de Jesus dos Mareantes, o qual obrigou esta última a uma espécie de recomposição orgânica, com a abertura, ainda que não definitiva, a membros de todos os grupos sociais, como forma de concorrer com a Misericórdia e superá-la (MOREIRA – *Os mareantes*, p. 99). Pode afirmar-se que, neste sentido, as irmandades leonorinas reduziram o espaço de manobra às restantes confrarias locais, em matéria caritativa, remetendo o seu domínio de implantação para a esfera devocional, obrigando-as a desenvolver as suas actividades sobretudo no quadro dos espaços paroquiais e dos centros de peregrinação. Esta estratégia teve o aval da Coroa, que facilitou a passagem gradual da maior parte dos hospitais do reino para as Misericórdias. Numa boa parte dos casos, os municípios e as confrarias que os detinham viram-se desapossados deles ainda no século XVI, embora em algumas localidades tenham existido hospitais que permaneceram ainda durante muito tempo ligados a irmandades, como sucedeu no Porto, com o da Confraria de Nossa Senhora da Silva. Neste contexto, foi enorme o sucesso da implantação das Santas Casas, com uma centena de Misericórdias sedeadas em território português, em apenas um século. Este êxito permitiu, em primeiro lugar, um alargamento das possibilidades de protagonismo das elites locais, que muitas vezes alternavam o acesso aos cargos destas importantes irmandades com a



Bandeiras da Misericórdia do Porto, óleos sobre tela, século XVIII, pertencentes à Santa Casa da Misericórdia do Porto.

ocupação de outros, nomeadamente nos órgãos camarários. Por outro lado, permitiu ainda um maior reconhecimento da capacidade e do poder de intervenção do rei nas confrarias, e uma crescente procura da sua protecção e dos seus privilégios como meio de garantir um futuro menos incerto aos organismos de sociabilidade religiosa. No caso das Misericórdias, a afirmação da autoridade da Coroa foi levada a cabo com sacrifício da jurisdição eclesiástica. Com efeito, durante o Concílio de Trento, «a instâncias da delegação portuguesa, criou-se a figura das confrarias sob protecção régia, posteriormente transferida para a legislação portuguesa» (SÁ – As Misericórdias, p. 7), que as subtraía da visitação eclesiástica no espiritual. Esta figura jurídica estendia-se ainda a algumas das confrarias devocionais mais importantes como a da Senhora da Merceana, da Senhora de Nazaré ou dos Remédios de Lamego (MONTEIRO – Código, p. 110). Da parte da Igreja, apenas a partir da constituição *Quaecumque*, de 1604, se procurou regular e controlar estas instituições de modo mais efectivo. Este documento obrigava as novas confrarias a formalizar a sua erecção e a obter a aprovação do seu compromisso perante o ordinário, para serem por ele reconhecidas. Foi também a partir do século XVII que a Coroa começou a acentuar a sua pretensão de afastar as confrarias da alçada eclesiástica, através de legislação específica e de uma prática concreta nesse sentido, sobretudo por intermédio dos provedores das comarcas (ABREU – *Memórias*, p. 233-234). Uma das características mais marcantes do movimento associativo português, entre os séculos XVI a XVIII, foi o surto duma quantidade imensurável de confrarias e irmandades, esmagadoramente sedeadas em paróquias, a maior parte delas centradas nas

devoções do Santíssimo Sacramento, das Almas do Purgatório e de Nossa Senhora do Rosário. O aparecimento de muitas destas associações deveu-se à iniciativa do clero, interessado em contrariar os argumentos protestantes, baseados na justificação pela fé, na recusa da indispensabilidade dos sacramentos e da veneração da Virgem. Com efeito, as autoridades eclesiásticas não só se esforçavam por instituir as confrarias mais necessárias à prossecução desses fins, como ainda quase obrigavam os paroquianos a aceitá-las, sustentá-las, e facultar-lhes as condições necessárias para que pudessem promover, com dignidade e esplendor, os fundamentos da crença católica. O sucesso destas novas formas de devoção confraternal, algumas delas introduzidas antes do Concílio de Trento, parece ter sido conseguido em detrimento de outros cultos, como os que se relacionavam com o santoral. Mas esta renovação das invocações afectou também as confrarias marianas. No concelho da Feira, por exemplo, o aumento do número de irmandades, no século XVII, fez-se à custa das que estavam centradas no culto da Virgem, as quais se viram preteridas a favor da implementação das irmandades do Santíssimo Sacramento. Uma outra especificidade da Idade Moderna foi a supressão e a reorientação das irmandades do Espírito Santo, que existiam em número asinalável nos finais do século XV. Nos coutos de Santa Maria de Alcobaça, por exemplo, várias das associações religiosas, ermidas e hospitais da invocação do Divino Espírito Santo foram aglutinadas pelas novas irmandades da misericórdia, à semelhança do que se passou em outros pontos do país. Noutros casos, o desaparecimento das irmandades do Espírito Santo favoreceu a introdução das novas devoções tridentinas. Uma outra so-

lução consistiu na sua anexação às confrarias do Santíssimo Sacramento. Nas paróquias onde os irmãos do Divino Espírito Santo resistiam mais às intenções de supressão por parte das autoridades eclesiásticas, estas encarregavam-se de esvaziar o significado social de determinados ritos festivos que habitualmente promoviam, como os bodos (PENTEADO – Confrarias, p. 37-38). A Igreja interviu assim no estabelecimento do quadro de confrarias ao nível paroquial. Mas foi mais longe, ao estimular o estabelecimento de uma hierarquia dos cultos, a qual encontrou visibilidade ao nível da diferenciação das confrarias. Esta diferenciação, quantas vezes reflexo da intenção eclesiástica de privilegiar determinadas associações e formas de religiosidade, obtinha tradução no modo como se estruturava o espaço religioso, com os cultos mais importantes a decorrerem no altar principal e nos altares do lado em que era proclamado o Evangelho. Contudo, se a Igreja interferiu no escalonamento das associações religiosas, a Coroa também não deixou de o fazer, pois tomava parte activa na resolução de conflitos de precedências, arbitrava casos de supressão ou anexação de irmandades, etc. A graduação da importância das confrarias numa comunidade dependia de diversos factores, como a sua antiguidade, o conjunto dos seus rendimentos, o estatuto social dos seus administradores, a localização e o esplendor dos espaços de culto, etc. Isabel dos Guimarães Sá defende que as Misericórdias, até finais do século XVIII, foram as mais importantes irmandades estabelecidas nas principais localidades do país, aceitando apenas a elite local e relegando para outras confrarias os indivíduos que não poderiam ter acesso a esta agremiação (SÁ – As Misericórdias, p. 2). Esta situação foi amplamente comprovada para Setúbal. Mas no antigo concelho da Pederneira (Nazaré), por exemplo, a opulência da Misericórdia não se comparava com a da Confraria da Senhora de Nazaré, a qual administrava o importante santuário mariano do Sítio, e veio posteriormente a aglutinar esta Santa Casa. Pode afirmar-se que na primeira metade do século XVIII a prática associativa dos católicos e as confrarias pareciam estar a atravessar um bom momento. Só em Lisboa Ocidental, em 1719, existiam 143 irmandades que participavam na Procissão do Corpo de Deus e em toda a cidade, em 1742, este número ascendia a 202 (LOUSADA – *Espaços*, vol. 1, p. 251-252). A maior parte delas eram reconhecidas socialmente pela sua intervenção nas cerimónias religiosas fúnebres e pela sua gestão dos cuidados com a alma dos mortos. Mas a densidade das confrarias variava geograficamente. Uma análise comparativa efectuada às irmandades da região de Fundão, Alcobaça, Gaia e Lisboa, em 1758, num universo superior a 300 associações espalhadas por 106 paróquias, permitiu apurar que a densidade destas associações por paróquia oscilava entre 1,8 (Fundão) e 4,2 (Alcobaça). Contudo, no primeiro caso, as freguesias menos populosas, com um máximo de cem vizinhos, não chegavam a ter, em média, uma irmandade, constatando-se assim a existência de populações que não possuíam este tipo de enquadramento social e religioso (PENTEADO – Confrarias, p. 23). Na segunda metade do século, vá-

rios factores criaram sérias dificuldades à sobrevivência das confrarias portuguesas. O primeiro foi o decréscimo generalizado dos seus rendimentos, devido a sucessivas más gestões, com gastos superiores às receitas, nomeadamente na promoção dos esplendores do culto. Outra causa deste decréscimo foi a falta de pagamento dos empréstimos de capital a que estas associações procediam, pois desde meados do século XVII que se tinham vindo gradualmente a assumir como instituições de crédito, cedendo dinheiro a juros (normalmente, 5%). No caso da Confraria da Senhora de Nazaré, em 1781-1785, os quantitativos emprestados e os seus réditos constituíam perto de metade das suas receitas. Mas desde 1770 que se avolumavam as dificuldades para receber todos os capitais emprestados, tornando-se a cobrança das dívidas o principal problema da instituição (PENTEADO – *Peregrinos*, p. 350-351), sobretudo por desleixo e ineficácia dos mesários na cobrança, que muitas vezes a evitavam, para proteger os seus apaniguados. Nas Misericórdias, acentuam-se os sinais de crise a nível financeiro, com o cargo de provedor a significar «gerir dívidas e créditos malparados» (SÁ – *Quando o rico*, p. 84). A estes problemas somaram-se os efeitos da legislação pombalina, que limitava a extensão dos bens imóveis afectos a legados pios e obrigava à denúncia das capelas vagas a favor da Coroa. Ao mesmo tempo, acresciam as dificuldades das confrarias para conseguirem cumprir as múltiplas obrigações de missas e capelas instituídas, provocadas sobretudo pela desvalorização dos rendimentos que lhe estavam vinculados, o que contribuía para inibir a realização de novos legados e retirar-lhes importância social. Constatou-se uma menor capacidade de aliciamento de benfeitores. Muitos deles passaram a confiar nos familiares para a execução das suas últimas vontades, preferindo as estruturas confraternais (ARAÚJO – *A morte*, p. 322). O início da cobrança da décima sobre os rendimentos das irmandades completava este cenário de atrofiamento. Em consequência, os cargos das mais importantes confrarias começam a perder atractivos para as elites locais, que os deixaram de procurar com tanta insistência, democratizando-se o acesso àqueles lugares. Ao mesmo tempo, baixou o número de entradas de novos confrades, sobretudo os provenientes dos grupos sociais mais prestigiados. A consequente diminuição de receitas reduziu as possibilidades de uma acção caritativa mais relevante por parte das confrarias, ou mesmo a realização de grandes festejos públicos. Por toda a parte começavam a soçobrar confrarias, principalmente fora dos meios urbanos. Do ponto de vista político, constatou-se ainda um acréscimo do controle das confrarias por parte da Coroa. A provisão de 6 de Junho de 1785 considerava de jurisdição régia todas as confrarias que não mostrassem ser de fundação episcopal, o que muitas vezes lhes era difícil de comprovar. Para além disso, necessitavam de obter a autorização superior para a realização de empréstimos monetários ou para a aceitação de legados pios. Alargava-se o braço tentacular do Estado às confrarias, através da intervenção dos provedores e do desembargo do paço. Mesmo as que tinham conseguido alguns privilégios legais, como as Miseri-



Nossa Senhora da Misericórdia, óleo sobre madeira, século XVII, pertencente à Santa Casa da Misericórdia do Porto.

córdias e as irmandades do Santíssimo, no início do século XIX, já os tinham perdido (ABREU – *Memórias*, p. 245, 279). Reduzia-se o papel das principais confrarias nas estratégias políticas locais, com o Estado a interferir na eleição dos seus mesários, procedendo frequentemente à sua nomeação directa, como sucedeu na Confraria da Senhora de Nazaré, a partir de 1780, e em diversas Misericórdias do país. A estes factores de crise no movimento confraternal português adicionavam-se outros. O terramoto de 1775 tinha contribuído para a desactivação de várias irmandades no país, nomeadamente na capital, confirmando a tendência para o decréscimo do número destas associações (LOUSADA – *Espaços*, vol. 1, p. 252). Por outro lado, sobretudo nos meios urbanos, começavam a surgir novos modos de sociabilidade, atractivos e concorrenciais. A tudo isto juntavam-se os efeitos erosivos da crítica iluminista, centrada sobre os excessos provocados pelas festas das irmandades, geradores de distúrbios sociais, o número de dias que elas roubavam anualmente ao trabalho, e os seus gastos excessivos que, como defendeu Lima Bezerra, em 1791, poderiam ser melhor aplicados em «hum fundo para ajudar a sustentar os pobres da Parochia, e a sua Escola Patriótica» (BE-

ZERRA – *Os estrangeiros*, vol. 2, p. 56). O rol das críticas estendia-se ainda à prática de uma caridade que muitos consideravam encorajadora da mendicidade e desincentivadora do trabalho. As Invasões Francesas, no dealbar do século XIX, e as guerras entre absolutistas e liberais, com o consequente depauperamento do património de muitas irmandades e a desestruturação de outras, ajudaram a traçar um caminho que foi de declínio para muitas destas associações religiosas. 4.3. *Idade Contemporânea*: A implantação do regime liberal no país provocou algumas das mais profundas alterações na vida das confrarias portuguesas. Talvez as primeiras a sofrerem os efeitos da acção do novo regime tenham sido as confrarias dos ofícios. A extinção da estrutura corporativa dos mesteres e a queda dos seus privilégios, em 1834, contribuíram decisivamente para o seu enfraquecimento. A Confraria do Rei Salvador do Mundo dos calafates de Lisboa, por exemplo, que desde o final de Setecentos somava dívidas assinaláveis, e que vira reduzir o número de irmãos antes de 1824, conseguira garantir a realização da sua festa até 1830. Mas as faltas de pagamento no Arsenal e a obrigatoriedade do serviço militar para os seus membros, após 1834, repercutiram-se no seu funcionamento. A confraria começou por implementar, em 1836, algumas medidas de saneamento económico, conseguiu mudar a sua sede para uma capela no claustro da catedral, em 1841, e resolveu alargar as condições de entrada, em 1853, admitindo estranhos ao ofício, sem que estas soluções tenham impedido a sua extinção, consumada em 1854 com a entrega dos seus bens na sé (IANTT. Col. Olisiponense, 680). Este caso permite-nos destacar alguns aspectos. O primeiro é a tendência destas associações para a passagem de um sistema de adscrição automática para um de admissão aberta, alargando ao exterior do grupo socioprofissional a possibilidade de entrada, como estratégia de sobrevivência. Este tipo de alterações procurava ainda responder à legislação que ordenava o fim da necessidade de ser incorporado em alguma confraria, compromisso ou irmandade para exercer uma determinada profissão, como tinha chegado a acontecer. Por último, o exemplo que citámos remete-nos para o facto de muitas das confrarias de ofícios terem já dificuldades de sobrevivência no final do Antigo Regime. Neste sentido, o Liberalismo apenas apressou a sua extinção, como sucedeu com a secular Confraria de Santa Maria de Sá dos pescadores e mareantes de Aveiro, decadente no princípio de Oitocentos e suprimida em 1855 (NEVES – *A confraria*, p. 23). As confrarias de ofícios que tiveram de lutar pela sua continuidade sofreram, em vários pontos do país, a concorrência das irmandades paroquiais que, com o auxílio dos párocos, procuraram aproveitar-se da sua penosa situação para captarem os seus bens, como aconteceu com a irmandade dos livreiros, em Lisboa e com a do Corpo Santo de Massarelos, no Porto, ambas espoliadas pelas suas congéneres do Santíssimo Sacramento (*COMPROMISSO*, p. 40 e *APONTAMENTOS*, p. 40). À medida que ocorria o desaparecimento de boa parte das antigas confrarias de ofícios, os trabalhadores tiveram de recorrer a colectas esporádicas para respon-

der às necessidades dos colegas em caso de doença, empobrecimento, invalidez ou morte de familiares. Contudo, a incerteza do método tornou imperativa a organização dos grupos profissionais para estes fins, a qual passou, entre outros, pelo recurso à criação de associações mutualistas (PEREIRA – Elementos, p. 187). A maior parte delas foram fundadas entre as décadas de 1850 e 1870, substituindo, em diversos casos, as antigas irmandades, como sucedeu com a Associação de Classe dos Sapateiros (1862) (ex-Confraria de São Crispim), com o Compromisso Marítimo de Vila Real de Santo António (1866) e, provavelmente, com a Associação Fraternal dos Calafates Lisboenses (1862) (ROSENDO – *O mutualismo*, p. 282, 284, 288). Este tipo de associações atraiu ainda outros tipos de irmandades. À medida que os organismos de carácter mutualista se implantavam, acentuava-se o decréscimo do número de confrarias de ofícios, desadequadas às novas necessidades sociais. Das 160 irmandades e ordens terceiras recenseadas pelo Governo Civil de Lisboa em 1888, a maior parte delas de âmbito devocional, apenas uma escassa minoria permanecia ligada, pelo menos na designação, a um grupo socioprofissional, como o comprovam as referências às confrarias da Senhora da Encarnação dos cortadores, de Nossa Senhora-a-Franca dos cerieiros, do Senhor Jesus e Senhora da Piedade dos serigueiros, de Santa Maria Egípcíaca dos archeiros, de Santo Elói dos ourives do ouro, e de Santa Catarina dos livreiros. A maior alteração ao funcionamento das confrarias, no século XIX, viria a ser provocada pelo aumento da sua sujeição em relação às autoridades civis. Este aspecto foi particularmente evidente a partir da publicação do Código Administrativo de 1842. Em primeiro lugar, o papel fiscalizador destas associações, reservado desde 1832 aos administradores do concelho, bastante próximos dos jogos de interesses locais, passou para as mãos dos governadores civis, legítimos representantes do poder executivo nos distritos e menos permissivos. Em segundo lugar, a regulação da prática administrativa, religiosa e beneficente das confrarias passava a efectuar-se através de compromissos forçosamente aprovados pelas referidas autoridades. Com efeito, a portaria de 30 de Dezembro de 1852 estabelecia que as novas irmandades eram obrigadas a requerer ao governo a aprovação dos seus estatutos, que deveriam estar adequados às leis gerais, e ainda uma licença para se constituírem, sem a qual não se poderiam reunir. No caso das associações de fiéis já existentes, passavam a ser consideradas ilegais todas as que não tivessem compromisso aprovado pelo governo ou pelo prelado diocesano, com as consequências que daí advinham, de que a maior era a possibilidade de extinção involuntária. Na prática, os católicos reunidos nas confrarias estavam coagidos a obterem o aval do Estado para validar os seus compromissos, pois a autoridade eclesiástica não era considerada suficiente para isentá-los da intervenção dos oficiais régios ou para legitimar esta forma de associativismo. Ganhava força, entre nós, a tese jurídica de que a aprovação episcopal não poderia ser impeditiva da «soberania temporal do Reino». Esta deveria ser exercida através de medidas inspectivas e

de superintendência das novas autoridades civis, com o objectivo de conseguir uma correcta gestão das irmandades e evitar as «fraudes e descaminhos» que nelas ocorriam (MONTEIRO – *Código*, p. 18, 22, 33). A portaria de 23 de Junho de 1852 e outros diplomas que se seguiram codificaram todas as formalidades que, do ponto de vista estatal, deveriam ser cumpridas no processo de organização ou reforma dos estatutos das irmandades. Obrigavam, entre outros, a que estes documentos reguladores da vida das irmandades especificassem as atribuições das suas mesas e oficiais; que estas levassem à aprovação régia as transacções de imóveis que pretendessem efectuar; que existindo sobras na sua gestão, elas fossem aplicadas a actos de beneficência; que em caso de necessidade estas corporações subsidiassem o ensino primário; que os seus devedores não pudessem ser escolhidos para as mesas administrativas; que nos seus processos eleitorais não se procedesse a distinções de âmbito social nem se escolhesse forçosamente o pároco da freguesia; que as mesas cessantes não pudessem nomear as suas sucessoras e que as escrituras de mútuo fossem devidamente registadas, para maior controle dos dinheiros emprestados (MONTEIRO – *Código*, p. 34-36). Os resultados dificilmente poderiam ser melhores. Em 1861, das 8704 irmandades e confrarias existentes no país, apenas 501 não possuíam estatutos (CASCÃO – *Vida*, p. 541).



Imagem do milagre de Nossa Senhora da Nazaré a D. Fuas Roupinho. Gravura, século XVIII.

A obrigatoriedade legal de aprovação dos estatutos pelos governadores civis e a sua superintendência sobre as confrarias acabou por contribuir para a secundarização da autoridade eclesiástica sobre estas associações. Foi neste contexto que se produziu a governamentalização da maior Misericórdia do país, a de Lisboa, em 1851. Para o Ministério do Reino e para a jurisprudência nacional, estas associações eram, cada vez mais, entendidas como de «natureza exclusivamente civil». A Igreja ripostava, defendendo que as confrarias não poderiam ser instituídas sem o consentimento da autoridade eclesiástica e reivindicando para si a faculdade de fiscalizá-las (SOUSA – *Direito*, p. 345). O debate prolongou-se até ao fim da vigência da Monarquia Constitucional mas, ainda em 1909, a erecção canónica de confrarias não tinha validade sem os estatutos serem previamente aprovados pelas autoridades públicas. Controlados os compromissos e o processo da sua elaboração, o Estado dominava também as funções sociais das irmandades, acabando por redireccioná-las para as áreas que pretendia fomentar. Esta acção era complementada através da legislação que vinha especificar os sectores e as condições em que as confrarias poderiam ou não aplicar os seus rendimentos. De acordo com o Código Civil de 1867, segundo o qual as confrarias eram entendidas como pessoas morais de utilidade pública, destinadas à prática de actos de piedade e de beneficência, os seus capitais deveriam ser aplicados na causa pública, e não ter em vista «a realização de interesses materiais», como o entesouramento (SOUSA – *Direito*, p. 346). As consequências desta política foram mais evidentes no caso das confrarias devocionais, obrigadas legalmente a aplicar, pelo menos, um décimo do seu rendimento em actividades de beneficência pública. Este mecanismo de coacção estatal encontrava-se facilitado pela capacidade de fiscalização e de punição exercida pelos governadores civis sobre os orçamentos e as contas destas agremiações, realizados segundo padrões rigorosos e oficiais. No caso de incumprimento dos orçamentos aprovados ou de «má gestão económica», tinham a faculdade de suspender o mandato das mesas das confrarias e nomear comissões administrativas da sua responsabilidade e confiança. Não era, aliás, rara a intervenção dos governadores civis no sentido de «corrigirem» verbas previstas para festividades religiosas, canalizando-as para a promoção do ensino, com a consequente perda do esplendor dos actos de culto das confrarias. Desde a década de 1840, pelo menos, que esta concepção da gestão dos dinheiros das irmandades era dominante entre as autoridades públicas. O governador do distrito de Leiria, por exemplo, pronunciava-se em 1856 a favor de uma maior aplicação das «sobras» das irmandades na criação de escolas primárias e no «progresso literário e civilizador» das gentes, o que permitiria também elevar a qualidade da sua administração, pois nas freguesias rurais muitos mesários não sabiam ler nem escrever, ficando dependentes do pároco. Por outro lado, defendia que a distribuição dos excedentes deveria ser alargada para além do quadro paróquial, em benefício do distrito, segundo as prioridades traçadas no governo civil. No caso de Leiria, esta

proposta tinha uma lógica evidente, pois apenas as confrarias de Nossa Senhora de Nazaré e da Guia, sedeadas em santuários, aproveitando os recursos provenientes das grandes romarias e dos empréstimos a juros, tinham rendimentos suficientes para distribuir pelo distrito (MACEDO – *Estatística*, p. 258). Com efeito, pode-se afirmar que, na maior parte dos casos, a situação era de asfixia económica das pequenas confrarias. No concelho de Bragança, de 22 irmandades recenseadas num inquérito estatal, em meados do século XIX, apenas 4 possuíam rendimentos acumulados superiores a 2000 réis. Cerca de 40 % dos rendimentos globais concelhios pertenciam à Confraria de Santo Cristo, que administrava o Santuário do Outeiro. Este panorama foi agravado com o estabelecimento de um quadro legal que aumentou a agonia financeira da maior parte das associações religiosas. Segundo o Código Civil, as confrarias estavam impedidas de adquirir bens imobiliários, bem como de aceitar a sua doação, a não ser que efectuassem a sua conversão em fundos públicos consolidados. Exceptuavam-se desta obrigação os bens necessários ao exercício das funções confraternais, cujo critério era sempre aferido pelo governador civil. Esta situação dificultava a vida destas corporações, tornando-as ainda mais dependentes do Estado, sobretudo em situações de dificuldade económica, pois eram obrigadas a ter a sua autorização para a venda dos seus títulos ou inscrições de dívida pública. Por outro lado, pelo menos desde a portaria de 4 de Setembro de 1843 que os bens adquiridos pelas irmandades, sem licença da Coroa, ficavam a pertencer à fazenda régia e que, desde a lei de 22 de Junho de 1866, a aceitação de dádivas de foros e censos referentes a prédios rústicos e urbanos ficava sujeita às leis da desamortização. Além destas limitações, as confrarias sofriam também restrições no que diz respeito à aceitação de bens de heranças por via testamentária, estando apenas isentas desta medida as irmandades leonorinas, por não serem consideradas instituições de criação eclesiástica (MONTEIRO – *Código*, p. 75). Este caso permite realçar o estatuto privilegiado alcançado pelas irmandades de beneficência, nomeadamente as Misericórdias, bem como a distinção legal que se gerou entre estas e as confrarias devocionais, durante o Liberalismo (BIGOTTE – *Situação*, p. 43). Mas o cerco ao património das confrarias foi mais longe. Em caso de extinção, estavam proibidas de entregar os seus bens e valores a outra congénere, mesmo que esta se instituisse debaixo de idêntica designação. Os bens em referência deveriam passar para algum estabelecimento de beneficência concelhio ou para a junta de paróquia, sendo considerados pertencentes ao Estado. Neste contexto, eram raras as confrarias que poderiam demonstrar pujança económica e as poucas que o faziam eram muitas vezes transformadas em bancos de crédito agrícola ou industrial, por indicação do governador civil, como sucedeu com a Confraria/Real Casa de Nossa Senhora de Nazaré, a partir de 1855, e com a Misericórdia de Viana do Castelo que, entre 1841 e 1873, efectuou um número elevado de empréstimos a pequenos tomadores. Tal como no passado, os problemas económicos da maior parte das confrarias, acelerados pela

