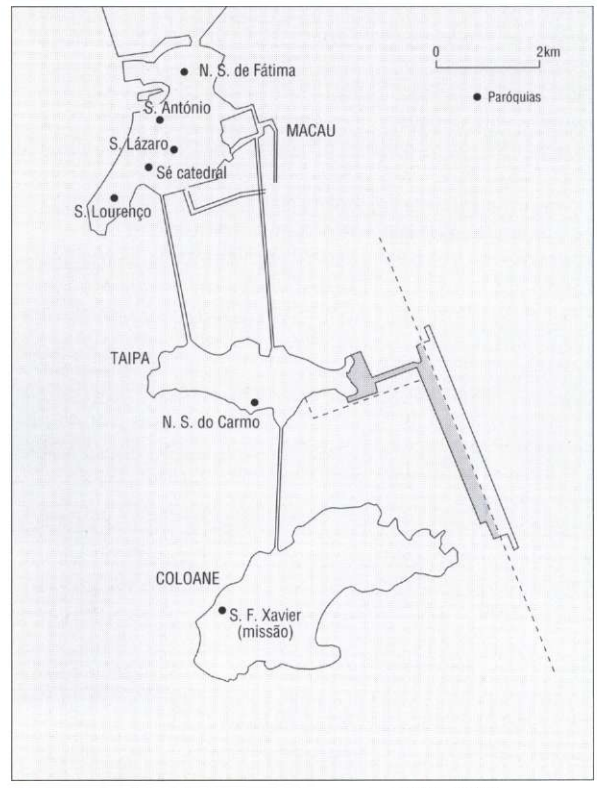
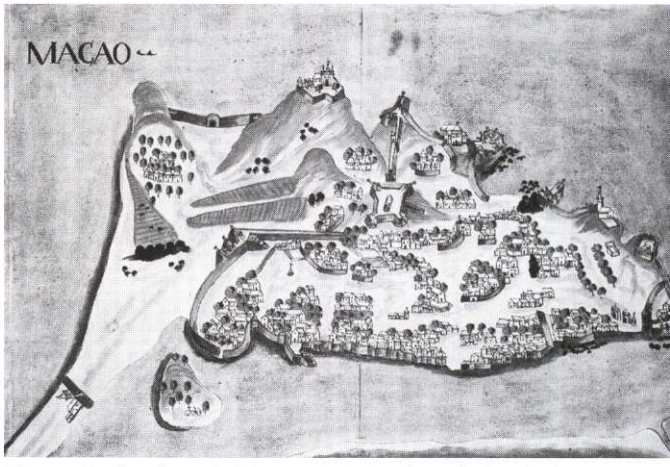
M

MACAU. *1. O estabelecimento dos Portugueses em Macau:* Durante o seu movimento de expansão pelo Extremo Oriente, iniciado a partir da conquista de Malaca em 1511, os Portugueses cedo penetraram como agentes e intermediários no próspero comércio entre a Ásia do Sueste e o imenso mercado chinês. Depois de 1543 os Portugueses assumiram também papel vital na articulação comercial-marítima entre a China e o Japão. Faltava-lhes, no entanto, uma base de apoio para a navegação e um entreposto seguro e tanto quanto possível permanente de abastecimento para os produtos chineses, nas costas do Sul da China. Após tentativas frustradas em Liampó (na verdade Shuang Vü Kang, perto de Ning-po, na província do Chekiang), nos finais da década de 1540, em Sanchoão (Shang-chuan) e Lampacau (Lang Pai Kang), na província de Kuangtung, nos primeiros anos da década de 1550, o estabelecimento gradualmente permanente dos mercados portugueses e luso-asiáticos ganhou corpo em Macau, no delta do rio da Pérola. Tudo indica que este estabelecimento terá ocorrido em 1557, tornando um pequeno e antigo porto piscatório e de espera de missões estrangeiras de comércio tributário em centro cosmopolita de mercancia e, progressivamente, em plataforma de contactos e intercâmbio cultural e civilizacional entre Portugal e a China*, entre o Ocidente e o Oriente. No decorrer deste processo, liderado por interesses privados portugueses, luso-asiáticos e chineses, a Companhia de Jesus (*v.* JESUÍTAS) desenvolveu uma acção fundamental. Já antes do estabelecimento em Macau, os padres jesuítas, sob a batuta de Francisco Xavier e colaborando com os comerciantes portugueses e luso-asiáticos, haviam procurado, em vão, empreender a conquista espiritual do Império Chinês. Após a morte de Xavier, em 1552, não desistiram do projecto missionário chinês e mantiveram-se ao lado dos homens de negócios que constituíram a primeira geração de líderes da comunidade macaense, funcionando como protagonistas da assistência religiosa, da coesão social e da regulação de conflitos na jovem sociedade luso-asiática de Macau. De igual forma, afirmando as suas qualidades de letrados e cientistas, os Jesuítas desempenharam papel fulcral nos contactos diplomáticos de Macau, quer com as autoridades da província vizinha de Kuangtung, quer mesmo, mais tarde, com o poder central em Pequim. Foram os padres da companhia os fundadores da primeira igrejinha da cidade, chamada de Santo António, em 1562, depois tornada a sua residência por 1565. Graças à activa participação dos padres, designadamente D. Belchior Carneiro Leitão, na formação dos órgãos de governo e de assistência social da cidade (Hospital de São Rafael e Santa Casa da Misericórdia, em 1569, e Senado da Câmara, em 1582-1583), bem se pode dizer que os Jesuítas foram peça-chave na consolidação do projecto luso-chinês de Macau. *2. A instalação da hierarquia eclesiástica:* Em 1534, com a erecção de Goa (*v.* ÍNDICE GOA) a diocese sufragânea do Funchal*, desencadeou-se o processo de aproximação da estrutura eclesiástica ultramarina à realidade da evangelização das terras e gentes asiáticas. Mas só em 1558, com a elevação de



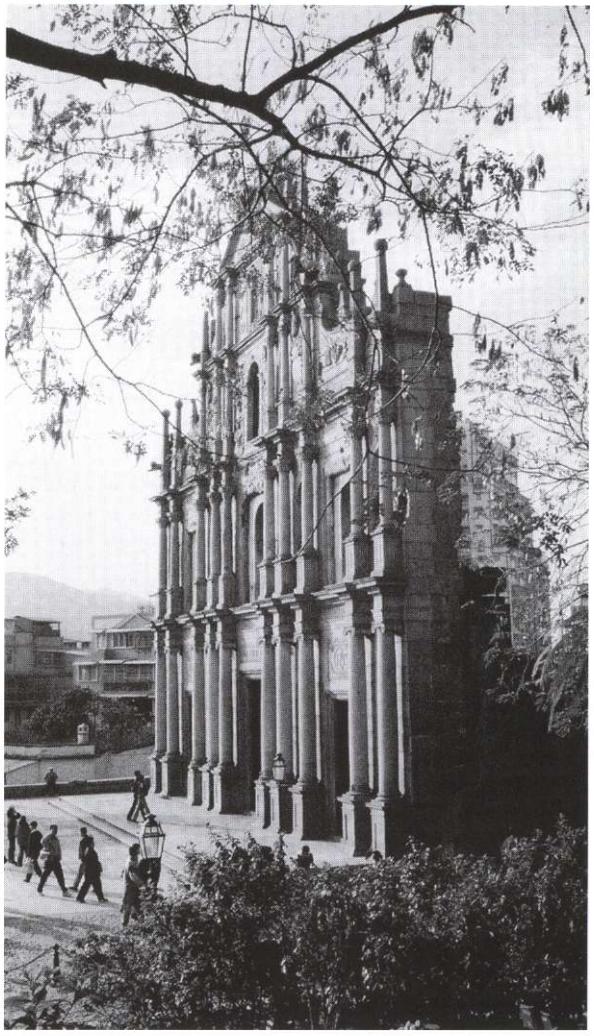
Fonte: Anuário Católico de Portugal, *1995-1998.*

Goa à condição de arquidiocese, este processo avançou decisivamente. Daqui resultou a criação de duas novas dioceses sufragâneas de Goa: Cochim e Malaca*. Coube precisamente a Malaca tutelar a vasta região que se estendia da Birmânia* ao Japão*, compreendendo naturalmente Macau e o imenso Império Chinês. Por fim, em 1576, Macau, a nova metrópole do comércio luso-asiático no Extremo Oriente, foi elevada a diocese, através da bula *Super specula militantis ecclesiae*, outorgada por Gregório XIII, em 23 de Janeiro. Guardando o título de bispado da China e Japão, a nova sede episcopal teve por primeiro governador, até ao ano de 1581, D. Belchior Carneiro. Cabia na sua jurisdição a cidade de Macau propriamente dita, o Império Chinês e o Japão. Mais de uma década passada, em 1588, devido à criação da primeira diocese japonesa, consequência dos animadores resultados da missionação japonesa em Funai, o bispado da China viu reduzida a sua esfera geográfica de intervenção espiritual à cidade e ao território chinês. O primeiro governador desta nova versão jurisdicional do bispado foi D. Leonardo Fernandes de Sá (1588-1597). Até cerca de 1690 a maioria dos bispos nomeados para esta diocese usaram o título de governadores do bispado. Terá sido D. João do Casal (1690-1735) o primeiro a usar o título de bispo, de resto acompanhando a renovação do título e da geografia da jurisdição espiritual da diocese, que passou a chamar-se apenas bispado de Macau. Com efeito, de acordo com mais uma reorganização da estrutura do Padroado no Extremo Oriente, a diocese ficava agora restringida a Macau e suas ilhas adjacentes, uma vez que a China passava a dividir-se em duas novas dioceses: Pequim e Nanquim. Contudo, seis anos volvidos, em 1696, operou-se novo ajustamento à jurisdição da diocese de Macau, que integrou daí em diante os dois *kuang*, isto é, a província do Kuangtung/Kuanghsi. Do ponto de vista estritamente institucional o processo de constituição e instalação da hierarquia eclesiástica em Macau, sempre associado como seria de esperar aos desenvolvimentos da cristianização da China, passou por consideráveis dificuldades durante a primeira metade do século XVIII. Por um lado, porque os conflitos político-jurisdicionais entre o Padroado* e a Propaganda Fide, sobretudo em torno da chamada «Querela dos Ritos Chineses» (*v.* CHINA), que se arrastavam desde os meados do século XVII, alcançavam agora o seu ponto culminante, sobretudo na sequência da chegada a Macau do cardeal Charles Thomas de Tournon, patriarca de Antioquia e legado apostólico. Este conflito, que extravasava claramente dos domínios da disputa missionológica e programática para os da política internacional e da estratégia comercial das potências europeias no cenário do Extremo Oriente, não se extinguiu com a morte do cardeal Tournon em Macau, em 1720. Ao invés, manteve-se aceso mesmo após a chegada do seu substituto, pela via de Goa (sinal implícito de reconhecimento da jurisdição do Padroado Régio português), Carlos Belchior Mezzabarba. Por causa destas questões que dividiam missionários, mas sobretudo por razões de política interna, também as autoridades chinesas vinham exercendo pressão política e burocrática sobre Macau, já desde finais do reinado do tolerante imperador K'ang hsi (1662-1722). O seu sucessor, Yung cheng (1723-1736), ordenou a publicação de alguns éditos contra os cristãos chineses e contra os próprios padres jesuítas que pregavam na China, obrigando-os a exilarem-se em Macau. Mas terá sido sobretudo durante o reinado de Ch'ien lung (1736--1796) que se sentiram com mais agudeza a desconfiança e mesmo a hostilidade, concretizada em várias perseguições aos religiosos e aos cristãos chineses. Dentre as repercussões mais sentidas em Macau ganham saliência a proibição da conversão de chineses ao cristianismo e o encerramento da Igreja de Nossa Senhora do Amparo, ermida na qual se realizava a maior parte dos baptismos de chineses, eventos ocorridos em 1748. No ano seguinte as autoridades chinesas impuseram a Macau o código mais completo e sistematizado alguma vez elaborado pela dinastia Ch'ing, para regulamentar a presença e actividades dos moradores da cidade. Neste código de 1749 alguns dos artigos referiam-se ao cristianismo, traduzindo fielmente a preocupação especial dos Ch'ing em controlar os cristãos chineses, tidos como heterodoxos, potenciais conspiradores contra a segurança do império e inimigos da dinastia reinante. Após um período de certa acalmia na reacção anticristã no Império Chinês, de novo se reacenderam os ânimos, do que resultou o lançamento de diversos éditos imperiais contra o cristianismo em 1784 e 1785. Do lado português, Macau ressentiu-se também dos efeitos do édito real de supressão da Companhia de Jesus em Portugal, que acabou por levar à prisão e deportação dos padres residentes em Macau, em 1762. Já no século seguinte, as adversidades organizativas da hierarquia eclesiástica de Macau prosseguiram, o que não obstou a que na cidade vivessem cerca de 7000 chineses cristãos. Fechadas as portas do Império Chinês aos padres da Companhia de Jesus em 1802 e aos religiosos do Padroado em geral (o bispo de Pequim, D. Veríssimo Monteiro da Serra, seria expulso em 1805), Macau servia agora de rampa de lançamento da actividade missionária na Coreia, país que dava sinais animadores de recep-



Planta da fortaleza de Macau. In Descrição da fortaleza de Sofala e das mais da Índia, *planta n.º 51* (Lisboa, Biblioteca Nacional).

tividade ao cristianismo desde os finais do século XVIII (*v.* COREIA). O advento do Estado liberal em Portugal e a extinção das ordens religiosas em 1835 reflectiu-se naturalmente na estrutura eclesiástica macaense, que todavia restaurou a sua actividade tão depressa se esfumaram os excessos liberais. *3. As ordens religiosas:* Qualquer que seja o prisma sob o qual perspectivemos a actividade das ordens religiosas em Macau impõe-se à evidência que todas elas se serviram de Macau como trampolim para projectos (umas vezes concretizados, outras não) de cristianização da China. Os Jesuítas foram, como se viu, a primeira ordem a estabelecer-se em Macau, ocupando uma posição fulcral na vida da cidade, não apenas no campo religioso, mas também na sociedade, na política e diplomacia, na cultura, e até no plano militar, até meados do século XVIII. Destaque para a actividade dos padres da Companhia de Jesus como mediadores culturais, participantes activos na tradução para chinês de textos catequéticos e filosóficos europeus. Relevo ainda para o seu desempenho na feitura, em colaboração com moradores da cidade e intérpretes chineses, de dicionários português-chinês, em especial o primeiro conhecido, concluído por 1588, e celebrizado por Matteo Ricci e Michele Ruggieri. Importante também a sua acção como introdutores da imprensa de caracteres móveis na China, consumada na intensa actividade da imprensa jesuíta de Macau, onde se publicou a primeira obra, *A verdadeira relação de Deus*, em 1584. A larga maioria desta fervilhante actividade cultural foi sem dúvida o Colégio de São Paulo, fundado em 1594, pólo de trocas culturais e linguísticas Ocidente-Oriente, centro de preparação de pessoal para as missões jesuítas do Extremo Oriente e, porventura, a primeira universidade de matriz europeia na região. Expulsos de Macau em 1759, os Jesuítas regressaram logo após a restauração da companhia em 1814. A partir dessa data retomaram intensa actividade missionária e cultural pela China e pelo Extremo Oriente em geral. Depois de 1949, com a fundação da República Popular da China, os jesuítas de Macau concentraram-se sobretudo na assistência a refugiados de guerra chineses. A partir da sua missão de Macau, por estes anos, constituiu-se e desenvolveu-se o projecto de construção dos grandes dicionários jesuítas da língua chinesa (latim, espanhol, francês, húngaro e inglês). Residem actualmente em Macau nove padres da Companhia de Jesus, virados principalmente para o trabalho pastoral e para o ensino (dirigindo três escolas do território). Pela via das Filipinas chegaram a Macau, no último quartel do século XVI, os religiosos de várias ordens, quase sempre de nacionalidade espanhola, e sempre com o intuito de ali fixarem uma base de apoio para os seus projectos missionários no Império Chinês. Em primeiro lugar, na década de 1570, vieram os Agostinhos* que viram frustrados os seus planos mais imediatos de penetrarem na China a partir de uma base sólida em Macau. Precisaram esperar por 1589, então já substituídos os religiosos espanhóis por portugueses, para levantarem o seu convento, mudado de localização dois anos passados. Fechados os teatros missionários chinês e japonês, o primeiro reservado



Fachada da Igreja de São Paulo, Macau.

aos Jesuítas pelo Padroado apesar das várias tentativas de curto-circuitar esse exclusivo, e o segundo impenetrável a outros religiosos que não os da Companhia, a acção dos religiosos de Santo Agostinho ficou circunscrita a Macau durante o século XVII. Em virtude do seu alinhamento com as posições do cardeal Tournon, a quem acolheram no seu convento durante a estada daquele em Macau, foram mandados regressar a Goa todos os agostinhos, em 1711. Tornaram dez anos volvidos, acabando por deixar Macau, à semelhança dos demais religiosos, em 1835. Pouco após a entrada dos Agostinhos em Macau, coube a vez aos Franciscanos*. O primeiro contingente, formado por frades espanhóis, arribou a Macau, proveniente de Manila, em 1579. Estes frades procuravam de alguma forma recuperar a antiga tradição de presença da sua ordem no Império Chinês, iniciada durante a dinastia Yüan (1280-1368). Com efeito, haviam sido franciscanos alguns dos emissários do papado e reis da cristandade europeia aos imperadores mongóis, entre os finais do século XIII e os meados do século XIV. Em 1580 iniciou-se a construção do Convento de Nossa Senhora dos Anjos, no qual os franciscanos espanhóis foram rendidos por

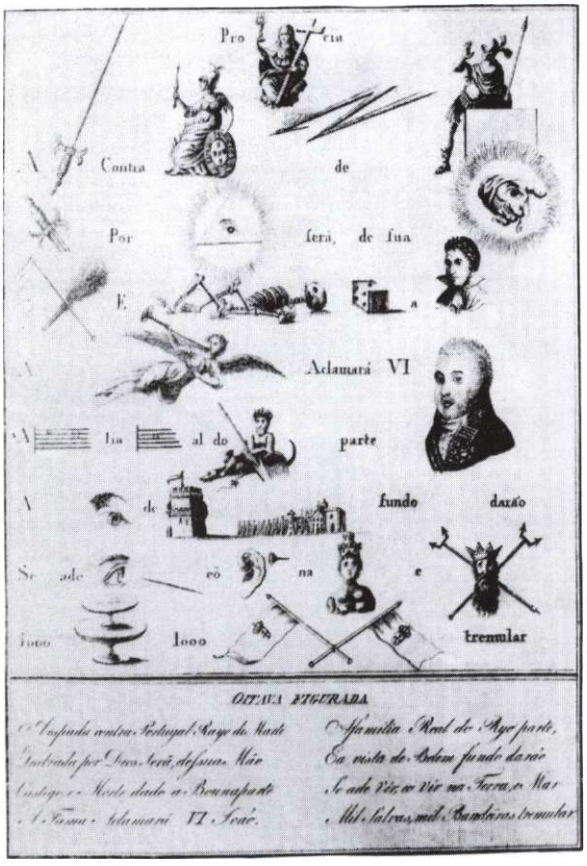
portugueses, simultaneamente com a separação da custódia de Macau em relação a Manila. Nos anos finais do século XVI e boa parte da centúria seguinte assistiu-se, em Macau e alhures, ao recrudescimento das rivalidades e conflitos entre franciscanos (e outras ordens) e a Companhia de Jesus quanto aos métodos missionários, financiamento das actividades missionárias no Extremo Oriente e justiça e bom desempenho dos Jesuítas que em exclusivo actuavam nos terrenos missionários da China e do Japão. Apesar de serem franciscanos alguns dos maiores vultos culturais de Macau, e mesmo à escala do Padroado do Oriente, no século XVII, como Frei Paulo da Trindade (1571-1651) ou Frei Jacinto de Deus (1612--1681), a ordem apenas obteve alguma influência no quadro missionário chinês no século XVIII, ao ver Frei Manuel de Jesus Maria José ser apontado para bispo de Nanquim, em 1721. Após a expulsão da Companhia de Jesus de Macau a botica do convento franciscano foi continuadora da actividade da botica jesuítica, o que lhe valeu alguma fama na cidade. Os Franciscanos foram expulsos de Macau na sequência do édito de 1835. Os Dominicanos* instalaram-se em Macau, sempre pela via de Manila, em 1587. Religiosos espanhóis, fundaram o convento de São Domingos em 1590, tendo sido gradualmente rendidos por portugueses. Deparando-se com dificuldades idênticas às das outras ordens para contrariar, enquanto durou, o monopólio jesuíta de missionação no Império Chinês e no Japão, os Dominicanos optaram ao longo dos séculos XVII e XVIII, até cerca de 1820, por se entregar a funções educativas para as missões de China e de Timor*. É devida aos Dominicanos a fundação da imprensa periódica em Macau, através do jornal *Abelha da China*, editado pelo vigário do Convento de São Domingos, Frei António de São Gonçalo de Amarante, e que se publicou entre 1822 e 1823. A participação influente no primeiro periódico macaense revelava afinal o alinhamento dos Dominicanos nas disputas registadas na cidade entre conservadores e liberais. Os Dominicanos alinhavam pelo partido liberal. Aos Lazaristas (*v.* VICENTINOS) coube a missão principal de substituírem a plêiade de missionários, intelectuais e cientistas jesuítas em Macau e na China, após a expulsão da companhia. Chamados a Macau por D. Alexandre de Gouveia, bispo de Pequim, em 1784, os Lazaristas centraram as suas actividades no ensino, tomando a seu cargo a criação e funcionamento do Seminário de São José, tal como a Igreja de São José de Pequim. As primeiras religiosas que se instalaram em Macau foram as Clarissas*. Vindas pelas Filipinas, estas freiras desembarcaram na cidade em 1635, construindo o seu convento, chamado de Santa Clara, logo no ano imediato. Extinguiram a sua actividade em Macau em 1824, por ocasião de um incêndio que destruiu a sua residência. Uma vez reconstruído o convento, já em finais do século XIX, por ele passaram as religiosas Canossianas (1889-1903), as Franciscanas Missionárias de Maria* (1903-1910), as Irmãs de Nossa Senhora dos Anjos (1929-1932) e, por fim, de novo, as Franciscanas Missionárias de Maria (de 1932 à actualidade). *4. Igreja em Macau na actualidade:* Nas últimas décadas deste século a acção da Igreja Católica em Macau encontra-se espalhada por diferentes áreas, desde a acção social, a educação e a pastoral. No âmbito da acção social no território, para além do papel fundamental desenvolvido pela Caritas, cabe sobretudo aos Salesianos* e às Irmãs Canossianas o maior destaque. Os Salesianos apoiam fortemente a comunidade através de instituições como o Orfanato da Imaculada Conceição (fundado em 1906), e as Canossianas através, por exemplo, do Centro Social de Santa Luzia, do Asilo da «Betânia», ou do Lar de São Francisco Xavier. Quanto à educação, a Igreja Católica possui presentemente em Macau 23 estabelecimentos de ensino, espalhados pelos níveis de ensino básico, primário e secundário. Mais recentemente veio juntar-se-lhes o ensino superior, graças à instalação no território de um pólo da Universidade Católica Portuguesa*, com o nome de Instituto Interuniversitário. Estes números representam um total de cerca de 43% do parque escolar macaense e traduzem-se numa população escolar de aproximadamente 33 000 alunos (números de 1990), sendo o ensino feito alternativamente em português, chinês e inglês. No tocante ao trabalho pastoral, importa começar por referir que a actual estrutura diocesana de Macau é formada por seis paróquias (cinco em Macau e uma na ilha da Taipa) e uma missão (na ilha de Coloane), para além de quatro igrejas e 11 capelas. O bispo titular, desde 1990, D. Domingos Lam Ka Tseung, é o primeiro prelado de etnia chinesa a alcançar tão alta dignidade. As actividades pastorais da diocese estendem-se desde os estabelecimentos de ensino (*v.g.* Seminário de São José, Instituto de Formação de Assistentes Sociais, Colégio Diocesano de São José, ou Academia de Música Pio X), às estruturas sociocarititativas (Caritas de Macau), aos meios de comunicação social (imprensa escrita, rádio e cinema), centros paroquiais (em número de oito) até à Associação de Apostolado de Leigos. Em Macau trabalham actualmente (dados de 1990) 48 religiosos missionários (37 padres, um diácono e dez irmãos) e 178 irmãs religiosas (de 17 comunidades diferentes). Uma vez que os artigos 34.º, 128.º e 134.º da Lei Básica da futura Região Administrativa Especial de Macau (RAEM), que vigorará no território após a conclusão do período de transição administrativa de Portugal para a República Popular da China, em 20 de Dezembro de 1999, consagram a liberdade religiosa, é de crer na continuidade actuante da Igreja Católica em Macau. Ajustada ao princípio político da actual liderança da RPC, «Um país, dois sistemas», a Igreja continuará o aprofundamento do diálogo e do conhecimento religioso, cultural e científico entre o Ocidente e a China.