desvalorização monetária e associados à redução das obrigações das missas dos legados, contribuíram para diminuir a importância que muitas delas ainda tinham na esfera cultural, ao mesmo tempo que provocaram a erosão da generosidade dos fiéis, agravando a sua situação. Estes factores, afectando a capacidade de sobrevivência destas associações de fiéis, e contribuindo para o arrefecimento do fervor religioso, acabaram por conduzir muitas delas à extinção. No distrito de Viana do Castelo, onde o catolicismo tinha, apesar de tudo, uma grande vitalidade, constata-se, entre 1861 e 1871, uma quebra de 24 % no número de irmandades ali existentes. A partir de meados da década de 1880, na área urbana de Coimbra, assistiu-se também ao decréscimo de irmãos inscritos nas confrarias, facto que confirma uma menor capacidade de atracção socio-religiosa destas associações, a que não foi alheio o progresso das ideias laicizantes (CASCÃO – Vida, p. 541). No século XIX assistiu-se, pois, ao desaparecimento duma parte significativa das irmandades anteriormente existentes. Na paróquia dos Milagres (Leiria), por exemplo, todas as confrarias de Antigo Regime, excepto a do Santuário do Senhor dos Milagres, sucumbiram no período que antecedeu a instauração da República (LACERDA – *Breves*, p. 62). Muitas tiveram de se associar para poderem subsistir. Na capital, em 1888, pelo menos 25 % das confrarias paroquiais tinham mais do que uma invocação, sendo de supor que na esmagadora maioria dos casos se tratava do resultado de uma aglutinação de irmandades, por razões de sobrevivência. Do ponto de vista da dinâmica do movimento confraternal, a centúria de Oitocentos pode ainda ser caracterizada pelo aparecimento de algumas associações religiosas ligadas a novas tendências devocionais, como as confrarias do Imaculado Coração de Maria, que surgiram em Portugal depois de 1842, na esteira da grande arquiconfraria criada no Porto pelo padre Pereira da Silva, e pretendiam ser uma forma de reacção dos fiéis ao crescente anticlericalismo e a um mundo considerado hostil, onde os valores católicos e religiosos perdiam terreno. Como notou Geraldo Dias, «para muitos crentes, o Coração poderoso da Mãe de Jesus, seria, de facto, uma espécie de *alibi* esperançoso face a uma situação humana de instabilidade, uma afirmação do triunfo da Virgem e de Deus perante o caos dos políticos» (DIAS – *Um certo*, p. 386). Foi sobretudo no Norte de Portugal, mais conservador, que estas confrarias, associadas às do Santíssimo Sacramento, encontraram campo favorável à sua germinação. Também sob a protecção das últimas casas monásticas femininas existentes no país se desenvolveram algumas associações de fiéis de forte cariz espiritual, como a Confraria do Sagrado Coração de Jesus de Semide, demonstrando que a missão de manter aceso o facho do catolicismo tradicional até ao regresso das corporações religiosas não coube exclusivamente às ordens terceiras. Para melhor compreender a história das confrarias portuguesas neste período urge estudar o papel alternativo que tiveram também as novas formas de associativismo religioso, a exemplo da Sociedade de São Vicente de Paulo, constituída em Portugal a partir de 1859. Ainda dentro do contexto

de reacção católica ao processo de descristianização e anticlericalização da sociedade, merece destaque o acréscimo do número de pedidos de protecção real por parte das principais confrarias, boa parte delas sedeadas em centros de peregrinação, um dos espaços simbólicos máximos do vigor católico nos últimos anos da Monarquia, e da conjugação de esforços entre a Coroa e a Igreja para a resistência aos avanços republicanos (v. SANTUÁRIOS). Entre as confrarias que obtiveram a protecção régia neste período contavam-se as da Senhora do Sameiro (1888), da Senhora da Agonia de Viana do Castelo (1890), da Senhora do Rosário do Barreiro (1890) e da Senhora da Rocha de Carnaxide (1898). Com a implantação da República, em 5 de Outubro de 1910, as «reais confrarias» ligadas aos principais santuários foram das primeiras a serem afectadas. Algumas foram extintas, como sucedeu em Meca (Alenquer), com a Real Irmandade de Santa Quitéria. Outras, ao abrigo de um decreto de 28 de Outubro que permitia aos governadores civis dissolver as antigas mesas e nomear comissões administrativas, viram os seus cargos mais importantes ocupados por republicanos, que procuraram desmantelar os elos que as ligavam à Monarquia. Muitas destas confrarias reconverteram as suas principais atribuições, procurando responder a necessidades sociais mais prementes, sobretudo no campo da instrução pública e da assistência social. Este processo foi geralmente acompanhado de uma renovação dos estatutos e de uma mudança de designação: a Confraria/Real Casa de Nossa Senhora da Nazaré passava a denominar-se Casa da Nazaré e a sua congénere de Nossa Senhora da Piedade da Merceana passava a Associação de Beneficência da Merceana. Na Irmandade da Senhora dos Remédios de Lamego, por exemplo, os novos estatutos contemplavam ainda, além dos fins religiosos e beneficentes, objectivos «civis», no âmbito da promoção turística, comprometendo-se a mesa a fazer «do Monte dos Remédios uma estância de verão» com parque, hotel e festival anual, por ocasião das festas da Virgem (COMPROMISSO, p. 7-9). Numa conjuntura desfavorável, muitas das irmandades que promoviam peregrinações colectivas aos santuários interromperam este tipo de deslocações, como sucedeu com a do Círio da Prata Grande, que deixou de ir ao Sítio da Nazaré até 1926 (PENTEADO – *A Senhora*, p. 72). As receitas dos centros de peregrinação e das suas confrarias diminuíram drasticamente, ou foram mal aplicadas. A renovação dos compromissos das irmandades tinha um alcance mais geral e fora imposta pelo decreto de 21 de Março de 1911, sob o pretexto de surgirem dificuldades «diariamente na execução de disposições obsoletas», sendo necessário harmonizá-las «com as leis da Republica» (DUARTE – *Manual*, p. 147-148). Muitos dos antigos compromissos, alguns deles ainda estabelecidos antes de 1834, foram então alterados segundo um esquema padronizado que contribuiu para a descaracterização das identidades de muitas destas associações (*Ibidem*, p. 150-165). De início, apesar do novo regime ter mantido em vigor algumas das disposições legais do final da Monarquia, como as de 1872, relativas à organização dos estatutos, que garantiam

a tutela do Estado sobre as confrarias, foi procedendo à publicação de novos diplomas que interferiram na vida destas associações religiosas. Também as instruções provenientes das autoridades civis dos distritos tiveram, por vezes, consequências gravosas sobre o seu funcionamento, nomeadamente quando alargavam os contributos financeiros que tinham de prestar. A Junta Central de Aveiro, por exemplo, em 14 de Abril de 1915, obrigou todas as irmandades da região, desde que reunissem determinadas condições, a ceder capitais para os hospitais de alienados, para a luta antituberculose e para outras actividades de assistência pública (AMORIM – *Das confrarias*, p. 7), contribuindo desta forma para reduzir a sua capacidade de fomento do culto. A Igreja procurava manter a sua posição sobre as confrarias, quer do ponto de vista jurídico, reconhecendo apenas as que se tinham sujeitadas à autoridade eclesiástica, de acordo com o Código de Direito Canónico, quer incentivando-as a participar na promoção de algumas devoções no interior das paróquias. O próprio Código de Direito Canónico recomendava a existência, em cada uma destas circunscrições, de confrarias do Santíssimo e da Doutrina Cristã. No final da I República, o estado das confrarias em Portugal não era o mais animador. Em 1925, monsenhor Pereira Júnior classificava a situação de crítica, culpabilizando o liberalismo e a crise financeira. Para este eclesiástico, impunha-se a renovação das confrarias com o auxílio dos párocos (JÚNIOR – *Confrarias*, p. 174-176). No que diz respeito às irmandades de cariz assistencial, a República privilegiou claramente as Santas Casas. A Lei 1641 de 29 de Julho de 1924 e outros diplomas que se lhe seguiram, na sequência do I Congresso Nacional das Misericórdias, autorizavam o governo a liquidar os défices das gerências destas associações, desde que elas mantivessem serviços de assistência em hospitais. Tornaram as Misericórdias a instituição oficial concelhia para apoio aos indigentes e instituíram um adicional de 5 % sobre todas as contribuições directas do Estado, cujo produto lhes deveria ser entregue, através das Comissões Municipais de Assistência. As Misericórdias, entendidas como associações profanas de beneficência, passavam a estar «municipalizadas», dependentes dos subsídios estatais, e com orçamentos e estatutos aprovados pelo governo. A revolução de 28 de Maio de 1926, a implantação do Estado Novo e a crescente influência da Igreja neste contexto viriam a criar, no imediato, condições para o estabelecimento de um terreno mais favorável ao exercício das actividades confraternais, sobretudo de natureza devocional. À Igreja era reconhecida a capacidade de criar e orientar associações para o incremento do culto católico. Retomavam-se as peregrinações aos santuários, muitas delas organizadas por confrarias restauradas e com novos estatutos, aprovados pela hierarquia da Igreja, em que procuravam recuperar a sua antiga identidade patrimonial e cultural. Várias destas confrarias tiveram papel importante na campanha de «purificação das romarias», incentivadas por eclesiásticos que assumiram o seu comando, enquanto outras serviram para a recuperação nostálgica de antigas peregrinações, no

quadro da exaltação dos costumes e dos heróis nacionais, ou para a criação de novas tradições, com o apoio do regime político de então. Ao nível paróquial, verificou-se a preocupação das autoridades eclesiásticas pela criação das irmandades recomendadas canonicamente. As constituições sinodais de Lamego (1953), por exemplo, obrigavam à sua criação no prazo de seis meses após a sua promulgação, atribuindo aos párocos a sua direcção (*CONSTITUIÇÕES*, p. 60). Era o caso das confrarias da Doutrina Cristã, encargues de promover a catequização dos fiéis e a assistência à missa, a confissão mensal, a primeira comunhão e a desobriga colectiva das crianças, ao mesmo tempo que estimulavam a adesão, através de grande número de indulgências. Noutros bispados, constatava-se ainda a tendência para adequar as confrarias devocionais às estratégias eclesiásticas de penetração católica. Os estatutos da Confraria das Almas de São Tiago de Fontes (1941), na diocese de Vila Real, por exemplo, estabeleciam como sua finalidade a promoção da devoção das almas, o sufrágio dos irmãos e falecidos e a oração pela Acção Católica Portuguesa\*, divulgando as vantagens de lhe pertencer. A Igreja portuguesa deixou expressa a sua posição institucional sobre as confrarias no Regulamento Geral das Associações dos Fiéis, aprovado pelo episcopado em Fátima, em 1937. Ao contrário do que acontecera com as associações de fiéis encargues do incremento do culto católico, cujo direito de criação e orientação o Estado Novo tinha reconhecido à Igreja, no domínio da assistência manteve o princípio liberal de que as irmandades com fins beneficentes estavam sujeitas ao domínio da autoridade civil. Desta forma, restringia à esfera do Estado o exclusivo de fundação ou manutenção de organismos confraternais na área assistencial, não reconhecendo à Igreja capacidade de intervenção nesse domínio, nem a sua tutela sobre estes. Ao mesmo tempo, o Estado dotava as referidas associações de generosos meios, fazendo-as vigorar sob a sua dependência e tutela. Na prática, tornava-as simples distribuidores locais de financiamentos nacionais, segundo regras bem definidas (FONSECA – *História*, p. 169), alteração que reduziu a capacidade das elites dirigentes destas irmandades controlarem os critérios do sistema distributivo e utilizarem-nos para aumentar o seu próprio prestígio e poder. Para evitar conflitos com a Igreja, que reivindicava estas associações como sendo de criação eclesiástica, em 1945, era publicado o Decreto-lei 35108 de 7 de Novembro de 1945 que desdobrava as Misericórdias numa associação assistencial e numa confraria canónica, exclusivamente com fins culturais. Deste modo, tornava a primeira um organismo de protecção e dependência do Estado, vocacionado para o exercício da assistência local, e a segunda numa instituição «apagada e subalterna perante a associação laica» (BIGOTTE – *Situação*, p. 228), onde o espírito religioso original dificilmente pontificaria. O regime saído da revolução de Abril de 1974 procedeu à nacionalização dos hospitais das Misericórdias e de outras irmandades, integrando-os na rede de serviços de saúde do país, e reivindicando para si a possibilidade de rescisão unilateral destas institui-

ções. A fundação da União das Misericórdias Portuguesas, após o quinto congresso destas irmandades (1976), e o aparecimento da União das Instituições Particulares de Solidariedade Social (IPSS), na sua maioria de inspiração cristã, vieram criar as bases para o reconhecimento social e político destes organismos. A publicação do Decreto-lei 519-G/79 e, sobretudo, a sua reformulação através do Decreto-lei 119/83 de 25 de Fevereiro vieram reduzir as formas de tutela estatal sob a actividade administrativa destas associações. Em 1991, a Misericórdia de Lisboa retomava o seu estatuto jurídico original. Na década de 80, várias confrarias foram reactivadas ou reforçadas, numa conjuntura politicamente não adversa, após a publicação do Código de Direito Canónico (1983), que lhes conferiu um papel de destaque como meio de intervenção dos leigos ao nível cultural e assistencial. Não existe, contudo, uma ideia rigorosa do seu número global nem da importância da sua actividade. Actualmente, e a julgar pelos dados disponíveis, a maior densidade de confrarias situa-se nas dioceses do Noroeste do país (Braga, Viana do Castelo e Porto), onde a percentagem de católicos praticantes é superior à de outros pontos do país. É principalmente no arcebispado de Braga, que há várias décadas possui um dos melhores índices de missializantes do país e uma presença eclesiástica assinalável, que se constata o maior número destas associações de fiéis.

PEDRO PENTEADO

**BIBLIOGRAFIA:** São várias as confrarias portuguesas que possuem um pequeno estudo de carácter monográfico ou algum artigo que elucide o seu passado. Algumas foram já objecto de investigação universitária, nomeadamente através de teses de mestrado e doutoramento. Nesta bibliografia, na impossibilidade de serem referidos todos os casos, optou-se por registar apenas as obras que mais de perto serviram à elaboração do texto. Para um aprofundamento bibliográfico, sugere-se a consulta de algumas das principais obras aqui referenciadas, para além de GOMES, J. Pinharanda – *Confrarias, Misericórdias, ordens terceiras, obras pias e outras associações de fiéis em Portugal nos séculos XIX e XX*. Bibliografia institucional (contributo). *Lusitania Sacra*. 2: 8/9 (1996-1997) 611-648. ABREU, Laurinda de – *Memórias da alma e do corpo. A Misericórdia de Setúbal na modernidade*. Viseu, 1999. AGULHON, Maurice – *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence: Essai sur la sociabilité méridionale*. 3.ª ed. Paris, 1984. ALMEIDA, Fortunado de – *História da Igreja em Portugal*. Porto; Lisboa, 1967-1971. 4 vol. AMORIM, Aires de – *Das confrarias do concelho da Feira (séculos XVI a XX)*. Aveiro, 1976. *APONTAMENTOS para a história da cidade do Porto: A Confraria das Almas do Corpo Santo de Massarelos-Porto*. Porto, 1992. ARAÚJO, Ana Cristina – *A morte em Lisboa: Atitudes e representações: 1700-1830*. Lisboa, 1997. BEIRANTE, Ângela – *Confrarias medievais portuguesas*. Lisboa, 1990. BEZERRA, Manuel Gomes de Lima – *Os estrangeiros no Lima*. Viana do Castelo, 1992. 3 vol. BIGOTTE, J. Quelhas – *Situação jurídica das Misericórdias portuguesas*. 2.ª ed. Seia, 1994. CASCÃO, Rui – *Vida quotidiana e sociabilidade*. In *HISTÓRIA de Portugal*. Dir. José Mattoso. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, vol. 5, p. 517-541. *CÓDIGO de Derecho Canónico y legislación complementaria*. 3.ª ed. Madrid, 1949. *CÓDIGO de Direito Canónico*. Braga, 1984. COELHO, Maria Helena da Cruz – *As confrarias medievais portuguesas: espaços de solidariedades na vida e na morte. «Cofradías, gremios, solidariedades en la Europa medieval»*. Estella, 1992, p. 149-183. *COMPROMISSO da Irmandade da gloriosa virgem mártir e doutora Santa Catarina do Monte Sinay da corporação dos livreiros*. Lisboa, 1869. *COMPROMISSO da Irmandade de Nossa Senhora dos Remédios*. Porto, 1913. *CONSTITUIÇÕES sinodais da diocese de Lamego*. Lisboa, 1954. DIAS, J. A. Geraldo – *Um certo Porto devoto no Porto do liberalismo: A Arquiconfraria do Imaculado Coração de Maria*. *Humanística e Teologia*. 14 (1992) 383-392. DUARTE, Dionísio – *Manual anotado das irmandades, confrarias e corporações*. Lisboa, 1916. FONSECA, Carlos Dinis da – *História e actualidade das Misericórdias*. Lisboa, 1996. GOMES, Saúl António – *Notas e documentos sobre as confrarias portuguesas entre o fim da Idade Média e o século XVIII: o protagonismo dominicano de Sta. Maria da Vitória*. *Lusitania Sacra*. 2: 7 (1995) 89-150. JÚNIOR, Pereira, mons. – *Confrarias*. *Acção Católica*. 10 (1925) 174-176. LACERDA, José Ferreira de – *Breves apontamentos para a história da fundação da Igreja do Senhor Jesus dos Milagres no concelho de Leiria*. Leiria, 1911. LOPES, João Carlos – *A confraria dos lavradores*

*de Torres Novas*. Torres Novas, 1993. LOUSADA, Maria Alexandra – *Espaços de sociabilidade em Lisboa: finais do século XVIII a 1834*. Lisboa, 1995. 2 vol. Dissertação de doutoramento apresentada à FLUL. MACEDO, António da Costa – *Estatística do distrito administrativo de Leiria*. Leiria, 1855. MALDONADO, Luis – *Para compreender el catolicismo popular*. Estella, 1990. MEERSSEMAN, Gilles Gérard – *Ordo Fraternalitatis: Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*. Roma, 1977. MONTEIRO, A. Xavier de Sousa – *Código das confrarias: Resumo do direito eclesiástico, civil, administrativo e criminal relativo a estas instituições*. Coimbra, 1870. MOREIRA, Manuel António Fernandes – *Os mareantes de Viana e a construção da atlantidade*. Viana do Castelo, 1994. NEVES, Francisco F. – *A confraria dos pescadores e mareantes de Aveiro (1200-1855)*. Aveiro, 1973. OLIVEIRA, Augusto – *Lei da Separação: Subsídios para o estudo das relações do Estado com as Igrejas no regime republicano*. Lisboa, 1914. PENTEADO, Pedro – *Confrarias portuguesas da Época Moderna: Problemas, resultados e tendências da investigação*. *Lusitania Sacra*. 2: 7 (1995) 15-52. IDEM – *Peregrinos da memória: O santuário de Nossa Senhora de Nazaré: 1600-1785*. Lisboa, 1998. IDEM – *A Senhora da berlinda: Devoção e aparato do Cirio da Prata Grande à Virgem de Nazaré*. Ericeira, 1999. PEREIRA, Fernando Jasmins – *Assistência*. In *DICIONÁRIO de história da Igreja em Portugal*. Dir. A. A. Banha de Andrade. Lisboa: Resistência, 1980, vol. 2, p. 631-717. PEREIRA, José Pacheco – *Elementos para o estudo da origem do movimento operário no Porto: As associações mutualistas (1850-1870)*. In *UTOPIE et socialisme au Portugal au XIX siècle: actes du colloque*. Paris, 1982, p. 185-206. PEREIRA, Miriam Halpern – *Artesãos, operários e o liberalismo: Dos privilégios corporativos para o direito ao trabalho (1820-1840)*. *Ler História*. 14 (1988) 41-83. ROSA, Maria de Lurdes – *O Estado manuelino: a reforma das capelas, hospitais, albergarias e confrarias*. In *O TEMPO de Vasco da Gama*. Dir. Diogo Ramada Curto. Lisboa: Difel, 1998, p. 205-210. ROSENDO, Vasco – *O mutualismo em Portugal*. Lisboa, 1996. SÁ, Isabel dos Guimarães – *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português: 1500-1800*. Lisboa, 1997. IDEM – *As Misericórdias e a protecção régia: etapas de uma relação privilegiada*. In *ENCONTROS sobre as transformações na sociedade portuguesa: 1480-1570*. Lisboa, 1996, p. 1-13. IDEM – *A reorganização da caridade em Portugal em contexto europeu (1490-1600)*. *Cadernos do Noroeste*. 11: 2 (1998) 31-63. SOUSA, Marnoco e – *Direito eclesiástico português*. Coimbra, 1910. TAVARES, Maria José Ferro – *Instituições de assistência e de culto. Pobreza e morte em Portugal na Idade Média*. Lisboa, 1989. VAUCHEZ, André – *Les laïcs au Moyen Age: Pratiques et expériences religieuses*. Paris, 1987. VINCENT, Catherine – *Des charités bien ordonnées: Les confréries normandes de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle au début du XIV<sup>e</sup> siècle*. Paris, 1989. IDEM – *Les confréries médiévales dans le royaume de France: XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*. Paris, 1994.

## CONGO. V. ANGOLA.

### CONGREGAÇÃO DO BOM PASTOR (Congregação de Nossa Senhora da Caridade do Bom Pastor).

Instituto de origem francesa, chegou a Portugal em finais do século XIX, quando a hostilidade em relação às ordens religiosas já se atenuara. O seu carisma é ser testemunha do amor de Jesus e agente de reconciliação, tendo como missão trabalhar junto de mulheres e jovens em situações de carência ou marginalidade. **1. Fundação:** Maria Eufrásia Pélletier (canonizada em 1940) nasceu em Noirmoutier, França, em 1796. Aos 21 anos professou na Ordem de Nossa Senhora da Caridade do Refúgio, fundada por São João Eudes no século XVII e dedicada especialmente à reabilitação da mulher. Em 1825 foi nomeada superiora do mosteiro de Tours e em 1829 saiu com algumas irmãs para fundar um mosteiro em Angers. As casas da ordem eram autónomas e não podiam interajudar-se. Nesta altura ela quis modificar a estrutura da congregação de modo a estabelecer um generalato numa casa central a partir da qual fosse possível coordenar e orientar todas as casas, podendo assim expandir-se mais facilmente. Foi-lhe negada a pretensão por parte da ordem, mas aberta a possibilidade de, através de Roma, formar uma nova congregação; a nova fundação aconteceu e estendeu-se rapidamente a outros continentes, guardando o mesmo carisma e espiritualidade da Ordem do

Refúgio. Considera-se o dia 16 de Janeiro de 1835, data do decreto papal, a aprovação da Congregação de Nossa Senhora da Caridade do Bom Pastor de Angers, o início oficial da fundação. À morte da fundadora em 1869 eram já 110 conventos em 16 províncias, que envolviam cerca de 18 000 pessoas em todo o mundo, entre religiosas e pessoas assistidas. 2. *Presença em Portugal*: A sua história em Portugal pode ser dividida por etapas: 1881-1910 (da fundação à dispersão com a República); 1910-1937 (da dispersão à criação da província portuguesa); 1937-1962 (da criação da província ao *aggiornamento* trazido pelo II Concílio do Vaticano). Entre 1881-1910 foram fundadas duas casas em Portugal, Porto e Lisboa, a partir de iniciativas distintas. O padre Luís Martins Rua conheceu a Obra do Bom Pastor em Pau (França), tendo diligenciado para que as religiosas viessem para o Porto. Nesse esforço teve a colaboração de D. Jerónima Júlia do Vale Cabral Ribeiro; efectivamente, em 10 de Maio de 1881 chegavam as primeiras cinco religiosas. Depois de alguns contratemplos, instalaram-se na Quinta Amarela, na Rua do Vale Formoso. Em 1894 assumiu o cargo de superiora da casa Maria Droste zu Vischering, que morreu no Porto em 1899 com fama de santidade, aos 36 anos, sendo beatificada em 1975. A revolução republicana levou ao encerramento da casa e as religiosas, mesmo as portuguesas, foram para a França e para a Alemanha. A fundação de Lisboa deveu-se à iniciativa de D. Teresa de Saldanha (v. IRMÃS DOMINICANAS DE SANTA CATARINA DE SENA), que conheceu o trabalho da congregação em Barcelona e, à frente da Associação de Santa Maria Madalena, organizou tudo para a vinda das irmãs. As religiosas chegaram em 1887, quatro anos após o primeiro pedido. Provisoriamente instaladas na Rua do Grilo, num antigo convento de agostinhas, cinco meses depois foram para a Rua da Bela Vista à Graça onde, em 1890, inauguraram um edifício novo. Em Outu-

bro de 1910 a casa fechou e as religiosas saíram do país. Nesta data havia nas duas casas 46 irmãs que atendiam 441 raparigas. Apesar da saída das religiosas, a obra nunca morreu de todo em Lisboa, pois algumas raparigas reuniram-se sob a liderança de uma delas e, com a ajuda de uma senhora da Associação de Santa Maria Madalena, organizaram um *atelier* de bordados no qual reproduziam o antigo modo de vida, embora vivessem nas suas próprias casas. Através de correspondência, as religiosas davam uma certa orientação; mas, como as distâncias eram grandes, o instituto acabou por abrir uma casa em Tui (Espanha) em 1914 e muitas antigas recolhidas passaram para lá. Após o ano de 1926, o ambiente tornou-se menos hostil; em 1927 o governo, apoiado pelo patriarca de Lisboa, solicitou o regresso das Irmãs do Bom Pastor para retomar a obra interrompida. O Estado comprou, para o efeito, uma quinta em Carnide, e em 1927 voltaram as primeiras religiosas. A partir daí retomou-se a expansão da congregação: 1930 – Vila Nova de Gaia; 1932 – Coimbra. Em 1932 abriu-se o noviciado na casa de Vila Nova de Gaia e em 1936 foi criada a província portuguesa com sede na mesma casa. A expansão continuou: 1942 – Torres Vedras; 1943-1972 – Serpa; 1944 – Viseu; 1952 – Ponta Delgada; 1953-1980 – prisão de Tires; 1956 – Ermesinde; 1962-1967 – Portalegre; excepto Ermesinde, todas as fundações foram solicitadas pelo Estado ou por instituições particulares. Depois de 1962, mantendo os mesmos objectivos, as fundações prosseguiram, embora assumindo, por vezes, características diversas das anteriores. As mudanças trazidas pelo II Concílio do Vaticano e a rápida evolução da mentalidade social rasgaram novos rumos, tanto na vida das comunidades como nos métodos usados nas respectivas actividades. A vida das comunidades sofreu alterações, desde a modificação do hábito, a revisão das constituições (a última data de 1987), e a própria configuração comunitária; os



*Irmã Maria do Divino Coração estabelecendo as classes de preservação no recolhimento do Bom Pastor (in Irmã Maria do Divino Coração, Porto, 1907).*

noviciados diminuíram e as pequenas casas substituíram os grandes conventos. Quanto aos métodos usados nas actividades específicas, tem-se dado preferência aos «lares» – pequenos agregados familiares – em lugar dos grandes internatos. Verificou-se, pois, um fenómeno de descentralização e fragmentação, o que levou ao encerramento de algumas comunidades. A congregação tem dois ramos: contemplativas e activas; o trabalho faz-se com adolescentes e jovens em risco; mães solteiras e seus filhos; jovens e mulheres em dificuldades sociais e familiares; apoio à ex-reclusa; comunidades de inserção; apoio às ex-educandas; pastoral paroquial; evangelização nas missões. Publicam a revista semestral *Irmã Maria*. Em 1995 eram 199 religiosas em Portugal, distribuídas por 19 comunidades, em sete dioceses, com irradiação para Angola.