JORGE M. DOS SANTOS ALVES

BIBLIOGRAFIA: ALVES, Jorge M. dos Santos – Natureza do primeiro ciclo de diplomacia luso-chinesa (séculos XVI-XVIII). In *ESTUDOS de história do relacionamento luso-chinês, séculos XVI-XIX*. Org. e coord. de António Vasconcelos de Saldanha e Jorge M. dos Santos Alves. Macau: Instituto Português do Oriente, 1996, p. 179-219. BARRETO, Luís Filipe – A condição de Macau: elementos para uma análise histórico-cultural. *Administração: Revista da Administração Pública de Macau*. 30: 8 (1995) 777-784. CARMO, António – *A Igreja Católica na China e em Macau no contexto do Sudeste Asiático: Que futuro?*. Macau: Fundação Macau; Instituto Cultural de Macau; Instituto Português do Oriente, 1997. FAIRBANK, John K.; REISCHAUER, Edwin O. – *China: Tradition and Transformation*. Sydney: Allen & Unwin, 1989. FOK, Kai Cheong – *The*

Macao Formula: A study of Chinese management of westerners from the mid-sixteenth century to the Opium War period. Tese de doutoramento apresentada à Universidade do Hawai, Honolulu, em 1978. Texto policopiado. GERNET, Jacques – *China and the Christian Impact*. Cambridge; Paris: Cambridge University Press; Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990. MALATESTA, Edward J. – *The Society of Jesus and China: A Historical-Theological Essay*. Saint Louis: Jesuit International Ministries of North America, 1997. PIRES, Benjamim Videira – *Os extremos conciliam-se (transculturação em Macau)*. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1988. RUIZ DE MEDINA, Juan – *The Catholic Church in Korea: its origins, 1566-1784*. Roma: Instituto Storico Societatis Iesu, 1991. SANTOS, Domingos Maurício Gomes dos – *Macau: primeira universidade ocidental do Extremo Oriente*. Macau: Fundação Macau; Universidade de Macau, 1994. SILVA, Beatriz Basto – *Cronologia da história de Macau*. Macau: Direcção dos Serviços de Educação e Juventude de Macau, 1992-1997. 5 vol. TEIXEIRA, Manuel – *Macau e a sua diocese*. Macau, 1940-1979. 16 vol.

MAÇONARIA. Um escol de cidadãos construtores de ideais do progresso, com a inteligência direccionada à edificação de um mundo verdadeiramente humano em que a virtude deve guiar a sociedade – aí está uma aproximação à definição da instituição maçónica. Assim, teria de ser, como é, uma associação de pessoas livres que sobem a um patamar de ilustração onde o desenvolvimento espiritual e o aperfeiçoamento moral são motivações que sustentam a peregrinação interior e o exercício de uma existência exemplar. E como, naturalmente, não é de todos o dom do entendimento e da vontade para a realização desse excelso projecto de vida superior, a instituição aparece como reservada em face do mundo profano e demarcando, por conseguinte, a fronteira onde começa o seu espaço esotérico. Logicamente, teria de haver a iniciação dos que são chamados à comunhão cívica de sagrados princípios, cerimónia toda ela rica de linguagem simbólica que leva o neófito ao grémio dos eleitos, o templo da verdadeira Luz, nos primeiros passos que percorre ritualmente até que a venda lhe caia dos olhos e, finalmente desprovido das perversidades do universo exterior, seja digno de receber as insígnias de irmão aceite, disposto a trabalhar na oficina da fraternidade e da tolerância, aprendiz disponível para merecer os graus que se perspectivam em sequência ascendente, membro devotado de alma e coração ao acabamento do fim supremo da solidariedade do género humano. A Maçonaria afigura-se, portanto, como forma social de aprendizagem e desenvolvimento de uma cultura de cidadania cujas propostas transportam um carácter de novidade que necessariamente teriam de inquietar a civilização estabelecida. Logo porque o conhecimento suficiente de sua mensagem, o modo sigiloso da sua vivência e, acrescidamente, os seus vectores de universalidade e internacionalismo vão produzir desassossego na sociedade que reage a uma doutrina e a uma dinâmica perturbadoras da ordem e apostadas em questionar a tradição. Quer dizer: a Maçonaria (na sua realidade e na sua imagem) vai definir-se progressivamente na história. *1. O quadro europeu:* Embora uma tendência ortodoxa e fundamentalista venha persistindo em referenciar a Maçonaria a tempos primordiais, alongando-lhe as raízes à ancestralidade de mistérios que se perdem no arcano dos tempos (o que tem a ver com a sedução do mito das origens), o certo é que a agremiação maçónica é, na sua consistência institucional, um acontecimento do século XVIII europeu, um facto da Idade Moderna, e, pelo formulário em que codifica seus valores e suas intenções, perfila-se como rampa de acesso à Idade Contemporânea. Na verdade, a Grande Loja de Londres estabelece, nessa época (1717), a sua primeira associação, a qual tem nas Constituições de Anderson o seu corpo jurídico e o seu depósito ético, onde se escrevem os princípios da liberdade de consciência, do amor fraterno, da integridade moral, da crença racional no Grande Arquitecto do Universo. A irradiação geográfica começa de modo previsível, e vai consubstanciar-se na erecção do Grande Oriente de França (1773) cujas colunas se levantam num tempo e num espaço de pré-Revolução. E será aqui, no contexto de rupturas com o passado, que há-de aparecer a divergência original da Ordem Maçónica – a linha da religiosidade que remete sempre para a gestação primordial em território além-Mancha, e a linha que, do lado de cá do canal, põe em causa a ligação à crença e, na centúria seguinte, ganha uma direcção laica. Nesta separação de começo de trajectórias tem a Maçonaria a prefiguração do seu historial de cisões e sensibilidades, quer no atinente à filiação das lojas quer naquilo que concerne à ortodoxia da doutrina. É dentro do período da fundação, no século das Luzes, que a Maçonaria estrutura os seus princípios na amálgama do iluminismo que é a filosofia da razão, critério de pensar e de sentir, regra de comportamento, referencial das ideias novas para a salvação e progresso da cidade dos homens –



Gravura da oitava figurada (Lisboa, Arquivo Histórico-Militar).

liberdade, igualdade, fraternidade, tolerância, utilidade, crítica aos valores da tradição, fim da sociedade de privilégios, recusa da antiga composição das coisas, defesa da soberania do povo, crença natural no Deus Criador, enfim, projectos esperançosos de um futuro que será real quando vier o dia em que o Sol alumie pessoas livres, seres racionais. É um programa onde existe a mística do progressismo que, não perdendo embora a altura do seu nível especulativo nem baixando imediata ou directamente ao comportamento da militância, é interpretado pelo poder instituído como ameaça frontal à sobrevivência do Estado absoluto. Obviamente, esta escola de cidadania não era aceite pela autoridade a quem competia vigiar pela manutenção de um ordenamento social, com mais de um milénio de idade europeia, escalonado em diferentes estratos, mas todos eles de súbditos. Sobreveio, por consequência, a perseguição à instituição maçónica cuja estrutura de clandestinidade, sendo sempre motivo ou pretexto de acusação, era, de facto, mais um resultado que uma causa, na Europa do velho regime, mesmo na fase crepuscular do despotismo esclarecido. A imagem de associação conspirativa que, no contexto, se lhe atribui virá reforçar e justificar as medidas persecutórias que contra ela são tomadas. O afrontamento teria de vir de onde veio, do Estado e da Igreja que se unem contra o inimigo comum, não só porque o casamento do Trono e do Altar sustentava a secular aliança das instituições supernas da civilização do Ocidente, mas também, e sobretudo, porque o deísmo da Maçonaria (negando a Revelação), o livre-pensamento e o indiferentismo religioso colidiam directamente com a dogmática católica. As bulas *In Eminenti* (1738) do papa Clemente XII e a *Providas Romanorum* (1751) de Bento XIV condenam a heresia maçónica com excomunhão e, muito embora coloquem o acento da sua atitude apostólica no segredo a que os membros do grémio estão obrigados, e no juramento que os une, motivando contra eles a suspeição pública, a verdade é que as razões determinantes residem nas posições do seu racionalismo estreme. Quando, no decurso do século XIX, a revolução do liberalismo varre o continente até fazer dele a pátria comum de Estados constitucionais, e a Maçonaria tem oportunidade de vir à luz do dia no reino da liberdade, as correlações alteram-se, mas não substancialmente, e com uma triangulação desigual. Efectivamente, o grémio maçónico, ainda que atenue o secretismo das figuras que o integram (apesar dos nomes ilustres em que se esconde a sua identidade) e não oculte os espaços de reunião, preserva a distância que o separa do mundo profano, faz opção pelo elitismo das virtudes cívicas, consolida-se como força espiritual sem envolvimento institucional na prática política, se bem que garantindo a seus membros a liberdade no exercício da cidadania. Sustenta, no entanto, a sua ideologia e, na circunstância da nova ordem constitucional que, na generalidade, apenas vem reformular a aliança do Trono e do Altar, mantém os princípios aos quais acrescenta raízes de anticlericalismo e, retomando o galicanismo quanto aceita o nacionalismo, professa o antiultramontanismo. A posição do magistério pontifício, expressa nas encíclicas *Mirari Vos* de Gregório XVI (1832), *Quanta Cura* (com o *Syllabus* acoplado) de Pio IX (1864) e *Humanum Genus* de Leão XIII (1884), reitera a reprovação do erro que nasce daquele optimismo infrene que a Maçonaria põe em todo o seu ideário, ao defender que o homem nasce plenamente livre, e que o liberalismo aceita e desenvolve, sem distinguir a escolha entre o bem e o mal. Roma põe o mundo católico de alerta contra os falsos profetas do modernismo e do laicismo. Porém, toda esta problemática se agita num processo histórico que não é linear e que se manifesta como evolução na complexidade. De facto, o antagonismo que houve entre a Maçonaria e a Igreja Católica, durante os séculos XVIII e XIX, não cavou um fosso tão intransponível que impedisse a adesão de católicos e, mais ainda, de membros do clero à instituição secreta. E o fenómeno, aparentemente incrível, não se reduz à verificação de admissões em conjunturas da vida europeia que aparecem perturbadas por convulsões (como foi o tempo da Revolução Francesa), ou angústias existenciais que predispõem as almas à tentação de experimentar o oculto. A explicação há-de encontrar-se na convergência de elementos de compreensão (a começar pelo fio cronológico) – uma forma de realização da sociabilidade e uma plataforma alargada de crença religiosa que a Maçonaria tinha para oferecer aos seus membros que, logo por isso, não se reviam nos destinatários do anátema pontifício; e menos temiam o ditame quando ele vinha de quem acumulava ainda o poder temporal. Além de que a resolução da querela do jansenismo* e o desfecho das posições galicanas não haviam sido tão concludentes em favor da autoridade do Papa que impusessem universalmente as suas determinações (algumas das quais, em determinados países, nem chegaram a ser promulgadas). E havia sacerdotes que continuavam a entender que as encíclicas eram actos de governo e não diplomas dogmáticos. Poder-se-á aduzir também o cálculo sobre a linha de risco que terão feito clérigos avisados (a exemplo de Lamennais e do movimento dos católicos liberais, em França), cuja inteligência de premonição os desafiava ao atrevimento de contribuir para que a Igreja não fosse ultrapassada pelos acontecimentos, e lhes dava a segurança suficiente para caminhar à frente da instituição. São comportamentos que se compreendem na evolução das condições europeias e, de modo relevante, após a instauração da nova era constitucional e da abolição dos Estados Pontifícios. A mesma evolução em que se explica alguma mudança de posição na Igreja, concretamente a flexibilização de Leão XIII que, na encíclica *Immortale Dei* (1885), mostra abertura ao diálogo com o mundo moderno, inclusivamente com a República. Às portas deste pontificado vinha dar o percurso do liberalismo em que, afinal, se constatava que o organigrama tripartido do poder não se introduzira na tradição monárquica da Igreja, e a perda do poder temporal dos Estados Pontifícios revelava-se como uma condição de prestígio espiritual do papado. Na viragem para o século XX, o Estado e a Igreja contendem ainda, travando algumas escaramuças que o anticlericalismo de inspiração maçónica agudiza, aqui e além. Onde se implantam regimes de partido úni-

O estandarte do Grau 33 (Lisboa, Museu da Maçonaria).

co, a situação política é adversa à Maçonaria e regressam os antigos aparelhos censórios e repressivos; se o regime é de ateísmo prático (como foi no Leste europeu), também a Igreja sofre provações e perseguições. Todavia, os ventos da história sopram no sentido da liberdade política. A Maçonaria deixa cair progressivamente o véu espesso do sincretismo e, preservando o código dos seus valores e o espaço do templo de suas reuniões, respeita as regras do jogo democrático. A Igreja cumpre uma trajectória de actualização e, sem abandonar o dogma, vive o espírito do II Concílio do Vaticano (*v.* CONCÍLIOS ECUMÉNICOS), abre-se à tolerância, à liberdade religiosa, ao diálogo com o mundo. E tudo isto vale mais que algum sentimento remanescente que a Igreja possa sustentar em face de resíduos anticlericais ou poderes ocultos da internacionalidade maçónica, como igualmente, no que diz respeito à Maçonaria, conta mais que alguma desconfiança em relação a institutos religiosos seculares cuja missão católica se furta à visibilidade. *2. O tempo português:* É por mão estrangeira que a Maçonaria entra em Portugal, no século XVIII (1735-1743), perturbando a tranquilidade do Antigo Regime que mantém o Estado absoluto na base em que a unidade religiosa é garante da unidade política. Daí resulta que os ideais defendidos pelos filiados da instituição secreta (os franco-mações ou, mais tipicamente, os pedreiros-livres) vão concitar as atenções vigilantes do Santo Ofício (*v.* INQUISIÇÃO), e acabam desmanteladas as primeiras lojas que se haviam estabelecido em Lisboa, das quais a mais notória era chamada Casa Real dos Pedreiros-Livres da Lusitânia e de que eram membros obreiros predominantemente ingleses, civis e militares. Ao longo do consulado pombalino, reaparecem várias oficinas que levantam colunas, não só na capital do reino, mas também nas cidades de Coimbra e do Funchal (já com irmãos portugueses). A breve trecho, a expansão chegará ao Porto. O estilo esclarecido do exercício do poder e o facto de a Inquisição ter sido satelizada e convertida em tribunal do Estado explicam suficientemente a benevolência do Marquês. Sobrevém o regime policial de Pina Manique que vive a obsessão da sobrevivência da monarquia perante a proliferação das ideias revolucionárias que vêm de França. A perseguição reveste aspectos de ferocidade contra os maçónicos (de vária extracção social, aristocratas, burgueses e alguns clérigos), todos rotulados de jacobinos, bandeirantes do filosofismo (aquém e além-Atlântico), sucedâneos dos judeus, que é imperioso exterminar. A repressão não logra, contudo, a eliminação inteira das vítimas que, por Lisboa, Coimbra e Porto, resistem em focos clandestinos. Nem o seu aparelho pretoriano obsta a que a influência do espírito maçónico se exerça em círculos alheios à sociedade secreta, como foi a Academia Real das Ciências, organização que poderá apelidar-se de paramaçónica e que será modelo de instituições vindouras de progresso sociocultural. Arranca o século XIX e, desactivado o poder opressivo da Intendência, agitam-se as ideias novas de gente ilustrada que vive no país e outras que vêm de fora (da imprensa no exílio). Mudam-se as circunstâncias à medida em que Portugal é atraído ao seio da tempestade napoleónica. As lojas maçónicas retomam o seu labor, funda-se a primeira organização de cúpula – o Grande Oriente Lusitano (1804) e redige-se a primeira Constituição Maçónica Portuguesa (1806). A série das Invasões Francesas cria condições favoráveis à organização que vai crescer em células e aderentes, obreiros portugueses (civis, militares e eclesiásticos) receptivos aos ideais regeneradores da revolução que as legiões de Bonaparte veiculam. É um dado característico desta fase a divergência fundamental entre francofonia e anglofonia que, doravante, há-de marcar a evolução da instituição secreta. Nesta conjuntura, até à retirada de Massena (1811), foram os maçónicos conotados com as arbitrariedades do ocupante e, por isso, vítimas da explosão de ódios e de retaliações. A época que vai até à primeira revolução liberal (1820) é de bastante instabilidade, o que se deve ao reforço do absolutismo em sua fase terminal. Recrudesceu a intolerância, campeou a caça à conspiração e Gomes Freire, mação, militar de alta patente, foi supliciado na forca (1817). Surge a primavera do Liberalismo* (arquitectada no Sinédrio do Porto, estrutura paramaçónica) e o novo regime ganha Portugal. O Vintismo cria as condições para o êxito da primeira vaga de maçonização da sociedade portuguesa. Na imprensa, no Parlamento, nos espaços de convívio, a classe que

sobe ao poder tem liderança e mentores (Fernandes Tomás, à cabeça de uma plêiade de políticos e intelectuais) cujos projectos e prática explicitam o seu pensamento maçónico. As forças do absolutismo, não aniquiladas, reagem e a sua militância identifica liberais com maçónicos, criando-lhes a imagem da impiedade. Nos avanços e recuos do regime, será o miguelismo agente de contra-revolução e de perseguição aos adeptos do constitucionalismo. Resolvida a guerra civil (1834) com a vitória do senhor D. Pedro, sob a protecção da Quádrupla Aliança, criam-se as condições de liberdade para que a Maçonaria se dilate em lojas e obreiros. Afirma-se o prestígio dos mações, a quem é reconhecido um papel importante, por toda a época da monarquia e depois dela. Na primeira metade do século XIX, o antagonismo de cartistas e setembristas (que culminará na Patuleia) reflecte-se numa instabilidade maçónica, traduzida na dissensão de lojas que, a par do Grande Oriente, se agrupam em novos centros, a norte e a sul, divisões que, em 1843, são perfeitamente constatáveis. É deste tempo a ascensão política de Costa Cabral cuja rota fulgurante na conquista do poder se deve à solidariedade maçónica oportunamente prestada e, como se depreende, prodigamente compensada. Abre, depois, a segunda metade do século, sob o signo da Regeneração. Também a Maçonaria se renova e erige-se o Grande Oriente Lusitano Unido (1869). A vitalidade da instituição avalia-se pelo papel social, político e cultural que seus filiados desempenham na intervenção em causas humanitárias (abolição da escravatura e da pena de morte), na área da assistência, na educação e na ciência, onde deixam positiva marca no progresso da civilização portuguesa. A obra da Maçonaria no campo do saber ficaria a dever-se, não só ao prestígio intelectual de muitos de seus membros, mas também ao facto de ter aproveitado o espaço vazio deixado pela Igreja Católica, já por via da expulsão da Companhia de Jesus (1832), já sobretudo pela força das circunstâncias geradas por um cisma religioso (1832-1848) do qual haveria longa convalescença. Na globalidade, o influxo da Maçonaria sobre a história constitucional portuguesa desenvolve-se numa dinâmica de integração que vai fazer a conciliação da sociedade com o novo regime: em primeiro lugar, porque é uma escola de cidadania, defensora e mentalizadora dos ideais da liberdade, tolerância e fraternidade (logo porque em loja se pratica a convivência interclassista e se abatem diferenças ideológicas); em segundo lugar, porque é uma escola de quadros, na medida em que se constitui lar de aprendizagem para um saudável antagonismo de projectos em que há adversários e não inimigos, e modelo inspirador de estruturação dos partidos políticos do liberalismo. O modo como a Maçonaria se relaciona com o mundo profano está patente, no fim do século, na eclosão da revolta republicana de 31 de Janeiro de 1891 – na qual a acção de figuras maçónicas (Alves da Veiga, na liderança) foi visível. Pelas lojas da cidade do Porto, na pessoa de alguns obreiros, passou naturalmente a preparação do golpe. No entanto, não houve compromisso político da instituição maçónica, até porque nenhuma estratégia partidária tinha hegemonização dentro dela, e o mais