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: BIERBAUM, Max – *Maria do Divino Coração Droste zu Vischering*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1967. *CONGREGAÇÃO (A) de N.ª S.ª da Caridade do Bom Pastor de Angers em Portugal: um século, 1881-1981*. Texto policopiado. *CONGREGAÇÃO do Bom Pastor: Portugal*. Texto policopiado, [s.d.]. DIVINO CORAÇÃO, Maria do – *Autobiografia*. Lisboa: Congregação do Bom Pastor, 1993. FILIPE, Nuno – *O segredo de um sorriso*. Lisboa: Congregação de Nossa Senhora do Bom Pastor, 1993. GUILLON, Clément – *A vontade de Deus em tudo*. Ermesinde: Congregação do Bom Pastor, 1983. MILCENT, Paul – *S. João Eudes*. Porto, 1978. PÉCARD, Marie Antoinette – *Depuis Le Refuge de Tours jusqu'au Bon-Pasteur d'Angers*. Angers: Centre Spirituel Maison-Mère, 1994. RICCIARDI, A. – *... mais nobre pela caridade: A bem-aventurada Maria do Divino Coração Droste zu Vischering*. Porto, 1977. SCHENK, Juan E. – *Passou fazendo o bem: Santa M.ª Eufrásia Pélletier*. Coimbra, 1991.

**CONGREGAÇÃO DA DIVINA PROVIDÊNCIA E SAGRADA FAMÍLIA.** Fundada por um sacerdote diocesano com a colaboração da uma senhora, o seu aparecimento enquadra-se nos parâmetros normais da época: um fundador sacerdote com uma co-fundadora. O cônego Dr. Adão Salgado Vaz de Faria nasceu em 1907, em Vila Nova de Famalicão, arquidiocese de Braga. Através do ministério da pregação e confissão percebe a necessidade de fundar uma obra que responda às carências do tempo. Assim, em 26 de Outubro de 1945 inicia em São Clemente de Sande (Guimarães) a Obra da Divina Providência e Sagrada Família, com a colaboração de D. Maria Rosa Campos. O fundador faleceu em 1990 na casa-mãe da congregação. D. Maria Rosa Campos nasceu em 1891 na Póvoa de Varzim. Estudou no Colégio do Sagrado Coração de Jesus, das Irmãs Doroteias, na sua terra natal. Aos 18 anos entra na referida congregação onde sai por motivos de doença. Recuperada a saúde, dedica-se ao serviço da Igreja em diferentes actividades apostólicas, sendo convidada pelo padre Dr. Adão a colaborar na congregação nascente. Faleceu em 1973 no Seminário de São Tiago em Braga. O carisma da congregação é, à semelhança da Sagrada Família, ser apoio concreto em ambiente doméstico à vida e vocação de todos os homens, através de uma vida simples, escondida e fraterna. Este carisma traduz-se em serviços domésticos e sociais, em instituições católicas ou de orientação católica e acção pastoral, no exercício da caridade entre raparigas e senhoras carenciadas material ou espiritualmente. Além disso, também apoiam a obra das Colaboradoras, recebendo jovens e senhoras que pretendam

viver em comunidade sem serem religiosas. A congregação recebeu a aprovação de direito diocesano a 8 de Dezembro de 1968. Em 1996 eram 162 religiosas distribuídas por 25 comunidades em nove dioceses.

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: CONGREGAÇÃO DA DIVINA PROVIDÊNCIA E SAGRADA FAMÍLIA – *Uma vocação uma opção*. Braga: CDPSF, 1993. FERREIRA, Rosa Sá – *Congregação da Divina Providência e Sagrada Família*. Braga, 1996. Texto policopiado. *VINDE e VEDE*. Lisboa: Paulinas, 1995.

**CONGREGAÇÃO DO ESPÍRITO SANTO.** V. ESPIRITANOS.

**CONGREGAÇÃO DAS IRMÃS FRANCISCANAS HOSPITALEIRAS DA IMACULADA CONCEIÇÃO.** Outras designações: Irmãs Hospitaleiras dos Pobres pelo Amor de Deus (oficial perante o Estado desde 1874 até 1910), Congregação das Irmãs Hospitaleiras da Ordem Terceira de São Francisco em Lisboa (oficial perante a Santa Sé desde 1876 até 1900), Irmãs Franciscanas Hospitaleiras Portuguesas (oficial de 1900 a 1964). A história dos primeiros tempos da congregação está ligada à história das irmãs franciscanas de Calais (v. FRANCISCANAS MISSIONÁRIAS DE NOSSA SENHORA) de quem adoptaram, em 1871, a regra, as constituições, o costumeiro e o hábito, sendo embora uma congregação autónoma, de acordo com o projecto inicial dos fundadores. *I. Fundadores:* O padre Frei Raimundo dos Anjos Beirão pode considerar-se um dos co-fundadores. Nasceu (Raimundo Maria Ferreira da Silva Beirão, 1810-1878) em Lisboa, filho de Francisco António Ferreira, lente da Universidade de Coimbra e professor régio de Humanidades no Convento de São Vicente de Fora, nesta cidade. Professou na Ordem Terceira Regular de São Francisco de Assis no Convento de Nossa Senhora de Jesus (Mercês, Lisboa), sendo ordenado em 1833. Depois da dissolução das ordens religiosas em 1834, entrou para capelão da Armada e foi também capelão do Recolhimento de Nossa Senhora da Rosa. Mais tarde obteve da Santa Sé a carta de missionário apostólico, tendo granjeado fama de orador sacro. Nessas viagens como pregador tomou contacto com as religiosas franciscanas capuchinhas da Imaculada Conceição de Aldeia Galega (Montijo), no Ribatejo, que estão na origem das Franciscanas Hospitaleiras da Imaculada Conceição. Fundada a congregação em 1871, a ela dedicou os últimos anos de vida. Faleceu em Lisboa no convento das Trinas em 13 de Julho de 1878. Nesta data, a congregação contava já com 171 religiosas professoras trabalhando em 23 casas. Madre Maria Clara do Menino Jesus (Libânia do Carmo Galvão Mexia de Moura Teles e Albuquerque, 1843-1899), filha de família nobre, que nasceu na Quinta do Bosque, na Porcalhota, hoje Amadora, pode considerar-se a outra co-fundadora. Ainda criança perdeu a mãe, e na epidemia de febre-amarela de 1857 faleceu o pai. Vai então, juntamente com uma irmã, para o pensionato da Ajuda criado por D. Pedro V e dirigido pelas Irmãs da Caridade (v. IRMÃS DE SÃO VICENTE DE PAULO) para acudir às órfãs da nobreza vitimada pelas epidemias. Em 1862, já no governo de D. Luís, essas religiosas são expulsas do país e a jovem Libânia vai



*Irmã Maria Clara do Menino Jesus (in L'Osservatore Romano, Ano VI, n.º 23, pág. 12).*

para casa da marquesa de Valada sua parente. Ali ficou até 1867 quando foi para a Casa de São Patrício, primeiro como pensionista e depois como religiosa de votos em 1869. Em 1870 foi para Calais fazer o noviciado, nas Irmãs Hospitaleiras e Mestras, donde volta, já professa, em 1 de Maio de 1871 na qualidade de superiora local e mestra de noviças, nomeada pela superiora de Calais, tendo tomado posse em 3 de Maio de 1871. A seguir à morte do padre Beirão, a madre Maria Clara assumiu plenamente o governo da congregação. Em Outubro de 1878 reuniu o primeiro capítulo geral do qual saiu eleito o primeiro conselho geral. Apesar da doença cardíaca que a minava desde 1887, conduziu a congregação com firmeza nos abalos e dificuldades por que a mesma passou nos anos 90. Em 1896 foi nomeada pela Santa Sé superiora-geral vitalícia e fundadora da congregação. Morreu no convento das Trinas em 1 de Dezembro de 1899. Sepultada no Cemitério dos Prazeres, os seus restos mortais foram trasladados, juntamente com os do padre Beirão, para Caminha em 1954 e desde 1988 os dois fundadores repousam na cripta da casa-mãe em Linda-a-Pastora. 2. *Congregação*: As origens desta congregação estão ligadas às Franciscanas de Calais. As religiosas de São Patrício provinham, em boa parte, do Recolhimento das Capuchinhas da Imaculada Conceição da Aldeia Galega. Para resolver o problema do sustento das irmãs, o padre Beirão abriu, anexo ao recolhimento, um pensionato para educar meninas. Com pouca clientela naquele lugar, dada a distância de Lisboa, ele transferiu o pensionato e o recolhimento para esta cidade em 1845; primeiro para uma quinta na Pal-

ma de Cima (onde hoje está o Hospital de Santa Maria), em 1856 para Carnide e depois para o Convento de São Patrício, cedido pelos padres irlandeses, por volta de 1858. Em São Patrício, além das alunas internas e pensionistas, havia também uma aula gratuita para alunas externas, sustentada pela Associação Protectora das Meninas Pobres, dirigida por D. Teresa de Saldanha (v. IRMÃS DOMINICANAS DE SANTA CATARINA DE SENA). Entretanto, em 1857 chegavam de França as Irmãs da Caridade de São Vicente de Paulo para tratar os doentes e órfãos de uma epidemia de cólera-morbo (1856) e de febre-amarela (1857) que grassava em Lisboa. Cinco anos depois, com base na legislação de 1834, foram expulsas do país por serem religiosas e francesas. A partir daí, o padre Beirão começa a alimentar a ideia de fundar uma congregação portuguesa, que suprisse a lacuna deixada pelas religiosas francesas e evitasse perante o governo civil os inconvenientes de uma congregação estrangeira. Pertencendo as irmãs de São Patrício à ordem terceira secular e sendo proibido em Portugal o noviciado e as profissões religiosas, o padre Beirão, através de informações de padres franciscanos\* portugueses em Roma, entrou em contacto com as Irmãs Franciscanas Hospitaleiras de Calais, cujo trabalho se assemelhava ao pretendido para São Patrício. Envia então para Calais quatro recolhidas de São Patrício, a fim de ali fazerem o noviciado e realizar uma profissão religiosa reconhecida pela Igreja, dando assim começo à congregação portuguesa. Quatro meses depois, elas voltam sem professar. São enviadas mais quatro, das quais duas regressam já professoras: Susana Gonçalves e Libânia Galvão (madre M. Clara); mais tarde, outras duas irmãs professam em Calais. A primeira comunidade é formada a partir do grupo das capuchinhas que aderiu à nova congregação. Após a posse da Madre Maria Clara do Menino Jesus em Maio de 1871, iniciam-se as *démarches* do padre Beirão com vista à aprovação da congregação: pelo governo civil, como uma associação de beneficência (22 de Maio de 1874); pela Santa Sé, como congregação religiosa autónoma em relação às Franciscanas de Calais, embora observando as mesmas constituições (27 de Março de 1876). Tudo indica que a direcção das Franciscanas de Calais pretendia a filiação plena do convento de Lisboa, contrariamente ao que pensava o padre Beirão. Após intensa troca de correspondência e diligências das duas partes junto ao Vaticano, a situação definiu-se a favor da congregação portuguesa. Em 3 de Maio do mesmo ano a Irmã Maria Clara foi apresentada como superiora-geral, consumando-se a separação de Calais, embora as constituições fossem as mesmas até 1900. A partir de 1876 são designadas popularmente como «Trinas» por terem instalado a casa principal e o noviciado no antigo convento das trinas do Mocambo, assim chamado por ter pertencido às religiosas trinitárias desde o século XVII. A congregação manteve o seu ritmo de crescimento e expansão pelo país e ultramar, apesar de alguns percalços como o chamado «Caso das Trinas» nos anos 90, tão explorado pela imprensa anticongreganista. Quando a fundadora faleceu, o instituto tinha implantado já 101 casas das quais se mantinham abertas 79, cinco

delas no ultramar (então portugueses); as religiosas eram 492, incluindo as noviças. Em 1910 o número de irmãs alcançara 595 sem contar noviças (46) e postulantes (27). A revolução republicana abalou fortemente a congregação; apesar de «extinta» por decreto governamental, muitas religiosas vestidas como seculares e em grupos de três puderam continuar o seu trabalho, sobretudo no Norte do país. Ao generalizar-se a perseguição às irmãs, em Janeiro de 1911, transferem para Tui (Espanha) a casa-mãe e o noviciado. Ali se foi reestruturando e, pouco tempo depois, além das casas abertas na Galiza, chegavam ao Brasil (Pará) as primeiras religiosas em Junho de 1911, seguidas de outras nos anos seguintes (em 1914 já haviam alcançado o Nordeste e o Sul do país). Passaram também de Goa\* para a Índia inglesa. Mesmo na clandestinidade a congregação não deixou de crescer: Moçambique (1922), Açores, Goa e Damão (1929). A acalmia surgida em Portugal depois de 1926 favorece a acção das irmãs tanto no continente como em África. Em 1936 transfere-se o noviciado de Tui para Caminha. O instituto já tinha então noviciados na Índia\* (Bombaim, 1911) e Brasil (Penedo, 1913). A renovação trazida pelo II Concílio do Vaticano levou à revisão das constituições, publicadas em 1965. Em 1969-1970 elabora-se um novo texto que ficou à experiência até 1977. A aprovação pontifícia definitiva será dada em 1981. O carisma da congregação, fortemente enraizado no carisma franciscano, com particular incidência na hospitalidade e acolhimento, traduz-se em trabalhos no campo da saúde, educação, assistência a crianças e idosos, promoção social, catequese e ministérios eclesiais. Em 31 de Dezembro de 1995 o instituto tinha 197 comunidades com 1744 religiosas professoras a trabalhar em 12 países. Em 1996 fundaram-se mais quatro casas em Moçambique\* e uma na África do Sul. Publicam um boletim informativo trimestral (*Notícias da Congregação*) desde 1974.

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

**BIBLIOGRAFIA:** ALVES, Adelina – *Chamava-se Libânia*. Porto: Simão Guimarães, Filhos, L.<sup>da</sup>, 1993. CARVALHO, Maria Lucília L. de – *A irmã dos pobres*. Fátima: Tipografia de Fátima, L.<sup>da</sup>, 1993. CONFHIC – *CADERNOS para a renovação da CONFHIC*. Lisboa, 1979-1995. IDEM – *Fontes da CONFHIC*. Lisboa: Oficinas Gráficas da Rádio Renascença, 1989, vol. 1 e 2. IDEM – *Fontes da CONFHIC*. Lisboa: Gabinete Comercial Gráfico, L.<sup>da</sup>, 1992, vol. 3. MOURA, Rosa Helena Mendes de – *P: Rai-mundo Beirão: Onde houver o bem a fazer*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1989. IDEM – *Sob o olhar providencial de Deus*. Salvador: Contraste; Editora Gráfica, L.d., 1991. REMA, Henrique Pinto – *Crónica do Centenário da CONFHIC: 1876-1976: I: O nosso livro de família: II: Das origens à República*. Braga: Tip. Editorial Franciscana, 1976, 1979.

**CONGREGAÇÃO MARIANA.** A primeira Congregação Mariana começou no Colégio Romano, em 1563. João Leunis, jovem jesuíta flamengo-belga que ali era professor de Gramática, fundou entre os seus discípulos uma associação sob a protecção de Nossa Senhora. A associação reunia-se na Capela della Annunziata do Colégio Romano e chamou-se Congregação da Anunciada, denominação adoptada nos inícios, por outras congregações. O modelo de Roma produziu frutos e logo foi imitado nos colégios da Companhia de Jesus (v. JESUITAS). O papa Gregório XIII, pela bula *Omnipotentis Dei*, de 5 de Dezembro de 1584, erigiu canonicamente a Congre-

gação Mariana do Colégio Romano, chamando-lhe «primária», e conferiu ao geral da Companhia de Jesus a faculdade de lhe agregar as demais congregações. A congregação-mãe concedeu a Santa Sé\* bastantes graças e privilégios, que se comunicavam a todas as congregações, quando se lhe agregavam. O papa Sisto V, na bula *Superna dispositione*, de 5 de Janeiro de 1587, conferia ao geral da Companhia de Jesus a faculdade de erigir, em todas as igrejas, colégios e casas da ordem, as congregações, não só de estudantes mas também de outros fiéis ou mistas, e multiplicá-las, segundo as conveniências. Nesse ano de 1587 foram publicadas as primeiras regras das congregações pelo geral padre Claudio Aquaviva. As congregações, que a princípio incluíam só estudantes, passaram desde então a admitir todas as classes sociais. Expandiram-se rapidamente por todo o mundo (v. LAICADO. ÉPOCA MODERNA). Em Portugal, foram instituídas as congregações para estudantes: em 1583, na Universidade de Évora e no Colégio de Santo Antão de Lisboa; em 1584, nos colégios de Braga e Bragança; em 1588, no de Angra (Açores); em 1599, no de Coimbra; em 1618, nos de Funchal (Madeira) e Portalegre; e a seguir nos restantes colégios. Nas missões populares pelo país, os Jesuítas costumavam estabelecer confrarias\*. É provável que muitas dessas confrarias estivessem estruturadas à semelhança das congregações. Nesse tempo, dava-se por vezes o nome de confraria à Congregação Mariana, até que este nome veio a prevalecer. As congregações caracterizavam-se pela rigorosa estrutura, pragmatismo de eficácia e homogeneidade dos membros em cada núcleo; eram, pois, diferentes das confrarias. As agregações à «prima primária» sucedem-se em cadência regular. Até 1620, aparecem, já agregadas, 15 congregações portuguesas. Há também notícia de várias congregações no mesmo lugar: duas em Lisboa, Coimbra, Bragança, Funchal, três em Braga. A lista seria mais extensa se registasse todas as congregações existentes, embora não estivessem ainda agregadas a Roma. As congregações foram-se especializando, sucessivamente, em Portugal, e tomaram diversas denominações. Em Lisboa, em 1593, o padre Inácio Martins instituiu a Congregação Mariana para os soldados da guarnição e escreveu os seus estatutos. No colégio do Porto, em 1601, fundou-se a congregação para eclesiásticos e nobres. No mesmo colégio, em 1602, era constituída a congregação dos estudantes, e nela entraram o bispo, o governador da cidade e a alta nobreza. Em Coimbra, em 1602, surgira a congregação para operários ou oficiais mecânicos, dedicada a Nossa Senhora das Neves, a qual se ramificou, depressa, pelas freguesias da cidade. Na Universidade de Coimbra, em 1603, nascera a Congregação de Nossa Senhora da Expectação, de que faziam parte o reitor, alguns lentes e estudantes. Na Igreja de São Roque, em Lisboa, fundava-se, em 1612, a Congregação de Nossa Senhora da Doutrina, só para oficiais mecânicos e nenhum fidalgo nela podia ser admitido. Esta congregação, que no século XVII já contava com 800 membros, foi a mais prestigiada em Portugal. Em Évora, em 1620, fundou-se uma célebre congregação com o nome de Inácio Peniten-

te, a qual recebeu outras designações (Penitente e Convertido, Penitência de Santo Inácio, Irmandade da Penitência e Anacoretas de Santo Inácio). Os seus congregados visitavam os hospitais, varriam e limpavam as salas dos doentes, faziam-lhes as camas e consolavam-nos. No Colégio de Santo Antão de Lisboa, em 1694, organizou-se a Congregação de Santo Inácio para os clérigos que cursavam aulas de Moral, e difundiu-se logo pela terra portuguesa. Em 1651, o príncipe D. Teodósio inscreveu-se na congregação castrense de Elvas, por saber que era constituída por soldados. No Colégio de Santo Antão fundou-se, por volta de 1654-1656, a Congregação da Boa-Morte, a qual contava, em breve, mais de mil congregados do povo e da nobreza, entre eles D. João IV e a rainha D. Luísa de Gusmão. Este grande movimento mariano expandiu-se, igualmente, pelo ultramar. No Brasil, em 1586, surgiu na Bahia a primeira Congregação Mariana; a seguir, a do Rio de Janeiro; em 1665, no Pará, a do Terço, sob a invocação de Nossa Senhora da Luz; segundo informações de 1614, a Confraria dos Oficiais Mecânicos nos colégios da Bahia e de Pernambuco; na primeira metade do século XVIII, no Recife, a Congregação de Nossa Senhora da Paz. Em Angola\*, no colégio de Luanda, instituíram-se as congregações seguintes: a de Nossa Senhora do Socorro, a de São Francisco Xavier, a das Onze Mil Virgens para estudantes, e a dos Negros. Na China, em 1609, em Pequim, fundou-se a Congregação da Mãe de Deus; no mesmo ano, em Nanquim, uma Confraria de Nossa Senhora, estruturada como a de Pequim. No Japão, em 1576, foi instituída a primeira Congregação Mariana; florescentes congregações de Nossa Senhora da Anunciada no Seminário de Arima e no colégio de Nagasaki; e muitas outras nas cristandades nipónicas. Na Europa, enxameavam as congregações. Em 1658, já havia mais de 1500 congregações em todo o mundo. Durante quase dois séculos, elas foram constituídas exclusivamente por homens, salvo raras excepções. Foi só em 1751 que o papa Bento XIV, pelo breve *Quo tibi*, concedeu às congregações femininas a licença geral de poderem agregar-se à «prima primária». Devido à supressão da Companhia de Jesus em 1773, as congregações viram-se privadas da direcção e organização dos Jesuítas, entraram em declínio e ficaram sob a jurisdição episcopal. Depois da restauração da Companhia de Jesus em 1814, retomaram o seu tradicional dinamismo e todas as que se fundavam nas igrejas e casas de jesuítas continuaram a ser agregadas à «prima primária». Disseminadas por considerável número de países, desenvolveram fecundo apostolado eclesial, religioso e cultural (v. MOVIMENTOS ECLESIAIS CONTEMPORÂNEOS). Em 1940, havia 7 300 000 congregados, assim distribuídos pelos cinco continentes: Europa, 4 435 000; América, 2 510 000; Ásia, 150 000; Oceânia, 100 000; África, 85 000. Nesta data, Portugal contava 400 congregações agregadas à «prima primária» com mais de 20 000 congregados. Saliente-se o considerável número de agregações, ao longo de quatro séculos: desde 1563 a 1940, registavam-se 67 000 congregações agregadas; em 1949 passavam de 75 000; em 1965, elevavam-se a 85 556. O papa Pio XII, mediante a constituição apostólica

*Bis saeculari*, de 27 de Julho de 1948, deu notável impulso às congregações marianas, e neste documento chamou-lhes «Acção Católica\* sob o patrocínio e a inspiração da Bem-Aventurada Virgem Maria». O secretariado central das congregações marianas, na cúria generalícia da Companhia de Jesus, em Roma, edita a revista *Acies Ordinata*; e em muitos países as congregações publicavam diversas revistas. Em Portugal, editou-se o *Mensageiro de Maria*, órgão das congregações marianas, 1905-1950, e sucedeu-lhe, desde 1951, a revista *Magnificat*, actualmente ainda em publicação. Depois do II Concílio\* do Vaticano, as congregações, por decisão dos Jesuítas, foram gradualmente substituídas pelas Comunidades de Vida Cristã (CVX).