Grau 33 – Soberano Grande Inspector-Geral (à esquerda) e Grau 20 – Venerável Grão-Mestre de Todas as Lojas ou Soberano Príncipe da Maçonaria. In Oliveira Marques, Figurinos maçónicos oitocentistas, *1983.*

que se lhe pode atribuir é a cumplicidade no silêncio. Com o advento do século XX, já no contexto da república implantada, a elite do regime aparece claramente referenciada à Maçonaria, no discurso e na acção que visam a democratização da vida política e a construção do Estado laico. A mensagem, acompanhada de anticlericalismo, tinha entusiasmado a batalha dos republicanos contra a monarquia (combate persistente que envolvera a Carbonária, sociedade secreta). De 1910 a 1926, o projecto de cidadania traduz-se também na concretização de obras paramaçónicas de solidariedade social. A instauração do Estado Novo, aparelho do poder autoritário, tendencialmente totalitário, condena a Maçonaria à clandestinidade (1935). O Grande Oriente resiste à perseguição e, apesar das crises do percurso, mantém a chama dos valores humanos e cívicos que identificam os mações com a oposição política. De facto, em múltiplas ocasiões, num ambiente de reserva (convívios, banquetes, romagens) os irmãos se encontraram e alimentaram a alma republicana, defendendo a liberdade e a tolerância. As adversidades haviam, naturalmente, de reflectir-se na instituição, em curvas de declínio e de ressurgimento. Restaurada a democracia, em 25 de Abril de 1974, é restituí-

do o Palácio Maçónico ao Grande Oriente Lusitano Unido. No seio da família das lojas (umas que reaparecem, outras que se fundam), a cisão de tendências faz aparecer a Grande Loja Regular de Portugal (1984) e a Grande Loja Feminina de Portugal (1997). Diferenciam-se as obediências que se consubstanciam no Rito Escocês Antigo e Aceite (de 33 graus que o aprendiz inicia e espera percorrer, acrisolado de virtude) e no Rito Francês ou Moderno (de 7 graus). *3. Maçonaria e Igreja em Portugal:* O contexto histórico do século XVIII, de manutenção da aliança entre o Trono e o Altar, em relações tradicionais, proporciona à Igreja (via Inquisição) a perseguição à instituição secreta da Maçonaria. Mas também são do contexto desse século de Luzes as posições galicanas e o despotismo esclarecido de Pombal, factos que explicam não só a contenção na prática das determinações pontificiais contra o maçonismo, como também a contemporização do poder em face do grémio maçónico cujos tentáculos se iam alastrando, em crescimento de oficinas de obreiros e adesões nos diversos estratos sociais da aristocracia, da burguesia (nomeadamente da nata da intelectualidade) e da parte do clero mais aberta à ideias do século. Pina Manique não conseguirá alterar substancialmente a situação. No alvor do século XIX, a convulsão das Invasões Francesas, além da anomia social que se propicia na conjuntura, vai provocar a mobilização nacional que traz ao terreno do patriotismo não só militares e milícias, como também padres e frades que pegam em armas e, depois, participam activamente nos destinos do país que é preciso reconstruir e regenerar. Se, de facto, há na Igreja quem se demarque do ideário liberalizante que está surgindo, clérigos e bispos que investem na guerra santa contra os mações, há outros tantos eclesiásticos que entendem não dever entrar de costas no futuro e, portanto, mostram receptividade aos novos horizontes políticos. Mais à frente, no tempo da fundação do liberalismo (1820-1834), criam-se as condições onde a Igreja institucional clarifica progressivamente o seu posicionamento perante o novo regime e onde os membros do clero manifestam seus comportamentos individuais. O regalismo* do senhor D. Pedro (1832) gera a crise profunda do cisma religioso, abrindo uma ferida que a concordata de 1848 há-de fechar, deixando embora marcas de cicatriz. Os clérigos dividem-se por força de seu compromisso na vida política, uns pela bandeira do liberalismo, outros pelo pendão do miguelismo. A época é de tribulação e nela se compreende a posição bifronte que a hierarquia assume, tanto a que defende, no púlpito, nas cartas pastorais e na imprensa fundibulária, a ortodoxia em face do constantinianismo do Estado (com D. Frei Fortunato de São Boaventura, arcebispo de Évora, na primeira linha), como a que assume atitudes de colaboração com o novo regime constitucional – um naipe de sacerdotes progressistas, como Frei Manuel de Santa Inês, Padre Marcos Preto, D. Frei Francisco de São Luís, o futuro cardeal Saraiva. Estes e outros formam a frente esclarecida que, na situação de corte diplomático com Roma (reaplicação da política pombalina), compreende o anticlericalismo do liberalismo e sabe que o constitucionalismo não implica anticatolicismo. O desenvolvimento do Estado constitucional virá mostrar a manutenção do prestígio da Igreja Católica, quer na reformulação da aliança do Trono e do Altar (de que o Ministério dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça é institucionalização), quer na primazia religiosa que a Carta Constitucional atribui ao catolicismo, religião do Estado, quer ainda na honra política com que o corpo episcopal é agraciado pela condição que aos seus membros cabe de serem pares do reino. Reside justamente aqui, no estatuto que a Igreja adquire, a melhor explicação do papel desempenhado pela Maçonaria como ponte privilegiada de ligação do clero à nova ordem constitucional. Efectivamente, não foram poucos os membros do clero (do alto clero, principalmente) que viram na instituição maçónica uma via da actualização que desejavam para a Igreja de que eram dirigentes (como foi, na sociedade liberal de seu tempo, o bispo Alves Martins), pastores da comunidade de fiéis a quem se colocavam novos desafios. Na sequência da concordata de 1848 (onde o cisma se encerra e as boas relações com a Santa Sé* se retomam, com os bons serviços do maçon Costa Cabral), o conhecimento da religiosidade maçónica como plataforma de acolhimento ao leque das crenças e a imagem do grémio de irmãos como agente de bom relacionamento entre a Igreja e o Estado, aparecem como elementos apelativos de adesão; tanto mais que, doravante, a Maçonaria se converte em associação de tendência eminentemente política, e o cartismo, doutrina e prática conservadoras do poder, sobrepuja o setembrismo cujos arrebóis de nacionalismo e anticlericalismo não alteram a dinâmica em curso. As crises advenientes entre a Igreja e o Estado liberal foram ultrapassadas. Os problemas de consciência que possam ter incomodado o clero iniciado nas oficinas não foram suficientemente dissuasores, pois que nem a condenação pontifícia da encíclica *Quanta Cura* de Pio IX chegou a ser promulgada em sua plenitude no espaço português (o que tem a ver com o enfeudamento da Igreja à monarquia constitucional), nem a maior parte do episcopado reagiu ao beneplácito régio* que lhe foi aposto. Acresce que, no final de século, o magistério de Leão XIII viria preconizar a aproximação da Igreja e do Estado, e ensinar o sentido cristão do diálogo entre a liberdade e a crença. O século XX traz consigo a implantação da república e, com ela, os excessos jacobinos de laicismo e anticlericalismo que vão reeditar antigas medidas políticas de regalismo e culminar na Lei da Separação do Estado das Igrejas, cuja hostilidade era ostensiva, sobretudo para com a Igreja Católica. Depois que passou a tempestade, as partes em litígio encetaram o caminho do equilíbrio perdido. E do lado da república, foram políticos como Bernardino Machado e Egas Moniz, ilustres figuras da Maçonaria, quem levou o poder político a repensar a situação criada, e fez proposta de arredar caminho. No enquadramento do Estado Novo, a instituição maçónica, identificada com a República, sofre as consequências do percurso traumático que, então, conduziu, perdendo muito de seu potencial de atracção nos meios católicos e, nomeadamente, no seio do clero. Dir-se-ia que haviam passado os tem-

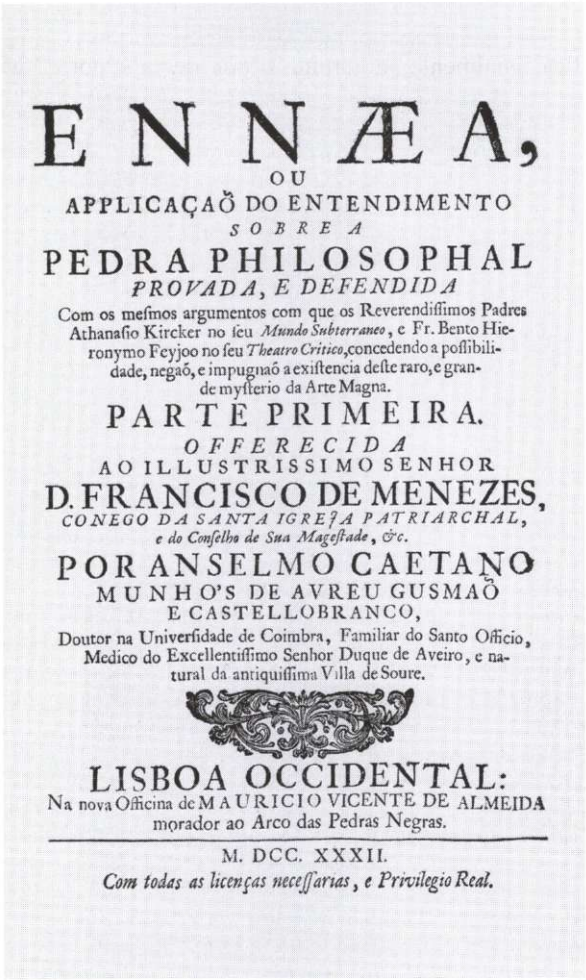
pos heróicos de companheiros de estrada do progresso. Os tempos são diferentes. Sobretudo, a Igreja Católica em Portugal, aproveitando as condições de estabilidade, cumpre uma trajectória de renascimento religioso em múltiplos espaços de apostolado, espiritualidade e formação do clero, em fiel observância às directrizes do Vaticano. A animosidade que sofre da parte da oposição política ao regime, a qual lhe cria a imagem de alguma conivência com o autoritarismo vigente, terá contribuído para o crescente azedume que ressurge entre a Igreja e a Maçonaria; e também para a aceitação das normas do Código do Direito Canónico (art. 2335 e 2336) que a condenavam. Mais determinante para explicar este fenómeno de distância institucional foi, porém, o movimento de renovação da Igreja – de que a Acção Católica foi o melhor exemplo, cujo dinamismo associativo motivou o laicado para horizontes de um mundo melhor e mobilizou o clero para desafios apostólicos de largo alcance pastoral. A Maçonaria terá perdido, com certeza, as condições adequadas para gerar motivações de adesão e terá entrado numa época em que privilegia a qualidade de seus obreiros. O tempo que passa vem no sentido de limar as arestas da agressividade. A alvorada de esperança que surge na Igreja Católica em cuja alma opera a dinâmica do Concílio Vaticano II (1962-1965), e o espírito de abertura que a coloca na posição dialogante com o mundo, aparecem como razões principais de aproximação com todas as estruturas da civilização contemporânea. A democracia portuguesa reconquistada (1974) estabelece-se como ampla condição do exercício e da vivência da cidadania onde as pessoas podem e devem lucidamente assumir as diferenças de opinião e de credo para conseguir e desenvolver positivamente o sentido solidário da comunidade nacional. A Igreja e a Maçonaria não têm de fazer ajuste de contas.

ANTÓNIO DO CARMO REIS

BIBLIOGRAFIA: CARVALHO, Luís Nandin de – *A Maçonaria entreaberta*. Lisboa: Hugin, 1997. DIAS, Graça; SILVA, J. S. da – *Os primórdios da Maçonaria em Portugal*. Lisboa: INIC, 1980. 4 vol. FERRO, João Pedro – *Maçonaria e política no século XIX [...]*. Lisboa: Presença, 1991. LÁZARO, Pedro Álvarez, coord. – *Maçonaria, Igreja e liberalismo*. Porto: Universidade Católica Portuguesa, 1996. MARQUES, A. H. de Oliveira – *Dicionário de Maçonaria Portuguesa*. Lisboa: Delta, 1986. IDEM – *História da Maçonaria em Portugal*. Lisboa: Presença, 1996-1997. 3 vol. IDEM – *A Maçonaria em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1998. NAUDON, Paul – *La Franc-Maçonnerie*. Paris: PUF, 1971. PRA, Mario Dal – Esotérico/exotérico. In *ENCICLOPÉDIA Einaudi*. Lisboa: INACM, 1990, vol. 18, p. 219-245. SERRÃO, Joel – Maçonaria. In *DICIONÁRIO de história de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1971, vol. 2, p. 870-873.

MADEIRA. *V.* FUNCHAL.

MAGIA. Na maioria dos tratados de teologia moral que se escreveram ao longo da época moderna a magia era apresentada como a arte de produzir prodígios, efeitos extraordinários ou maravilhas (*mirabilia*), e considerava-se que podia ser causada quer por meios naturais, isto é, através da aplicação do conhecimento de certas potencialidades naturais apenas ao alcance de restrito número de homens, quer por poderes diabólicos, ou seja, utilizando um saber revelado pelo demónio ou criando ilusões possibilitadas pelo poder desse mesmo demónio. Num dicionário setecentista composto por Rafael Bluteau esta distinção entre uma forma de magia natural e outra diabólica igualmente se admite, o que deixa supor como este entendimento se generalizou. De acordo com Bluteau, havia três espécies de magia: natural, artificial e diabólica. A magia natural «é a que com causas naturais produz efeitos extraordinários», fornecendo Bluteau como exemplos vários minerais, animais e vegetais que tinham virtudes para produzir autênticas maravilhas. A magia artificial «é a que com arte e indústria humana obra coisas que parecem superiores às forças da natureza» e a magia diabólica consiste em «invocar o demónio e fazer pacto com ele para com o seu ministério obrar coisas sobrenaturais» (BLUTEAU – *Vocabulario*, vol. 5, p. 246-248). De acordo com esta interpretação, o prodígio alcançado no acto mágico podia ter uma tríplice origem. Ou era obtido pelas fabulosas virtudes de certos elementos naturais, ou pela lucubração e habilidade do homem, ou pela condenável mas poderosa capacidade e saber do Diabo. Havia assim, por um lado, uma magia natural, não proibida, que era concebida como a aplicação de princípios naturais para produzir efeitos maravilhosos não conflituantes com a causalidade natural. Era, em suma, a capacidade de descodificação dos segredos ocultos da natureza, que só com grande estudo, inteligência e auxílio da oração divina alguns iniciados podiam alcançar. A alquimia ou arte magna (muitas vezes entendida como a química medieval) e a astrologia são os exemplos mais significativos desta magia natural que era admitida e lícita. Deve dizer-se, neste contexto, que estava bastante difundida nas escolas portuguesas a doutrina de raiz aristotélica que admitia a existência de quatro qualidades naturais elementares (calor, frio, seco e húmido) e apelidava de «qualidade oculta» todo o efeito que, apesar de se circunscrever dentro dos limites da natureza, se não sabia qual o princípio que o provocava. Ora, a descoberta ou descodificação dessas «ocultas» causalidades naturais era admitida. Neste sentido, a magia pode ser entendida como uma «filosofia oculta», hermética, uma forma superior de conhecimento revelado apenas a certos iniciados, e que lhes é transmitido por um mestre ou mesmo por Deus, sendo objectivo desse saber alcançar o conhecimento dos «segredos da natureza» e das suas admiráveis qualidades, o que se pode fazer através da observação e manipulação dessa mesma natureza. A magia «natural» e a «artificial», que se opõem às modalidades de magia consideradas diabólicas, são admitidas como processos lícitos que o homem pode aplicar com a finalidade de conhecer e transformar a natureza. É desta magia natural, autorizada, lícita, que aqui se trata (sobre a magia diabólica *v.* BRUXARIA; SUPERSTIÇÕES). Apesar de haver lícitas formas de magia, a maioria dos teólogos e moralistas aconselhavam prudência na sua prática, justificando-o com dois argumentos. Primeiro, porque uma curiosidade excessiva sobre a natureza podia degenerar em superstição (a magia também era entendida como um modo de superstição). Segundo, porque o Diabo tentava sempre interferir neste tipo de experiências. Ou seja, a prática da magia natural era vista como perigosa e como



ENNÆA,

OU

APPLICAÇAÕ DO ENTENDIMENTO

SOBRE A

PEDRA PHILOSOPHAL

PROVADA, E DEFENDIDA

Com os meſmos argumentos com que os Reverendiſſimos Padres Athanaſio Kircker no ſeu *Mundo Subterraneo*, e Fr. Bento Hieronymo Feyjoo no ſeu *Theatro Critico*, concedendo a poſſibilidade, negaõ, e impugnaõ a exiſtencia deſte raro, e grande myſterio da Arte Magna.

PARTE PRIMEIRA.

OFFERECIDA

AO ILLUSTRISSIMO SENHOR

D. FRANCISCO DE MENEZES,

CONEGO DA SANTA IGREJA PATRIARCHAL, e do Conſelho de Sua Mageſtade, &c.

POR ANSELMO CAETANO

MUNHO'S DE AVREU GUSMAÕ

E CASTELLOBRANCO,

Doutor na Univerſidade de Coimbra, Familiar do Santo Officio, Medico do Excellentiſſimo Senhor Duque de Aveiro, e natural da antiquiſſima Villa de Soure.

LISBOA OCCIDENTAL:

Na nova Officina de MAURICIO VICENTE DE ALMEIDA morador ao Arco das Pedras Negras.

M. DCC. XXXII.

Com todas as licenças neceſſarias, e Privilegio Real.

Frontispício da Ennæa ou applicaçaõ do entendimento sobre a pedra philosophal, *de Anselmo Caetano Castello Branco, 1732 (Lisboa, Biblioteca Nacional).*

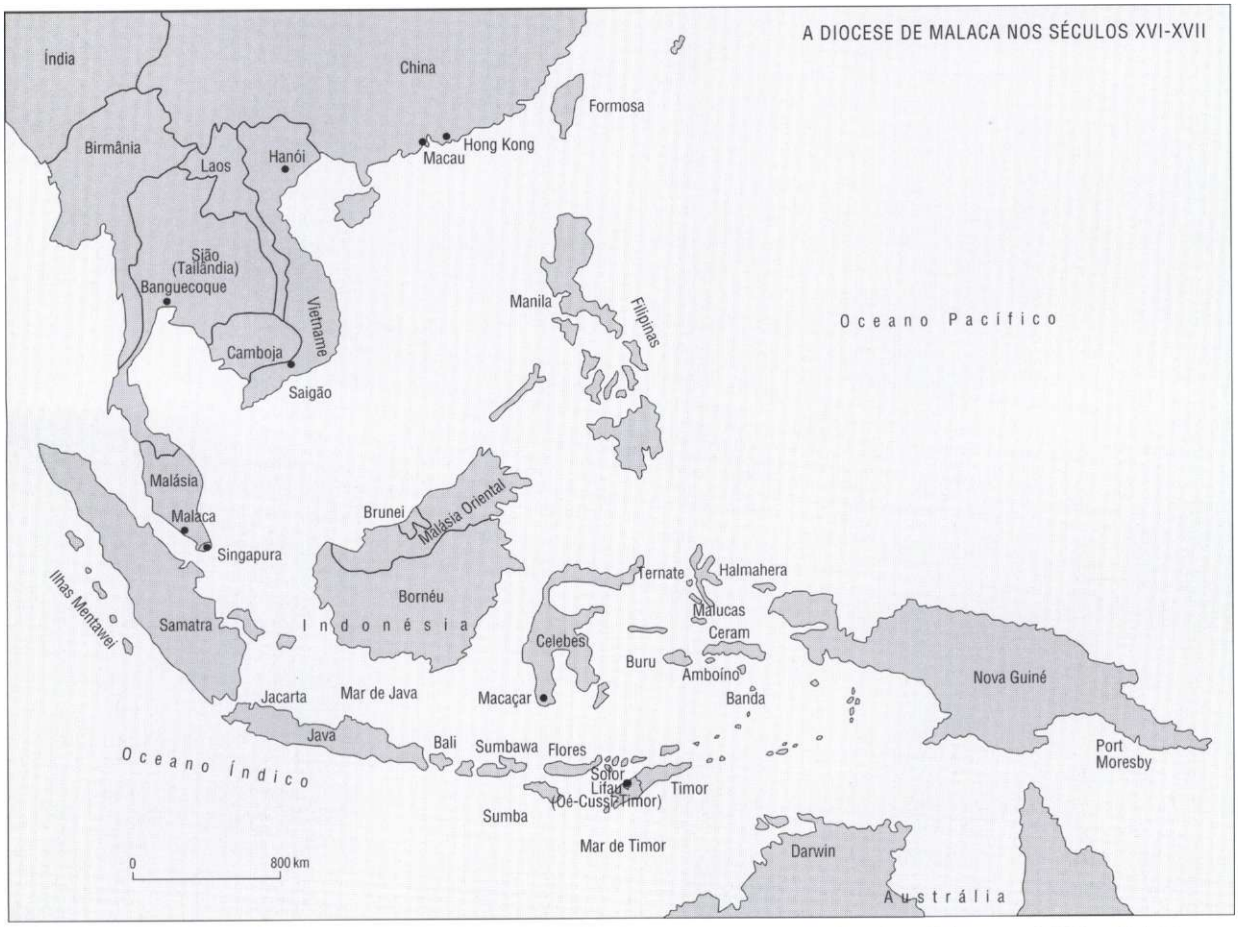
estando no limiar de uma fronteira que facilmente podia levar os seus praticantes a perniciosas contaminações diabólicas. Assim, apesar de se admitir uma magia lícita e uma ilícita, a linha divisória entre uma e outra era muito fluida, não sendo possível traçar entre elas uma separação que fosse universalmente válida. Acresce que a distinção entre lícito e ilícito não era sempre baseada na diferenciação de processos ou objectivos que se pretendiam alcançar, mas antes na legitimação que os poderes da Igreja e do Estado conferiam. Esta ambiguidade tendia a colocar os intérpretes destas práticas e saberes numa posição embaraçosa. Diga-se, no entanto, que foram poucos os praticantes destas formas de magia apoquentados pela Inquisição. Conhecem-se três casos durante o século XVI, dois durante o século XVII e apenas um no século XVIII. Sublinhe-se o facto de três dos processados terem origem italiana, área onde estas artes tiveram grande difusão durante a Renascença. A magia natural desenvolveu-se bastante durante o Renascimento, se bem que tivesse cultores desde muito antes. Ela é inseparável de uma concepção que via o universo como um todo, como uma unidade viva e animada (concepção vitalista e animista), e no homem um microcosmo, um universo à escala reduzida, que é simultaneamente um espelho e um resumo do mundo, que é capaz de agir sobre o universo inteiro e coagi-lo ao mesmo tempo que por ele é influenciado. Para os adeptos desta filosofia o microcosmo (homem) e o macrocosmo (universo) assemelham-se, correspondem-se e influenciam-se mutuamente. O mundo era uma trama de simpatias e aversões ocultas, um jogo de espelhos orientados uns para os outros, e o mágico, o astrólogo, o alquimista e o físico (médico), que grande parte das vezes eram um só, sabiam descodificar os segredos dessas influências naturais. Estas práticas tinham como intérpretes sobretudo gente letrada, pois o livro era a base deste saber, circulando apenas em restritos círculos elitistas. Ao contrário do grande número de feiticeiros, curandeiros e bruxas, gente de extracção social humilde, que praticava um tipo de magia considerado diabólico e ilícito, as formas consideradas lícitas de magia eram exercitadas sobretudo por eclesiásticos e médicos, havendo algumas esparsas notícias de que, em Lisboa, alguns nobres e letrados se reuniam para ouvir, falar e praticar estas artes. Repare-se que quase todos os indivíduos apoquentados pelo Santo Ofício (*v.* INQUISIÇÃO), por exercitarem estas artes, de que acima se faz menção, eram residentes em Lisboa. A astrologia e a alquimia são bons exemplos da circulação de uma corrente de praticantes e adeptos de magia lícita. A astrologia* tinha grande difusão desde remotas eras medievais. Contrariamente, a prática da alquimia ou arte magna, cujo objectivo era a obtenção da «pedra filosofal» visando alcançar o segredo da transmutação de metais pobres em ouro e prata, não deixou grandes vestígios. Em 1732 saiu do prelo uma obra, intitulada *Ennoea ou aplicação do entendimento sobre a pedra filosofal*, da autoria de um médico e familiar do Santo Ofício, chamado Anselmo Castelo Branco, que se pode considerar um dos únicos tratados de alquimia conhecidos escritos por um português. Nela figura um parecer escrito por Frei João Baptista, religioso carmelita e qualificador do Santo Ofício, onde se atesta a nula produção portuguesa no domínio da alquimia quando se diz não se conhecer outro autor português que anteriormente tivesse escrito sobre o assunto. Registe-se, por fim, como as obras dos grandes cultores da magia medieval e moderna, apesar de não abundarem referências à sua circulação, foram conhecidas e tiveram divulgação em Portugal. Por exemplo, alguns dos textos de Alberto Magno são citados por Anselmo Castelo Branco na sua *Ennoea*, e dois dos indivíduos que foram acusados na Inquisição confessaram possuir escritos seus, e ainda hoje circulam em português sob o título de *O grande e pequeno Alberto* (Lisboa: Edições 70, 1977). Um Frei Vicente Nogueira, cuja biblioteca lhe foi confiscada pela Inquisição, possuía obras de Hermes Trismegisto, de Alberto Magno, de Raimundo Lúlio, de Paracelso, de G. Bruno e de Cornelius Agrippa. E as obras de Cornelius Agrippa, Giambattista Porta e J. Cardan são referidas por muitos autores portugueses, desvelando como este saber também teve alguma penetração no nosso país.

JOSÉ PEDRO PAIVA

BIBLIOGRAFIA: BETHENCOURT, Francisco – Astrologia e sociedade no século XVI: uma primeira abordagem. *Revista de História Económica e Social*. 8 (1981) 43-76. IDEM – *O imaginário da magia: Feiticeiras, saludadores e nigromantes no século XVI*. Lisboa: Projecto Universidade Aberta, 1987. BLUTEAU, Raphael – Magia. In *Vocabulario portuguez e latino*. Lisboa: Pascoal da Silva, 1712-1728. IDEM – CAPELO, Rui Grilo – *Profetismo e prognósticos políticos nos séculos XVII e XVIII*. Coimbra: FLUC, 1990. CASTELO-BRANCO, Anselmo Caetano Munhos de Abreu Gusmão e – *Ennae, ou aplicação do entendimento sobre a pedra filosofal provada e defendida com os mesmos argumentos com que os padres Atanasio Kircher no seu Mundo Subterraneo e Fr. Jeronimo Bento Feijoo no seu Theatro Critico concedendo a possibilidade negão e impugnão a existencia deste raro e grande misterio da arte magna*. Lisboa: Mauricio Vicente de Almeida, 1732. Existe uma ed. com intr. Y. Centeno, publicada pela FCG em 1987. CENTENO, Y. K. – *Literatura e alquimia: Ensaios*. Lisboa: Presença, 1987. HATHERLY, Ana – *A experiência do prodigio*. Lisboa: INCM, 1983. PAIVA, José Pedro – *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas»: Portugal 1600-1774*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. THORNDIKE, Lynn – *A History of Magic and Experimental Science*. New York: Columbia University Press, 1958.

MALACA E SINGAPURA. *1. O sultanado malaio de Malaca*: A zona de Malaca está situada em excelente posição estratégica, numa das margens do estreito de Malaca, eixo centralíssimo dos intercâmbios comercial-marítimos, culturais e humanos entre os dois grandes pólos civilizacionais e, simultaneamente, os dois maiores mercados do Oriente, a Índia e a China. A zona onde se viria a instalar o sultanado de Malaca fora demandada desde a Antiguidade por viajantes, homens de negócios e peregrinos das mais desvairadas paragens. Era também ponto de escala para a navegação, de encontro e de mercancia, graças sobretudo à sua posição geoestratégica, em zona de calmias, onde as duas monções se cruzavam anulando-se. Malaca beneficiou também, para gerar e consolidar a sua prosperidade, de dois fenómenos históricos principais na história das terras e mares da Ásia, nos séculos XIV e XV. Primeiramente, a vaga expansionista do Islão um pouco por toda a Ásia marítima, e em particular pela região do estreito de Malaca, na ilha de Samatra, onde surgiu o primeiro estado muçulmano (sultanado) da Ásia do Sueste, chamado Samudera-Pacém. Em segundo lugar, a crescente internacionalização do comércio nos mares asiáticos, sobretudo aquele ligado aos mercados indiano e chinês, que não apenas transitava pela via da Ásia do Sueste, como ali se abastecia das produções locais (especiarias, madeiras preciosas, ouro, etc.). Malaca derivou, pois, boa parte das razões para o seu desenvolvimento da conjugação deste conjunto de factores, que a projectaram para que se tornasse uma das mais importantes cidades portuárias do Oriente desde inícios do século XV. Ao que tudo indica terá sido precisamente nesta época (em 1414) que os reis malaios da cidade se converteram ao Islão, 11 anos apenas após a sua fundação (1403). Desde então, e até à chegada dos Portugueses à região, em 1509, Malaca não cessou de aumentar a sua prosperidade e cosmopolitismo. Não obstante, a vida política do sultanado malaqueiro ficou marcada por períodos de instabilidade e mesmo por guerras civis. Foi no contexto de um destes momentos de crise política que os Portugueses visitaram pela primeira vez a cidade. De resto, os efeitos desta crise não se haviam ainda esgotado quando os Portugueses assaltaram e conquistaram Malaca em 1511. *2. Os primórdios de Malaca portuguesa:* No quadro da estratégia pan-asiática de Afonso de Albuquerque, governador do Estado da Índia entre 1509 e 1515, Malaca era uma das peças essenciais, ao lado de Goa (conquistada em 1510), Ormuz (sujeita em 1515) e Adém (nunca tomada). Malaca era, como se viu, um verdadeiro nó górdio do comércio interasiático e representava também a porta de acesso aos mercados da Ásia do Sueste e do Extremo Oriente. A preservação de Malaca pelos novos senhores portugueses acarretou certo número de iniciativas prementes, mais ligadas naturalmente à vida material da cidade, à diplomacia com os estados da vizinhança, e mesmo à sobrevivência quotidiana da população europeia e asiática, do que à vida espiritual ou ao proselitismo. Sabe-se da estada de clérigos seculares em Malaca nas décadas de 1510 e 1520, que as fontes coevas descrevem a combater, ao lado dos soldados portugueses, em terra ou nos rios de Malaca contra os vários inimigos malaios da cidade. Conhece-se também, para estes primeiros anos de ocupação portuguesa, a construção da Igreja de Nossa Senhora da Anunciação e de um pequeno hospital no perímetro da fortaleza, entretanto construída. O número de novos cristãos, para estes anos, não ia muito além da centena. Seria preciso esperar até 1545 para que, com o estabelecimento da primeira missão da Companhia de Jesus na cidade, se iniciasse a construção do primeiro programa de cristianização da Ásia do Sueste. *3. Vida eclesiástica e actividade missionária:* A incorporação na região do primeiro corpo de missionários jesuítas começou verdadeiramente o projecto de cristianização, cuja coordenação pertencia a Francisco Xavier. Este projecto envolvia a introdução de algumas inovações metodológicas e pragmáticas essenciais, tais como a aprendizagem da língua malaia, a preparação e tradução de textos catequéticos na língua local, a definição da geografia das missões e a cooperação, no terreno, com os mercadores privados portugueses e luso-asiáticos. Malaca tornou-se, assim, o centro irradiador da cristianização da Ásia do Sueste. Porém, além de parcos e controversos avanços na conversão da população urbana de Malaca (especialmente entre os escravos, tornados forros depois de cristãos, e assim alterando drasticamente o equilíbrio e a ordem social e económica da cidade), a evangelização da Ásia do Sueste pouco progrediu. Na Ásia do Sueste continental, as unidades políticas mais notáveis (Pegu, Sião, Birmânia e Camboja) mantiveram-se relativamente periféricas, durante esta época, em relação à rede comercial-marítima do estado da Índia na região e, portanto, fora do raio de acção missionária desenvolvida pelo Padroado Português a partir de Malaca (*v.* BIRMÂNIA; CAMBOJA; COCHINCHINA; LAOS; SIÃO; TONQUIM). No arquipélago malaio-indonésico, em Java, Bornéu, ou Samatra, o Islão propagara-se entre as populações costeiras, expandindo-se depois, de forma gradual, para os sertões destas ilhas. Neste processo expansionista, a religião islâmica andava de mão dada com a cultura e escrita árabes, o que dificultou ainda mais o trabalho missionário. O mesmo sucedeu nas duas costas da península malaia (nos sultanados de Kedah, Pahang, Perlis ou Patane). Por isso, a semente cristã nunca penetrou verdadeiramente nestas terras e se o fez,

num ou noutro caso esporádico, nunca chegou a florescer. A cristianização desenvolvida a partir de Malaca obteve, apesar de tudo, maior sucesso junto de populações seguidoras de cultos animistas, tantas vezes tingidos de tradições e ritos hindus e budistas, que se haviam generalizado por toda a Insulíndia* desde pelo menos o século VI. Graças a estas conversões, foi possível criar pequenos núcleos de cristãos, mesmo que por vezes de efémera duração. Contam-se neste caso as cristandades que despontaram nas chamadas «ilhas de Maluco», ou «ilhas do cravo», assim designadas em virtude da produção de cravinho, na época concentrada nas ilhas de Ternate, Tidore, Moti, Makian e Bacan, dispostas de norte para sul ao longo da costa ocidental da ilha de Halmahera. Iniciada a reboque das redes de negócios dos mercadores privados portugueses e luso-asiáticos, mais do que por acção da feitoria da Coroa portuguesa instalada em Ternate em 1522, a evangelização da área prosseguiu até à formação de pequenas comunidades cristãs. Primeiramente na ilha de Halmahera, por 1533/1534, logo depois, e já enquadrada pela Coroa, durante a capitania de Duarte Galvão (1536-1539), não só em Maluco como nas terras de Macassar, no Sul das Celebes (Sulawesi). Foi sem dúvida em Amboíno, já na década de 1560, que os resultados da evangelização se tornaram mais palpáveis e duradouros. Foi, porém, em Solor, no arquipélago da Sunda, que a cristianização melhores resultados obteve e mais perdurou. Deveu-se ao labor missionário dos Dominicanos a criação nesta ilha de uma comunidade de cristãos, protegida por uma fortaleza, economicamente auto-suficiente e com um elevado grau de autonomia governativa face ao estado da Índia. A acção dos Dominicanos na coordenação deste projecto missionário e urbano foi decisiva e perpetuou-se até 1702, ano de nomeação do primeiro governador de Solor e Timor. Do ponto de vista institucional, o relevo de Malaca como centro cristianizador na Ásia do Sueste reforçou-se largamente após a elevação a diocese sufragânea de Goa, em 1558. Daí em diante, até à queda de Malaca às mãos de uma liga militar de holandeses e malaios de Johor, em 1640, pouco de relevante haverá a salientar na vida religiosa da cidade, seja do ponto de vista da organização hierárquica religiosa, seja do ponto de vista estritamente missionário. Mesmo assim, merece referência o aumento de conversões (levando a que por finais do século XVI e inícios do XVII se estimasse em mais de 7000 o número de cristãos no território de Malaca). Há ainda a registar a instalação na cidade de várias ordens religiosas, que seguiram as pisadas da Companhia de Jesus. Em 1566 começou a construção do Convento e Igreja de São Domingos, cujo fundador foi o padre Gaspar da Cruz. Em 1580 coube a vez aos primeiros religiosos agos-



Fonte: Adaptado de Hélio A. Esteves Felgas – Timor português. *Lisboa, Agência-Geral do Ultramar, 1956, p. 24-25.*

tinhos de se instalarem em Malaca, iniciando então a construção da Igreja e Convento de Nossa Senhora da Graça. Por fim, em 1584, ficaram concluídas as obras do convento dos Franciscanos, cujos alicerces haviam sido lançados pelo frade italiano Giovanni Bautista di Pezzaro. Este reforço significativo dos efectivos missionários em Malaca não foi suficiente, contudo, para ultrapassar os vários obstáculos que se levantavam ao progresso da cristianização da região a partir da cidade luso-malaia. A pressão militar constante a que Malaca foi sujeita por rivais europeus (nomeadamente os Holandeses a partir de 1596) e malaios (especialmente os sultanados de Achém e Johor), o declínio lento, mas sensível da sua vida comercial, o crescendo de conflitualidade entre capitães ou outros oficiais régios e a elite de moradores portugueses e luso-asiáticos (os chamados «casados»), foram alguns dos empecilhos maiores a inibir os avanços da cristianização da Ásia do Sueste. Estas mesmas razões foram também causa para a intervenção, por mais de uma vez incisiva, dos bispos de Malaca na vida política e administrativa da cidade, em detrimento dos assuntos religiosos. De todos estes prelados, o mais controverso e politicamente activo foi D. João Ribeiro Gaio (1581-1601). Após a conquista holandesa e a interdição do culto católico em Malaca, continuou a celebrar-se missa na selva circundante. Assim, e apesar da manutenção de um ou outro vigário, a hierarquia eclesiástica refugiou-se em Macassar até cerca de 1660, de onde haveria de ser expulsa na sequência da conquista daquele sultanado pelos Holandeses, passando então a Timor*. A partir de então, a presença missionária na Ásia do Sueste passou a dispersar-se pelos pequenos estabelecimentos espontâneos portugueses e luso-asiáticos na região, onde assistiam religiosos, muitas vezes sob a coordenação de Macau. A perda de Malaca (1641) para os Holandeses não obstou, no entanto, a que a Coroa portuguesa continuasse a exercer as prerrogativas do padroado em relação àquela diocese, nomeando bispo, quase sempre com o título de governador episcopal. Que se saiba nenhum deles ocupou o assento episcopal, à excepção de D. Frei Manuel de Santo António (1701-1734), que em 1708 escalou brevemente Malaca no caminho de Macau para Goa. Por estes anos (1710) foi de novo autorizado em Malaca o culto católico, sendo então construída a actual Paróquia de São Pedro. Somente em 1820 um governador episcopal do Padroado, Frei Joaquim José Leite, voltou a fixar residência em Malaca. Residência efémera ainda assim, já que o prelado foi detido pelos Ingleses, novos senhores de Malaca a partir de 1795. Fugiu Frei Joaquim Leite para Singapura, onde fundou missão portuguesa em 1825. O título de governador episcopal de Malaca, Solor e Timor foi extinto após a morte de Frei Manuel José Gomes, em 1868, que foi assim o derradeiro detentor desta dignidade eclesiástica. *4. A instalação em Singapura:* Fundada em 1819 por Sir Thomas Stamford Raffles, a cidade de Singapura atraiu imediatamente bastantes luso-descendentes de Malaca, formando-se uma comunidade que por 1840 era de cerca de 500 pessoas, assistida espiritualmente pela missão portuguesa. Desde os seus primór-

Porta da Fortaleza de Malaca. In Arquitectura Popular na Expansão Portuguesa, Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, *1994 (Lisboa, Biblioteca Nacional).*

dios, a constituição da missão portuguesa na cidade suscitou problemas com a missão francesa. Tais disputas tinham que ver antes do mais com antigos litígios entre o Padroado Português do Oriente e a Propaganda Fide, desta vez em torno do direito de jurisdição espiritual sobre Singapura. Do lado português reclamava-se que a cidade era distrito da diocese de Malaca, a qual, por sua vez, era diocese sufragânea de Goa, cabeça do Padroado Português. Os Franceses, por seu turno, argumentavam que a jurisdição espiritual da cidade pertencia ao vicariato apostólico do Sião, pertencente às Missões Estrangeiras de Paris. O papado acabou por dar razão às pretensões francesas, ordenando o cessar da jurisdição do Padroado sobre Singapura e até sobre Malaca. Mesmo ameaçados de excomunhão, os administradores da missão de Singapura mantiveram-se fiéis ao Padroado, e no exercício da administração do governo episcopal. Por fim, sanou-se o conflito com a

concordata de 1886, assinada pelo papa Leão XIII e por D. Luís, rei de Portugal. Segundo este acordo, as missões portuguesa de Singapura e Malaca passavam para a jurisdição da diocese de Macau, enquanto a restante península malaia transitava para a das Missões Estrangeiras de Paris. Desempenhando importante actividade pastoral, na assistência social e no ensino, a missão portuguesa de Singapura sobreviveu à proclamação da independência da cidade-estado em 1965. No que sobrou da década de 60, as dioceses de Singapura e Malaca permaneceram subordinadas ao legado apostólico de Banguecoque, na Tailândia. Em 1972, a diocese de Singapura separou-se da jurisdição da Igreja da Malásia, sendo nomeado nesse mesmo ano o seu primeiro bispo, monsenhor Gregory Yong. No dealbar da década de 90, as poucas famílias que integram a comunidade luso-asiática de Singapura contribuem ainda para engrossar a população católica da cidade (cerca de 6,5 %), revelando até uma tendência para um ligeiro aumento (cerca de 173 000, num universo de 2,6 milhões de habitantes). Do mesmo modo, em Malaca, os cerca de 3000 habitantes do chamado *Medan Portugis* (lit. «Campo Português») ou *chandipadri*, «chão do padre», preservam a vivência religiosa cristã, bem como um conjunto de tradições antigas, que reclamam serem herdadas da Malaca portuguesa. Agrupados em torno da paróquia portuguesa da cidade e do colégio de Irmãs Canossianas, engrossam a população cristã da Malásia, que em 1990 representava 3,1 % dos 17 milhões de habitantes do país. Desde a criação do bispado de Malaca-Johor nos anos 80, a paróquia portuguesa de Malaca depende hierarquicamente dele; mas o bispo de Macau conserva o direito de apresentação do pároco.

JORGE M. DOS SANTOS ALVES

BIBLIOGRAFIA: ALVES, Jorge Manuel dos Santos – *Portugal e a missionação no século XVI: O Oriente e o Brasil*. Lisboa: INCM, 1997. ALVES, Jorge Manuel dos Santos; MANGUIN, Pierre-Yves – *O Roteiro das cousas do Achem de D. João Ribeiro Gaio: um olhar português sobre o Norte de Samatra em finais do século XVI*. Lisboa, CNCDP, 1997. ANDAYA, Barbara Watson; ANDAYA, Leonard – *A History of Malaysia*. Londres: Macmillan, 1991. CARMO, António – *A Igreja Católica na China e em Macau no contexto do Sudeste Asiático: Que futuro?*. Macau: Fundação Macau; Instituto Cultural de Macau; Instituto Português do Oriente, 1997. HALL, D. G. E. – *A History of South-East Asia*. Londres: Macmillan, 1987. JACOBS, Hubert, SJ – The Portuguese Town of Ambon, 1567-1605. In SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA INDO-PORTUGUESA, 2 – *Actas*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1985, p. 601-615. PINTO, Paulo Jorge de Sousa – *Portugueses e malaios: Malaca e os sultanatos de Johor e Achém, 1575-1619*. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1997. SANDHU, Kernial Singh; WHEATLEY, Paul, dir. – *Melaka: The Transformation of a Malay Capital, c. 1400-1980*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1983. 2 vol. TARLING, Nicholas, ed. – *The Cambridge History of Southeast Asia: I: From Early Times to c. 1800*. Cambridge: University Press, 1992. TEIXEIRA, Manuel – *The Portuguese Missions in Malacca and Singapore (1511-1958)*. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1987. 3 vol. THOMAZ, Luís Filipe Reis – *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994. IDEM – *Early Portuguese Malacca*. Macau: Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses; Instituto Politécnico de Macau, 2000. IDEM – *Os Portugueses em Malaca (1511-1580)*. Tese de licenciatura apresentada à FLUL em 1964. Texto policopiado. VILLIERS, John – As Derradeiras do Mundo: the dominican missions and the sandalwood trade in the lesse Sunda islands in the Sixteenth and Seventeenth centuries. In SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA INDO-PORTUGUESA, 2 – *Actas*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1985, p. 571-601.

MALTA, Ordem de. *V.* ORDENS MILITARES.

MARIANOS. A Congregação religiosa dos Clérigos Marianos da Imaculada Conceição da Beatíssima Virgem Maria (MIC) foi fundada por Estanislau de Jesus Maria Papczynski, a 24 de Outubro de 1673, na Polónia, elevada a ordem de votos solenes em 1699 e renovada e transformada de ordem em congregação de votos simples por Jorge Matulaitis-Matulewicz em 1909-1910. O fim particular para que foi criado este instituto é a promoção do culto da Imaculada Conceição, o sufrágio das almas mais necessitadas do purgatório e o auxílio aos párocos no ensino de doutrina cristã e administração dos sacramentos. Em Portugal o primeiro convento mariano foi fundado em Balsamão no ano de 1754 pelo padre Casimiro Vyszynski. A primeira fase da permanência dos Marianos no país é muito discreta com a presença nas dioceses de Bragança-Miranda (Balsamão e Algoso); Lamego (Sebadelhe/Cedovim), Lisboa (Alfama). Em 1834, os bens pertencentes à ordem foram confiscados e vendidos, em consequência do decreto de expulsão das ordens. Regressaram somente em 1949, tendo sido decisivo para tal o bom entendimento entre o então superior-geral da congregação, o bispo Pedro Buczys, e o bispo da diocese de Bragança*, D. Abílio Vaz das Neves. É enviado nesta altura o padre Wisniewski para restabelecer os Marianos em Balsamão. Depois de um demorado trabalho de preparação, o convento mariano de Balsamão é erigido de novo a 4 de Março de 1954. A 1 de Maio do mesmo ano começaram a habitá-lo os padres Wisniewski, João Szmek e o postulante português António dos Reis Fernandes. Nos primeiros anos, o convento de Balsamão dependia directamente da direcção-geral de Roma, mas no capítulo geral de 1963 foi tomada a decisão de uni-lo à Província de Santo Estanislau Kostka dos Estados Unidos. Em 1960 é aberto o Seminário das Missões de Nossa Senhora da Conceição em Balsamão, tendo passado a 2.ª secção para Bragança em 1968, e, no ano seguinte, para Fátima; sendo inicialmente os seminaristas alojados numa ala do convento dos Capuchinhos*, passando, em Setembro de 1970, para a Casa da Visitação. O primeiro sacerdote mariano português, José Manuel Morais, foi ordenado a 5 de Junho de 1969. Em 1983, fundaram a casa de estudos em Lisboa, frequentando os religiosos estudantes a Universidade Católica Portuguesa. Em 1993 foi erecta a Província Portuguesa de Santa Maria, com todos os direitos e deveres de província. Apesar da dificuldade que têm tido em fazer perseverar as vocações marianas no nosso país, actualmente, os Marianos em Portugal já contam com cerca de 15 membros de origem portuguesa e polaca distribuídos por três comunidades (Bragança, Fátima e Lisboa), os quais desenvolvem diversas actividades como párocos, pregadores de retiros, confessores e directores espirituais de várias comunidades religiosas. Ultimamente dinamizam também dois movimentos de espiritualidade para leigos: a Associação dos Cooperadores Marianos e a Juventude Mariana. Para dar a conhecer as suas actividades e espiritualidade, os Marianos publicam os seguintes periódicos: as *Fileiras Marianas* e o *MICMEVOJ*. O seu lema é «Por Cristo e Pela Igreja».

JOSÉ EDUARDO FRANCO

BIBLIOGRAFIA: *BALSAMÃO: santuário e convento*. Torres Novas: Ed. MIC, 1988. *BEM-AVENTURADO Jorge Matulewicz-Maulaitis, bispo: vida e obra*. Macedo de Cavaleiros: Marianos da Imaculada Conceição, [s.d.]. BUKOWICZ, João; GÓRSKI, Tadeu, dir. – *Marianos 1673-1973*. Roma: MIC, 1975.

MARIOLOGIA. *V.* vol. IV (Apêndice).