J. VAZ DE CARVALHO

BIBLIOGRAFIA: BARAGLI, E. — *Il metodo delle Congregazioni Mariane*. Roma, 1964. BUSUTTIL, E. — *Commentarium in Const. Apost. «Bis saeculari»*. Roma, 1949. CARVALHO, J. Vaz de — *As Congregações Marianas em Portugal de 1583 a 1620*. In CONGR. MARIOLOGICI INTERNATIONALIS CAESARAUGUSTAE 1979 — *Actas*. Roma, 1986, vol. 7, p. 183-197. *MANUAL das Congregações de Maria Sanctissima*. 3.ª ed. Lisboa, 1894. MARIN, H. — *Las Congregaciones Marianas: documentos pontificios*. Zaragoza, 1953. MARTINS, M. — *Congregações Marianas*. Braga, 1947. PAULUSSEN, L. — *Annuarium Societatis Iesu*. Roma, 1963. OLIVEIRA, M. Alves de — *Congregação Mariana*. In *VERBO: Enciclopédia lusobrasileira de cultura*. Lisboa, 1967, vol. 5, col. 1380-1382. VILLARET, É. — *Les Congrégations Mariales: I: Des origines à la suppression de la Compagnie de Jésus (1540-1773)*. Paris, 1947. IDEM — *Congrégations de la Sainte Vierge*. In *DICTIONAIRE de Spiritualité Ascétique et Mystique Doctrine et Histoire*. Paris: Beauchesne, 1953, vol. 2, col. 1479-1491.

**CONGREGAÇÃO DA MISSÃO.** v. VICENTINOS.

**CONGREGAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS DO CORAÇÃO DE MARIA.** v. CLARETIANOS.

**CONGREGAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS PASSIONISTAS.** v. PASSIONISTAS.

**CONGREGAÇÃO DA OLIVEIRA.** v. PORTO.

**CONGREGAÇÃO DOS SAGRADOS CORAÇÕES.** Foi em plena Revolução Francesa que nasceu, em Poitiers, o ramo masculino e feminino da Congregação dos Sagrados Corações de Jesus e Maria, no dia de Natal de 1800, fundada por Pierre Coudrin e Henriette Aymer de la Chevalerie. As constituições foram aprovadas pela autoridade eclesiástica em 1817, juntamente com o lema: «Contemplar, viver e anunciar o amor salvador de Deus, incarnado em Jesus Cristo.» Inicialmente, a nova congregação dedicou-se à formação nos seminários, a pregar missões paroquiais e a abrir colégios e casas de formação, com o intuito de renovar o cristianismo pela expansão da devoção aos Sagrados Corações de Jesus e de Maria na velha Europa. O ideal missionário também foi um dos pilares inspiradores da fundação deste instituto. Mas só em 1826 partem os primeiros missionários para a Oceânia. No âmbito do trabalho missionário dos Sagrados Corações vai destacar-se, no Havai entre 1864 e 1873, o empenhamento do padre Damião de Veuster, que recebeu o título de Apóstolo dos Leprosos. Em Portugal, o início da fundação desta congregação verificou-se por ocasião de duas viagens realizadas pelo padre Mateó Crawley-Boevey, entre 1926 e 1928, para pregar retiros ao clero português. Deste

trabalho de pregação resultou um contacto promissor com D. Manuel Gonçalves Cerejeira, que tinha acabado de ser nomeado bispo auxiliar do patriarca de Lisboa. Este pediu ao padre Matéo que obtivesse do superior-geral uma equipa de formadores para o novo Seminário Maior dos Olivais. Deste modo, chegou, a 26 de Fevereiro de 1931, ao Seminário Maior de Cristo-Rei, um grupo de sacerdotes dos Sagrados Corações, dirigidos pelo padre Vítor Cadillac, ao qual se vieram juntar nos anos seguintes outros confrades, os quais se mantiveram na formação do clero diocesano até 1947. Estes religiosos tiveram uma importante influência na renovação da música litúrgica do seminário, especialmente pela acção do padre Pascal Piriou, que desempenhou também o cargo de vice-reitor. É também de salientar o papel dos Sagrados Corações na promoção e assistência espiritual das paróquias lisboetas, a partir de 1939 com a chegada de um grupo de missionários da província holandesa. As suas missões populares contribuíram para reavivar a fé, para a promoção vocacional e para criar até comunidades paroquiais novas. Tiveram grande impacto os seus congressos eucarísticos em Lisboa que contribuíram para a promoção da devoção a Jesus Sacramentado. Em 1950, o cardeal Cerejeira confiou à congregação a exclusividade da paróquia de Nossa Senhora de Penha de França, ficando como pároco o padre Ansfrido, apoiado por mais dois coadjutores. Desta paróquia, que teve um papel importante na irradiação da espiritualidade do Sagrado Coração de Jesus, nasceram obras de acção socio-caritativa e educacional, em que se destacam as Escolas-Oficinas Cristo Operário, criadas em 1957. Entretanto uma série de outras paróquias foram entregues ao cuidado da congregação, a saber, Santa Iria de Azóia, São João da Talha, Bobadela, Pedreira dos Húngaros, São Bartolomeu da Charneca e Galinheiras. Desde 1956 que desenvolvem trabalho missionário em Moçambique\*, na região da Beira, sendo-lhe permitido no ano seguinte abrir o Seminário Padre Damião na Praia da Vitória dos Açores, o qual se manteve em funcionamento até ao ano de 1971. Entre 1963 a 1974, mantiveram em funcionamento o Seminário Menor Padre Mateó em Baltar (Paredes) na diocese portuense, e dois seminários maiores, um no Porto e outro em Lisboa. Todavia, o grande investimento feito pela congregação no sentido de implantar-se em Portugal através de membros nacionais foi desfeito com o dealbar do regime democrático, em consequência do abandono de muitos candidatos a religiosos e até de muitos dos seus mestres. Actualmente contam apenas com cinco membros de origem portuguesa que trabalham em Lisboa juntamente com mais quatro estrangeiros. Neste momento, a congregação está empenhada, tanto em Portugal como a nível internacional, em fundar um terceiro ramo da congregação composto por leigos que assumam a vivência do carisma dos Sagrados Corações e desenvolvam tarefas em conformidade com o seu estado. Editam ainda a revista *Reino* a fim de divulgar a espiritualidade destes religiosos.

JOSE EDUARDO FRANCO

## CONGREGAÇÃO DO SANTÍSSIMO REDENTOR.

V. REDENTORISTAS.

## CONGREGAÇÃO SCALABRINIANOS DE SÃO CARLOS. V. SCALABRINIANOS.

**CONGREGAÇÕES RELIGIOSAS FEMININAS.** A vida consagrada concretiza-se por diversos vínculos e compromissos de consagração, nomeadamente pelos votos religiosos, expressão pública da opção de vida assumida. As formas de vida consagrada podem apresentar-se como institutos de vida consagrada, sociedades de vida apostólica e outras formas de vida, tais como a vida eremítica, virgindade e outras formas não institucionalizadas. Os institutos de vida consagrada podem ser: institutos religiosos\* (de vida activa e contemplativa) e institutos seculares\*, tanto masculinos como femininos. O membro de um instituto religioso faz publicamente os três votos – de castidade, pobreza e obediência – vividos em fraternidade. Os de vida activa têm uma acção apostólica externa nas obras próprias dos seus institutos, ou individualmente. Os que exercem uma acção não externa, vivendo em maior recolhimento uma vida de contemplação mais estrita, são os institutos de vida contemplativa. O membro de um instituto secular faz a consagração sem votos públicos, sem obrigação de vida comunitária; não altera o seu estilo de vida laical, vivendo nas condições comuns da vida no mundo, a sós, na família ou em grupo de vida fraterna conforme a sua regra de vida, seguindo uma espiritualidade que lhe é própria. 1. *Dos primórdios ao século XIX:* A vida monástica apareceu nos primeiros tempos do cristianismo. Tendo-se iniciado no Oriente, logo esta forma de vida se estendeu à Europa Ocidental. Segundo Fortunato de Almeida, na Alta Idade Média, em território que mais tarde seria português, a vida religiosa abrangia quatro fórmulas – tanto para homens como para mulheres: cenobitas ou monges que viviam em comum nos chamados cenóbios ou mosteiros; anacoretas, pessoas que depois de viverem em comunidade se retiravam para celas solitárias; eremitões que habitavam lugares desertos; e reclusos que habitavam as povoações, mas encerrados em celas isoladas. Eram frequentes os mosteiros dúplices, com uma comunidade de monges e outra de monjas, separadas pela igreja que era comum. Os mosteiros eram autónomos no início; a partir do século X aparecem as congregações que eram associações de mosteiros com governo central. No século XII são feitas tentativas de renovação monástica pelo papa. Também é nesta época que surgem – e logo entram em Portugal – as ordens mendicantes: Franciscanos\* e Dominicanos\*, precedidas e acompanhadas por outras ordens: Beneditinos\*, Cister (v. CISTERCIENSES), Cónegos Regrantes de Santo Agostinho\*, Carmelitas\*, Trinitários\*, Hospitalários\* de Santo Antão, Eremitas de Santo Agostinho\*, todas elas com o respectivo ramo feminino. Por volta dos séculos XIII e XIV apareceram também mulheres que se consagravam à penitência e vida de piedade, embora não estivessem ligadas a nenhuma regra religiosa especial. Viviam em mosteiros, ermidas ou nas próprias casas, na condição de solteiras,

BIBLIOGRAFIA: MAIRE, Elic – *Histoire des Instituts Religieux et Missionnaires*. 2.<sup>a</sup> ed. Paris: P. Lethelloux-Libraire, 1930.



Marie Rivier (1768-1838), fundadora das Irmãs da Apresentação de Maria (in Boa Nova, Ano LXXII, n.º 822, Junho de 1996).

viúvas, e mesmo casadas. Eram conhecidas como devotas, deo-votas, virgens eclesiásticas ou canónicas, fâmulas de Deus e emparedadas. Estas últimas existiram por todo o século XIV e parte do século XV. No final da Idade Média o estado geral das ordens monásticas era preocupante, com a disciplina muito relaxada. Para isso contribuíram o estado geral da sociedade, o Cisma do Ocidente\* e a riqueza de alguns conventos. No século XVI iniciou-se a renovação da vida religiosa com a fundação de institutos em que predominava a ideia de apostolado, numa oportunidade semelhante à que favoreceu as ordens mendicantes no século XIII. Também contribuiu para essa renovação o Concílio de Trento, que suprimiu as comendas, restringiu as isenções, regulou a admissão de religiosos e submeteu à clausura absoluta os mosteiros de mulheres. Por outro lado, a própria Coroa proibiu a construção de novos conventos sem licença régia já no início do século XVII, proibição reiterada em diversas ocasiões. Apesar dessas medidas, as fundações eram numerosas, o que dificultava a sua sustentação. Até ao século XVI, as principais ordens que se estabeleceram em Portugal e que tinham o ramo feminino foram: Ordem de São Bento (v. BENEDITINOS e BENEDITINAS), Ordem de Cister, Agostinhas\* (nas modalidades de Cónegas Regrantes de Santo Agostinho e Eremitas da Observância Ordinária), Ordem de São Domingos (v. DOMINICANOS e DOMINICANAS) da Santíssima Trindade, cujo ramo feminino era conhecido por Trinas. As Trinas tiveram um convento em Guimarães (1653); em Lisboa o Mosteiro de Nossa Senhora da Soledade do Mocambo (1657) e o de Nossa Senhora dos Remédios em

Campolide (1633) e em 1768 fundaram uma casa em Braga. A partir do século XVI ao século XVIII podem-se acrescentar: Carmelitas\* (Calçadas e Descalças); Ordem dos Jerónimos (v. JERÓNIMOS), que teve uma casa feminina, o Mosteiro de Jesus em Viana do Alentejo (1553); as Concepcionistas\*, também conhecidas como Freiras da Conceição; as Agostinhas, na vertente reformada que eram as Agostinhas Descalças; as Ursulinas\*; a Ordem da Visitação\* (Salésias); as Capuchinhas Francesas e a Ordem de São Salvador. As Capuchinhas Francesas chegaram a Portugal em 1666 com D. Maria Francisca Isabel de Sabóia, mulher de Afonso VI, e tiveram somente uma casa em Lisboa. As religiosas da Ordem de São Salvador eram conhecidas como Brígidas ou Inglesinhas, por terem sido fundadas por Santa Brígida no século XIV. Refugiaram-se em Portugal em 1594 para fugir às perseguições religiosas na Irlanda, de onde eram originárias. Voltaram para o seu país em 1861, em virtude do clima de intolerância que grassava em Portugal (v. IRMÃS DOROTEIAS). Das congregações presentes em Portugal em 1995, estabeleceram-se no país antes do século XIX (ressalvados os períodos de hostilização) as seguintes: Carmelitas Descalças (Monjas Descalças da Ordem da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo) – 1585; Clarissas\* (Ordem de Santa Clara) – 1258; Monjas Concepcionistas\* Franciscanas (Ordem da Imaculada Conceição da Bem-Aventurada Virgem Maria) – 1629; Salésias (Ordem da Visitação de Santa Maria) – 1784; Dominicanas Irlandesas (do Bom Sucesso) – 1639; Monjas Dominicanas (c. 1220).

2. *Século XIX*: Os anos de 1834 e 1910 são dois marcos políticos que assinalam a história das congregações religiosas em Portugal desse período (v. CONGREGANISMO). O ideário da Revolução Francesa, no final do século XVIII e em todo o século XIX, alastrou-se até Portugal, provocando um conflito entre a Igreja e o Estado que, latente até 1820, veio à luz com a guerra civil entre liberais e absolutistas. Os liberais, responsáveis pela extinção das ordens religiosas, distinguiram o clero secular, que consideravam útil, do clero regular, para eles, inútil (SILVEIRA – *As ordens*). O decreto de J. A. de Aguiar de 1834 extinguiu todos os conventos masculinos e ordens militares, incorporando os seus bens à Fazenda Pública Nacional; os conventos femininos permaneciam, sem noviciados, votados à morte lenta. Deu-se o rompimento das relações com a Santa Sé, só reatadas em 1841. Seguiu-se a assinatura de uma concordata em 1848, sem que se alterasse, de facto, a situação. A hostilidade latente de alguns sectores da sociedade acabou por obrigar à saída de algumas congregações como foi o caso das Brígidas e o emblemático caso das Irmãs de São Vicente de Paulo\* (v. VICENTINOS). Contudo, o clima adverso não impediu que as congregações que aqui permaneceram continuassem o seu trabalho dentro do possível (por ex. as Ursulinas). Em finais do século XIX, apesar da legislação existente, começam a aparecer congregações religiosas de fundação portuguesa; foram-se introduzindo igualmente comunidades e congregações estrangeiras à sombra de uma relativa tolerância, graças às suas actividades de benemerência. O trabalho que

## Vida Religiosa Feminina

Nome	N.º Casas	N.º Membros	Fundação	Ent. Portugal
*Agostinhas				c. 1136
Anunciadas	1	3	1856	1984
Apresentação de Maria	15	186	1796	1925
Auxiliadoras da Caridade	1	4		1979
*Beneditinas				a. séc. XII
Beneditinas Missionárias de Tutzing	2	16	1885	1961
Canossianas (Filhas da Caridade-Canossianas Missionárias)	2	18	1808	1925
*Carmelitas (Monjas Descalças)	9	144	1562	1584
Carmelitas Missionárias	2	8		1960
Carmelitas Missionárias Teresianas	2	10	1860	1984
*Clarissas (Ordem de Santa Clara)	10	189	1212	1258
*Concepcionistas Franciscanas (Monjas -)	2	25	1489	1629
*Congregação das Ir. F. Hospitaleiras Imaculada Conceição	81	1013	1871	P
*Congregação (da Divina Providência e) Sagrada Família	25	161	1945	P
Congregação das Irmãs do Santíssimo Salvador	2	6	1848	1956
*Congregação (de N. S. da Caridade) do Bom Pastor	19	199	1835	1881
*Criaditas dos Pobres (C. das)	10	46	1924	P
*Dominicanas (Monjas -)	3		1206	1220
Divina Pastora (R. F. Missionárias Mãe do Divino Pastor)	7	42	1872	1963
Dominicanas Irlandesas (do Bom Sucesso)	3	14	1928	1955
*Educadoras Paroquiais	3	8	1970	P
Escravas da Eucaristia. C. R. Escravas SSma. Euc. Mãe de Deus	7	130	1925	1933
Escravas do Sagrado Coração de Jesus	3	50	1887	
Espiritanas. Irmãs Missionárias do Espírito Santo	7	48	1921	1941
Filhas de Jesus Bom Pastor	1	3	1869	1986
Filhas de Maria Mãe da Igreja (C. das Religiosas)	4	21	1874	1946
Filhas de N. S. das Doras	2	9	1926	1932
Filhas de São Camilo				
Filhas do Coração de Maria (Sociedade das -)	5	55	1791	1932
Franciscanas da Imaculada Conceição e São Miguel Arcanjo		4		
*Franciscanas de N. S. das Graças (Congregação das Servas -)	4	15	1967	P
Franciscanas de N. S. do Bom Conselho	2	6	1896	
*Franciscanas Missionárias de Maria (Instituto das -)	30	310	1877	1895
*Franciscanas Missionárias de Nossa Senhora	33	310	1854	1875
*Fraternidade Franciscana da Divina Providência	2	18	1942	P
Hospitaleiras do Sagrado Coração de Jesus (C. das Irmãs)	12	281	1881	1894
Instituto das Filhas de Santa Maria de Leuca	1	13	1938	1971
Instituto das Irmãs da Misericórdia de Verona	1	7	1840	1971
Instituto das Irmãs Missionárias da Consolata	6	22	1910	1964
Irmãs Carmelitas do Sagrado Coração de Jesus	5	20	1924	1961
*Irmãs Concepcionistas ao Serviço dos Pobres	11	62	1936	P
Irmãs da Caridade do Sagrado Coração de Jesus	4	22	1877	1936
Irmãs da Madre Teresa de Calcutá (Missionárias da Caridade)	3	15	1949	1982
Irmãs da Virgem Maria do Monte Carmelo	4	14	1881	1942
*Irmãs de Jesus Maria José (Inst. Jesus Maria José)	8	39	1880	P
Irmãs de Marianhill (C. Ir. Missionárias do Precioso Sangue)	3	12	1885	1958
Irmãs de Santa Cruz	3	21	1967	1976
Irmãs de São João Baptista e de Maria Rainha	8	63	1928	1956
*Irmãs de São José de Cluny	27	321	1807	1881
*Irmãs de São Vicente de Paulo (Filhas da Caridade S. V. Paulo)	26	190	1633	1857
*Irmãs do Amor de Deus (Congregação das -)	18	156	1864	1932
Irmãs do Campo	1	5	1947	1972
Irmãs do Sagrado Coração de Jesus Sacramentado	1	3	1918	1985
Irmãs do Pe. Foucauld ou Irmãzinhas de Jesus	4	20	1939	1952
*Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena	21	225	1868	P
*Irmãs Doroteias (Instituto das -)	40	480	1834	1866
Irmãs dos Velhinhos (Irmãzinhas dos Anciãos Desamparados)	1	12	1873	1936
Irmãs Franciscanas da Imaculada	5	19	1876	1933
Irmãs Mercedárias da Caridade	1	5	1878	1985
Irmãs Missionárias Combonianas	3	15	1872	1965
Irmãs Missionárias de Nossa Senhora de Fátima	11	32	1964	1970
Irmãs Missionárias de São Pedro Cláver	1	10	1894	1934
Irmãs Passionistas de São Paulo da Cruz	1	5	1812	1984
Irmãs Paulinas (Inst. Missionário Filhas de São Paulo)	3	25	1915	1950
Irmãs Pias Discípulas (Ir. Discípulas do Divino Mestre)	3	17	1924	1947
Irmãs Reparadoras (R. Adoradoras Escravas SSmo. Sacr. Caridade)	7	39	1856	1936
*Irmãs Reparadoras Missionárias da Santa Face	3	13	1965	P
*Irmãs Servas da Sagrada Família	9	63	1942	P
*Irmãs Vitorianas (C. Ir. Franciscanas de N. S. Vitórias)	39	342	1884	P
Irmãzinhas da Assunção	4	22	1865	1949
Irmãzinhas dos Pobres	2	35	1839	1884
Josefinas da Santíssima Trindade	1	4	1886	
Marias Nazarenas (Missionárias Eucarísticas de Nazaré)	1	4	1921	1985
Missionárias Cruzadas da Igreja	1	4	1925	
Missionárias Dominicanas do Rosário	7	42	1918	1933
Missionárias do Sagrado Coração de Jesus	1	3	1880	1985
Missionárias do Santíssimo Sacramento e Maria Imaculada	3	14	1896	1918

Nome	N.º Casas	N.º Membros	Fundação	Ent. Portugal
*Missionárias dos Pobres	1		1950	P
Missionárias Filhas do Coração de Maria	1	3		
*Missionárias Reparadoras do Sagrado Coração de Jesus	19	119	1931	P
Missionárias Servas do Espírito Santo	2	6	1989	1989
Missionárias Verbum Dei (Instituto de)	4		1963	
Monjas Benedictinas da Rainha dos Apóstolos	3	57	1921	1935
Oblatas (Irmãs Oblatas do SSmo. Redentor)	1	3	1864	1987
Oblatas do Coração de Jesus	4	33	1843	1942
*Oblatas do Divino Coração	3	18	1926	P
Ordem da Anunciação (Ordem da Santíssima Anunciada)	1	5	1604	1982
*Ordem da Visitação de Santa Maria	3	90	1610	1782
Pequenas Missionárias (Inst. das - de Maria Imaculada)	1	4	1936	1988
Religiosas de Maria Imaculada	6	56	1876	1932
*Religiosas do Sagrado Coração de Maria	47	400	1849	1871
Religiosas Filhas de São José	1	6	1875	
Religiosas Missionárias de São Domingos	2	17	1891	1936
Religiosas Servas da Caridade	1	8	1871	1936
*Reparadoras de Fátima (C. das R. Rep. N. S. Dores Fátima)	10	89	1926	P
Sagr. Corações Jesus e Maria (C. dos - e da Adoração Perpétua)	2	9	1800	1982
Salesianas de D. Bosco (Inst. das Filhas de M.ª Auxiliadora)	16	156	1872	1940
Scalabrinianas (C. das Irmãs Missionárias de São Carlos)	2	5	1895	1982
*Servas da Divina Providência M.ª Auxiliadora e do Próximo	1	7	1956	P
*Servas da Santa Igreja (Congregação das -)	5	27	1945	P
Servas de Maria, Ministras dos Enfermos	3	42	1851	1936
Servas de Maria Reparadoras (Congregação das Irmãs -)	2	11	1900	1973
*Servas de Nossa Senhora de Fátima (Congregação das -)	32		1923	P
*Servas Franciscanas Reparadoras (de Jesus Sacramentado)	22	114	1942	P
Teresianas (Companhia de Santa Teresa de Jesus)	16	163	1876	1884
*Ursulinas			1753	
<b>INSTITUTOS SECLARES</b>				
Anunciatinas (Inst. Sec. N. S. da Anunciação)	2		1960	
Caritas Christi (Inst. Secular -)	9	201	1937	1956
Companhia Missionária do Coração de Jesus	3	18	1957	
Filiação Cordimariana (Filhas SSmo. Imaculado Coração Maria)	2		1943	1960
Instituto Ancilla Domini	4		1948	
*Inst. Sec. das Cooperadoras da Família (Obra das Zitas)	24		1933	P
Inst. Sec. das Irmãs de Maria de Schoenstatt	6	22	1926	1975
Inst. Sec. Missionárias Combonianas			1969	
Inst. Sec. Nossa Senhora de Schoenstatt			1946	1960
*Inst. Sec. da Sagrada Família	9		1961	P
*Inst. Servas do Apostolado	1		1952	P
Inst. Sec. das Voluntárias de D. Bosco	2	8	1917	1981
Pequena Família Franciscana	7		1929	1988

Legenda: \* - Entrada própria; 1.ª coluna: casas em Portugal; 2.ª coluna: membros em Portugal; 3.ª coluna: data de fundação do instituto; 4.ª coluna: data de entrada em Portugal dos institutos estrangeiros e P - fundação portuguesa. As falhas existentes no quadro devem-se à falta desses dados no material disponível.

desenvolviam preenchia um espaço, sobretudo junto das classes urbanas desfavorecidas, que o Estado liberal não era capaz de suprir. Das congregações existentes em Portugal em 1995, 14 estabeleceram-se no século passado. Dessas, 10 eram estrangeiras: Congregação do Bom Pastor\* - 1881; Franciscanas Missionárias de Maria\* - 1895; Franciscanas Missionárias de Nossa Senhora\* 1875; Hospitaleiras do Sagrado Coração de Jesus 1894; Irmãs de São José de Cluny\* - 1881; Irmãs de São Vicente de Paulo - 1857; Irmãs Doroteias - 1866; Irmãzinhas dos Pobres - 1884; Religiosas do Sagrado Coração de Maria\* - 1871; Teresianas - 1884. Os quatro institutos portugueses fundados no século passado tiveram como objectivo a educação e a assistência social, procurando suprir lacunas causadas pelas dificuldades colocadas à entrada de congregações estrangeiras. Foram elas: Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena\* - 1868 (popularmente conhecidas como Dominicanas Portuguesas); Congregação das Irmãs Franciscanas Hospitaleiras da Imaculada Conceição\* - 1871 (conhecidas como Irmãs Hospitaleiras Portuguesas); Irmãs de Jesus Maria José\* - 1880 e Irmãs Vitorianas\* - 1884. 3. Século XX: A implantação da República em 5 de Outubro de 1910 teve

particular incidência na história das congregações religiosas em Portugal, culminando na luta do Estado contra a Igreja; essa hostilidade nunca tinha deixado de se manifestar da parte de alguns sectores sociais e respectiva imprensa desde o século XIX, sobretudo em relação às congregações religiosas. O clima de relativa tolerância, que permitira o trabalho de vários institutos religiosos, toldou-se em Fevereiro de 1901 com o chamado Caso Calmon. Sectores anticlericais que abrangiam tanto republicanos como monárquicos exigem, então, a plena aplicação da legislação de 1834 que não fora revogada (v. ANTICLERICALISMO). Na sequência desse incidente, o governo procedeu a um inquérito; apurou-se haver realmente em Portugal conventos com vida monástica e noviciados, além de outras comunidades; muitas casas foram imediatamente fechadas. Em virtude disso, foi expedido um decreto - a lei Hintze Ribeiro de Abril de 1901 - que mandava regularizar os estabelecimentos de ensino, caridade, beneficência e propaganda no ultramar assim como as congregações religiosas que os dirigiam, sujeitando-os à fiscalização do Estado e à jurisdição eclesiástica ordinária portuguesa. Perante essa situação, os institutos viram-se obrigados a organizar associações civis com estatutos próprios;

a titularidade dos imóveis ficou, muitas vezes em nome de religiosas, outras vezes em nome de associações. Esses procedimentos vão ter consequências por ocasião da expulsão e expropriação das congregações religiosas em 1910. Como alguns dos seus bens estavam em nome individual de cidadãos estrangeiros, esses institutos puderam reavê-los mais tarde, apelando para tribunais internacionais. Implantada a República, imediatamente se legislou no sentido de diminuir e mesmo anular a presença da Igreja Católica na sociedade portuguesa. Com relação ao clero regular, pôs-se em vigor legislação do século XVIII e o decreto de 1834; anulou-se o decreto de 1901 e promulgou-se um outro, determinando que os estrangeiros, membros de corporações religiosas, fossem expulsos do país, enquanto os nacionais eram compelidos à vida secular; os bens das corporações extintas passavam à posse do Estado e proibia-se aos seus membros, autorizados a viver em Portugal, exercer o ensino e intervir na educação directa ou indirectamente. Face a esta situação, os institutos religiosos dispersaram-se e a maior parte saiu do país; as poucas casas que restaram, em geral no Norte, mantiveram-se, exteriormente, secularizadas e em semiclandestinidade. As congregações estrangeiras procuraram integrar os seus membros em outras casas na Europa, pelo menos nos primeiros tempos, destinando-os depois para novas fundações. As congregações de origem portuguesa – num primeiro momento dispersas pelo país – aos poucos reorganizam-se e vão continuar o trabalho em outras paragens. Dois destinos são maioritariamente escolhidos: Espanha e Brasil\*. Pela proximidade com Portugal e facilidade de comunicação, assim como semelhanças culturais, a Galiza é o primeiro destino, em especial Tui. São muitas as congregações que ali estabelecem os seus noviciados e casas-mãe, além de abrirem escolas para receber as antigas alunas portuguesas. É o caso, por exemplo das Irmãs Franciscanas Hospitalares da Imaculada Conceição, Franciscanas Missionárias de Maria, as Irmãs Doroteias, as Religiosas do Sagrado Coração de Maria, e as Dominicanas de Santa Catarina de Sena que vão para Salamanca. Outro destino é o Brasil, quer como segunda etapa de um caminho iniciado em Espanha ou nos países de origem, quer como destino definitivo, como foi o caso das Irmãs de Jesus Maria José, que permaneceram em Portugal na clandestinidade e aos poucos se transferiram na totalidade para aquele país. Entretanto, acalma-se a perseguição; em 1914, o chefe do governo, Bernardino Machado, pronuncia-se pela primeira vez a favor de um entendimento com a Igreja. Por outro lado, com a participação de Portugal na Grande Guerra, a partir de 1916, atenua-se a questão religiosa; efectivamente, a exigência de assistência religiosa e hospitalar aos militares em campanha e feridos de guerra reclamava a assistência de congregações religiosas; a presença portuguesa em Angola\* e Moçambique\* (cujos territórios haviam sido atacados pela Alemanha) através de escolas e assistência social foi igualmente sentido como campo privilegiado das congregações religiosas. Com Sidónio Pais termina a perseguição aberta à Igreja e, apesar da curta duração, o seu governo preconiza propósi-

tos retomados pelo movimento militar de 1926 que põe fim à I República. Após 1926, as relações da Igreja com o Estado melhoram, e em 1929 é autorizada a entrada no país das ordens e congregações expulsas em 1910. Finalmente, pela assinatura, em 1940, da Concordata e do Acordo Missionário\* regulava-se a situação jurídica da Igreja Católica em Portugal e sanava-se a questão religiosa que vinha desde o século XIX. Era o início de uma nova etapa nas relações entre a Igreja e o Estado. Indicador da nova situação é o número de congregações religiosas femininas que aqui se estabelecem pela primeira vez, não mencionando já as que empreenderam o retorno, iniciado com cautela, nas décadas anteriores. Verificando as datas de entrada e/ou de fundação das congregações a trabalhar em Portugal em 1995, nota-se um movimento ascendente a partir dos anos 20, que alcança o topo nos anos 30 e 40; nessas duas décadas estabeleceram-se em Portugal pela primeira vez 23 institutos estrangeiros e fundaram-se oito nacionais. Os 30 anos que medeiam entre o fim da Segunda Guerra Mundial e a Revolução de 25 de Abril de 1974 são anos de expansão e mudanças. Os novos tempos exigem mais preparação profissional e as congregações investem mais na formação dos seus membros. Por outro lado, seguindo as directrizes do II Concílio do Vaticano, os institutos repensam carisma e missão, num esforço de adaptação às exigências dos novos tempos; organizam-se capítulos extraordinários e inicia-se um processo de revisão das respectivas constituições que, em alguns casos, chegou até aos anos 80. A guerra colonial foi sentida de perto por muitas congregações que trabalhavam no terreno. A mudança de regime, trazida pelo 25 de Abril de 1974, e a consequente independência dos antigos territórios ultramarinos, introduziu profundas transformações no país, fruto da democratização e rápida evolução da sociedade. Além do impacte desses acontecimentos, alguns institutos enfrentaram ainda o problema do retorno de África de muitas religiosas que ali trabalhavam. Aquando das mudanças do II Concílio do Vaticano e das novas condições políticas, deu-se a saída de bastantes religiosas professoras e a diminuição de vocações, resultando daí a redução dos seus efectivos e o consequente envelhecimento dos seus quadros. Acentuou-se, também, a tendência para uma nova forma de apostolado: deixaram-se as grandes estruturas em favor de pequenas comunidades de inserção, muito embora algumas congregações, das mais numerosas em Portugal, devido ao seu carisma, tenham mantido a organização em poucas casas com grandes comunidades. É este o caso da Congregação da Apresentação de Maria, das Irmãs Hospitalares do Sagrado Coração de Jesus, das Salesianas (Filhas de Maria Auxiliadora) e das Teresianas (Companhia de Santa Teresa de Jesus), cujo número de casas e de elementos podem ser constatados no quadro anexo. Outra tendência deste período é a valorização da profissionalização e da formação permanente. As fundações portuguesas têm rareado ultimamente; nos anos 60 foram fundadas duas congregações e um instituto secular; nos anos 70 apenas uma. Quanto à entrada de institutos estran-

geiros, se nos anos 60 e 70 acusou uma diminuição, na década de oitenta recrudescceu o movimento de entradas. O ingresso de Portugal na União Europeia e o incremento das relações com os PALOP têm trazido novos desafios às congregações de vida activa e institutos seculares. Na Europa, tem-se intensificado o trabalho junto das populações que sofrem o impacto da integração; em África, reiniciou-se o trabalho interrompido em 1975, agora sob novas perspectivas. A maioria dos institutos implantados actualmente em Portugal fixou-se no país a partir do século passado; o maior grupo fixou-se depois de 1920. As congregações que aqui se estabeleceram no século XIX eram todas de vida activa e o trabalho que desenvolveram preenchia uma lacuna, sobretudo junto às classes urbanas desfavorecidas, que o Estado liberal não era capaz de suprir. De modo geral, essas congregações, tanto nacionais como estrangeiras, eram de fundação recente (século XIX), dedicando-se a trabalhos de assistência, educação e promoção da mulher\*, desenvolvidos em grandes colégios, abrigos e orfanatos. Mesmo quando filiadas nas grandes famílias – franciscana, dominicana, carmelita, por exemplo – concretizam a sua espiritualidade em actividades variadas. Outra característica da maioria dos institutos fundados no século XIX é a organização interna com um governo-geral, constituído pela superiora-geral e o seu conselho, dos quais dependem as várias casas, directa ou indirectamente. Pensada para facilitar a expansão através da união de esforços, esta organização originou por vezes conflitos entre superiores – que têm um projecto e querem autonomia para levá-lo a cabo – e os superiores hierárquicos que procuram interferir na orientação do instituto. Estes casos foram mais comuns em França,

devido à sensibilidade galicana. Foi o caso de Ana Maria Javouhey, fundadora das Irmãs de São José de Cluny\* com monsenhor d'Héricourt, bispo d'Autun; ou o de Maria Eufrásia Pélletier, das irmãs do Bom Pastor, com monsenhor Montblanc, bispo de Tours. As congregações estrangeiras que entraram em Portugal naquela época eram, maioritariamente, provenientes de França – sete congregações; de Espanha vieram duas e de Itália uma. A presença francesa explica-se pelo grande movimento de renovação religiosa que se manifestou por toda a França em meados do século XIX; expressão disso foi o aparecimento de perto de 300 congregações. Em maior número do que o país necessitava, a tendência foi de sair de França, demandando outros países ou territórios coloniais, traduzindo aí o seu carisma (cf. LANGLOIS – *Le catholicisme*, p. 435-449). A implantação da República em 1910 trouxe grandes mudanças no apostolado da Igreja. O vazio provocado pela saída das congregações vai ser muitas vezes preenchido por organizações e movimentos laicais. Criaram-se então novas organizações e movimentos de leigos; os de fundação anterior redobram as suas actividades. Será desses movimentos e organizações que irão surgir algumas fundadoras de novas congregações religiosas, marcadas por um ambiente fortemente secularizado, próprio dos anos 10 e 20 em Portugal. Integradas na dinâmica apostólica da Igreja e próximas da hierarquia, a fundação de institutos religiosos é quase sempre uma decorrência de actividades que essas mulheres já desenvolviam. Por isso, a tônica do trabalho estava na assistência social e na catequese, a todos os níveis, visando a recristianização da sociedade portuguesa afectada por tantos anos de campanha contra a Igreja Católica. É o caso



*Casa Provincial das Irmãs da Apresentação de Maria, em Setúbal.*

das Servas de Nossa Senhora de Fátima\*, cuja fundadora fora mentora de uma obra social – a Obra de Santarém –, assumindo posteriormente a União Gráfica, escolas e creches; ou as Criaditas dos Pobres\*, com um trabalho de evangelização a partir da promoção social dos mais desfavorecidos em seu próprio meio, e cuja fundadora iniciara o seu apostolado nas Conferências de São Vicente de Paulo. Outro ponto a considerar é o tipo de relação que se estabeleceu entre os diversos institutos religiosos. Os mais antigos, já reinstalados em Portugal, vão ajudar as novas congregações, sobretudo no que se refere à formação dos seus membros: uma irmã de São José de Cluny prepara a M. Cecília, fundadora das Reparadoras de Fátima; as Servas de Nossa Senhora de Fátima vão ter uma irmã doroteia como mestra de noviças por seis meses; as Irmãs Franciscanas Missionárias de Maria preparam o grupo inicial das Reparadoras de Jesus Sacramento; as Religiosas do Sagrado Coração de Maria ajudam as Reparadoras Missionárias da Santa Face no noviciado, enquanto a priora do Carmelo de Faro as orienta na vida contemplativa... Por outro lado, há congregações portuguesas fundadas por egressas de outros institutos, como é o caso da fundadora da Fraternidade Franciscana da Divina Providência, que saiu das Franciscanas Missionárias de Maria; ou a fundadora das Servas da Sagrada Família, antiga religiosa teresiana, para citar apenas dois exemplos. Quanto às actividades desenvolvidas pelas congregações religiosas no século XX, elas são mais diversificadas que no século XIX. Sem abandonar os trabalhos de educação e assistência, interessam-se pela imprensa, ajudam nas tarefas paroquiais e, na educação, inserem-se no ensino oficial. Fazem-no em comunidades de inserção. Em relação aos nomes das congregações religiosas femininas, observa-se que os institutos fundados em Portugal no século XIX se ligaram mais directamente ao santo padroeiro: Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena, Irmãs de Jesus Maria José, Irmãs Franciscanas de Nossa Senhora das Vitórias, Irmãs Franciscanas Hospitaleiras da Imaculada Conceição. Os institutos fundados no século XX, na quase totalidade, procuram traduzir no nome, além do patrono, o carisma, reflectindo, de certa forma, o clima religioso da época da fundação. Assim, por exemplo, dentre os 19 institutos portugueses fundados no século XX, o maior número é o das «servas» ou «ao serviço» (oito), «criadas» (um), «oblatas» (um), expressando assim um sentimento de humildade, serviço e oferecimento, características próprias dos anos 20 e 40, e que se traduzia no trabalho desenvolvido por esses institutos. O sentido da «reparação» é também uma constante nesses anos, visível no nome de quatro congregações religiosas femininas; a preocupação pela missão deu nome a três... Quanto aos patronos, Nossa Senhora é invocada no nome de cinco congregações religiosas femininas, o Coração de Jesus, ou o Divino Coração, em três, assim como a Divina Providência, para citar apenas os mais correntes. Em 1995, Portugal contava com 97 congregações religiosas femininas de vida activa, seis de vida contemplativa e 13 institutos seculares. O quadro anexo inclui também as que ti-

veram relevância histórica, mesmo que já desaparecidas (v. VIDA RELIGIOSA).

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto: Portucalense, 1967-1971. 4 vol. DUFOURCO, Elizabeth – *Les congrégations religieuses féminines hors de l'Europe*. Paris: Librairie de l'Inde Éditeur, 1993. 4 vol. HOSTIE, Raymond – *Vie et mort des ordres religieux*. Paris: Desclée de Brouwer, 1972. LANGLOIS, Claude – *Le catholicisme au féminin: Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris: Cerf, 1984. OLIVEIRA, Miguel de – *História eclesialógica de Portugal*. Lisboa, 1994. SILVEIRA, Luís Espinha da – *As ordens religiosas à data da extinção*. Notas de conferência proferida nos Encontros de História: 1994-1995: «D. Domingos Frutuoso e o seu tempo», Convento de São Domingos, Lisboa, 1994. TURIN, Yvonne – *Femmes et religieuses au XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris: Nouvelle Cité, 1989. VINDE e vede. Lisboa: Paulinas, 1995.

**CONGREGAÇÕES RELIGIOSAS MASCULINAS.** De modo a regular e a definir com rigor e distinção a pluriformidade de vida religiosa que se tem desenvolvido historicamente na Igreja, o Código de Direito Canónico promulgado em 1983 designa as congregações e as ordens religiosas pelo nome de Institutos Religiosos. Estes, por sua vez, constituem junto com os Institutos Seculares (que é uma forma recente de vida consagrada, em que os consagrados, a teor das constituições do instituto, não emitem necessariamente votos públicos e não têm necessariamente vida comunitária, para que possam continuar as suas actividades normais *in saeculo*) aquilo que se designa geralmente por Institutos de Vida Consagrada (cf. cc. 710-730). Paralelamente, existem as Sociedades de Vida Apostólica, em que «o seguimento de Jesus Cristo não se exprime pela profissão religiosa dos três votos mas com outros compromissos, vivendo a própria consagração em vida comum e num mesmo espírito», tendo em vista a prossecução de um fim de carácter apostólico. Neste sentido, não sendo Institutos de Vida Consagrada aproximam-se destes, tanto mais que em alguns casos os seus membros podem professar os conselhos evangélicos (cf. cc. 731-746). As modernas congregações religiosas situam-se numa linha de continuidade do grande movimento da denominada «vida religiosa» ou «vida monástica» que brotou e se desenvolveu no seio do cristianismo a partir dos séculos IV/V, aquando do processo da chamada «constantinização» da Igreja. No plano eclesiológico, a vida religiosa surge e desenvolve-se como uma experiência marginal em relação à estrutura hierárquica, que depois é reconhecida como uma mais-valia e enquadrada na própria Igreja institucional, mas mantendo um estatuto autónomo. Experiência marginal que se apresenta, por vezes, como reacção crítica à «acomodação» da vida dos baptizados em Cristo, resultante da oficialização da religião cristã como religião de Estado no âmbito do Império Romano, deixando de ser uma religião perseguida para ser uma religião ordenada e ordenadora do próprio sistema político em que se insere. Neste quadro, o monaquismo cristão apresenta-se como uma proposta de regeneração do cristianismo através de uma vivência que se pretendia radical do Evangelho, num dinamismo de *regressus* às fontes da fé, tendo como modelo a vida de Cristo e as comunidades cristãs primitivas. Aqui o apelo à *fuga mundi*, ou seja, a exigência de recolhimento em relação ao bulício e às preocupações da sociedade e a

tentar profissão dos votos religiosos são vistos, originariamente, na óptica deste movimento de contracorrente, como forma de substituir o ideal de mártirio num quadro de ausência de perseguição política aos seguidores de Cristo. Deste modo, a motivação fundamental e fundante do monaquismo cristão assenta no ideal «do seguimento ou imitação de Cristo, que naquele género de vida se podia realizar sem [...] meios-termos, sobretudo mediante o despreendimento radical do “mundo”, como salienta insistentemente Basílio. O monge quer seguir “o caminho humilde de Cristo”, o caminho estreito e árduo de que fala a escritura» (JEDIN – *Manual*, vol. 2, p. 469). A vida religiosa cristã apresenta-se, pelo seu estilo de vida, como uma consciência crítica dentro da própria Igreja, tendo como modelo as comunidades do cristianismo primitivo, proclamando a exigência de um regresso às origens, às fontes do Evangelho de Cristo e da fé e caridade que dele emana. Assim sendo, é preciso ter em conta que «A história das formas de vida religiosa somente é inteligível se a considerarmos como uma parte integrante da história da Igreja. O que quer dizer que a história da vida religiosa há-de ter todas as características que configuram a especificidade da história da Igreja. Se, como disse a *Lumen Gentium*, a vida religiosa surge da vida mesma da Igreja, somente poderá alcançar uma inteligibilidade completa se se explica dentro do contexto eclesial donde nasce» (ALVAREZ – *História*, vol. 1, p. 25). Como precursores da vida religiosa

aparecem os eremitas primitivos, também chamados anacoretas, que eram *virii religiosi* que se retiravam para o deserto ou lugares ermos, aí vivendo uma vida de solidão extrema, oração intensiva, jejum e penitência como forma de, assim, experimentar uma maior intimidade com Deus. A estes pioneiros devemos juntar os cenobitas, que experimentavam uma vida de despreendimento do mundo não isoladamente, mas comunitariamente, partilhando o trabalho e a oração. De facto, dá-se uma evolução natural do eremitismo para o cenobitismo: «com o correr do tempo a vida eremítica será substituída pela vida comunitária, como se aquela fosse uma forma imperfeita, como um estádio superado da vida monástica. Ainda que a mesma história se encarregar de oferecer frequentes revivescências do eremitismo\* ao longo dos séculos, até aos nossos dias». No entanto, «no monge cenobita, disse São Bento, encarna-se a mais genuína raça de monges» (*Ibidem*, p. 31-32). Com efeito, São Bento (e a regra religiosa cenobítica, cuja autoria lhe é atribuída) é considerado o fundador do monaquismo cristão organizado no Ocidente (v. BENEDITINOS), paradigma que vai inspirar ou pelo menos vai ser tido em conta pela proliferação das mais diversas formas de vida religiosa que a história da Igreja vai registar. Mas nestes alvares da vida religiosa, não podemos esquecer a importância das comunidades e legislação monástica protagonizadas por São Pacómio, São Basílio e até por Santo Agostinho. O florescimento da vida monástica durante a Idade Média vai marcar indefectivelmente a história da cultura e da sociedade ocidental, na medida em que os mosteiros foram os grandes centros promotores de educação, de cultura, de espiritualidade e, paradoxalmente, de produção de riqueza. A importância estruturante que os monges tiveram na conservação e transmissão da cultura, na educação do clero e das elites culturais, no povoamento, na própria estruturação das nacionalidades, na expansão e «inculturação» do cristianismo (unificando pela doutrina de Cristo, eclesiologicamente entendida, a diversidade de povos e de culturas da medievalidade europeia), constitui um dos vectores fundamentais para compreender a elaboração da civilização cristã ocidental. Por exemplo, a partir do século VI as escolas monacais passaram a servir de modelo às escolas episcopais que formavam o clero, pois eram centros profícuos de cultura e também de *exemplum* de vida cristã. É dos mosteiros que saem os grandes formadores e quadros técnicos da medievalidade, é também destes que saem os grandes pedagogos que vão formar e aconselhar os reis, fundar as universidades e outras instituições de ensino. Mas a história da vida religiosa não é um *continuum* de dedicação abnegada a Cristo e ao Evangelho. Ela é uma história linear que comporta, no entanto, um dinamismo que podemos chamar «cíclico», caracterizado pelo florescimento fervoroso, pela decadência e pela consequente exigência profética de renovação e até de restauração. Com efeito, o monaquismo contribuiu, na sua potenciação da vida cristã como instância crítica e reformadora, para promover, nos seus diferentes andamentos, a renovação da Igreja. A sua história feita de luz e sombras, de ruína, de crítica,



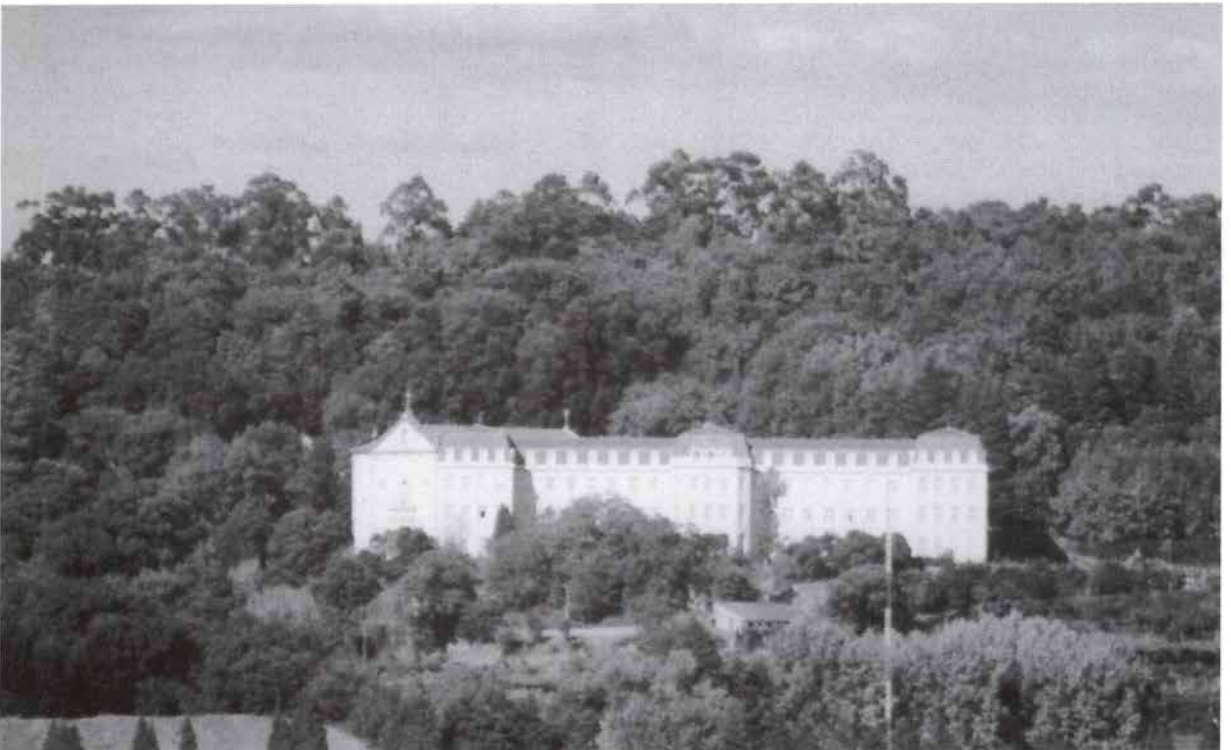
Capa da revista mensal Boa Nova, dos Missionários da Boa Nova.