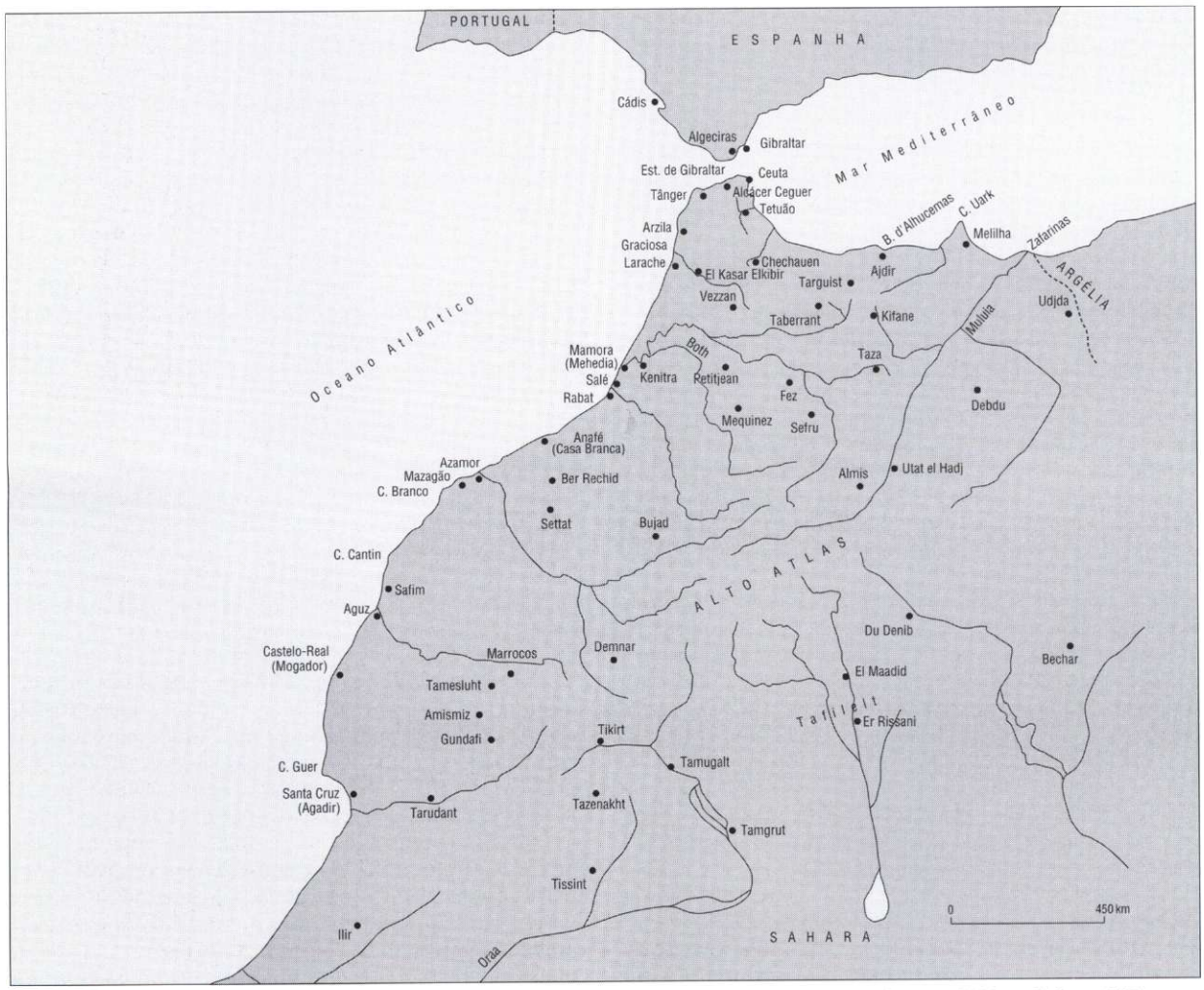
MARISTAS. Os Irmãos Maristas das Escolas (FMS) foram fundados por São Marcelino Champagnat. Marcelino José Bento Champagnat nasceu a 20 de Maio de 1789 em Lyon, França, numa família campesina de dez filhos. Aos 16 anos entra no seminário, sendo ordenado sacerdote em 1816. Ainda no seminário, o zelo da glória de Deus inflama-o juntamente com 12 condiscípulos que, ajoelhados junto do altar da Virgem Maria, na Basílica de Fourvière (Lyon), constituem a Sociedade de Maria. Certo de que fora inspiração do Alto, reúne dois jovens que lhe parecem enviados por Deus e dá início à Congregação dos Irmãos Maristas, a 2 de Janeiro de 1817. Revoluciona os métodos pedagógicos e didácticos do ensino escolar, alicerçando-os no respeito e no amor pelo educando, tentando tornar acessível a educação às crianças das camadas sociais de fracos recursos, tanto agrícolas como industriais. Após dolorosa doença, expira a 6 de Junho de 1840, com fama de santidade. A 29 de Maio de 1955 é beatificado por Sua Santidade o papa Pio XII e a 18 de Abril de 1999 é canonizado por Sua Santidade o papa João Paulo II. O carisma deste instituto religioso orienta-se particularmente para a educação da juventude, nomeadamente a mais desamparada. Nesta linha, a sua missão específica é a educação e o ensino: «Como consagrados, vamos ao encontro dos outros, sobretudo dos jovens, a fim de lhes revelar Cristo. A acção apostólica faz parte da própria natureza da nossa família religiosa» (Cst. 17). A fundação em Portugal desta congregação religioso-educativa verificou-se em Lisboa, a 15 de Fevereiro de 1947. Possuem comunidades e escolas em Lisboa, Carcavelos, Vouzela (Viseu*), em Chaves (Vila Real*) e em Ermesinde (Porto*). A Província Marista Portuguesa continua ainda a dar todo o apoio possível aos sectores missionários de Angola, Moçambique e Timor* Leste. Os Maristas têm promovido também um movimento de espiritualidade para leigos que tem como centros de irradiação as diversas casas maristas de Portugal. Este movimento tem a designação de Movimento Champagnat da Família Marista e integra nas suas fileiras tanto adultos como jovens, na sua maioria alunos maristas e seus familiares. Editam ainda três publicações periódicas, a saber, a *Mensagem-F.M.S.* e *Renascer* e *Jornal Fundação Champagnat*.

JOSÉ EDUARDO FRANCO

BIBLIOGRAFIA: *CHAMPAGNAT*. Saragoça: Ed. Luis Vives, 1986. *MISSÃO sublime: vida e obra de Marcelino Champagnat (1789-1840)*. Saragoça: Ed. Luis Vives, 1990. *VINDE e vede. Formas de vida consagrada na Igreja*. Lisboa: Edições Paulinas, 1995.

MARROCOS. *1. História antiga:* O Norte de África fez parte do Império Romano e, como tal, partilhou as crenças religiosas que dimanavam de Roma. No Ocidente do Magrebe, a ocupação romana estendeu-se até uma linha fronteiriça que pouco excedia o curso do Bu Regregue, rio que desagua entre as cidades de Rabat e de Salé. A sul, as populações berberes mantinham-se animistas, tal como os negros que habitavam a África ao sul do Sara. Nos últimos séculos do Império Romano, a religião cristã conheceu uma larga e rápida expansão, em particular no Magrebe. As conversões multiplicaram-se e, apesar das numerosas heresias, como as dos donatistas, pelagianos e maniqueístas, pode afirmar-se que o território norte-africano foi um dos lugares que mais cedo deu testemunho de uma fé ardente na mensagem salvadora, ecuménica e missionária da Igreja. A heterodoxia foi sendo vencida e, com o exemplo dos mártires que tombaram vítimas da sua fé, o novo credo rapidamente se tornou maioritário e se expandiu para além do *limes* romano. Os fiéis organizaram-se em dioceses e, geralmente, assumiram a antiga demarcação territorial da época romana. Em Marrocos as cidades de Ceuta e Tânger tornaram-se sedes de bispado e no conjunto dos territórios da África do Norte conhecem-se, a partir do século III, referências a mais de duzentos bispados. Perduram nomes importantes de santos, mártires ou doutores da Igreja africana, tais como Tertuliano, São Cipriano, Arnóbio, Lactâncio e Santo Agostinho. A florescente comunidade cristã de África sobreviveu à queda do Império Romano do Ocidente e a algumas invasões como a dos Vândalos que, no entanto, não permaneceram o tempo suficiente para causar prejuízos graves à vida religiosa local. Apesar disso, Santo Agostinho faleceu durante o cerco que os Vândalos puseram a Hipona, sua cidade natal. A expansão do Império Bizantino na África do Norte manteve a fé cristã no território. Apesar das querelas cristológicas do século VI que causaram fundas perturbações no Egipto, na Abissínia e no Próximo Oriente, a crença religiosa não terá sido abalada nesse período. Pode supor-se que a frequência de heresias e cismas na cristandade da época não terá contribuído para a estabilidade da hierarquia, para a constância dos fiéis e para a pureza doutrinal. Essas dificuldades, no entanto, seriam uma das razões da menor resistência à presença do Islão. *2. O islamismo:* No início do século VII, Maomé pregava uma nova doutrina na Arábia. Seguia de perto os ensinamentos da tradição judaico-cristã, na forma por que era conhecida entre os grupos da diáspora e da missionação dos apóstolos e seus discípulos. Após a emigração (hégira) para Medina (622), o Profeta conseguiu congregar uma comunidade de fiéis (a *Umma*), submetida ao dogma alcorânico. O Islão tornou-se uma religião e um estado (*dîn wa-dawla*) e conseguiu uma rápida difusão, graças à ordem teocrática e ao dinamismo militar. Habitualmente, não combatia os fiéis do Livro (*ahl al-kitâb*), isto é, os judeus e os cristãos. Dessa forma, os muçulmanos conseguiram dominar toda a África do Norte e converter a maior parte dos seus habitantes. No Egipto, uma parte significativa da população permaneceu cristã – os coptas – mas a maioria converteu-se ao islamismo* e todos adoptaram o idioma árabe, esquecendo as línguas próprias. No Magrebe, quase todos os habitantes se converteram ao islamismo, mas a língua árabe só gradualmente triunfou pe-

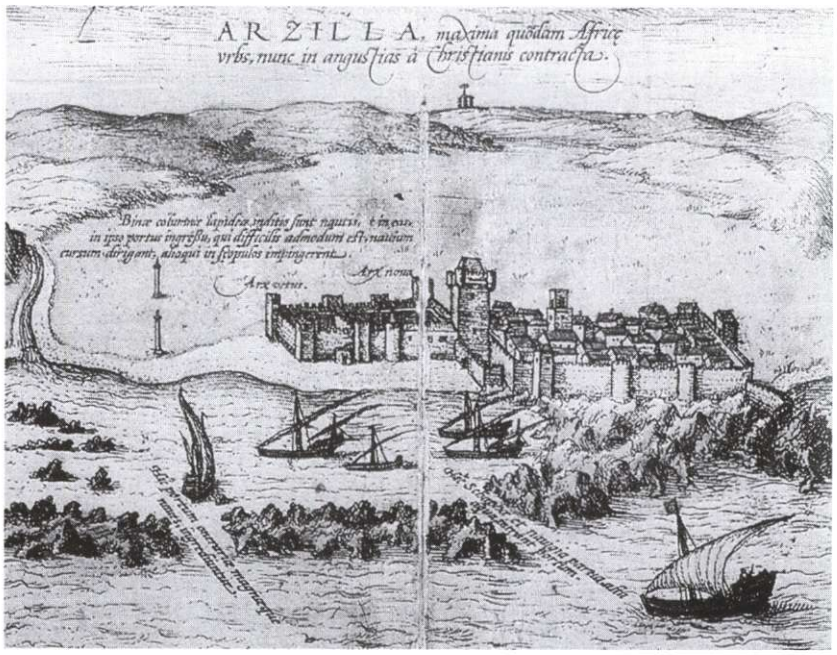
rante os diferentes falares berberes. Hoje ainda (ano de 2000), quase metade da população de Marrocos tem como língua materna algum ramo da língua berbere (tachelhit, tamerzit e outros). A permanência da religião cristã na África do Norte após a conquista árabe-muçulmana é um problema controverso. De facto, além da tradicional tolerância islâmica, acresce a persistência dos cristãos em outros lugares conquistados durante a expansão islâmica e a profunda influência cristã no Magrebe durante cerca de cinco ou seis séculos, com tantos bispados, mártires e personalidades eminentes da Igreja. Diversas tradições referem cristãos em Marrocos, como o registo de López de Ayala que, na *Crónica de Don Juan I* de Castela, informa que, cerca de 1380, chegaram a Sevilha «cincuenta Caballeros christianos [...] e llamaban los moros a esta linage de christianos que así vivían entre ellos, los *Farfanes*, e troxeron consigo sus mujeres e fijos». Duarte Pacheco Pereira, no *Esmeraldo de Situ Orbis*, escreveu sobre os habitantes das montanhas do Atlas: «e em algua maneira querem parecer que guardam algua parte da fé cristã, porque eles guardam o Domingo [...] contaram seu modo de viver e crença, e lhe disseram como os seus antecessores foram cristãos, e que tinham muitos livros que ficaram de seus padres antigos em lêtara latina». E.-F. Gautier informa que o latim persistiu em algumas partes da Tunísia até ao século XI, de acordo com as lápides funerárias que foram descobertas no Magrebe Oriental. D. Jerónimo de Mendonça, na *Jornada de África*, refere os Azuagos entre os descendentes de cristãos: «esta gente quando guardava a lei de Christo, sendo de certa idade bem piquenos lhe punha seu pai na face aquelle divino sinal de santa cruz, pera se deferençarem dos mais, e prezam-se tanto hoje d'isto seus descendentes, ainda que mouros, que todos trazem os mesmos sinaes postos por seus pais». A renovação religiosa cristã iniciou-se no alvor do século XIII com os Franciscanos* (1209) e os Dominicanos* (1215). Na Península Ibérica os cristãos venceram os mouros na batalha de Navas de Tolosa (1212), acontecimento que marca o começo do fim da presença árabe no al-Ândalus. A fé ardente e o proselitismo dos minoritas levou um grupo dos primeiros companheiros de São Francisco de Assis a tentar a evangelização da África do Norte. São Berardo e mais quatro frades deslocaram-se a Marráquexe, onde começaram a pregação com audácia e temeridade. Sofreram o martírio e a morte, tendo ficado conhecidos sob a designação dos «Cinco



Fonte: Adaptado de Damião Peres, dir. – História de Portugal. *Barcelos, Portucalense Editora, 1931, vol. 3, p. 387*

Vistas das cidades de Tânger, Ceuta e Arzila. In Pedro Dias, História da arte portuguesa no mundo (1415-1822). O espaço

Mártires de Marrocos» (*v.* HAGIOGRAFIA E SANTIDADE). Santificados pela Igreja, têm festa canónica no mês de Janeiro de cada ano. Os Franciscanos dedicaram numerosos altares à sua memória em igrejas espalhadas por todo o mundo. Os restos mortais daqueles mártires foram resgatados por D. Pedro, infante português, então em Marrocos, que os enviou para Coimbra, onde são venerados desde então. Apesar deste desaire missionário, os Franciscanos conseguiram manter um convento em Marráquexe desde o século XIII, dedicado a Santa Maria. Durante muito tempo terá desaparecido, mas voltou a ser mencionado a partir de 1637, sob a mesma invocação. Desde o século XII, a islamização do Norte de África pode considerar-se consumada. Desapareceram, assim, quaisquer indícios comprovados de obediência cristã na terra de Santo Agostinho. Tal facto fica, certamente, a dever-se ao contínuo esforço dos muçulmanos de diferentes obediências. Em Marrocos, em particular, actuaram as diferentes facções em épocas sucessivas, como os sunitas, os xiitas e os caréjidas. Um papel de grande relevo deve ter sido desenvolvido pelos Almóadas, os «Unitários» que, graças a uma difusão doutrinária de grande relevo, como a pregação em língua berbere, teriam conseguido, no século XII, essa conversão quase total. Os místicos muçulmanos, conhecidos pelo nome de *sufis* (de *sûf*, tecido de lã de que se revestiam, à maneira do hábito dos monges cristãos), tiveram uma influência profunda na islamização. Agrupavam-se em *zâwiyas* (conhecidas por «azóias» no território português), ou em confrarias, algumas designadas por *ribâts* («arrábidas», palavra portuguesa derivada desses grupos organizados de muçulmanos). As confrarias desenvolveram-se em Marrocos a partir do século XV, devido à luta contra os Portugueses. *3. A Reconquista cristã:* Entre as diferentes causas que levaram os reinos cristãos peninsulares a projectar a guerra de África, figura a lembrança da antiga cristandade existente no Magrebe. É indubitável que esse facto representava um poderoso estímulo para uma Europa em fase expansionista. O quadro em que se inscrevia a passagem a África não é sobreponível ao das Cruzadas* do Oriente, em que o objectivo se limitava à libertação dos lugares santos do domínio muçulmano. A conquista de Marrocos pode ser designada por guerra* santa indulgenciada (Martim de Albuquerque). A conquista de Ceuta em 1415 deve-se a razões ligadas ao desejo português de consolidar a sua independência, garantir a legitimidade e a continuidade da dinastia de Avis, prestigiar o rei D. João I e abrir largas vias de comunicação marítima para o Mediterrâneo e para os mercados africanos, dado que – como escreveu Zurara – Portugal tem «muro no reino de Castella». Essa guerra foi tornada possível pelas tréguas assinadas em 1411 com o reino vizinho, apesar de a paz definitiva só ser alcançada em 1431. A posse de Ceuta permitiu concentrar ali uma população subordinada ao poder espiritual do Papa, tornando-se no único território africano sujeito a esta obediência. Os cristãos do Egipto e da Abissínia não estavam ligados a Roma. Resultava deste facto, como é evidente, um imenso prestígio para o soberano português e a esperança da recuperação do território africano para o seio da Igreja. Desde o século XIII foram sendo criados ou restaurados os bispados norte-africanos. Trata-se, obviamente, de sés *in partibus infidelium*, alimentadas pela vontade de recristianização. O papa Honório III pediu a D. Rodrigo Jiménez de Rada, arcebispo de Toledo, que enviasse missionários franciscanos e dominicanos para Marrocos e escolhesse um bispo para aqueles lugares. Frei Domingo foi sagrado bispo em 1225, destinado às terras do miramolim, como era designado o soberano merínida, dada a sua dignidade de *amîr al-Mu'minin* (chefe dos crentes). Em 1233, Frei Agnelo surge



atlântico, *1999*.

mencionado como bispo de Fez. As sedes dos bispados em Marrocos tiveram de ser escolhidas de novo e não apenas restauradas. A cidade de Fez fora fundada no ano de 800 por Idris I, primeiro soberano idríssida (xiita) do Magrebe, enquanto a cidade de Marráquexe foi começada a construir pelos Almorávidas no século XI. Assim, os bispos nomeados *in partibus* eram referidos às duas cidades que ainda não existiam quando da primeira época cristã do Norte de África. Desde 1225, passou a haver bispos nomeados para Marrocos, escolhidos geralmente nas ordens franciscana e dominicana. A maioria desses prelados era natural de Espanha ou de Portugal, facto que mostra o estímulo da Igreja para que os reinos ibéricos continuassem a obra da Reconquista*. O franciscano Frei Aymaro de Aurillac foi bispo de Marrocos entre 1413 e 1421. Nessa data, foi provido na diocese restaurada de Ceuta, onde permaneceu até 1443. Desde então, essa cidade manteve sempre um bispo titular até que, em 1851, foi agregada à diocese de Cádis, sendo o bispo desta cidade administrador apostólico de Ceuta. A diocese de Tânger existira na época romana e nela sofreram o martírio São Cassiano, São Marcelo e seus filhos. Após a conquista de Alcácer Ceguer (1458), o rei D. Afonso V tentou diversas vezes apoderar-se daquela cidade. Em 1469, dois anos antes de ser ocupada pelos Portugueses, D. Nuno Álvares de Aguiar, religioso da Ordem de Cister e prior do Mosteiro de São Vicente de Lisboa, fora sagrado bispo de Tânger. Nessa qualidade acompanhou o monarca na expedição de 1471 e purificou a mesquita principal que passou a igreja, sob a invocação do Espírito Santo. Este prelado tentou ligar o arquipélago da Madeira à Sé de Tânger, mas a essa anexação opuseram-se os membros da Ordem de Cristo (*v.* ORDENS MILITARES), que possuíam a jurisdição sobre os territórios ultramarinos. Essa tentativa do bispo revela a importância da organização eclesiástica de Marrocos e das restantes possessões ultramarinas portuguesas no decurso do século XV e princípios da centúria seguinte. A atenção eclesiástica concentrou-se na recuperação dos territórios africanos e procurou reorganizar o antigo tecido religioso com as adaptações que as novas cidades impunham. Pelo contrário, os arquipélagos atlânticos ainda não possuíam a população e a riqueza que justificassem a erecção de bispados e, nessas condições, parecia suficiente o governo espiritual da Ordem de Cristo. No século XVI, pelo contrário, a cidade do Funchal* evoluiu para sede de bispado e, mais tarde, de arcebispado, tendo como sufragâneos os bispos ultramarinos. Nessa época, foi sede da maior diocese de sempre, incluindo territórios na África, na Ásia e na América. O plano expansionista para Marrocos prosseguia. Em 1487, como Safim aceitara o protectorado português, foi erigida uma nova sé, *in partibus*, tendo sido sagrado seu bispo D. João Aranha. A cidade foi ocupada em 1508 e até 1541, data do seu abandono, foi considerada o centro do domínio português naquela zona do Magrebe. Para corresponder a essa importância, foi construída uma imponente catedral em estilo manuelino. Quando do abandono, para evitar que caísse nas mãos dos muçulmanos, foi provocada uma explosão que a destruiu, com excepção da capela-mor, que ainda se mantém no esplendor da sua decoração manuelina. Além das sés episcopais nas três cidades de Ceuta, Tânger e Safim, foram construídas numerosas igrejas e capelas nos restantes lugares ocupados pelos Portugueses: Alcácer Ceguer e Arzila na zona do estreito de Gibraltar e Santa Cruz do Cabo de Guer (Agadir), Azamor e Mazagão. Esta última cidade, hoje conhecida pelo nome de al-Jadîda (a Nova) possui imponentes monumentos da época portuguesa, nomeadamente a Igreja de Nossa Senhora da Assunção. A presença cristã em Marrocos provocou uma

grande reacção religiosa muçulmana, sobretudo através dos marabutos, homens considerados santos, também conhecidos por *sîdîs* ou *waliys* e pelas confrarias. Em resultado desse movimento, a dinastia oatácida foi substituída pelos xarifes sádidas, considerados como descendentes do Profeta. Estes conseguiram tomar Agadir aos Portugueses (1541), prova da resistência crescente dos Marroquinos. A batalha de Alcácer Quibir (1578) foi a derradeira tentativa lusitana para senhorear Marrocos. O desastre provocou muitas mortes e o cativeiro de milhares de portugueses, a maioria dos quais foi conduzida a Marráquexe, capital da dinastia xarifina. Nessa cidade desenvolveu-se uma comunidade cristã assistida por vários sacerdotes que dispunham de igreja, casas para um hospital e uma Misericórdia*. Frei Tomé de Jesus compôs o celebrado livro *Trabalhos de Jesus* nessa época em Marrocos. Obra de grande beleza e emoção religiosa, é o livro português que conheceu maior número de edições, conforme o estudo de Frei Francisco Leite de Faria. Na cidade de Marráquexe sucedeu um caso semelhante ao martírio dos cinco franciscanos do século XIII. Foram sacrificados por ordem de Mulei Ahmede Almançor, sultão de Marrocos de 1578 a 1603, sete mártires que serviam no palácio, unicamente por se confessarem cristãos. O cofre contendo os seus restos mortais encontra-se hoje na Igreja de São Vicente de Fora, em Lisboa. Durante a presença portuguesa em Marrocos vários membros do clero regular prestaram assistência religiosa e moral no Magrebe. Os principais conventos foram de franciscanos, mas assinalam-se também dominicanos e carmelitas*. Os membros da Ordem da Santíssima Trindade estavam especialmente encarregados do resgate de cativos. *4. Novas iniciativas cristãs:* O abandono do território marroquino pelos Portugueses, consumado com a retirada de Mazagão (1769), não significou o fim da presença de cristãos no Magrebe. Persistiram diversas possessões espanholas como Ceuta e Melilla e numerosos comerciantes e viajantes europeus visitavam Marrocos. Os cônsules e outros agentes das potências estrangeiras conseguiram vários privilégios, entre os quais o de ali residirem sacerdotes para a assistência religiosa. Durante o século XIX acentuou-se essa tendência. O fim da regência de Argel com a conquista desse território pela França em 1830 e, mais tarde, o estabelecimento do protectorado francês na Tunísia (1882) e em Marrocos (1912) permitiu a construção de numerosas igrejas e a fixação de uma grande comunidade cristã. Várias ordens religiosas estabeleceram-se no Norte de África. Entre elas, figuram os «Pères Blancs» que ensaiaram, sem grande êxito, um trabalho de missionação. Em Marrocos ficou bem conhecida a acção dos Franciscanos com uma importante intervenção em escolas, como, por exemplo, «La Source» no Agdal, em Rabat, e dos Beneditinos que se instalaram em Toumliline (Azrou) no coração do Médio Atlas, onde se julgava permanecer a lembrança da antiga cristandade. A independência desses territórios, a da Tunísia e Marrocos em 1956 e a da Argélia em 1962, constituiu um importante retrocesso no número de cristãos no Norte de África. Enquanto essa população excedia um milhão na Argélia e meio milhão em Marrocos à data das independências, hoje não ultrapassa o número de alguns escassos milhares. Naturalmente, o número de igrejas diminuiu muito, tendo algumas sido destruídas. No entanto, os cristãos estrangeiros não são perseguidos nem molestados e podem participar livremente nas manifestações do culto próprio da fé cristã.