de adaptação e de renovação, explica em grande medida a evolução e a pluriformidade da vida religiosa cristã. Na própria medievalidade assiste-se a este dinamismo. Comece-se desde logo por recordar a primeira tentativa de renovação no quadro da reforma carolíngia a que se seguirá, como ponto marcante, a reforma de Cluny (v. CLUNIACENSES) que vai arrastar consigo a necessidade de renovação da vida religiosa em geral e vai inspirar a própria reforma da Igreja hierárquica – a célebre reforma gregoriana. Reformas que procuram incrementar uma maior exigência e rigor da experiência religiosa contra o relaxamento da vida monástica. Mas é no século XIII que a vida religiosa conhece um significativo avanço, com a fundação das ordens mendicantes – Dominicanos\* e Franciscanos\*. As ordens mendicantes no século XIII são assim chamadas pelo facto de os seus membros poderem auferir a sua subsistência pelo recurso ao peditório público e pelo esforço do seu trabalho e já não pela colecta de dízimos como era tradição das ordens monásticas antigas. Portanto, viviam da mendicidade, numa atitude de dependência da providência, a qual se revelava na generosidade espontânea dos fiéis. Os Irmãos Pregadores, mais conhecidos por Dominicanos (Ordem dos Pregadores), e os Irmãos Menores, mais conhecidos por Franciscanos, compõem este novo tipo de vida religiosa. Os Mendicantes não são monges propriamente ditos, mas irmãos (*fratres*) que procuram viver entre os homens de modo a convertê-los pelo testemunho e pela palavra, e não na solidão, retirados do mundo. Devido à proibição do IV Concílio de Latrão (1215) que impedia a formação de ordens que seguissem novas regras, estas novas ordens deveriam adoptar uma das antigas regras. De facto, os Dominicanos adoptaram a regra dita de Santo Agostinho e foram confirmados canonicamente como cônegos regulares. No entanto, os Franciscanos gozaram de uma excepção no quadro daquela determinação conciliar, mercê de uma tradição que dizia ter São Francisco apresentado um projecto de regra à Santa Sé antes do referido concílio; em virtude disso, viram aprovada uma regra redigida pelo fundador em 1221. Ao trocar a vida «secular» (*exiit de saeculo*) pela vida consagrada a Cristo (*Deo vota*), os religiosos mendicantes propunham-se viver pobres, em conformidade com aquilo que o Evangelho narra ter sido a vida de Jesus. Esta nova forma de vida religiosa – mendicante –, mais flexível e adaptada para acompanhar o aumento da mobilidade na sociedade medieval, pelo recrudescimento do comércio, quebra o imobilismo e a estabilidade do monaquismo tradicional e torna-o, desta forma, mais maleável para responder às exigências do seu tempo. No dealbar da modernidade assiste-se a uma nova experiência de renovação e readaptação da vida religiosa tradicional, demasiado enredada em comodismos, privilégios e vícios, e até em ignorância. Este estado lastimável de decadência vai ser confrontado com o reactivo movimento de renovação que vai incrementar a vida religiosa em moldes novos. Para tal muito contribuiu não só a fundação de novos institutos religiosos como é exemplo a Companhia de Jesus em 1540 (v. JESUÍTAS), como a renovação das

antigas, como é o caso da reforma carmelita. Este processo de *renovatio* vai ser influenciado pela *Devotio moderna*, pela Imitação de Cristo, pela demanda de uma maior interioridade de carácter mais individualizante e pelo cultivo de uma relação devocional com Deus marcada por uma maior dimensão afectiva. Este esforço de renovação e expansão da vida religiosa não abranda na passagem crítica da Idade Moderna para a Idade Contemporânea. Não obstante os duros golpes dados na vida religiosa pelo iluminismo racionalista, pelo movimento político-ideológico que se inspira no ideário da Revolução Francesa, pelo liberalismo político, pelo regalismo e nacionalismo anti-ultramontano, pelo positivismo, pelo cientismo e pelo humanismo agnóstico (v. AGNOSTICISMO), uma nova forma de vida religiosa nasce e desenvolve-se extraordinariamente: as congregações. O nascimento do movimento congreganista (v. CONGREGANISMO) no seio da Igreja Católica deve ser compreendido como uma resposta efectiva às novas necessidades, ou seja, aos sinais de decadência da sociedade sacral em evolução crescente para uma sociedade laica e secularizada. As congregações religiosas, em linha de continuidade com a tradição monástica e nela profundamente inspiradas no que respeita à espiritualidade e à vinculação comunitária, são, todavia, uma tentativa de recriação da vida regular do passado. O ordenamento monástico e conventual enfermava de ausência inovadora que articulasse os antigos valores regulares com os desafios emergentes das sociedades modernas. O velho monaquismo apresentava-se incapaz, no seu excessivo imobilismo, para atender às exigências das sociedades modernas, marcadas por uma dinâmica muito mais acelerada e, por isso, mais instável. As novas congregações estavam vocacionadas e estruturadas para a missão, eclesialmente patrocinada e confirmada, de atender «as necessidades dos Homens de cada tempo e lugar, no seu evoluir humano» (VINDE, p. 11). O substantivo congregação (*congregatio*) deriva do verbo latino *congregare* que significa reunir, criar comunidade, sob a orientação de um determinado ideal (carisma), em função do qual são elaboradas regras que devem orientar a vida dos membros dessa mesma comunidade. Embora o termo «congregação» (aliás, como acontece com o termo «ordem») costume ser o nome vulgarmente atribuído a todos os institutos religiosos\* em sentido lato, ele diferenciava-se tecnicamente da ordem religiosa pela não solenidade dos votos públicos, como definia o Código de Direito Canónico de 1917, definição que consagra a distinção entre votos simples e solenes realizada pela primeira vez por Santo Inácio de Loyola. Historicamente, até ao século XVIII todos os institutos religiosos eram designados em sentido estrito por «ordens religiosas». Só a partir de 1784, ano em que Pio VI aprovou a última ordem religiosa, a dos Irmãos da Penitência de Jesus Nazareno, é que a Igreja passou a criar congregações. No âmbito da história da Igreja, as diferentes congregações surgiram, à semelhança das ordens, pelo protagonismo de um ou mais indivíduos que, sentindo-se inspirados pelo Espírito Santo, enfatizaram um dos ideais de vida propostos por Cristo nos Evangelhos e constituíram-no

como carisma, que é a referência fundamental e a razão de ser, existir e agir das comunidades que fundam. Na linha do ordenamento regular anterior, os membros das congregações religiosas possuem um modo de vinculação similar, independentemente do carisma: os votos de pobreza, castidade e obediência (algumas congregações acrescentam um quarto voto – normalmente facultativo –, como, por exemplo, os Jesuítas adunam o voto de obediência ao Papa ou os Dehonianos\* o voto de oblação). Estes compromissos vinculativos, normalmente realizados em duas fases (uma temporária e outra perpétua) são significativos de toda a vida religiosa, na medida em que pretendem testemunhar existencialmente a mais radical *sequela Christi* proposta pelo Evangelho, isto é, a renúncia e entrega ao Senhor da Vida dos grandes desejos que mobilizam os homens na sua existência terrena: a ambição de possuir bens, o desejo de comungar com outrem do prazer carnal e de procriação, e a vontade de realizar a sua liberdade individual, orientando esta vida oblativa para «a pessoa mesma de Jesus Cristo, no seu modo de viver inteiramente para Deus e para os homens» que «é o fundamento último e a definitiva justificação da vida consagrada» (ALONSO – *La vida*, p. 32). Esta entrega pretende ser significativa, então, de uma vida totalmente doada a Cristo e ao seu Evangelho sem quaisquer condições ou cedências, entrega essa que se pode exprimir na contemplação, no serviço dos pobres, na acção missionária, na educação, na assistência aos doentes, na reabilitação social dos desprotegidos, etc. Neste sentido, os religiosos são, essencialmente, testemunhas e sinais proféticos e antecipativos da comunhão escatológica com Deus,

no aqui e agora da história dos homens. O grande *boom* do movimento congreganista aconteceu com o dealbar da Época Contemporânea, concretamente depois da proclamação dos Direitos do Homem no pós-Revolução Francesa e no quadro de secularização\* progressiva da sociedade, bem como num ambiente marcado pela crítica à vida religiosa tradicional. Este surgimento maciço de congregações com carismas vários enquadra-se numa tentativa eclesial de travar o movimento secularista numa sociedade em claro distanciamento progressivo em relação ao modelo medieval de Cristandade que a Igreja, através das congregações, pretende continuar, embora com uma maior flexibilidade, pela adaptação ao evoluir movediço dos novos tempos. No caso português, o movimento congreganista emerge nos finais do século XVIII e ao longo do século XIX, em diferentes andamentos cadenciados por uma sociedade em transformação política acelerada, e interessada, à semelhança de outros países da Europa dita iluminada, em enfraquecer o poder ultramontano, internacionalista e centralista da Igreja Romana e em valorizar as chamadas Igrejas nacionais ou galicanas. Neste âmbito, as congregações vão sofrer os precalços dos conflitos entre galicanos e ultramontanos, e dos ataques do movimento ateu e secularista que se torna culturalmente influente e, em alguns períodos, dominante. Neste âmbito, imprime-se, no pontificado controverso de Pio IX, uma tentativa de renovação das ordens tradicionais em virtude de um movimento de auto-renovação, mas também por instigação da hierarquia eclesiástica. Para apoiar este processo de renovação é significativa a criação da congregação pontifícia *De Statu Regularium* (1846)



Colégio de Montariol, das Missões Franciscanas.

com o objectivo de reabilitar e ordenar a vida religiosa, à semelhança da congregação criada, anteriormente, com o mesmo nome por Inocêncio X, em 1649, e suprimida por Inocêncio XII em 1698. Visava-se reparar as fracturas provocadas pela Revolução Francesa e pelo liberalismo\* e fazer voltar as ordens e congregações ao carisma fundacional na sua dinâmica interna. Este esforço de renovação por parte da hierarquia resultava da convicção de que a reforma da vida regular resultaria na renovação da própria Igreja em geral. Com efeito, este processo de reabilitação da vida religiosa vai contribuir para a sua expansão e consolidação, surgindo na Igreja uma série de novos institutos fundados na diversidade dos carismas bebidos no Evangelho e para responder às mais diversas necessidades da Igreja: missões, educação, assistência aos pobres e aos doentes, etc. Não obstante esta enorme proliferação congreganista, muito orientada para a acção educativa e missionária, a vida religiosa continua moldada, ao longo do século XIX, em formas muitas delas retrógradas, quer quanto à disciplina e à formação, quer quanto ao modo de compreender o estatuto do religioso na própria Igreja, isto é, como institutos superiores de perfeição, distinguindo-se com uma certa «presunção» dos outros estados de vida cristã. Isto leva a que se desenvolva um processo crítico que vai exigir um repensar da vida religiosa mais adaptada à mentalidade e ao mundo contemporâneo que não a compreendia. O II Concílio do Vaticano consagra este movimento de actualização, fornecendo orientações para a renovação da vida religiosa. Neste sentido, determina no decreto *Perfectae Caritatis*: «O modo de viver, de orar e trabalhar seja devidamente adaptado às actuais condições físicas e psicológicas dos religiosos, bem como, segundo a índole de cada instituto, às necessidades do apostolado, às exigências da cultura, às situações sociais e económicas, e isto em toda a parte, mas sobretudo em terras de Missões» (n.º 3). O concílio define os princípios gerais que vão inspirar o *aggiornamento* dos institutos religiosos: reforço da norma última do seguimento de Cristo, respeito pela identidade e missão particular dos institutos, participação de todos os institutos na vida da Igreja, atenção às necessidades da Igreja, julgar as diferentes situações à luz da fé e esforço de uma permanente renovação espiritual. De facto, a reflexão proporcionada pelo Vaticano II vai contribuir para uma renovação da vida religiosa e para uma maior humanização desta, num processo de abertura aos novos tempos. A caminhada da implantação das congregações religiosas em Portugal (um pouco à semelhança do que acontece nos outros países), durante o século passado e ao longo deste século, tem sido um processo árduo e pouco linear devido às contingências da história da evolução da sociedade portuguesa durante estes dois séculos. A queda da monarquia absolutista em 1820 e a consequente asunção do liberalismo político vai trazer dificuldades às ordens religiosas (que viviam uma situação de decadência), culminando na sua expulsão e nacionalização dos seus bens em 1834, pela força do decreto legislativo de Joaquim António de Aguiar. A partir de meados do século XIX, em virtude da tolerância do re-

gime monárquico constitucional em relação às congregações, verifica-se o regresso dos institutos expulsos e a implantação de novas congregações (Salesianos\*, Claretianos\*, Redentoristas\*...), que entraram num franco processo de expansão, particularmente no campo da educação, da assistência e da vida cultural do país. Expansão que foi, em certa medida, consagrada e facilitada pela lei de Hintze Ribeiro em 1901, que autorizava oficialmente as congregações que tivessem como objectivo desenvolver obras de educação e de assistência no país. Porém, a I República vai infligir um novo golpe neste dinamismo ascensional da vida religiosa em Portugal, expulsando novamente os religiosos (que já somavam várias centenas) e ficando com a posse dos seus bens não sem consequências negativas na capacidade do Estado suprir os grandes serviços que as suas organizações prestavam em vários domínios. A mudança de regime em 1926 vai dar início a um novo período de progressiva ascensão da presença dos institutos religiosos em Portugal: verifica-se um novo regresso das ordens expulsas, nomeadamente dos Jesuítas; implantam-se novos institutos (Dehonianos, Combonianos\*, Consolatinos\*, Baptistas\*, Lassalistas\*, Paulistas\*, Monfortinos\*, Marianos\*, Irmãos Maristas, Passionistas, Verbitas, Filhos da Caridade, Irmãos Missionários do Campo, Scalabrinianos\*...) que vão conhecer, no quadro de um clima político favorável, uma grande difusão, quer fundando colégios, seminários e obras de assistência social, quer assumindo diversos campos de missão nas colónias portuguesas e outros territórios. Para tal muito contribuíram as determinações da Concordata\* e do Acordo Missionário\* que obrigavam as congregações estrangeiras a abrirem casas de formação na metrópole portuguesa como condição *sine qua non* para o envio de missionários seus para as colónias. Estes institutos continuam, não obstante a queda do número de vocações, a exercer a sua missão na fase da instauração e consolidação do regime democrático de 1974, assumindo, além do mais, responsabilidades de apoio às Igrejas locais, nomeadamente na paroquialidade, de modo a suprir também a carência de clero secular\*. A ascensão e o crepúsculo das congregações num país herdeiro de um catolicismo generalizado remou ao sabor do triunfo das ideologias governativas dominantes, bem como dos interesses políticos emergentes num Estado nem sempre coerente com a honra dos seus princípios. Todavia, a persistência carismática dos fundadores e continuadores das congregações da mais diversa índole teimou em não desistir de implantar-se no território português sempre que houve o mínimo de condições para o efeito. A sua presença foi fervorosamente desejada por uns e menos respeitada por outros. Esta divergência de entendimento da importância do seu papel deveu-se, em grande medida, ao que elas representaram e significaram em termos de poder: uma macrorganização que ultrapassava as barreiras do Estado e se furtava facilmente ao seu total controlo. Não obstante as divergências, hoje a dimensão do valor do seu papel na sociedade e na Igreja portuguesa regista um saldo bastante positivo. A nível social, o trabalho das congregações tem colmatado muitas lacunas na assistência às classes mais desprotegidas, na educação e na promoção cultural, em áreas em que nem o Estado,

Vida Religiosa Masculina

Nome	N.º Casas	N.º Membros	Fundação	Ent. Portugal
*Agostinhos (Ordem de Santo Agostinho)	2	5	1244	1244
*Baptistas (Missionários de São João Baptista)	3	20	1948	1956
*Benedictinos (Ordem Beneditina)	4	58	séc. vi	séc. xi
*Capuchinhos (Ordem dos Frades Menores Capuchinhos)	8	80	c. 1528	1641
*Carmelitas (Ordem do Carmo)	7	40	séc. xii	1251
*Carmelitas Descalços (Padres Carmelitas Descalços)	9	42	1568	1581
*Cartuxos (Ordem Cartusiana)	1	12	1084	1587
*Cistercienses (Ordem de Cister)			1098	c. 1138
*Claretianos (Missionários Filhos do Imaculado Coração de Maria)	15	102	1849	1898
*Cluniacenses (Monges Beneditinos do Mosteiro de Cluny)			909-910	c. 1078
*Combonianos (Missionários Combonianos do Coração de Jesus)	6	110	1867	1947
*Cónegos Regrantes de Santo Agostinho			1131	P
*Cónegos Regrantes de Santo Antão			séc. xiii	séc. xiii
*Cónegos Regulares de Santa Cruz (Crúzios)	3	19	1135P	1977R
*Cónegos do Santo Sepulcro				séc. xii
*Congregação dos Sagrados Corações	6	10	1800	1931
*Consolatinos (Instituto Missionário da Consolata)	7	62	1901	1943
*Dehonianos (Sacerdotes do Coração de Jesus)	14	140	1878	1946
*Dominicanos (Ordem dos Pregadores)	7	84	1216	1217
Eremitas de Santo Agostinho				
Eremitas de São Paulo				
*Espiritanos (Congregação do Espírito Santo)	15	228	1703	1867
Filhos da Caridade (Padres Operários)	3	4	1918	1970
*Franciscanos (Ordem dos Frades Menores)	17	230	1209	1217
*Hospitaleiros (Ordem Hospitaleira de São João de Deus)	20	90	1572	1606
Irmãos de Jesus	1	2	1933	1973
Irmãos Missionários do Campo	1	3	1943	1974
*Jerónimos (Ordem de São Jerónimo)			1360	c. 1390
*Jesuítas (Companhia de Jesus)	18	316	1540	1540
*Lassalistas (Irmãos das Escolas Cristãs)	2	13	1681	1933
*Lóios (Cónegos de São João Evangelista)			séc. xv	séc. xv
*Marianos (Clérigos Marianos da Imaculada Conceição da B. V. Maria)	3	22	1673	1753
*Maristas (Irmãos Maristas das Escolas)	7	51	1817	1947
*Mercedários (Ordem de Nossa Senhora das Mercês)			1218	c. 1300
*Missionários da Boa Nova (Sociedade Missionária)	5	129	1932	P
Missionários do Preciosíssimo Sangue de N. S. Jesus Cristo	3	12	1815	1929
*Monfortinhos (Companhia de Maria)	5	20	1700	1952
*Oratorianos (Congregados do Oratório)			1668	P
Palotinos (Sociedade do Apostolado Católico)	1	3	1835	1988
*Passionistas (Congregação dos Missionários Passionistas)	5	45	1737	1931
*Paulistas (Instituto Missionário Pia Sociedade de São Paulo)	3	19	1914	1943
*Premonstratenses			1121	c. 1147
*Redentoristas (Congregação do Santíssimo Redentor)	9	73	1732	1826
Sacramentinos (Sociedade do Santíssimo Sacramento)	1	1	1856	1962
*Salesianos (Sociedade de São Francisco de Sales)	17	115	1854	1894
*Scalabrinianos (Congregação dos Scalabrinianos de São Carlos)	4	8	1887	1971
*Teatinos (ou Caetanos, Clérigos Regulares Teatinos da Divina Providência)			1524	c. 1639
*Tomina, Congregação da (Regulares Ministros dos Enfermos)			1709	P
*Trinitários (Ordem da Santíssima Trindade)			1198	c. 1207
*Verbo Divino, Congregação do	5	47	1875	1949
*Vicentinos (Congregação da Missão)	13	75	1633	1716

Legenda: \* - Entrada própria; 1.ª coluna: casas em Portugal; 2.ª coluna: membros em Portugal; 3.ª coluna: data de fundação do instituto; 4.ª coluna: data de entrada em Portugal dos institutos estrangeiros; P - institutos de origem portuguesa; R - reentrada em Portugal ou refundação em Portugal.

nem a sociedade civil, por si só, poderiam resolver globalmente. Por seu lado, no que se refere à Igreja, os religiosos têm tido uma acção inestimável de presença em campos a que as estruturas eclesiais tradicionais nunca poderiam chegar com eficácia, desde o trabalho missionário *ad intra* e *ad extra* até à evangelização da cultura, bem como o serviço religioso a comunidades que têm falta de clero e de catequização. Neste final do século xx, às congregações religiosas, pelo que fizeram e continuam a implementar, é-lhes atribuído um significativo mérito e reconhecimento devido à prestação de serviços importantes à sociedade e à Igreja portuguesa. Continuam, sem dúvida, a contribuir para uma maior humanização da sociedade e a tentar testemunhar de forma exemplar a presença de Jesus Cristo e do seu Evangelho no mundo dos homens (v. VIDA RELIGIOSA).

JOSÉ EDUARDO FRANCO

BIBLIOGRAFIA: AGUIAR, António Joaquim de - *A propósito da extinção das ordens religiosas em Portugal*. Porto: Typ. Central, 1899. ALMEIDA, Fortunato de - *História da Igreja em Portugal*. Nova ed. preparada e dir. Damião Peres. Porto: Portugalense Editora, 1967-1971. 4 vol. ALONSO, Severino-Maria - *La vida consagrada*. Novena edición. Madrid: ITVR, 1988. IDEM - *La utopia de la vida religiosa*. 2.ª ed. Madrid: ITVR, 1985. IDEM - *Virgindad, sexualidad, amor en la vida religiosa*. 4.ª ed. Madrid: ITVC, 1988. ALVAREZ GOMES, Jesus - *Historia de la vida religiosa*. Madrid: Publ. Claretianas, 1990. 3 vol. IDEM - *La vida religiosa ante los retos de la Historia*. Madrid: Publ. Claretianas, 1979. AZEVEDO, Marcello - *I religiosi: vocazione e missione*. Milano: Ancora, 1983. BALARD, M.; GENET, J.-P.; ROUCHE - *A Idade Média no Ocidente*. Lisboa: D. Quixote, 1994. BAPTISTA, F. de Sales, org. - *Vida consagrada à luz do concílio*. Braga: Apostolado da Oração, 1980. BRANCO, Manuel Bernardes - *História das ordens monásticas em Portugal*. Lisboa: Tavares Cardoso & Irmão, 1888. C. P. - *O futuro das ordens religiosas em Portugal*. Braga: Typ. Lusitana, 1858. CARDOSO, Avelino Barberi - *As ordens monástico-militares em Portugal*. Lisboa: Infantaria, 1958. CODINA, Víctor; ZEVALLOS, Noé - *Vida religiosa: história e teologia*. Petrópolis: Vozes, 1987. CORREIA, José Eduardo Horta - *Liberalismo e catolicismo: O problema congreganista (1820-1823)*. Coimbra: UC, 1974. DINIZ, Pedro - *Das ordens religiosas em Portugal*. 2.ª ed. Lisboa: Typ. J. J. A. Silva, 1854. DUBOIS, Jacques - *Les ordres monastiques*. Paris: PUF, 1985. FERREIRA, António Matos - *L' Espagne et le Portugal*. In

*HISTOIRE du Cristianisme*. Dir. Jean-Marie Mayeur. Paris: Desclée, 1995, vol. 11, p. 279-298. *GALERIA das ordens religiosas, e militares, desde a mais remota antiguidade até nossos dias*. Porto: Typographia na Rua Formosa, n.º 43, 1943. 2 vol. GAMBARI, Elio – *Manuale della vita religiosa alla luce del Vaticano II*. Roma: Centro Mariano Monfortino, 1971. 2 vol. GRAINHA, Manuel Borges – *Os Jesuítas e as congregações religiosas em Portugal nos últimos trinta anos*. Porto: Typ. da Empresa Literaria e Typographica, 1891. HOSTIE, Raymond – *Vie et mort des ordres religieux*. Paris: Desclée de Brouwer, 1972. JEDIN, Hubert – *Manual de Historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1980, vol. 2. JESUS, Quirino Avelino de – *As ordens religiosas e as missões ultramarinas*. Lisboa: Casa Catolica, 1893. *LA COMUNIDAD religiosa*. Madrid: ITVR, 1972. MAIRE, Elie – *Histoire des Instituts religieux et missionnaires*. Paris: P. Lethielleux-Libraire, 1930. MATTOSO, José – *O ideal de pobreza e as ordens monásticas em Portugal nos séculos XI-XIII*. Lisboa: [s.n.], 1974. *MONGES e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1996. MURRAY, B. – *As ordens monásticas e religiosas*. Mem Martins: Europa-América, 1989. NEWMAN, John-Henry – *L'Europe des monastères*. [S.l.]: Zodiaque, 1985. *NOTICIA histórica das ordens religiosas e congregações*. Lisboa: Typ. de Bulhões, 1831. OLIVEIRA, Artur Manuel V. Pires de – *As ordens religiosas em Portugal nos princípios do século XX*. Porto: Centro de História da UP, 1995. OLIVEIRA, Miguel de – *História eclesiástica de Portugal*. Ed. revista e atualizada. Mem Martins: Europa-América, 1994. PELLICIA, Guerrino, dir. – *Dizionario degli istituti di perfezione*. Roma: Ed. Paoline, 1969. RIBEIRO, Abílio Pina – *Vida consagrada: sinal de serviço*. Lisboa: Edições Paulinas, 1980. RODRIGUES, Severino-Maria Alonso – *La vida consagrada posconciliar: Cambio y prospectiva*. Madrid: Claretianas, 1994. IDEM – *Vem e segueme: Reflexões teológicas sobre a vida religiosa*. Lisboa: Edições São Paulo, 1984. ROYO MARIN, António – *La vida religiosa*. 2.ª ed. Madrid: BAC, 1968. SEABRA, Eurico de – *A Igreja, as congregações e a República: a separação e as suas causas*. Lisboa: Typ. José Bastos, [s.d.]. 2 vol. SECRETARIADO PERMANENTE DA CNIR – *Ordens religiosas masculinas em Portugal*. Lisboa: Gráfica Coimbra, 1964. SOTTO-MAYOR, Miguel – *História da extinção das ordens religiosas em Portugal*. Braga: Typ. Lusitana, 1889. TEIXEIRA, M. O. Canosa – *Extinção das ordens religiosas em Portugal*. [S.l.: s.n.], 1988. TRIGO, Jerônimo dos Santos – *A relevância ética da pessoa*. Lisboa: Didaskalia, 1993. *UNIDADE, pluralismo y pluriformidad na vida religiosa*. Palencia: Publ. Claretianas, 1974. VASCONCELOS, Adriano Mendes Strecht de – *Breve notícia das ordens monástico-militares em Portugal*. Vizeu: Typ. de «Provincia», 1909. *VINDE e vede: Formas de vida consagrada na Igreja*. Lisboa: Edições Paulinas, 1995.