ANTÓNIO DIAS FARINHA

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. 2.ª ed. Porto, 1967-1971. 4 vol. DE WITTE, Charles-Martial, OSB – Les bulles pontificales et l'Expansion portugaise au XV^e siècle. *Revue d'histoire ecclésiastique*. 48 (1953); 49 (1954); 51 (1956); 53 (1958). IDEM – Les Lettres papales concernant l'Expansion portugaise au XVI^e siècle. *Immensee: Nouvelle Revue de Science Missionaire* (1986). ESPERANÇA, Manuel da, fr. – *Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal*. Lisboa, 1656 e 1666. 2 partes. FARINHA, António Dias – *Os Portugueses em Marrocos*. Lisboa: Instituto Camões, 1999. IDEM – *Portugal e Marrocos no século XV*. Lisboa: FLUL, 1990. 3 vol. JORDÃO, Levy Maria – *Bullarium Patronatus Portugaliae Regum in Eclesis Africae, Asiae atque Oceaniae*. Lisboa, 1868. 5 vol. *LES SOURCES inédites de l'Histoire du Maroc, Portugal*. Por Pierre de Cenival, David Lopes, Robert Ricard e Chantal de La Véronne. Paris, 1934-1953. 5 vol., 6 tomos. LÓPEZ, Atanasio – *Obispos en el Africa Septentrional desde el siglo XIII*. 2.ª ed. Tânger, 1941. *MONUMENTA Henricina*. Org. por António Joaquim Dias Dinis, OFM. Coimbra, 1960-1974 [1976]. 15 vol. PAIVA MANSO, Visconde de – *Historia Ecclesiastica Ultramarina: 1: Africa Setentrional, bispados de Ceuta, Tanger, Safim e Marrocos*. Lisboa, 1872. TERRASSE, Henri – *Histoire du Maroc*. Rabat, 1949-1950. 2 vol. *TRATADO da vida e martirio dos Cinco Mártires de Marrocos*. Introd., notas e índice de António Gomes da Rocha Madahil. Coimbra, 1928.

MÁRTIRES. *V.* HAGIOGRAFIA E SANTIDADE.

MATRIMÓNIO. A maneira como o matrimónio é concebido no mundo cultural a que pertencemos tem as suas fontes no direito canónico; por sua vez, o matrimónio canónico tem as suas raízes nos direitos hebraico, romano e germânico, que afloram em aspectos tão importantes como o vínculo matrimonial. No direito hebraico o matrimónio formava-se por vários actos sucessivos; no entanto, é difícil determinar qual ou quais deles eram essenciais: o pacto (familiar) entre os pais dos nubentes; a oferta de dons entre as famílias; a redacção do contrato; a entrega de um preço por parte do marido; a bênção; a condução da esposa à casa do marido com instauração da vida comum. O matrimónio é idealmente monogâmico e indissolúvel, embora se conheçam aforamentos de poligamia e dissolução, como se pode deduzir de Mt 19, 8 «no princípio não foi assim». No direito romano o matrimónio é monogâmico, gratuito (o marido não paga um preço pela esposa; o dote é instituto diverso) e não formal (não havia solenidades necessárias para a sua validade; havia, sim, o reconhecimento social de que Tício e Caia tinham casado). Deixando de lado a idade arcaica, na época clássica requeria-se a puberdade (evolução fisiológica adequada e não certo número de anos, fixado, posteriormente, pelos *iurisprudentes* em 14 para o homem e 12 para a mulher), o *connubium* (a capacidade jurídica para casar, que só os *cives* tinham) e o consentimento (na afirmação emblemática de Ulpiano, «nuptias non concubitus sed consensus facit», D. 50,17,30). Por vezes os autores romanos falam na *maritalis affectio*, que é a vontade de ser marido e mulher. O consentimento pode ser entendido em sentido contratual, como acto de vontade que produz o matrimónio e a relação que aí se origina, ou em sen-

tido contínuo, como vontade permanente, cessando a qual cessa também o matrimónio. Até ao fim do século XIX, apesar de algumas afirmações do pandectista Glück e outras vozes isoladas, a doutrina comum desde os glosadores era a de que os Romanos consideravam o matrimónio como contrato consensual, como acto de vontade que origina um vínculo jurídico. Em 1889 Carlo Manenti publicou *Della inapponibilità delle condizioni ai negozi giuridici e in specie delle condizioni apposte al matrimonio*, célebre quase só pelas três páginas em que escreve sobre este tema, dizendo serem necessários dois elementos simultâneos para o matrimónio romano: a vida em comum (*consortium*) e o consentimento contínuo, que identifica com a *maritalis affectio*; isto é: o matrimónio fazia-se e estava feito em cada momento. A interpretação de Manenti teve acolhimento entusiástico e fez escola desde então, embora nos anos 40 Orestano e Volterra tenham provado ser elemento essencial apenas o *consensus* e não o *consortium*. Volterra afirmou, como Manenti, ser contínuo o consentimento matrimonial dos Romanos, em desacordo com Rasi e Robleda; este pôs reservas à interpretação de Volterra e voltou à doutrina tradicional do consentimento inicial, que origina um vínculo duradouro, embora dissolúvel por divórcio. Nos direitos germânicos, entre vários elementos parecem destacar-se dois: o consentimento e a entrega da esposa ao marido. No direito lombardo as partes ou os seus parentes escolhiam uma pessoa, *orator*, cuja função era pedir e receber o consentimento dos nubentes na presença da assembleia. O direito canónico começou desde cedo a influenciar o direito romano e a receber influência deste, disso se conservando testemunhos no *Codex* e nas *Novellae* de Justiniano.

Na Antiguidade e na Alta Idade Média a prática era seguirem-se os usos ou normas vigentes em cada região, valendo o mandamento de Cristo «não separe o homem o que Deus uniu» (Mt 19, 6). Para os antigos, sacramento significava indissolubilidade. Na Idade Média corporizam-se duas doutrinas em duas escolas: o que faz o matrimónio é a cópula com ânimo marital – Bolonha; o que faz o matrimónio é o consentimento – Paris. A primeira doutrina remonta a Hincmaro de Reims, fim do século IX, e foi acolhida no decreto de Graciano: o consentimento não produz o *matrimonium perfectum* mas o *initiatum*, pois o matrimónio tem as seguintes fases: consentimento de futuro (esponsais), consentimento de presente (*m. initiatum*) e cópula (*m. perfectum*). A segunda doutrina, defendida por São Pedro Damião e Santo Anselmo, foi estruturada por Pedro Lombardo: o consentimento é a única causa do matrimónio. No entanto, a doutrina teve de recorrer à distinção entre matrimónio de presente e matrimónio de futuro (que veio a dar origem à figura do matrimónio presumido) para resolver algumas dificuldades provocadas pela prática medieval. Ao longo de vários séculos defrontaram-se formulações doutrinais variadas sobre a natureza do matrimónio; referindo apenas autores, mencione-se Santo Alberto Magno, São Tomás, São Boaventura, Rabano Mauro, Guilherme de Auxerre, Pedro de Tarantasia, Ricardo de Mediavilla, Pedro Olivi, Pedro Aureolo, Pedro de Palude, Hugo de Novocastro, Gerardo Odone, Roberto de Melun, Huguccio, João de Bassolis, Filipe Cancelario, Gualter de Bruges, Guilherme de Notthingham, Francisco de Marchia, Durando de São Porciano, Hugo de São Vítor, Alexandre de Hales, Pedro Cantor, Guilherme de Paris, Tiago de Vitri, Pedro de Gandia, João Ca-

Túmulo duplo de D. João I e D. Filipa de Lencastre, c. 1434 (Mosteiro da Batalha).

preolo, Ricardo de Middleton, Roberto Pullen, Gilberto de la Porrée, Rolando de Cremona, Alano de Lille, Bertoldo de Ratisbona, Guilherme Peraldo, Walter de Mortague, Roberto de Flamborough, Ivo de Chartres... A Igreja levou por diante uma reflexão articulada e unitária sobre as questões do matrimónio (era, na instabilidade e particularismo político medieval, a única entidade capaz de o fazer), de que resultou a sua competência (exclusiva, na prática) sobre esta matéria. Na síntese doutrinal, a que se chegou, prevaleceu o elemento consensual, que é de índole pactícia ou contratual (não é consentimento continuado) e é jurídica e teologicamente, não psicologicamente, irrevogável, isto é, a vontade contrária dos cônjuges não afecta o consentimento validamente expresso. No Concílio de Trento (*v.* CONCÍLIOS ECUMÉNICOS), este contrato torna-se formal: a Igreja exige uma determinada forma canónica para a validade; ou seja, só Trento resolveu a tragédia dos matrimónios clandestinos, em Portugal chamados também *casamentos a furto*, que a Igreja Latina desde sempre proibiu (com imposição de penas, ao menos desde o século IX, mas sem êxito), em nome da prevalência do princípio do consentimento das partes. Diferente foi a atitude da Igreja Grega: Leão VI (886-911) decretou a nulidade dos matrimónios sem a benção da Igreja. De facto, o reverso do princípio do consentimento era a porta aberta aos matrimónios clandestinos, expressão que inclui o matrimónio secreto (cuja única prova era a confissão dos contraentes), o matrimónio celebrado na presença de testemunhas mas não *in facie Ecclesiae*, ou celebrado sem precedência de banhos, etc. Apesar do rigor crescente das penas que os proibiam, uma vez que elas não cominavam a nulidade do matrimónio, porque não atingiam o consentimento das partes, os riscos de matrimónios entre parentes próximos, de várias uniões sucessivas, da existência de impedimentos dirimentes, etc. eram óbvios e inelidíveis: homem casado clandestinamente que se arrependia de ter casado e casava publicamente com outra; a esposa verdadeira que era abandonada sem poder obter justiça; a mulher que, jurando falso ser aquele o seu marido (clandestino), assim o impedia de casar, etc. No contexto da polémica sobre o casamento civil (1865-1867), por altura da discussão pública do projecto que veio a ser o primeiro código civil português, Alexandre Herculano, que conhecia bem os forais medievais, veio falar (anunciou o tema na primeira carta ao *Jornal do Commercio* e explanou-o nas três séries dos *Estudos sobre o casamento civil*) da existência de «uma espécie de casamento civil» em Portugal na Idade Média. Isto porque, segundo ele, existiam três espécies de casamento: o de bênção, o de pública fama e o de juras; só a primeira era matrimónio-sacramento, a segunda era uma espécie de casamento civil. Além do que foi respondido a Herculano na altura da referida polémica, Araújo e Gama criticou essa opinião 15 anos mais tarde, com breves referências numa dissertação académica. Mas a revisão sistemática da «tese» de Herculano, repetida em 1908 por Marnoco e Sousa, foi feita posteriormente por Cabral de Moncada. O estudo, que saíu publicado em 1923, no *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, relembra o regime jurídico do matrimónio medieval, que é o do direito canónico, sendo absolutamente contrário à verdade histórica pretender ver na celebração não solene algo de parecido com o casamento civil, como forma de celebração não reconhecida pela Igreja mas apenas pelo poder civil. De facto, a diversidade do particularismo medieval, que não o foi apenas em expressões e usos jurídicos, como é bem sabido da história da cultura, não permite concluir nos termos em que Herculano o fez: a variedade de nomenclatura reflectia não uma tipologia autónoma mas usos localmente diferenciados, que não só em Portugal, e meios de prova que o direito foraleiro testemunha, mas reconduzia-se à síntese canónica medieval no âmbito do direito matrimonial: o que havia era a celebração regular do matrimónio ou o matrimónio clandestino. E importa não esquecer que, além dos forais, houve outras intervenções normativas em matéria de casamento, como as leis de D. Afonso III, D. Dinis e D. Afonso IV, além das Ordenações. Até ao século XVI a competência da Igreja sobre o matrimónio foi, de facto, exclusiva. Com o quebrar da unidade da fé na Europa e a progressiva formação do Estado moderno, foi este que impôs a sua prevalência, expressa na afirmação-programa do artigo 7.º da Constituição Francesa de 1791: «la loi ne considère le mariage que comme contrat civil...». O casamento civil foi introduzido pela primeira vez na história na Holanda e na Frísia Ocidental em 1 de Abril de 1580. Em Portugal, a celebração do sacramento do matrimónio era a única forma de contrair prevista, mesmo na lei civil. Para não recuar mais na história cite-se a «publicação» dos decretos do Concílio de Trento em 7 de Setembro de 1564, na Sé de Lisboa (Portugal foi o primeiro país a fazer a recepção do concílio) e o alvará de 12 de Setembro seguinte, que mandou aos tribunais de todos os graus dar ajuda para a execução daqueles decretos, entre eles o relativo ao matrimónio. O casamento civil veio a ser introduzido em Portugal, após violenta polémica na sociedade, com o Código Civil de Seabra, publicado em 1 de Julho de 1867. No ordenamento jurídico português passou a existir a possibilidade da dupla forma de celebração, a canónica e a civil, esta na modalidade de casamento civil facultativo, isto é, dando a todos os nubentes a faculdade de celebrar o matrimónio perante o ministro da Igreja ou perante o oficial do Estado civil, com os mesmos efeitos civis. Por a quase totalidade dos portugueses praticarem a religião católica e por não ter sido convenientemente organizado o Registo Civil, até 1910 o casamento civil de católicos foi, de facto, uma excepção. O Registo Civil tinha sido instituído pelo decreto de 16 de Maio de 1832 e confirmado por leis posteriores, incluindo o Código Administrativo de 1836. O Código Civil de 1867 teve igualmente de admitir o Registo Civil, mas este só foi regulamentado pelo decreto de 28 de Novembro de 1878, que não se chegou a cumprir, apesar dos esforços da então criada Associação do Registo Civil. Com o decreto de 25 de Dezembro de 1910 foi estabelecido o casamento civil obrigatório, tendo o Código do Registo Civil de 18 de Fevereiro de 1911 obrigado à precedência do acto civil.

A Concordata de 1940 estabeleceu, de novo, o casamento civil facultativo.

SAMUEL RODRIGUES

BIBLIOGRAFIA: ESMEIN-GÉNÉSTAL – *Le mariage en droit canonique*. Paris, 1929. JOYCE, George – *Christian marriage*. Trad. italiana: Alba, 1954. MONCADA, Luís Cabral de – O casamento em Portugal na Idade Média. In *ESTUDOS de história do direito*. Coimbra, 1948, vol. 1, p. 37-82. ROBLEDA, Olis – *El matrimonio en derecho romano*. Roma, 1970. RODRIGUES, Samuel – *A polémica sobre o casamento civil (1865-1867)*. Lisboa, 1987.

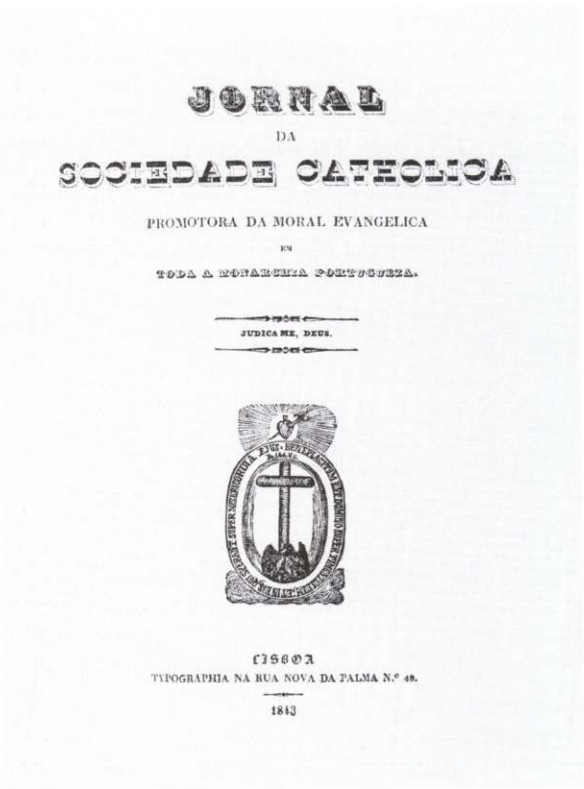
MEDALHÍSTICA. A medalhística é «a ciência auxiliar da história que estuda e classifica as medalhas» (MARQUES – Medalhística, p. 238). Em Portugal, a primeira medalha comemorativa de cariz religioso surgiu em 1650, embora tenha saído com data de 1648. Trata-se da que assinala a entrega de Portugal, por D. João IV, ao padroado de Nossa Senhora da Conceição. Em 1717 aparece uma medalha comemorativa da Batalha de Matapão, em que Portugal participou no contingente cristão, contra os Turcos, a pedido do papa. Em 1760 um outro espécime dá graças pelo facto de D. José ter escapado ao atentado do ano anterior, inserindo a legenda «A periculis cunctis libera nos» e uma gravura altamente sugestiva: Nossa Senhora do Livramento, com o Menino Jesus ao colo e, a seus pés, São José. Em 1770 celebra-se a reconciliação entre o Estado português e a Santa Sé, com uma medalha que tem a legenda «Refulsit sol» e que representa o Papa a abraçar um guerreiro que personifica Portugal. Em 1773 três medalhas diferentes assinalam a dissolução da Companhia de Jesus pelo papado (*v.* JESUÍTAS). Numas delas, Cristo, São Pedro e São Paulo repelem três jesuítas. As legendas rezam o seguinte: «Nunquam novivos discedite a me omnes» e «A domino factum est istud: et est murabile in oculis nostris». A sagração da Basílica da Estrela deu origem, em 1779, a três medalhas. Uma outra surgiu, em 1791, com o lançamento da primeira pedra de um templo que deveria ter sido erguido em Mafra, como cumprimento de um voto de D. Maria I, pelo facto de a mulher do príncipe herdeiro, D. Carlota Joaquina, ter dado à luz o primeiro filho. Depois, há que esperar pelos finais do século XIX, mais concretamente por 1878, para ver de novo temáticas religiosas na medalhística, no caso, a efígie de Pio IX, então falecido, após um conturbado pontificado, marcado pela luta contra a reunificação italiana. Em 1884 é comemorado o primeiro centenário do Bom Jesus do Monte, em Braga, e em 1891 a instituição da Associação Protectora da Infância Santo António de Lisboa. Três anos depois, uma medalha assinala os 50 anos do Apostolado da Oração*, e em 1895 nada menos do que 29 espécimes celebram o centenário de Santo António, ocorrido no ano anterior. Em 1904 surge uma medalha pelo 50.º aniversário da definição do dogma da Imaculada Conceição e dois anos depois é comemorada a abertura da igreja nova da Cedofeita, na cidade do Porto. Em 1908 são assinalados os 50 anos do colégio jesuíta de Campolide. As medalhas mais recentes são mais difíceis de conhecer, pois uma verdadeira inflação se tem verificado e, na ausência de um catálogo global, como o de Artur Lamas, para o período até 1910, muito fica, sem dúvida, no esquecimento. Recordem-se apenas algumas, das mais representativas, que se conseguiram apurar: há medalhas recordando figuras e factos diversos da história religiosa – 1950: aniversário da chegada de São Martinho de Dume à Península (*v.* PATROLOGIA) e centenário da morte de São João de Deus (*v.* HAGIOGRAFIA); 1952: centenário da morte de São Francisco Xavier; 1955: segundo centenário da Irmandade de Nossa Senhora do Terço e Caridade; 1960: centenário do nascimento de Nuno Álvares Pereira; 1963: 30 anos da Igreja de Nossa Senhora de Fátima; 1972: 50 anos da diocese de Vila Real e centenário do nascimento de D. José Alves Correia da Silva, primeiro bispo da diocese restaurada de Leiria. Também acontecimentos de carácter imediato mereceram figurar em medalhas – 1946: coroação da imagem de Nossa Senhora de Fátima; 1947: canonização de São João de Brito; 1953: inauguração da igreja do Bombarral; 1960: concentração nacional vicentina; 1966 e 1972: festas da rainha Santa Isabel em Coimbra; 1968: I Exposição Filatélica Internacional de Temática Mariana. Em tempos mais recentes (anos 80), uma instituição como o Gabinete Português de Medalhística emitiu séries de sete medalhas de Santos Portugueses, de 13 Apóstolos, dos três Santos Populares, de cinco Piedosas Rainhas e de 15 Grandes Religiosos (nesta última não constam apenas figuras ligadas ao cristianismo, sendo de salientar a presença de Buda, Confúcio, Zoroastro e Maomé). São quase todas da autoria de Cabral Antunes (a excepção é a série dos Apóstolos, lavrada por Vasco da Conceição). Em emissões que só indirectamente têm a ver com temática religiosa, como Monumentos de Lisboa, Monumentos do Porto e Monumentos de Coimbra, é de notar o peso das igrejas, conventos e mosteiros, os quais ocupam 60 % do total no caso de Lisboa, 100 % no do Porto e 80 % no de Coimbra. Recordem-se ainda espécimes com as efígies de Jesus Cristo e de Santa Beatriz da Silva, outros assinalando a visita a Portugal do papa João Paulo II, em 1982, e várias ainda de temática natalícia. Escolhendo uma medalhística local (Vila do Conde), por estar devidamente catalogada, observa-se a existência de uma peça recordando um arqueólogo e sacerdote local, Sousa Maia; de uma outra assinalando os 85 anos do Círculo Católico Operário, fundado em 1905; e de uma terceira, em honra dos pescadores e mareantes de Vila do Conde, com alusão a Nossa Senhora da Boa Viagem. Concluindo, poder-se-ia dizer, com A. H. de Oliveira Marques, que «além de fornecerem subsídios valiosos para a datação e características dos eventos, sobretudo faustosos, as medalhas servem também como fonte de história artística, revelando os progressos e formas das artes plásticas. Ajudam a história social, económica e cultural, com dados sobre as instituições de carácter associativo, a evolução do comércio e da indústria, o progresso das ciências e das letras. Revelam mentalidades, gostos e preferências. Testemunham das condições desportivas. Patenteiam as formas de culto religioso, da liturgia e da devoção popular» (*Ibidem*, p. 238-239).

PAULO DRUMOND BRAGA

BIBLIOGRAFIA: FERNANDES, Manuel Bernardo Lopes – *Memória das medalhas e condecorações portuguezas e das estrangeiras com relação a Portugal*. Lisboa: Academia Real das Ciências de Lisboa, 1861. FREITAS, A. Sousa – *Catálogo de medalhística*. [S.l.]: Gabinete Português de Medalhística, 1984. IDEM – *Medalhas de Cabral Antunes (135 Retratos e quadros históricos)*. [S.l.]. IDEM – *Medalhísticas do concelho de Vila do Conde: Exposição integrada nas Comemorações do Dia de Vila do Conde*. [Vila do Conde]: Câmara Municipal, 1993. GAMA, Anna-Maria Pereira da – Sobre as medalhas comemorativas de Nossa Senhora da Conceição, padroeira de Portugal. *Olisipo*. 36: 136 (1973) 31-37. LAMAS, Artur – *Medalhas portuguesas e estrangeiras referentes a Portugal: Memória histórica e descritiva baseada na colecção iniciada por José Lamas: Parte I: Medalhas comemorativas*. Lisboa: Adolfo de Mendonça, 1916. MARQUES, A. H. de Oliveira – Medalhística. In *DICIONÁRIO de história de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Porto: Figueirinhas, 1981, vol. 4, p. 238-239. IDEM – *Guia de história da 1.ª República Portuguesa*. Lisboa: Estampa, 1981. PINTO, A. Marques – *Notas de medalhística*. Porto: [s.n.], 1971. IDEM – *Prontuário de medalhística*. Porto: Ed. autor, 1971. REIS, Pedro Batalha – O culto de Nossa Senhora da Conceição na numismática. *Brotéria*. 43: 6 (1946) 620-624. IDEM – A medalha de Nossa Senhora da Conceição comemorativa do 3.º centenário da consagração de Portugal ao padroado da Virgem. *Ocidente*. 32: 111 (1947) 119-122. IDEM – Medalhística olisiponense. *Revista Municipal*. 22-23 (1944) 6. SANTA BÁRBARA, Artur; OLIVEIRA, Francisco Pereira de – *História da medalha comemorativa religiosa*. [Fátima]: Santuário de Fátima, 1975. SOARES, Manuel Inez – *Medalhística*. Lisboa: [s.n.], 1973, vol. 1.

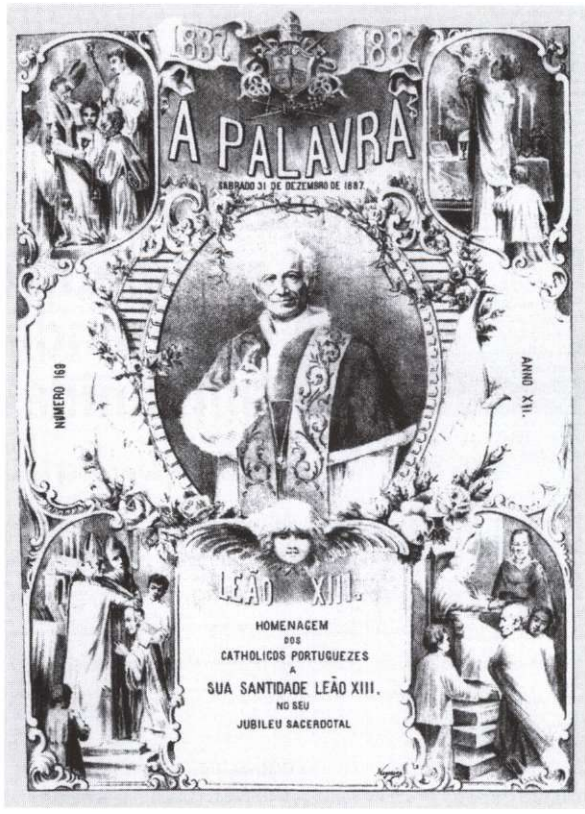
MEINEDO. *V.* PORTO.

MEIOS DE COMUNICAÇÃO SOCIAL. O desenvolvimento dos meios de comunicação social, da imprensa às mais sofisticadas tecnologias de comunicação, exprime uma nova realidade sociocultural, onde questões como o lugar do indivíduo, a existência da opinião pública, o aparecimento de uma cultura de massas, o desenvolvimento da informação e da comunicação até ao desenvolvimento de uma «sociedade transbordante» de sentido (*cf.* JEUDI – *A sociedade*) se revelam fundamentais. Estas questões indiciam sucessivas e profundas mudanças nas relações sociais e no mapa cultural contemporâneo, a que não escaparam os fenómenos religiosos e com que se confrontam as próprias instituições eclesiais, nomeadamente na sua relação com a verdade. Com a utilização dos novos meios evidencia-se uma ambiguidade entre o facto de estes serem considerados pelas instituições religiosas como simples instrumentos de divulgação de uma mensagem (verdadeira) e a autonomia inerente aos próprios meios de comunicação social. Esta problemática assume particular relevância na área do catolicismo. *1. Religião e comunicação:* Desde as suas origens que as grandes tradições religiosas se preocuparam com a questão da fixação e comunicação da sua mensagem, nomeadamente através da escrita. Não será por acaso que se consideram, ainda que de modo simplificado e até teologicamente impróprio, as três grandes religiões monoteístas (judaísmo*, cristianismo e islamismo*) como «as religiões do Livro». Compreende-se assim que, no Ocidente, o cristianismo tenha desempenhado papel determinante na fixação da escrita das várias línguas europeias e na difusão do seu ensino*, antes e depois da invenção de Gutenberg (1440), mesmo nos países de tradição católica, como Portugal, em que a língua vernacular foi preterida em favor do latim (*v.* LIVRO RELIGIOSO; LITERATURA RELIGIOSA). Mas, se desde o início da história da Igreja as diversas formas de comunicação escrita foram postas ao serviço da sua missão evangelizadora, é verdade que, paralelamente ao aparecimento da imprensa, o púlpito, o teatro e outras formas de representação religiosa continuaram, durante muito tempo, a ser os principais meios de propagação da fé e da missionação dos povos. Os modernos meios de comunicação social trouxeram consigo novas questões e colocaram novos reptos às diversas instâncias de produção e difusão do conhecimento, contribuindo decisivamente para pôr em questão a legitimidade das tradicionais instâncias de autoridade, entre as quais a própria Igreja Católica. Ao funcionarem simultaneamente como instrumentos de informação e formação das pessoas, os novos meios são expressão e factor polarizante das chamadas opiniões públicas, no quadro do exercício da autonomia e liberdade individuais, em clima concorrencial de disputa e confronto de ideias e princípios no interior da sociedade. Pela sua natureza, a utilização e divulgação dos modernos meios de comunicação social colocou assim novos desafios, não apenas de carácter instrumental mas também ao nível da concepção da própria realidade social, desafios que não podem ser desligados do processo de laicização da sociedade (*v.* LAICIDADE). «A comunicação social não elimina as formas religiosas tradicionais, nem destrói a religiosidade, apesar das aparências contraditórias. Desloca-as sem dúvida, mas conserva-as intactas e desenvolve-as». Ainda no dizer de um dos seus estudiosos: «enraíza a sua mensagem no anúncio de uma "boa nova" de segurança encontrada na conformidade social da moda, da cultura média e normalizada das opiniões admissíveis. Promove a confissão dos desvios co-


JORNAL
DA
SOCIEDADE CATHOLICA
PROMOTORA DA MORAL EVANGELICA
EM
TODA A MONARCHIA PORTUGUEZA.
JUDICA ME, DEUS.
LISBOA
TYPOGRAPHIA NA RUA NOVA DA PALMA N.º 48.
1843

Capa do Jornal da Sociedade Católica. Promotora da Moral Evangélica, *n.º 1, Abril, 1843 (Lisboa, Biblioteca Nacional).*

mo norma integradora das margens sociais, convertendo-as em espectáculo aplaudido e encorajado em nome da criatividade cultural» (Rodrigues – *A comunicação*, p. 28-29). Essa a sua novidade. *2. Da «boa imprensa» à reflexão teológica sobre os «mass media»*: Desde o século XIX que os vários sectores culturais e ideológicos percepcionaram a importância do publicismo e da imprensa emergente, a nível do combate de ideias e da formação da moderna opinião pública. Para a Igreja Católica, o aparecimento da imprensa moderna colocou novas questões e certos desenvolvimentos anticlericais (*v.* anticlericalismo) contribuíram para gerar desconfianças e provocar condenações, nomeadamente em torno do que se considerava serem os danos provocados e os perigos pressentidos no uso da liberdade. Mas, apesar das desconfianças iniciais e à semelhança dos restantes países europeus, também em Portugal surgiu uma imprensa católica* – e, posteriormente, também de outras confissões religiosas, nomeadamente protestante (*v.* protestantismo) – que acompanhou o desenvolvimento da imprensa em geral, com o seu crescimento e especialização, sendo que a especificação de «católica» só ganhou sentido com o aprofundamento do processo de secularização* da sociedade e laicização das instituições. O desenvolvimento da então chamada «boa imprensa» como um dos instrumentos de acção da Igreja Católica no seu objectivo de recristianização da sociedade é paradigmático da atitude eclesial relativamente aos novos meios de comunicação social, incluindo a emergência dos modernos *mass media:* perante os reptos que o sucessivo aparecimento do jornal, da rádio e da televisão significaram, «a atitude da Igreja veio-se modificando [a partir de uma posição pessimista] e o seu discurso ao longo dos dois últimos séculos tornou-se positivo e optimista» (Ferreira – A teologia, p. 19). Nesta perspectiva, compreende-se a oscilação e evolução de posições que se encontra no seio do catolicismo, entre uma atitude de desconfiança relativamente aos novos meios e uma atitude de apropriação e utilização desses mesmos meios ao serviço da própria missão evangelizadora da Igreja, também aqui numa grande diversidade de perspectivas (do combate ao diálogo com «o mundo»). A propriedade de meios de comunicação social tornou-se numa questão importante, não pela perspectiva imediata da sua posse e gestão patrimonial, mas pelo facto de essa propriedade funcionar como garante de autonomia e liberdade da própria Igreja Católica, possibilitando-lhe veicular directamente a sua mensagem através dos jornais, das revistas e da rádio, por exemplo. No entanto, a crescente complexidade das sociedades e a própria evolução dos *media* acabou paulatinamente por conduzir as autoridades eclesiásticas a valorizarem a presença e iniciativa dos profissionais e grupos católicos na generalidade desses meios, independentemente da questão do seu controlo e propriedade, nomeadamente no cinema, na televisão e nos mais recentes meios de comunicação. No interior do catolicismo desenvolveu-se assim uma intensa actividade de produção, difusão e crítica de conteúdos. Este trabalho foi geralmente centrado na importância da mensagem: seja a mensagem considerada na sua globalidade e avaliada como sendo ou não apropriada em termos do serviço do público em geral e correctamente orientada para o «bem-comum» – veiculada através dos jornais, das revistas ou da radiodifusão, por exemplo –, seja a mensagem especificamente religiosa que, directa ou indirectamente, se procura também difundir – tanto através da utilização desses mesmos meios, como de intensa actividade editorial, da produção e difusão de conteúdos a nível dos audiovisuais e do multimédia (diaporamas, vídeo, televisão, páginas *web*, etc.). Progressivamente, a especificidade e complexidade deste universo foi sendo tida em conta pela própria doutrina e reflexão teológica no seio do catolicismo, desde as encíclicas *Mirari vos* (1832) e *Singulari vos* (1834), que Gregório XVI escreveu contra o jornal *L'Avenir* e as teses da escola de Lamennais acerca da liberdade (*v.* liberalismo), até ao reconhecimento explícito do valor dos meios de comunicação social no decreto *Inter mirifica* do II Concílio do Vaticano. Se Pio IX na sua encíclica *Nostis et nobiscum* (1849) se apercebeu da importância do periodismo e estimulou o aparecimento de uma imprensa católica como barreira à imprensa anticlerical, as primeiras referências positivas ao jornalismo foram feitas passado um século, já no pontificado de Pio XII. Por outro lado, o aparecimento do cinema, da rádio e da televisão colocou novas questões que os pontificados de Pio XI e Pio XII procuraram equacionar, marcando, nessa medida, um verdadeiro ponto de viragem do magistério relativamente ao fenómeno da comunicação social de massas, seus meios e instrumentos, simboli-

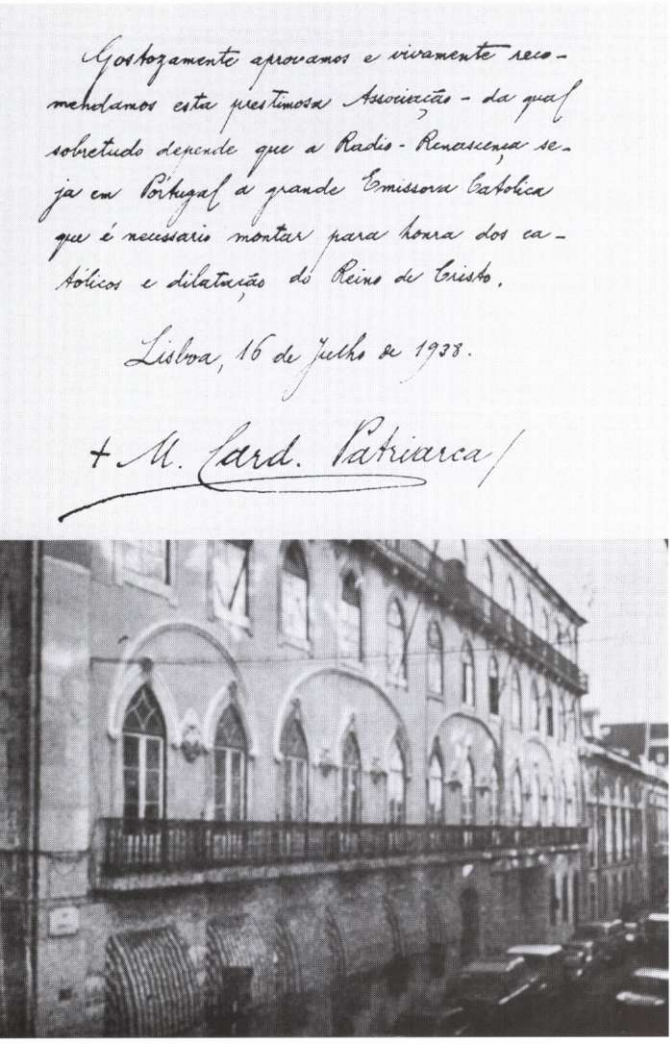


Rosto do jornal A Palavra, *n.º 169, 31.12.1887.*

zado com a proclamação do arcanjo São Miguel patrono das telecomunicações, em 1951. Evidencia-se assim a evolução de uma perspectiva intransigente, a estratégia do «não», para uma perspectiva de abertura, que o concílio consagraria. «Com efeito, abandona-se a barricada e passa-se a vê-los como valores insubstituíveis para a sociedade e a Igreja. Põe-se em primeiro plano a sua alta utilidade para o bem comum, à luz da qual se incitam os homens ao seu bom uso e se estimula a participação activa dos católicos nesse campo. É ainda (e só) à luz do bem comum (numa perspectiva positiva) que se mencionam os perigos e os danos do mau uso e que se faz apelo à consciência moral e à responsabilidade social dos promotores e comunicadores» (Ferreira – A teologia, p. 21-22). E se relativamente ao cinema as «instâncias eclesiásticas comungaram do [inicial] desdém burguês pelo cinema (espectáculo vulgar)» (*Ibidem*), já a rádio e a televisão nasceram numa época em que estas estavam particularmente despertas para o fenómeno da comunicação. As tentativas da sua fundamentação teológica surgiram nos primeiros grandes documentos sobre a matéria: a encíclica *Vigilanti cura* (1936) de Pio XI, destinada ao episcopado norte-americano que, «sem deixar de alertar para a ambivalência cultural e moral do cinema, encara-o de uma forma nitidamente positiva e enquadra-o correctamente como comunicação» (*Ibidem*, p. 20); a encíclica *Miranda prorsus* que, em 1957, Pio XII dedicou ao cinema, rádio e televisão, retomando e reforçando a reflexão de dois anteriores discursos dirigidos aos homens do cinema (1955), constituindo quase um tratado psicossociológico e ético-moral sobre a expressão, produção e distribuição cinematográfica (*Ibidem*, p. 20); o decreto conciliar *Inter mirifica*, promulgado pelo papa Paulo VI a 4 de Dezembro de 1963 e no qual se procura reunir o magistério anterior sobre os diferentes meios e instrumentos de comunicação social, embora fortemente discutido e criticado por muitos padres conciliares, nomeadamente pelo que foi então já considerado o seu moralismo asfixiante, potencialmente legitimador do poder censório do Estado, pela sua concepção «ghettista» relativamente à produção católica e pela omissão acerca da liberdade de informação no interior da Igreja; e, por último, a instrução pastoral *Communio et progressio* (1971) de Paulo VI, que consagrou um estatuto teológico para a comunicação social e seus diversos instrumentos, funcionando como um verdadeiro marco na doutrina oficial da Igreja Católica. Na encíclica *Redemptor Missio* (1990) João Paulo II reconhece os meios de comunicação social como «o areópago dos tempos modernos, que estão a unificar a humanidade – como se costuma dizer – na aldeia global... tornado-se para muitos o principal instrumento de informação, de guia e inspiração dos comportamentos individuais, familiares e sociais» (*cf.* n.º 37). Em Portugal, o número da revista *Communio* sobre o tema «Igreja e comunicação social», publicado em 1992, permite estabelecer um ponto de situação acerca das diversificadas perspectivas de reflexão desenvolvidas então no seio do catolicismo: teologia da comunicação; *media*, novas tecnologias e cultura contemporânea; educação para a comunicação social; presença da Igreja nos meios de comunicação social; opinião pública na Igreja, entre outros tópicos. *3. Iniciativas e instituições católicas:* A par da reflexão e produção de documentos, a Igreja Católica também lançou iniciativas e criou instituições específicas para lidar com esta questão. É assim que, no seguimento do II Concílio do Vaticano, foi criada a Comissão Pontifícia para a Comunicação Social (1964) e iniciada a celebração do Dia Mundial das Comunicações Sociais (1967). No campo das Organizações Internacionais Católicas (OIC) e à semelhança de outras organizações não-governamentais, existiam já então várias organizações, integrando e dinamizando um trabalho nesta área a nível de muitos países, tais como: a UCIP – Union Catholique Internationale de la Presse, fundada a 15 de Dezembro de 1927, criada para o serviço da Igreja no domínio da formação da opinião pública, encontrando-se actualmente estruturada em sete regiões e sete federações internacionais (de jornalistas, de diários, de periódicos, de professores e investigadores das ciências e técnicas da informação, de agências de informação católica, da imprensa da Igreja e de editores de livros); a OCIC – Organisation Catholique Internationale du Cinéma et de l'Audiovisuel, com sede em Bruxelas e actualmente com membros em 139 países; e a UNDA (do latim, *onde*) – Association Catholique Internationale pour la Radio et la Télévision, fundada em 1928 e representando actualmente 136 associações nacionais e 23 outras internacionais. Em Portugal, e apesar da importância social, cultural e religiosa do trabalho desenvolvido pela Igreja Católica neste sector, a sua história encontra-se ainda por fazer, com excepção de alguns estudos sobre determinados períodos na história da Rádio Renascença (*cf.* Caldas – *Para a história*; Miguel – *Rádio Renascença*; Neves – *Para a história*; Ribeiro – A Rádio; Santos – O caso) e de algumas recentes incursões na perspectiva da presença cultural da Igreja Católica na sociedade portuguesa (*cf. Um século*; Cruz; Guedes – *A Igreja*); sobretudo se considerarmos que esta realidade envolve não apenas a imprensa, rádio e televisão, mas se refere também à edição, à actividade cinematográfica e teatral, à Internet e a todas as formas «interactivas» de produção, crítica e difusão de conteúdos culturais, numa sociedade massificada. Com a institucionalização da Conferência Episcopal Portuguesa* em 1967, e na sequência da reflexão do II Concílio do Vaticano, logo foi criada a Comissão Episcopal dos Meios de Comunicação Social. Anualmente, também no país se passa a celebrar o Dia Mundial das Comunicações Sociais, sendo que anteriormente, desde 1929, se assinalava o Dia da Boa Imprensa. Se existem já então diversos outros secretariados e organismos católicos, como o Secretariado do Cinema e da Rádio e o Secretariado de Informação Religiosa, criados respectivamente em 1938 e 1959, só em Abril de 1977 seria criado o Secretariado Nacional das Comunicações Sociais da Igreja, «com a finalidade, expressamente definida na Instrução Pastoral *Communio et Progressio*, não só de promover e coordenar as actividades dos católicos no domínio das comunicações sociais, como de estimular a for-