**CONGREGANISMO.** A expressão «congregação» (do latim *congregatione*-) sugere genericamente formas de sociabilidade e refere-se a processos de socialização, que evocam no terreno religioso, em primeiro lugar, a dimensão comunitária da existência social do cristianismo. Desta asserção decorre a designação diferencial de certas correntes protestantes independentes (v. PROTESTANTISMO) que se reconhecem como Igrejas congregacionais, assumindo formas eclesiológicas de influência puritana, baptista e calvinista. Todavia, a utilização da expressão congreganismo, como conceito oitocentista, refere-se especificamente à dinâmica católica, distinguindo-se assim do congregacionalismo protestante. De uma maneira geral, o congreganismo diz respeito às diversas formas organizadas de vida consagrada masculina e feminina, canonicamente estatuída dentro do catolicismo romano e expressa através de votos, simples ou solenes, de pobreza, castidade e obediência, e que encerram teologicamente uma dimensão escatológica corporizada na própria vida comunitária, diferenciando-se da organização secular e diocesana. Se esta designação abarca múltiplas formas organizadas de vida consagrada, em termos históricos e canónicos, refere-se, de modo mais restrito, a uma dimensão confraternal que se diferencia das ordens de vida monástica e de tradição mendicante, pela sua vertente activa e pelas suas características organizativas, segundo carismas específicos. Centradas na consagração pessoal e comunitária, as congregações religiosas cor-

respondem à organização da vida religiosa em torno do carisma definido por um (a) fundador (a), em ordem a uma influência directa na sociedade: ensino, assistência, acção missionária – as missões internas (*ad fides*) e externas (*ad gentes*). Tiveram particular incidência na Igreja Católica Romana no contexto da implementação da Contra-Reforma\* e, particularmente na época contemporânea, como instância de afirmação da autonomia da própria Igreja em face dos Estados saídos das revoluções liberais, em contraponto à valorização do individualismo, considerado fautor de crise social e moral. Sociologicamente correspondem a uma forma autónoma de organização e de enquadramento religioso. Neste contexto, o congreganismo é utilizado para definir uma problemática que envolve simultaneamente uma forma de organização de vida religiosa consagrada, própria do catolicismo romano, e a resistência que lhe é feita a partir de ideários ou formas de combate sociopolítico, em nome de uma outra visão de sociedade. *I. Extinção das ordens religiosas e ideário liberal:* A existência ou não de congregações religiosas na sociedade desencadeou um debate significativo na época contemporânea acompanhando as várias políticas religiosas por parte do Estado, desde a implantação do liberalismo\*, e tornou-se num elemento determinante das reivindicações da Igreja Católica Romana, enquanto forma de defesa da religião na sociedade e expressão da sua liberdade. A «questão congreganista» faz, assim, parte integrante da «questão religiosa» que atravessou o debate sociopolítico e cultural do Portugal oitocentista, desde o final do Antigo Regime até ao desenvolvimento da política religiosa da I República. Nesta perspectiva, a problemática do congreganismo coloca-se a partir do debate sobre o lugar e a autonomia da religião e da Igreja na sociedade, nomeadamente em face das diversas formas de regalismo\*, bem como das várias atitudes e medidas de restrição da influência religiosa na sociedade, em particular da Igreja Católica Romana. A memória da expulsão de Portugal (1759) e posterior extinção (1773) da Companhia de Jesus permanece como primeiro referencial desta problemática, na medida em que tais medidas encarnavam a recusa por parte do poder político da existência de concorrência à sua soberania. Contudo, a existência de ordens e congregações religiosas surgiu no final do Antigo Regime associada ao diagnóstico da sua crise e decadência. Se tal percepção correspondia, em certa medida, a uma situação objectiva, neste período a crítica às ordens religiosas inscreve-se numa compreensão mais ampla da transformação social, equacionada em termos da necessidade de regeneração, conceito decorrente da apreciação da situação social como de decadência. Já no primeiro período liberal, após a revolução de 1820, nos debates sobre a situação do reino e as medidas regeneradoras preconizadas para a religião e a Igreja patenteava-se a subalternização do clero regular em detrimento do secular. As raízes de tais posições são diversas e nelas se cruzam elementos do iluminismo, da concepção da religião como bem público e da perspectiva romântica da realização do homem, expressão de mentalidades que julgavam as congregações religiosas como anti-

-sociais, na medida em que eram encaradas como um Estado dentro do Estado e consideradas incentivadoras de modos de vida não valorativos do trabalho e da constituição de família, tomados como referência da realização e felicidade humana. Com a extinção das ordens religiosas em 1834 e a respectiva venda dos bens monásticos, como bens de mão-morta que eram, verificou-se uma importante transferência de propriedade e uma profunda transformação nas formas de subsistência do clero e organização da vida religiosa em geral (v. ECONOMIA). O alcance desta extinção teve profundo impacto social e cultural, pois correspondeu também ao desaparecimento de centros de produção cultural e de assistência, através dos quais a Igreja Católica mantinha uma extensa e enraizada presença no conjunto da sociedade. Sentida esta extinção como ataque à sua liberdade, desde cedo, o catolicismo defendeu a existência das congregações religiosas como importantes para a missão interna e nos territórios ultramarinos, como consta do programa da Sociedade Católica, logo em 1843 (cf. CLEMENTE – *Nas origens*). Este desiderato encontrou sempre resistência por parte dos liberais que o consideravam uma expressão ultramontana e antiliberal. No entanto, a partir dos finais da década de 50 assistiu-se à paulatina restauração de congregações religiosas em Portugal, quer masculinas – como os Franciscanos\*, os Jesuítas\*, os Lazaristas (Congregação da Missão\*), os Espiritanos\*, os Beneditinos\*, os Redentoristas\* ou os Salesianos\* —, quer femininas – como as Irmãs Doroteias\*, as Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena\*, Congregação das Irmãs Franciscanas Hospitalares\*, etc. Neste contexto, importa assinalar que a extinção não afectara directamente algumas comunidades estrangeiras, que mantiveram significativa actividade religiosa, como aconteceu em Lisboa com os dominicanos irlandeses do Corpo Santo ou com os lazaris franceses em São Luís dos Franceses, a partir de meados da década de 50. Quando em 1857 as Irmãs da Caridade, de origem francesa, procuraram instalar-se em Portugal, desencadeou-se uma fortíssima reacção que conduziu à sua expulsão em 1862. Nesta polémica intervieram muitas figuras públicas condenando a presença das congregações religiosas, associando-as à intransigência católica, denunciada como expressão da adulteração do cristianismo evangélico pelo papado e intromissão deste na vida nacional.

2. *Restauração católica e anticongreganismo*: A questão do congreganismo e do anticongreganismo transformou-se num aspecto importante do debate político-religioso no final da Monarquia Constitucional e durante a I República. Esta contenda assumiu progressivamente uma dimensão ideológica que a converteu em instrumento de luta política por parte do radicalismo liberal e republicano. O anticongreganismo tornou-se, assim, uma das variáveis do anticlericalismo\*. O que fora uma contestação de formas da vida religiosa, afirmou-se como questionamento do lugar e da função da instituição eclesial na sociedade. Uma das dimensões mais contundentes deste anticongreganismo manifestou-se no antijesuítismo, na medida em que os Jesuítas eram considerados expressão da contra-

-revolução, do antiliberalismo e do ultramontanismo. Por outro lado, o anticongreganismo denunciava também o que era considerado como secretismo e manipulação, crítica que encerrava uma percepção da realidade como *complot*. Esta acusação, feita com particular destaque à Companhia de Jesus, assentava na afirmação da existência de uma acção que visava alargar a influência clerical através da manipulação das consciências, nomeadamente da mulher e do poder político. Estas foram algumas das teses já defendidas nas Conferências do Casino (1871), nomeadamente por Antero de Quental em *As causas da decadência dos povos peninsulares*, persistindo na argumentação do republicanismo, ao pretender desenvolver uma consciência e uma ideologia cívicas em contraponto à religião tradicional – o catolicismo romano. Este debate e intensa polémica, em que participaram figuras destacadas do liberalismo monárquico e republicano, radical e laicista, suscitou em Portugal, como ocorria na época em outros contextos nacionais, um confronto entre os sucessivos governos e a Igreja Católica. O Estado e, através deste, vários protagonistas políticos, entre eles a Maçonaria\*, disputavam a influência da Igreja Católica Romana na sociedade, sendo a problemática em torno das congregações religiosas a mediação e o referencial desse confronto. A restauração e a intervenção pública das congregações religiosas, masculinas e femininas, se foram pretexto para este confronto político-religioso, suscitaram simultaneamente, no meio católico, a iniciativa daqueles que «defendendo a Religião e a Igreja» se destacaram como impulsionadores do movimento católico. Neste confronto esgrimiam-se diversos argumentos. Por um lado, considerava-se que as congregações religiosas eram dependentes do estrangeiro, formas estrangeiras de religião, portanto desnacionalizadoras; promotoras de formas de sectarismo e de intolerância; organizações obscurantistas, de dominação e de manipulação de pessoas e consciências; fadoras de decadência moral e social quer pela utilização de fundos com proveniências desconhecidas, quer pelo confronto ao próprio Estado e à ordem social, como foram considerados nos casos das Trinas (1891) e Calmon (1901). Por outro lado, estas eram entendidas e defendidas por diversos sectores católicos e políticos como uma dinâmica importante de recristianização e influência necessária à própria civilização, enquanto capazes de responder aos problemas sociais e de garantir de modo proficiente a soberania portuguesa em territórios coloniais. O ambiente crítico gerado em torno da sua legitimidade favoreceu o aparecimento de novas sensibilidades e formas de vida religiosa activa, característica de novas congregações, assente no princípio da utilidade social. Mesmo a legislação de Hintze Ribeiro (1901) sobre associações religiosas, no contexto do Caso Calmon, se correspondeu a uma necessidade de satisfação de determinados sectores políticos, continuou a considerar a religião como referencial moralizador da sociedade (a sua função social) e o valor da actividade civilizadora das congregações missionárias, legalizadas agora como associações. Perante a situação de ataque às congregações religiosas, os meios católi-

cos defendiam-nas como fundamentais para responder às necessidades do país na esfera assistencial e, sobretudo, na actividade missionária, como única garantia de assegurar a soberania portuguesa em territórios ultramarinos, especialmente em determinadas regiões africanas (cf. JESUS – *As ordens*). Apesar de todas as dificuldades, e do forte confronto ideológico em torno do congreganismo, deu-se o desenvolvimento de congregações com actividades no campo do ensino, e no campo assistencial, particularmente através de instituições de integração social (casas para órfãos, asilos ou casas de correcção), como aconteceu no caso dos Salesianos. Logo no início da revolução republicana, a 8 de Outubro de 1910, foram tomadas medidas anticongreganistas, com o restabelecimento da legislação pombalina referente à expulsão dos Jesuítas e da de Joaquim António de Aguiar referente à extinção das casas religiosas, posteriormente integradas num quadro mais global de política religiosa radical com expressão na Lei da Separação do Estado e da Igreja (20 de Abril de 1911). Depois de 1918, restabelecidas as relações diplomáticas entre o governo português e a Santa Sé, verifica-se a progressiva reabertura de casas religiosas por parte de congregações que tinham sido expulsas, tendo a actividade missionária constituído o seu principal fundamento. Esta perspectiva acentuou-se depois da celebração da Concordata e do Acordo Missionário (1940), até porque a possibilidade dessa actividade ultramarina estava condicionada à abertura em Portugal de casas para a formação do pessoal missionário, facto que suscitaria posteriormente intensa actividade religiosa por parte de múltiplas congregações. Já depois do II Concílio\* do Vaticano verificaram-se mudanças profundas no estilo e nas actividades dessas mesmas congregações em Portugal. Depois de 1974 e com a descolonização, verifica-se que membros das congregações missionárias passaram a assumir novas tarefas pastorais em muitas dioceses do país, ao mesmo tempo que mantêm laços com esses territórios agora independentes, constituindo elos de relacionamento entre Portugal e os novos países. 3. *Questões em aberto*: Durante grande parte dos séculos XIX e XX, houve na sociedade portuguesa uma atitude de combate e de desconfiança em torno da existência social de formas organizadas de vida religiosa consagrada, expressão da influência organizada da Igreja Católica Romana. Durante muitas décadas esse confronto e combate teve nos Jesuítas o seu alvo objectivo e simbólico, porém, mais recentemente tal atitude deslocou-se para outras formas de organização social da religião, como o Opus Dei\*, num contexto mais secularizado e laicizado, e, como ocorria anteriormente, apresentando-o de algum modo em concorrência e em contraponto com a Maçonaria. Esta problemática de concorrência entre forças diversas que procuram influenciar a sociedade também se verifica internamente à Igreja Católica, pois a rivalidade entre congregações e destas com a organização diocesana faz-se sentir ou, pelo menos, não deixa de ser denunciada, como o descreveu D. António Ferreira Gomes em *Cartas*

ao Papa (Porto: Figueirinhas, 1986, p. 219-237). Esta consciência de rivalidade é também expressão de resistência à pulverização de formas de vida religiosa no seio do próprio catolicismo. Alguma argumentação anticongreganista ressurgiu socialmente no debate sobre a implantação de novas correntes religiosas no país. Em 1995, aquando do debate público em torno da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), alguns dos argumentos utilizados anteriormente contra as congregações religiosas reapareceram (cf. RUUTH – *Deus*), revelando a persistência dessas sensibilidades, agora deslocadas para a área do protestantismo, apreciado na sua vertente de seitas religiosas. Porém, este conjunto de argumentos esconde perspectivas que se referem a uma percepção redutora da dimensão do religioso nas sociedades.

ANTÓNIO MATOS FERREIRA

BIBLIOGRAFIA: AUBERT, C. I. – *Cartas sobre o estado actual da religião católica em Inglaterra*. Traduzidas do Francês por José de Souza Amado, e seguidas de algumas observações contra A. Herculano, e o Padre Rodrigo V. de Almeida, e de outra especial em que se mostra a necessidade do proximo restabelecimento de algumas ordens Religiosas em Portugal. Lisboa: Imprensa Francisco Xavier de Souza, 1850. CATROGA, Fernando – O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911). *Análise Social*. 24: 100 (1988). CLEMENTE, Manuel José Macário do Nascimento – *Nas origens do apostolado contemporâneo em Portugal: A «Sociedade Católica» (1843-1853)*. 2.ª ed. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1993. Coleção Memorabilia Christiana. *Código de Direito Canónico (1983)*. Edição anotada a cargo de Pedro Lombardia e Juan Ignacio Arrieta. Tradução portuguesa a cargo de José A. Marques. 2.ª ed. Braga: Edições Theologica, 1997. COELHO, [José Francisco] Trindade – *Manual político do cidadão português*. Prefácio de Alberto d'Oliveira (ministro de Portugal na Suíça). Lisboa: Parceria A. M. Pereira Livraria Editora, 1906. CORREIA, José Eduardo Horta – *Liberalismo e catolicismo: O problema congregacionista (1820-1823)*. Coimbra: UC, 1974. FERREIRA, José Maria Cabral – Uma perigosa lembrança: Breve leitura da presença e evolução das ordens religiosas na primeira metade do século XX português. In MARUJO, António – *Vida de Deus na terra dos homens*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1999, p. 17-41. Coleção Nova Consciência. *FRADES (Os) julgados no tribunal da Razão*. Obra posthuma de Fr.\*\*\* Doutor Conimbricense. Lisboa: Imprensa Régia, 1814. GRAINHA, Manoel Borges – *Os Jesuítas e as congregações religiosas em Portugal nos últimos trinta annos: A proposito do caso das Trinas*. Porto: Typ. da Empresa Litteraria e Typographica, 1891. *IRMÃS (As) da Caridade ou a questão do momento*. Lisboa: Typ. de Joaquim Germano de Sousa Neves, 1858. LEMOS, J.[oão] de – *Os frades: defeza, justificação, e apologia insuspeitissimas*. 3.ª ed. Guimarães: Centro de Propaganda Catholica em Portugal, 1884. JESUS, Quirino Avelino de – *As ordens religiosas e as missões ultramarinas*. Lisboa: Typographia da Casa Catholica, 1893. MATTÁ, José Cairo – *Condição legal das ordens e congregações religiosas em Portugal desde 1834*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1905. MONTES [MOREIRA], António – A restauração da Provincia Franciscana de Portugal em 1891. *Archivo Ibero-Americano*. 42 (1982) 165-168, 509-650. NETO, Vítor – Congreganismo e anticongreganismo: duas faces de uma mesma questão. In MATTOSO, José, dir. – *HISTÓRIA de Portugal: 5: O Liberalismo (1807-1870)*. Coord. Luís Reis Torgal e João Lourenço Roque. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, p. 276-278. IDEM – *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: INCM, 1998. OLAIJO, Nuno Miguel da Silva Pereira – *Carlos João Rademaker (1828-1885): Percurso do restaurador da Companhia de Jesus em Portugal*. Lisboa: FLUL, 1999. Texto mimeografado. RUUTH, Anders; RODRIGUES, Donizete – *Deus, o demónio e o homem: o fenómeno Igreja Universal do Reino de Deus*. Lisboa: Colibri, 1999. Coleção Sociologia e Antropologia. SEABRA, Eurico de – *Ação católica e jesuítica em Portugal*. Porto: Tipografia do Porto Medico (a vapor), 1913. Dissertação de concurso ao grupo de sciencias politicas na Faculdade de Estudos Sociais e de Direito na Universidade de Lisboa. IDEM – *A Igreja, as congregações e a República: A separação e as suas causas*. Prefácio de Afonso Costa, de 29 de Julho de 1914. 2.ª ed. Lisboa: Livraria Classica Editora, [1914]. IDEM – *Os Bens das congregações no direito portuguez e no direito internacional: Commentario ás leis nacionaes*. Lisboa: Typographia «A Editora Limitada», 1915. VILLARES, Artur – *As ordens religiosas em Portugal nos princípios do século XX*. *Revista de História*. 13 (1995) 195-223. VINDE e VEDE: *Formas de vida consagrada na Igreja*. Lisboa: Paulinas, 1994.

**CONGRESSOS.** «Os congressos católicos são reuniões de católicos que têm por fim tomar e actuar, por meio de deliberações comuns, resoluções adequadas aos tempos presentes e úteis para a Igreja» (SPIRAGO – *Catecismo*, p. 359). A realização cultural designada pelo nome de congresso é uma novidade do século XIX, e não surgiu como criação da cultura católica. Situados na ordem canónica, os sínodos, os concílios e os capítulos são assembleias congressistas, mas o tipo de acção cultural chamada «congresso» difere daqueles tipos de assembleias canónicas. A moda dos congressos nasce na Áustria, por inspiração de Metternich, face às questões diplomáticas que separavam a França napoleónica das outras potências europeias. Clemente Metternich planeou o primeiro congresso para a cidade de Praga, sem sucesso, mas conseguiu realizá-lo em Viena de Áustria, corria o ano de 1814 – foi o célebre «Congresso Dançante», porque as crónicas do tempo mostram como se dançou de mais e não se evitou uma guerra europeia e duas guerras mundiais. A época que retoma a moda lançada por Metternich situa-se nos meados do século XIX, de tal forma que o congresso se assume como uma forma cultural típica. Assiste-se a uma internacionalização romântica dos problemas grupais e nacionais, das vivências comuns e individuais. O congresso é, a par de acontecimento cultural, um evento social: permite o encontro de gentes diversas, o conhecimento pessoal de nomes ouvidos e lidos, dá azo às confraternizações sob a forma de recepções, banquetes, bailes, sessões solenes. Exige um vestuário adequado, requer a viagem, o acto de sair de uma terra para a outra, e a mulher participa, ainda que, então, mera acompanhante desta moda social que à cultura se impõe. Os instrumentos facilitadores desta mobilidade que os congressos requerem apresentam-se desde logo: abertura de novas estradas e introdução de transportes de maior conforto. Surge também o apoio logístico, em que as precárias tabernas, albergarias, pousadas e estalagens que a Europa herdara dos costumes medievais dão lugar aos hotéis de luxo, equipados com água e saneamento, banhos e comodidades. Quanto à Igreja, já socorrendo-se de congregações, já servindo-se de instalações próprias, abre lugares de estalagem para os viajantes, clero e leigos em serviço. Os problemas enfrentados pela Igreja a partir de 1820 exigem uma partilha nacional e internacional de ideias, e um confronto de posições. A Questão Romana, o liberalismo\*, a promoção do pensamento social cristão (V. CATEOLICISMO SOCIAL), a crise do modernismo\*, as difíceis situações da Igreja em França, Portugal (V. IGREJA E ESTADO. ÉPOCA CONTEMPORÂNEA), Alemanha e Itália, a necessidade de internacionalização da solidariedade das comunidades católicas, a influência do I Concílio do Vaticano, a urgência de promover a sociedade cristã à vivência das crises da era industrial, mas uma vivência com capacidade de resposta, foram as causas que determinaram o recurso à prática dos congressos. Os primeiros congressos católicos foram nacionais, realizaram-se na Alemanha, e não se chamaram propriamente congressos, mas «dias católicos» (*Katholikentag*). A designação «dias» permaneceu até ao nosso tempo, ainda que

tal designação seja preferida para nomear aquelas assembleias especializadas e de amplitude e envolvimento mais reduzidas que as dos congressos, achando-se resíduo deste costume nominativo nos Dias de Catequese, nos Dias de Acção Católica e, também, na designação preferencial de «semana» (ex.: SEMANA DE ESTUDOS MISSIONÁRIOS; SEMANAS DE TEOLOGIA; SEMANA DE PASTORAL), quando não em outras designações de análogo formalismo (curso, encontro, jornada, seminário, simpósio, etc.) que se acham nas inventariações destas iniciativas. Os primeiros dias católicos, logo transformados em congresso, decorreram na cidade de Mogúncia (Alemanha), em 1848, por iniciativa dos católicos alemães conduzidos pelo doutrinador da política social, o cardeal Guilherme von Ketteler, e foram prosseguidos pelos militantes católicos, entre eles Ludvig Windthorst e outros leigos de equivalente estatura. Estes congressos, se bem que nascidos da iniciativa hierárquica, tiveram o cuidado de um efectivo envolvimento dos leigos, de modo que a Alemanha assistia não a uma reacção da hierarquia mas a uma movimentação dos católicos. A organização católica alemã acha naqueles dias católicos as raízes de acção e as determinantes de pensamento. Logo católicos de outros países – Bélgica, França, Itália, Espanha, Estados Unidos – se moveram em análogo sentido organizativo, em que o congresso tinha a vantagem de permitir uma avaliação do número e da qualidade de militantes passíveis de selecção para as grandes tarefas consequentes. Estes congressos apresentam-se como nacionais e como político-sociais, englobando a direcção hierárquica e a militância laical, num projecto de acção católica orgânica. Deles nasceram associações, uniões, iniciativas pastorais e dinâmicas culturais, gerando instituições, valorizando santuários\*, e criando comunhão eclesial. O fim do século opera uma certa metamorfose nos congressos de tipo social, dando-lhes um cunho cultural, litúrgico e pastoral. Verificou-se que o congresso era passível de uma conversão peregrinacional, em que os católicos não se juntassem apenas para a discussão política, mas se reunissem também para a oração. O modelo surgiu em França, por iniciativa de Maria Emília Tamié, que em 1874 organizou a chamada «Peregrinação Eucarística de Avinhão». Esta iniciativa inspirou o projecto dos congressos eucarísticos, de modo que, na origem dos congressos católicos, há a considerar três experiências: a política, de Metternich, como impulsionador geral desta novidade, a intervenção organizativa nacional dos católicos alemães e as peregrinações ou concentrações eucarísticas francesas. A experiência francesa é a que internacionaliza os congressos católicos, pondo a tónica nos congressos eucarísticos. A Obra dos Congressos Eucarísticos Internacionais foi criada em 1881 e logo nesse ano, por iniciativa de Filiberto Vrau, se realizou o I Congresso Eucarístico (Nice, 1881). Celebrando o centenário deste, o quadragésimo sexto efectuou-se em Lourdes (1981), nele participando considerável e luzida representação de povos de língua portuguesa (Brasil, Portugal, Angola, etc.). É o culto eucarístico que internacionaliza o congresso católico e ainda em nossos dias os Congressos Eucarísticos Internacio-

nais são, porventura, os de maior significado e que implicam maior movimentação de actos preparatórios, de fundos e de gentes. A nível nacional, e decerto por influência da necessidade de valorização laical e pelo peso dos organismos laicais como os da Acção Católica\*, os congressos nacionais privilegiam o temário da problemática social e do intervencionismo da ordem católica na sociedade, segundo o postulado da instauração do reinado social de Cristo no mundo. Mesmo a nível internacional, este carisma é patente, como se prova, aliás, pelo discurso político e social emergente do Congresso Católico Internacional de Lisboa (1895). Este tipo de discurso prolonga-se até aos congressos levados a efeito ainda cerca de 1930, e acha prova nos congressos portugueses, em que, a maior parte deles, entre 1871 e 1930, envolve as questões da organização laical, das obras católicas, da acção social católica, da promoção socioprofissional, da intervenção na vida política, para a qual se criaram os protótipos orgânicos do Partido Nacionalista, da União Católica Portuguesa (1913) e do seu braço político-partidário, o Centro Católico Português (v. PARTIDOS CONFESSIONAIS), cujas estruturas socioprofissionais foram, em 1933, de certo modo absorvidas pela orgânica da nova Acção Católica Portuguesa. Enquanto a nível nacional, e mesmo a nível diocesano, se efectuavam congressos de acção social, o desenvolvimento dos congressos internacionais como que parou, sobretudo em virtude da guerra de 1914-1918. A realização regular dos Congressos Eucarísticos Internacionais só foi decidida no Congresso Eucarístico Internacional de Roma (1922), em que participaram os portugueses, entre eles o arcebispo bracarense D. Manuel Vieira de Matos, que foi o maior promotor de congressos a nível diocesano e nacional, congressos esses que foram dos mais variados tipos. A cronologia dos congressos oferece uma variação de componentes diocesanas. A introdução da iniciativa coube à diocese do Porto, que nos finais do século XIX e até aos anos primeiros do século XX manteve a dianteira, graças às nascentes associações católicas e a leigos, como o conde de Samodães e Roberto Woodhouse. A diocese de Braga acaba cedo para os congressos, seguindo o caminho indicado pelos católicos do Porto, enquanto Manuel Vieira de Matos, na Guarda, abre idêntico caminho. A sua transferência para Braga fará desta diocese a verdadeira capital dos congressos. Entre 1915 e 1930, nenhuma outra diocese competiu com as iniciativas de Braga, onde, junto a congressos gerais (por exemplo, os das Obras Católicas), se reuniram congressos de especialidade profissional (músicos e pregadores, entre outros). A época de D. Manuel Gonçalves Cerejeira amplia a importância de Lisboa, sem prejuízo do significado que já D. António Mendes Belo dera às realizações congressistas. Outras capitais diocesanas – Coimbra, Évora, Aveiro, Bragança, Faro, Guarda – tentam ou realizam congressos em plenitude, mas a ascensão do Santuário de Fátima\* como que faz deslocar, no decénio de 1940 para diante, o eixo dessas realizações. A maior parte das assembleias (dias, encontros, jornadas, semanas...) acaba por ter lugar em Fátima, onde as capacidades legis-



*D. Manuel Vieira de Matos, bispo promotor de congressos.*

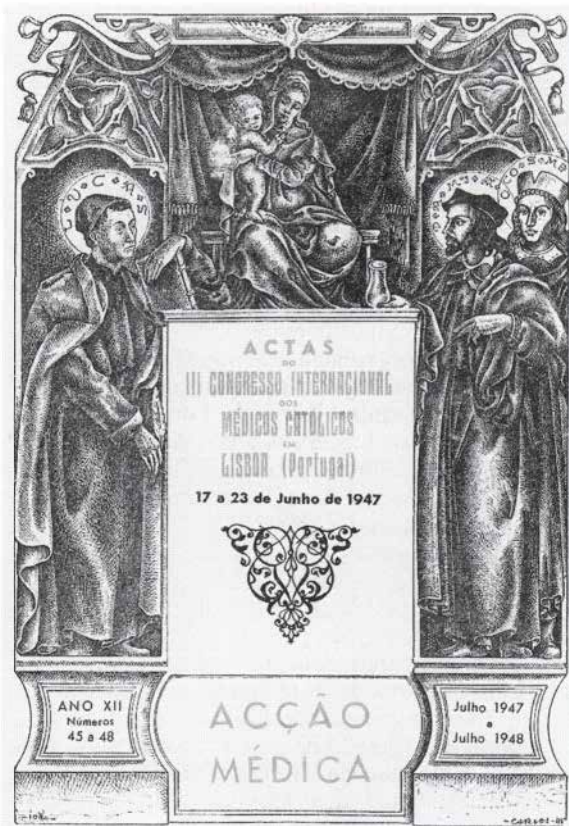
ticas e o ambiente de meditação propiciam favores aos congressistas. O roteiro temático aponta-nos congressos oficiais e não oficiais. Dentro destes, identificam-se os congressos de maior presença clerical – os teológicos, os pastorais e os litúrgicos – e os de maior participação laical – sociais, profissionais, político-sociais, de acção católica. Na especialidade, achamos congressos sociais, pastorais, litúrgicos, apostólicos, eucarísticos, marianos e missionários. Não entrando em linha de conta com as várias modalidades de assembleias, e tomando só como base as que se intitularam de congresso, é possível avaliar em cerca de duas centenas os congressos efectuados no país, em que se realizaram outras formas de assembleia. Esses congressos são arceprestais, regionais, diocesanos, interdiocesanos ou metropolitanos, nacionais e internacionais. Congressos são também os chamados Dias da Igreja Diocesana, porque, sendo concentrações de fiéis, estes dispõem de algumas horas para, em grupo e plenário, reflectirem sobre questões de actualidade da sua Igreja particular. A grande fase dos congressos pode situar-se entre 1871 e 1940, uma vez que a partir desta data a preferência vai para assembleias restritas de especialidade: cursos, dias, encontros, colóquios, semanas e outras formas equivalentes. Há uma decadência congressista a partir de 1940, já por efeito da II Guerra Mundial, já por aperto das disponibilidades económicas, já por certos índices de crise e de fricção surgidos nas gerações eclesiais, já pelo carácter formativo de pequenos grupos de chefia e de acção, que as reuniões restritas servem melhor do que as reuniões de amplo acesso, como são os congressos. O mesmo tema, ainda que em diferentes acepções, repete-se no tempo, em obediência a peculiares constantes. O mo-

vimento congressista contemporâneo começa, também em Portugal, no último quartel do século XIX, e constitui como que morosa e prudente introdução ao movimento do século XX. O primeiro congresso católico português realizou-se no Porto (1871) e tem a singularidade de constituir um congresso que, nascido da iniciativa laical, teve um carácter misto. À testa dos leigos encontrava-se o conde de Samodães, que obteve a participação de vários oradores e escritores católicos, alguns deles ligados à Faculdade de Teologia\* de Coimbra. Apesar de ser um congresso de evidente acção católica, intitulou-se prudentemente Congresso dos Escritores e Oradores Católicos. Este evento significa a fundação da Associação Católica do Porto e do diário *A Palavra*, que tanta influência viria a ter no país, de 1872 a 1910, e que se reuniu de novo no II Congresso de Oradores e Escritores Católicos (Braga, 1878), em que brilharam D. António de Almeida, o conde de Samodães e José de Sousa Amado. Foi necessário um trânsito de quase vinte anos para que a hierarquia organizasse um congresso. Veio este na forma do I Congresso Católico da Província Eclesiástica de Braga (1889), que reuniu as dioceses sufragâneas bracarenses. No seu conjunto, as conclusões deste congresso são um programa de cristianização da sociedade portuguesa. Dois anos depois (1891) efectuava-se o segundo congresso, em que se salientou o padre Martins Capela, na promoção do ensino da filosofia tomista. O leque de autores e de comunicações é enorme, quando comparado com o do primeiro congresso, e as conclusões apresentam maior vigor e determinação. Todos estes congressos oferecem um perfil pastoral, social, caritativo e intervencionista. Quatro anos mais tarde (1895) e a propósito das celebrações antonianas, teve lugar o polémico e disputado Congresso Internacional Católico de Lisboa, que pôs o nosso país à frente do modelo de congresso internacional, e concitou para Portugal a colaboração de inúmeros participantes, ainda que alguns deles não estivessem pessoalmente presentes. As actas deste congresso são o ponto da situação do pensamento pastoral e social da Igreja, um lustro antes do novo século, e os seus discursos, teses e comunicações prenunciam em muito as dificuldades que o pensamento eclesial iria afrontar. A reacção ao movimento católico veio no Congresso Socialista de Tomar, que parodiou os congressos católicos, apelando à revolução e à violência contra as propostas de diálogo social dos católicos. O novo século foi inaugurado com o Congresso Católico do Porto (1900), segundo a determinação do bispo D. António José de Sousa Barroso. É um congresso misto, de tipo sociopastoral, de colaboração de leigos e de hierarquia. Continuou a discussão dos problemas já erguidos nos anteriores congressos bracarenses. No interim, o laicado organizava-se. Até 1910, e mencionando apenas as iniciativas de maior peso, temos cinco tipos de congressos: os do clero (1905 e 1906), destinados a valorizar a profissão e a defender os respectivos interesses no caso das dotações e direitos; um de catequese, realizado na Guarda (1905) por Manuel Vieira de Matos e que foi o nosso primeiro congresso catequético, para lançamento do *Catecismo de*

*Pio X*; um mariano, o Congresso do Cinquentenário da Imaculada Conceição (Porto, 1904) que produziu vários trabalhos de mariologia, v.g. a monografia do conde de Samodães, *O culto de Maria Santíssima na diocese do Porto*; um socioprofissional, como foi o I Congresso dos Jornalistas Católicos Portugueses (Lisboa, 1905), em que verdadeiramente se lançou o projecto nacional da Boa Imprensa e o novo diário *Opinião*; e, por fim, os Congressos do Partido Nacionalista (1903 a 1909) que alternavam, já que os dirigentes eram simultâneos, com os Congressos das Agremiações Populares Católicas Portuguesas (cinco entre 1906 e 1910). Nos Congressos do Partido Nacionalista estudava-se a aplicação política da pastoral; nos Congressos das Agremiações estudava-se a aplicação pastoral da política. O cardeal D. António Mendes Belo (e com ele Bento Castelo Branco, José de Sousa Gomes, Pulido Garcia, Jacinto Cândido, Lino Neto, Zuzarte de Mendonça) foi o obreiro deste movimento que preconizava, desde logo, o futuro partido cristão que só fogueou no Centro Católico Português. Visto o primeiro decénio, em que são evidentes as constantes laical e política, olhemos o tempo que vai desde 1910 a 1920. Há três anos de silêncio, até 1913. Em Abril de 1913, herdando a experiência das alas juvenis académicas e católicas, surge a Federação das Juventudes Católicas Portuguesas. É um dos efeitos do novo Centro Académico de Democracia Cristã (CADC), de Coimbra. António de Oliveira Salazar, Francisco de Sousa Gomes Veloso, Alvaro Diniz da Fonseca, Zuzarte de Mendonça, Alberto Diniz da Fonseca, Joaquim Diniz da Fonseca, Manuel Gonçalves Cerejeira, eis a geração federacionista. A federação realiza, entre 1913 e 1918, cinco congressos anuais, conseguindo o milagre de se ver proibida de levar por diante o de Viseu (1917). É todo o laicado jovem, orientado pela hierarquia, que postula a restauração cristã da sociedade a todos os níveis no ideário da democracia cristã. Mais velhos, a seu lado, estão os Congressos dos Médicos Católicos (três, entre 1915 e 1918), mas o impacte viria da fundação do Centro Católico Português, e do seu primeiro congresso (1919), quando se propôs realizar os fins da União Católica Portuguesa e, para tanto, assumiu posições parlamentares com grandes vantagens. O nível nacional ganhou pelos congressos católicos não obstou à realização de congressos diocesanos, como fossem o das Obras Católicas do Algarve (1916) e o Congresso das Obras Católicas da Arquidiocese de Braga (1920), cujas actas são interessantíssimo documento literário e pastoral. O pós-sidonismo recebe uma organização eclesial mais forte e mais consciente, e por isso o período entre 1920-1930 é considerado uma época de ouro na esfera das iniciativas congressistas. A prova está na enumeração daqueles congressos que, por sua natureza, prerrogativa e envolvimento, comportam maior índice de influência. Muitos outros ficam por referir entre os que vamos citar. O Centro Católico reúne-se em segundo congresso (1921), os médicos reúnem-se no quinto congresso (1922) e Coimbra assiste ao VI Congresso da Federação das Juventudes Católicas Portuguesas (1922). Continuam anualmente os congressos das obras bracarenses, a par dos

quais os músicos e os pregadores também se reúnem em congresso. Neste decênio surgem novas apetências: Braga realiza o I Congresso Eucarístico Arquidiocesano (1924). Dele nasceria o que veio a ser esse marco miliário da cultura eucarística, o I Congresso Eucarístico Nacional (Braga, 1924), em que o papa se fez representar por D. António Mendes Belo. As festas, e sobretudo as comunicações e as teses lidas neste congresso, são uma suma de teologia eucarística, como se lerá na *Memória do Congresso Eucarístico Nacional*. A sé primaz continua na dianteira: em Vila Real (1926) organiza o I Congresso Litúrgico Nacional, que foi um teste para o segundo, o chamado Congresso Litúrgico Nacional Romano-Bracarense, que serviu para entronização do rito bracarense na reforma de Manuel Vieira de Matos, com o apoio dos Beneditinos\*, entre eles o notável liturgista D. António Coelho. As actas deste congresso valerão para além do nosso tempo, em seriedade e em modernidade. É o tempo do início da série dos Congressos das Misericórdias Portuguesas (o primeiro em 1924, o quinto em 1976). A coroação deste movimento cultural processou-se no Congresso Mariano Nacional (Braga, Maio de 1926) acerca do qual a respectiva *Memória* nos permite afirmar quanto, de juízo, afirmámos acerca do Congresso Litúrgico. Nunca antes fora possível reunir tão sérios mariólogos, leigos e sacerdotes, que documentam, mais do que uma visão teológica copiada, uma funda autonomia mariológica, nascida no peito de teólogos portugueses. O período de 1930 a 1940 tem algumas singularidades. A primeira é a da difusão dos congressos eucarísticos, algumas vezes chamados jornadas, e das Jornadas Marianas, algumas vezes designadas congressos. É quase impossível que não haja pelo menos uma Jornada Eucarística e uma Jornada Mariana, ou por arciprestado, ou por zona pastoral, ou por vigararia, ou por termo, ou por diocese. A consulta da imprensa regional católica obriga a pôr de lado todas essas iniciativas noticiadas em meia dúzia de linhas e a só registar as que ocupam largas parcelas da primeira página. Eram todas iguais: concentração, missa, procissão, comunhão geral e, por vezes, ou sessão solene, com os graves da terra, ou coro dialogado. A maior parte deles nem chegou à notícia de jornal, enquanto outros tiveram direito a memória, mas ficaram para a posteridade os coros de poetas como Álvaro de Proença, Moreira das Neves e Manuel Ferreira da Silva, e muitas composições musicais, cânticos e marchas processionais, verdadeiras auroras da música religiosa moderna, em que sobressaem melodias como as do «Queremos Deus», do «Somos Cristãos pelo Baptismo» e da «Divina Eucaristia» – texto musical típico de iniciação catequética. Começam a aparecer as assembleias que preferem a designação de «semanas», mas os congressos continuam. Entre eles têm de ser registados o Congresso Antoniano (1931) e a sucessão de um novo modelo, o Congresso Missionário (cinco, entre 1931 e 1937), sempre com a participação de padres missionários de primeira linha, de leigos de bom estilo, e de especialistas em missionologia, cujos escritos se encontram parcialmente impressos. Os Congressos Missionários Nacionais começaram

em Barcelos (1931) e tiveram, durante algum tempo, periodicidade anual. Braga celebra também o I Congresso Nacional de Catequese (1932) que preparou, na palavra de pedagogos, didactas, catequistas e teólogos, a educação da juventude portuguesa na fé. Este período tem uma singularidade – é a introdução dos congressos do Apostolado dos Leigos, dos movimentos de espiritualidade, e da Acção Católica Portuguesa\*. Tamanho movimento como que ultrapassa o decênio e continua até 1960, numa sequência alheia ao tempo. O Apostolado da Oração\* é decerto o movimento mais antigo entre os de espiritualidade laical, ainda que também comporte sacerdotes e religiosos. No entanto, o seu primeiro congresso (Braga, 1930) ainda se situa na dinâmica de Vieira de Matos e encontra, entre os seus oradores, entidades herdadas das Agremiações Católicas (Lino Neto, Bernardo Chousal, Garcia de Carvalho) a par de novos nomes do apostolado católico. O segundo congresso (Porto, 1945) já apresenta um perfil novo, se bem que na linha da conquista espiritual do mundo. O terceiro congresso (1957) volta a Braga e decorre sob o signo do Monumento a Cristo-Rei, enquanto o quarto (Lisboa, 1965) é uma apoteose juvenil do movimento. A maior parte cabe à Acção Católica Portuguesa. O primeiro congresso foi o de um organismo, a Juventude Católica Feminina, que ocorreu em Lisboa (1934) e foi apresentado qual nova dinâmica da Igreja em sociedade e terá dado, pela primeira vez, uma ideia inequívoca do valor da condi-



Actas do III Congresso Internacional dos Médicos Católicos, em Lisboa, 1947. *Acção Médica*. 12 (1947/1948).

ção feminina nas tarefas laicais da Igreja. Porém, o fenómeno de maior categoria de quantos a Acção Católica Portuguesa\* facultou viria no ciclo das chamadas Semanas Sociais\* Portuguesas, que o cardeal Cerejeira apresentou ao país como a primeira universidade católica, aberta a toda a gente. As semanas incluíram quatro cursos (Lisboa, 1940, Coimbra, 1943, Porto, 1948 e Braga, 1952) versando os temas da doutrina social cristã, das bases cristãs de uma ordem nova, do problema do trabalho e do problema da educação. As tarefas congressistas desta organização prosseguem no decénio de 1940-1950. Importa assinalar o II Congresso da Juventude Católica Feminina (1942), o II Congresso Internacional dos Médicos Católicos (1947) e o I Congresso dos Professores Primários Católicos (1948), em todos eles se produzindo textos interventivos de intemporal qualidade, aliás impressos. Entre as iniciativas achou mais funda repercussão e lavrou mais denso a I Decenal da Acção Católica Portuguesa (1944) em que militantes, operários e intelectuais fizeram o balanço de um decénio de trabalho na sociedade. É nos livros das teses então lidas que se sentem os sobressaltos da nossa sociedade e se adivinham as graves questões que, a partir de 1945, iriam gerar a crise da Acção Católica Portuguesa, que explodiria nos anos 60, por impulsividade da crise eclesial e da influência crítica do II Concílio do Vaticano. Nenhum outro organismo eclesial terá produzido comparável quantidade e comparável diversidade de cursos, conferências, ciclos, estudos, dias, encontros e jornadas que, na verdade, constituem congressos de especialidade. Ultrapassando o tempo, e indo para o decénio de 1950-1960, há a assinalar o I Congresso da Juventude Independente Católica Feminina (1950), o I Congresso dos Homens Católicos (1950), o I Congresso da Juventude Universitária Católica (1953) e o temido e polémico I Congresso da Juventude Operária Católica (1955), acerca dos quais existe numerosa bibliografia. O I Congresso dos Homens foi um desafio à profissão de fé. Durante a I República tinha-se criado a Obra da Missa para os Homens, destinada a atrair o elemento masculino ao culto litúrgico. Este congresso tomou idêntica premissa e aguardou as inscrições. A ocorrência teve significado e, no caso vertente, devem registar-se alguns dos nomes que participaram: Joaquim Diniz da Fonseca, Manuel Correia de Barros, J. S. Silva Dias, Arnaldo de Miranda Barbosa, Alberto Pinheiro Torres, Xavier Pintado, João Carlos Alves, Fernando Magano, o romancista Francisco Costa, José de Santa Clara Gomes e tantos outros, que discutiram a origem e o destino do homem, o valor da família à luz dos direitos divino e humano, a intervenção da pessoa na sociedade, a valorização profissional e a justiça da sociedade e do Estado. À distância do tempo, os textos lidos nestas sessões só não parecem revolucionários por causa da sutileza do estilo dos oradores. No decénio de 1960-1970, ainda encontramos resquícios: o Congresso da UCIDT (1960), o VII Congresso Internacional dos Farmacêuticos Católicos (1963) e o VII Congresso Internacional do Secretariado Internacional dos Engenheiros e Quadros Económicos Católicos (Lisboa, 1969). No decénio

de 1940-1950, encontramos com três significativos congressos de teologia mariológica e mariânica: o Congresso Mariológico Luso-Espanhol (1944), o II Congresso Mariano Nacional (Évora, 1946) e o Congresso Mariológico sobre a Assunção de Nossa Senhora (Lisboa, 1947). Nos três foram múltiplas as teses e as comunicações, em tempo impressas. O decénio de 1950-1960 assinala um empobrecimento. É o tempo das semanas e dos encontros de delírio eco e de quase inaudível voz. No entanto, Braga ainda se faz ouvir: I Congresso Internacional de Estudos Martinianos (1950) e II Congresso Mariano Nacional (1954), que concentrou dezenas de oradores, teólogos e mariólogos. No vector mariológico, o tema de Fátima ganhou relevo, bastando citar três congressos internacionais: Congresso Internacional da Mensagem de Fátima e a Paz (1951), onde esteve o cardeal Fulton Sheen, o Congresso Internacional sobre Fátima e a Paz (Fátima, 1992) e o I Encontro Internacional sobre a Pastoral de Fátima (1992), cujas actas se encontram publicadas. Até 1974 as dioceses levaram a efeito cursos de pastoral em regime de congresso, como Aveiro (1949-1965) e Portalegre (1960-1968), enquanto surgiam (1975) os Encontros Nacionais de Pastoral Litúrgica. Évora celebrou o IV Centenário da Fundação da Universidade e as ordens e as congregações religiosas iniciaram a sequência dos seus regulares congressos (desde 1958). Na mesma época assinalam-se as Semanas Teológicas de Lisboa (1961-1969) e outras variedades de semanas de estudo. São relevantes os congressos do I Centenário do Sameiro (Braga, 1964), o Congresso de Estudos do XIII Centenário da Morte de São Frutuoso (Braga, 1966), o V Congresso Mariológico Internacional (Lisboa, 1967) e o II Congresso Eucarístico Nacional (Braga, 1974), que fechou com chave de ouro o episcopado do arcebispo D. Francisco Maria da Silva. Após 1975 verificou-se uma certa paragem, ocorrendo a retoma com o Congresso Nacional dos Leigos (Fátima, 1988), o Congresso Internacional Comemorativo do IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga (1989), o Congresso Internacional Comemorativo da Morte de D. Frei Bartolomeu dos Mártires (Braga, Guimarães e Viana do Castelo, 1991), o Congresso Internacional de História Missionária Portuguesa e Encontro de Culturas (Lisboa, 1992), o Congresso de História do IV Centenário do Seminário de Évora (1993), o Congresso Internacional Pensamento e Testemunho no 8.º Centenário do Nascimento de Santo António de Lisboa (1995) e as Jornadas Mariológicas dos 350 Anos da Proclamação de Nossa Senhora da Conceição Padroeira de Portugal (Évora, 1996), enquanto se continuou a série dos Congressos Internacionais de Psiquiatria São João de Deus (o primeiro em 1979, o sexto em 1996). Na vertente final do século xx registamos o Congresso Internacional sobre Fenomenologia e Teologia das Aparições (Fátima, 1997), o Congresso Eucarístico Nacional (Braga, 1999) e o Encontro Nacional de Movimentos Laicais (Lisboa, 2000). É impossível oferecer uma listagem plena, e mais impossível ainda registar o elenco de autores e de oradores de tantos congressos. O roteiro temático temporal e geo-

gráfico dos indicados sugere o seu significado na cultura religiosa portuguesa.

J. PINHARANDA GOMES

BIBLIOGRAFIA: GOMES, J. Pinharanda – *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. Apõe a cada entrada uma adequada ficha bibliográfica. IDEM – *O pensamento teológico contemporâneo em Portugal*. Braga: Theologica, 1991. SPIRAGO, F. – *Catecismo católico popular*. Lisboa: União Gráfica, 1958, 3.<sup>a</sup> P. **Como bibliografia activa posterior:** IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA. CON-

GRESSO INTERNACIONAL – *Actas*. Braga: UCP/FT; Cabido Metropolitano, 1990, 4 vol. CONGRESSO COMEMORATIVO DO IV CENTENÁRIO DA MORTE DE D. FR. BARTOLOMEU DOS MÁRTIRES – *Actas*. Braga: Bracara Augusta, 1991. CONGRESSO DE HISTÓRIA DO IV CENTENÁRIO DO SEMINÁRIO DE ÉVORA – *Actas*. Évora: Instituto Superior de Teologia, 1993, 2 vol. CONGRESSO INTERNACIONAL SOBRE FÁTIMA E A PAZ – *Actas*. Santuário de Fátima, 1993. CONGRESSO NACIONAL DOS LEIGOS, Fátima, 1988 – *Leigos em congresso*. Lisboa: Rei dos Livros, 1990. ENCONTRO INTERNACIONAL SOBRE A PASTORAL DE FÁTIMA, 1 – *A Pastoral de Fátima: Actas*. Santuário de Fátima, 1993. *FENOMENOLOGIA e teologia das aparições*. *Actas*. Fátima, 1998. MISSIONAÇÃO PORTUGUESA E ENCONTRO DE CULTURAS. CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA – *Actas*. Braga: UCP, 1993, 4 vol.