mação de agentes neste importante sector» (Conferência – *Documentos*, vol. 1, p. 321). O chamado «caso Rádio Renascença» nos anos quentes do PREC («Processo Revolucionário em Curso») revela, para além dos contornos políticos gerais que a questão assumiu, uma linha de continuidade que importa assinalar: a importância que a Igreja Católica atribui aos meios que lhe permitem salvaguardar a autonomia da sua presença na sociedade e a sua liberdade de acção relativamente ao Estado. Em 1978, o Secretariado do Cinema e da Rádio muda a sua designação para Secretariado do Cinema e do Audiovisual, significando a consciência da importância deste vasto universo, incluindo nele a realidade televisiva, onde a Igreja procurara também assegurar uma presença institucional. A crescente complexidade da realidade dos *media* conduziu a alguns ajustamentos nas prioridades pastorais por parte da Igreja Católica. Em Novembro de 1984, a assembleia plenária do episcopado aprovava um plano de acção da sua comissão especializada, «no sentido de, ao mesmo tempo, reestruturar o secretariado nacional e os secretariados diocesanos e promover acções concertadas de mentalização e de intervenção para que as comunicações sociais da Igreja correspondam melhor à missão global da Igreja e para que os outros meios de comunicação sejam um serviço verdadeiramente positivo à comunidade portuguesa» (*Ibidem*, vol. 3, p. 289). Esta dupla orientação é reafirmada na carta pastoral de 1989, no capítulo dedicado à evangelização dos meios de comunicação social, apelando-se aí à necessidade de empenho dos «cristãos leigos, profissionais da informação, [para que] se associem, para construírem, em conjunto, essa maneira de estar na informação, ao serviço da Igreja e da sociedade» (*Ibidem*, p. 233). Em Março de 1993, em específica «Nota sobre a comunicação social e a Igreja», o episcopado português, embora reconhecendo o «afã concorrencial que se verifica entre instrumentos de comunicação de massas» e assinalando «o deficiente nível ético que alguns desses meios por vezes revelam», evita claramente uma atitude doutrinal condenatória, preferindo apelar aos cristãos para que no «apreço pelos meios de comunicação social e pelos seus profissionais» «acolham somente o que merece ser acolhido e reprovem tudo quanto desrespeite a liberdade de consciência, a dignidade da pessoa humana e os genuínos valores do povo português», e que «não deixem de individualmente ou em conjunto mostrar esse legítimo desagrado». Simultaneamente, aos meios de comunicação social da responsabilidade da Igreja pede-se «que continuem o seu esforço por uma crescente actualização e competência» (*Ibidem*, vol. 4, p. 389). A necessidade de concertação institucional e de maior profissionalização leva à constituição, em 1991, da Associação de Rádios de Inspiração Cristã (ARIC), reunindo inicialmente 29 rádios, incluindo a Rádio Renascença com as suas vozes regionais, e, em 1993, da Associação de Imprensa Cristã (AIC). Por outro lado, e à medida que se abrem os espaços de comunicação a novos intervenientes e se instaura uma lógica de mercado aberto, os bispos portugueses tomam consciência da importância de uma presença mais organizada na comunicação social em geral, para além dos meios que são propriedade da Igreja Católica. A «urgência da crescente qualificação cultural dos intervenientes dos media» (*Ibidem*, p. 363) é uma preocupação dos episcopados europeus, que também se verifica à escala nacional. É assim que, em 1994, o anterior boletim *Serviço de Apoio à Imprensa*, da responsabilidade do Secretariado dos Meios de Comunicação Social da Igreja, dá lugar a *Agência Ecclesia*, projecto editorial e tecnologicamente renovado, com ambições mais vastas. *4. Actividade no campo cinematográfico:* Como já referido, só 40 anos após o seu nascimento o cinema mereceu a atenção do magistério papal através da encíclica *Vigilanti cura* (1936), embora anteriormente tenham existido várias iniciativas e pronunciamentos de outras instâncias eclesiais. E se «a Igreja praticamente ignorou o cinema na primeira fase da sua história» (Perestrello – O cristianismo, p. 32), ao invés, a problemática religiosa esteve muito presente na cinematografia desde o seu início (*Ibidem*, p. 31). No entanto, inicialmente, prevaleceu uma atitude negativa relativamente ao novo meio de expressão, que Luís de Pina explica do seguinte modo: «O sentido da vigilância moral, a falta de conhecimentos cinematográficos, uma concepção negativista da expressão artística e, porque não, o gosto da censura, contribuíram para que se tivesse criado, entre os católicos, a ideia de que o cinema é, sobretudo, uma "ocasião de pecado"» (in *Um século*, p. 198). Surgiram assim as «classificações morais», com o objectivo de prevenir o público desses mesmos perigos. À semelhança do que se passava noutros países da Europa e da América Latina, em 1938 fora criado o já referido Secretariado do Cinema e da Rádio, que actuava não oficialmente desde 1935. Instituído e integrado estatutariamente no âmbito da Acção Católica Portuguesa*, na sequência de directrizes da Santa Sé e do episcopado português, ao secretariado foram atribuídos vários objectivos: organizar serviços de crítica aos espectáculos «em obediência a um critério integralmente católico»; registar e classificar todas as películas do ponto de vista moral; promover campanhas de moralização do cinema e de educação do público, apelando a que os católicos se abstenham de «frequentar os cinemas que ofendam a verdade e a moral cristã»; agir junto dos poderes públicos para que fosse observada a legislação referente à entrada de menores nas salas, e cumpridas todas as determinações sobre a moralidade dos espectáculos por parte da censura oficial; procurar influenciar as casas produtoras e distribuidoras de filmes ou promover a criação de circuitos alternativos, no sentido da reclamada moralização da actividade cinematográfica (*cf.* Secretariado do Cinema e da Rádio: 15 anos de fecundo trabalho. *Boletim da ACP.* 240-241, p. 36). Embora desenvolvendo uma actividade classificatória dos filmes desde 1935, só a partir de 1940 o Secretariado do Cinema e da Rádio tem um colégio privativo de críticos e só a partir de 1951 dispõe de um órgão próprio: o *Boletim Cinematográfico*, criado para publicação regular das fichas de filmes com a respectiva classificação moral, que subsistiu até 1998. As primeiras classificações foram publicadas na revista

Renascença, depois no diário *Novidades* e noutros jornais católicos, na revista *Lumen* (na secção de «Teatro e Cinema, Rádio e Televisão», inaugurada em Maio de 1951), e divulgadas também pela Rádio Renascença (a partir de 1943); esta actividade foi desenvolvida num período em que o Estado, apesar da censura que exercia, não fornecia ao público qualquer classificação etária dos filmes, o que só veio a fazer a partir de 1953. Os critérios de classificação utilizados pelo secretariado eram os seguintes: 1) Filmes condenados em absoluto e para todos; 2) Filmes com reservas morais: 2.1) só para adultos; 2.2) para adultos, com reservas ou sérias reservas; 3) Filmes sem reservas morais: 3.1) especialmente para crianças; 3.2) para todos, excepto crianças (cf. *Ibidem*, p. 37). «Tudo se analisava, então, com uma evidente superficialidade, criando barreiras ao acesso do público, pondo o acento tónico na condenação das obras então consideradas menos consentâneas com a moral cristã. Só bem mais tarde, a partir dos anos 50, se começou a verificar uma evolução para o estudo do cinema como meio de comunicação e como arte, fomentando então o desenvolvimento de cineclubes e outros grupos culturais, capazes de atrair um número crescente de cinéfilos e de fornecer-lhes os conhecimentos necessários para que de cada filme se pudessem obter as devidas conclusões» (Perestrello – O cristianismo, p. 33). Paulatinamente começa então a desenvolver-se uma cultura cinéfila nos meios católicos: inicia-se uma crítica de inspiração cristã em publicações como as revistas *Estudos*, do CADC de Coimbra, *Brotéria* e *Rumo*, por exemplo; surgem cineclubes de inspiração cristã, como o Centro Cultural de Cinema (1955), próximo da JUC e da nova geração universitária que esteve ligada ao lançamento da sua revista *Encontro*, o Cine-Clube Católico (1956-1981), iniciado por decisão de monsenhor Lopes da Cruz, em nome do Secretariado do Cinema e da Rádio, a que sempre permaneceu ligado, o Círculo Escolar de Cinema (1960), com mais de uma dezena de colégios católicos associados, liderado nos primeiros dois anos pelo padre jesuíta Evaristo de Vasconcelos, ou o Cine-Clube da Boavista (1961-1997), no Porto, que não sendo confessional nascera por iniciativa de membros do Opus Dei; criam-se núcleos de cinema nos colégios (como no Instituto Nun'Álvares, por iniciativa do padre José Guedes Carvalhais, autor de artigos e livros sobre a matéria), seminários e outras instituições católicas (como a própria Obra das Vocações para os Seminários, na década de 50, em Lisboa), organizando-se actividades de reflexão e debate que suscitam o contacto com os meios profissionais; promovem-se ciclos, como os do CADC de Coimbra; nascem associações como o Centro de Estudos Cinematográficos, que desde 1955 realiza anualmente encontros católicos de estudos cinematográficos e que, sob o impulso de José Vieira Marques, viria a estar na origem da organização do Festival Internacional da Figueira da Foz, a partir de 1972. Progressivamente, e em função da consciência das novas responsabilidades educativas perante o cinema, desenvolve-se um verdadeiro movimento cultural de origem católica, no sentido de promover o «filme ideal», tal como Pio XII o definira em 1955 (*cf.* Pina – O cinema, p. 200). O próprio *Boletim Cinematográfico* «melhora de forma sensível a partir de 1958, acrescentado de novos elementos informativos e de uma pequena nota de apreciação estética» (*Ibidem*, p. 200). Com o apogeu do movimento cineclubista, sob a direcção de Luís de Pina e editadas pela Editorial Aster, surgem a colecção de livros «Filme» (1958-1964) e a revista *Filme* (1959-1964), «de clara inspiração cristã, procurando conjugar os valores culturais católicos com o gosto do cinema, numa perspectiva aberta às modernas tendências criativas» (*Ibidem*). Grande parte deste trabalho foi realizado em articulação com as paróquias, nomeadamente por via da utilização dos salões paroquiais que conheceram assim, ao longo das décadas de 40 a 60, uma «situação muitas vezes florescente, quer como forma de atrair à Igreja algumas camadas da juventude quer, até, como meio de receitas adicionais para outras actividades culturais» (Perestrello – A Igreja, p. 313). À medida dos avanços e vicissitudes do movimento cineclubista, muitos outros espaços públicos foram sendo mobilizados, como as salas do Jardim Cinema, Cinema Roma, Cinema Restelo, Cinema Monumental, Cinema Avis, Cinema São Jorge e Teatro São Luiz, em Lisboa. À medida que a perspectiva cultural de formação de crítica se desenvolvia, cresciam também as dificuldades com a censura oficial do Estado que obrigava, por exemplo, a que os textos das palestras ou conferências, que introduziam as sessões ou animavam os debates, lhe fossem previamente submetidos para autorização. Foram também divergências de ordem editorial que estiveram na origem da suspensão da colecção e revista *Filme*, em 1964 (*Ibidem*, p. 309). Goradas as expectativas de abertura política trazidas pelo marcelismo, «a censura, nomeadamente no que respeita ao cinema, voltava a ser de uma severidade considerável, excepto no que se referia à violência por esta ser benéfica para o esforço de guerra então em curso em África» (*Ibidem*, p. 309). A proibição e os longos cortes nos filmes, tornando-os muitas vezes incompreensíveis, tornavam-se insustentáveis e injustificáveis para os profissionais e críticos de cinema, incluindo os sectores católicos. Foi esta situação que esteve na base da redacção e divulgação de um documento sobre a censura, com data de 17 de Março de 1972, que deveria ser publicado na página quinzenal de cinema do jornal *Novidades*, editada sob a responsabilidade do Secretariado do Cinema e da Rádio, mas cuja saída foi proibida pelo próprio chefe de redacção do diário católico (*cf. Ibidem*, p. 286-288) reflectindo assim as divisões e tensões que atravessavam o catolicismo português. A maior autonomia institucional e maturidade cultural do sector verifica-se também na remodelação gráfica da publicação oficial do secretariado e sua designação – *BC-Boletim Cinematográfico* –, verificada em 1971, coincidindo esta alteração com a mudança da sede do mesmo secretariado das instalações da Rádio Renascença, onde se encontrava praticamente integrado desde o seu início, para uma sala da Basílica dos Mártires, na Rua Serpa Pinto em Lisboa. «Reduzida a facilidade de colaboração com a Rádio Renascença – que


Gostosamente aprovamos e vivamente reco-
mendamos esta prestimosa Associação - da qual
sobretudo depende que a Rádio - Renascença se-
ja em Portugal a grande Emissora Católica
que é necessário montar para honra dos ca-
tólicos e dilatação do Reino de Cristo.

Lisboa, 16 de Julho de 1938.

+ M. Card. Patriarca

Fotografia da sede dos estúdios da Rádio Renascença e autógrafo do cardeal Cerejeira relativo à Associação dos Amigos da Rádio Renascença. In Moreira das Neves, Para a história da Rádio Renascença..., *1980.*

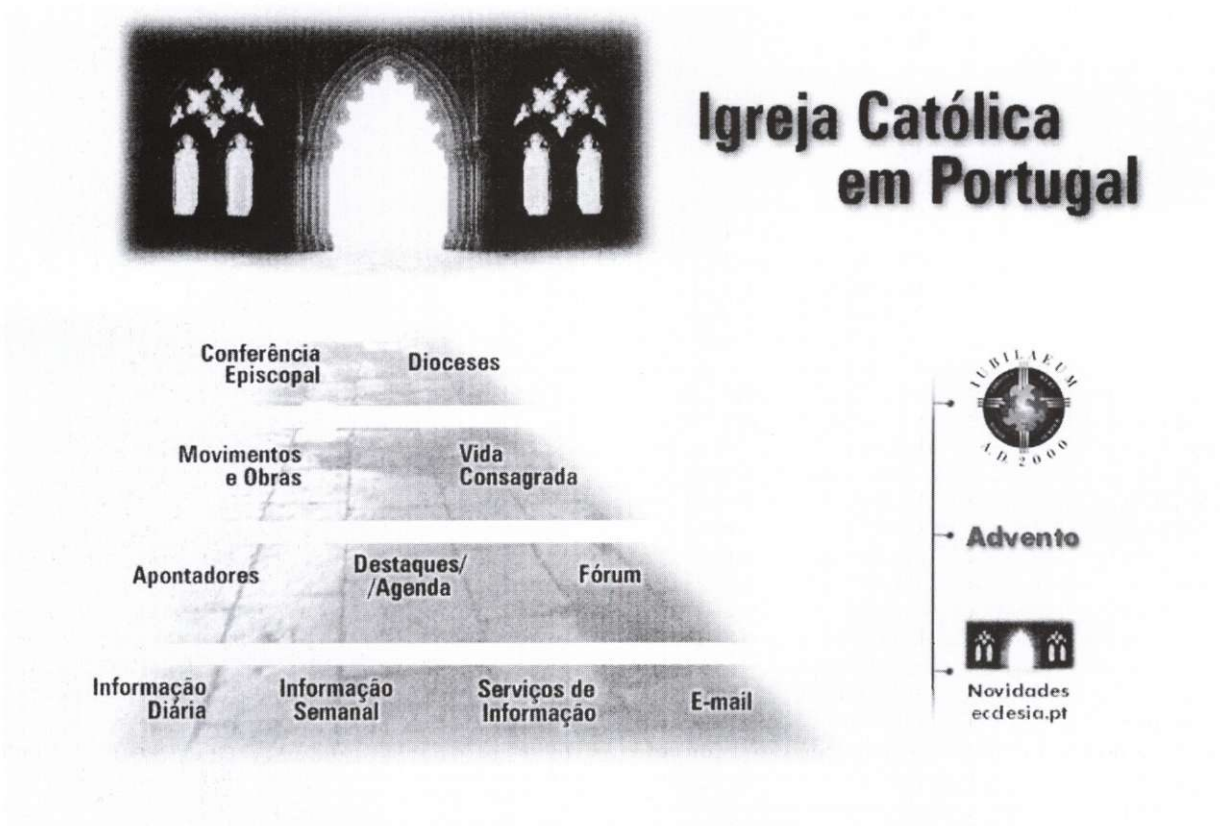
mais tarde seria retomada em novos moldes – e tendo cessado a colaboração com o jornal *Novidades* em Junho de 1972, o *BC* viu a sua importância aumentada como meio de contacto do SCR com o exterior» (Perestrello – A Igreja, p. 285). Com uma equipa vasta e estabilizada, incluindo muitos críticos de cinema de formação cristã, o secretariado lançou novos projectos no âmbito mais estritamente cinéfilo, nomeadamente no campo da edição, tendo organizado em 1982 um encontro nacional da imprensa cinematográfica. Outras áreas de actividade desenvolvidas pelo secretariado católico ao longo da sua história foram: a instituição e organização de prémios de cinema no âmbito dos festivais internacionais de cinema (no de Lisboa, logo em 1965, no de Tróia, desde 1986, e no Festival Internacional de Cinema para a Infância e a Juventude, realizado em Tomar ao longo de alguns anos), à semelhança do que acontecia com os prémios da OCIC a nível internacional; a promoção de vários programas radiofónicos sobre cinema na Rádio Renascença; a realização internacional do I Fórum da Crítica Jovem, em 1992, entre outras. No contexto dos anos 80, nomeadamente com as profundas mudanças em curso no panorama audiovisual, face às dificuldades de renovação do agora Secretariado do Cinema e do Audiovisual e de acordo com os limitados meios e reorientação de prioridades da própria Conferência Episcopal, em Dezembro de 1998 verifica-se a integração dos seus serviços no Secretariado das Comunicações Sociais da Igreja e cessa a publicação de *BC-Boletim Cinematográfico.* No entanto, a existência do manancial informativo progressivamente acumulado e organizado desde 1961 em ficheiros cinematográficos, recolhendo o material produzido pelos secretariados católicos de muitos países estrangeiros com os quais existia permuta de publicações, constituía um património único que interessava manter e dinamizar. Para esse efeito, por acordo com a Comissão Episcopal e com o apoio inicial do Instituto Português de Cinema, cinco críticos e colaboradores do anterior secretariado constituíram uma sociedade por quotas, com o objectivo de informatizar, alargar e disponibilizar a informação recolhida: a Cinedoc, empresa actualmente existente. Mantendo estreitos contactos com a OCIC, a empresa lançou entretanto uma nova publicação, *Cinedocfilme*, distribuída através da Internet (*cf.* Perestrello – A Igreja, p. 303-305). *5. Rádio Renascença:* No momento em que se iniciam em Portugal as emissões experimentais da Emissora Nacional, em 1933, já se iniciara a campanha de propaganda e recolha de donativos para a construção de um posto emissor católico, fruto do reconhecimento da importância e alcance do novo meio de comunicação: «A radiofonia tem diante de si um futuro tão largo como a imprensa, ou ainda maior. Se assistíssemos ao nascer da imprensa, como assistimos ao nascer da radiotelefonia, nós os católicos, seríamos os primeiros a empregá-la ao serviço da religião como as primeiras letras se empregam na impressão da Bíblia, que é a palavra de Deus. Que nos sirva de lição a corrupção e o mal que nos tem feito a imprensa e o cinema» (Zuzarte de Mendonça, *apud* Miguel – *Rádio Renascença*, p. 57). Embora a inauguração oficial da Emissora Nacional date de 1935, as primeiras emissões radiofónicas regulares, ainda que com carácter amador e por iniciativa privada, tiveram início em 1925 (*cf. 50 anos*, p. 291-306); na sociedade portuguesa vivem-se, então, os entusiasmos das primeiras experiências radiofónicas, suscitando reacções que oscilavam entre a desconfiança e a adesão. A nível internacional, no mundo católico «a missão espiritual da radiodifusão era exaltada e invocada: a difusão da doutrina de Cristo não podia ter limites, no meio de tantas adversidades e ideologias contrárias à fé católica» (Miguel – *Rádio Renascença*, p. 27); em 1928 criara-se a Sociedade Católica Internacional de Radiodifusão e várias outras iniciativas tiveram lugar, enquanto no Vaticano era inaugurado em 1931 o primeiro posto radiofónico, dando-se início à transmissão, pela rádio, das mensagens papais. Foi neste contexto que nasceu e se desenvolveu a ideia de criação de uma emissora católica em Portugal, por iniciativa e empenho de alguns católicos, em particular os padres Magalhães

Costa (1890-1948) e Domingos Basto a partir do *Diário do Minho*, o jornalista Zuzarte de Mendonça (1877-1967), e, sobretudo, o padre Manuel Lopes da Cruz (1899-1969), o seu grande organizador, qual «apóstolo» da comunicação social católica no país, agraciado por Pio XII, em 1946, com o título de monsenhor (*cf.* Neves – *Para a história*, p. 85 e 102). Com o apoio explícito do episcopado, o empreendimento ganhou dimensão nacional, justificando até o abandono de outras iniciativas de âmbito diocesano, como aconteceu na Guarda (*cf.* Miguel – *Rádio Renascença*, p. 38). Assim, e apesar de todas as dificuldades, devidas nomeadamente ao «indiferentismo» de muitos, a campanha de mobilização dos católicos e de angariação de fundos, iniciada a 1 de Fevereiro de 1933 através do apelo feito na revista *Renascença: Ilustração Católica*, produziu os seus frutos. A 5 de Junho de 1936, ainda em fase experimental, foi possível começar a ouvir-se a Rádio Renascença (RR) em ondas curtas, tendo as suas emissões diárias em ondas médias e curtas tido início a 1 de Janeiro de 1937, a partir dos emissores de Lisboa, num processo de crescimento contínuo: 1 de Fevereiro de 1938, início do funcionamento regular do emissor de 3 kw, em Lisboa, para trabalhar em onda média e onda curta; 23 de Julho de 1940, início das emissões experimentais no Porto; 1941, inauguração da estação emissora de ondas médias, de pequena potência, no Porto (17 de Maio) e melhoramentos na estação de ondas curtas em Lisboa; 1 de Maio de 1948, inauguração do edifício privativo e da nova antena de Lisboa, no Alto da Boavista (Buraca); 12 de Abril de 1949, conclusão do edifício privativo e da nova antena do Porto; 25 de Junho de 1949, início do funcionamento experimental do emissor de 1,1 kw no Porto; 6 de Janeiro de 1950, início do funcionamento regular do mesmo emissor de ondas médias; 31 de Dezembro de 1955, participação na fundação da Radiotelevisão Portuguesa; 12 de Junho de 1957, inauguração de novo emissor de ondas médias, de 10 kw, e da antena de quarto de onda (64 m) do Porto; Outubro de 1964, novo e decidido passo com o início da montagem da rede de emissores de frequência modulada (FM); 7 de Fevereiro de 1965, entrada em funcionamento do primeiro posto emissor de FM em Monsanto (Lisboa), num processo que continuaria até aos anos 70. Em 1938, através da criação do Secretariado do Cinema e da Rádio, a Acção Católica Portuguesa (ACP) aprovara o projecto de «Normas Reguladoras da organização e actividade da Rádio Renascença», oficializando-a como instituição católica integrada no seu seio, passando o novo secretariado a ser cumulativamente dirigido pelo padre Lopes da Cruz, o qual só viria a ser substituído nesta função em 1963 pelo padre José Reis da Assunção (*cf.* Neves – *Para a história*, p. 52 e 100). No mesmo ano de 1938 foram aprovados os estatutos da Liga dos Amigos da Rádio Renascença (LAR), com o objectivo de contribuir – segundo os termos do cardeal-patriarca Gonçalves Cerejeira – para que «a Rádio Renascença seja em Portugal a grande Emissora Católica, que é necessário montar para honra dos católicos e dilatação do Reino de Cristo» (*Ibidem*, p. 55). Entretanto, em 1942, num momento de particulares dificuldades devidas à guerra, a ACP criou o «Dia da Emissora Católica». Colocada desde o início sob a protecção de Nossa Senhora de Fátima, cujo culto se propunha também intensificar, os destinos da RR ficaram umbilicalmente ligados à história do catolicismo português. Através das suas ondas foram noticiados e transmitidos grandes acontecimentos da vida da Igreja Católica, nomeadamente: em 1942, nas bodas de prata das aparições de Fátima, retransmissão da radiomensagem de Pio XII em português, consagrando a humanidade ao Sagrado Coração de Maria; em Maio de 1946, ano da coroação de Nossa Senhora como Rainha de Portugal, início da transmissão directa das cerimónias religiosas de Fátima, regularmente retomadas com periodicidade mensal, entre Maio e Outubro, a partir de 1949; ao longo de 1951, transmissão de diversas reportagens sobre o Ano Santo, em colaboração com a Rádio Vaticano, que inaugurara em 1949 as suas emissões em português; 25 de Março de 1953, início da transmissão diária da recitação do terço e da bênção eucarística, a partir da Basílica dos Mártires, em Lisboa; transmissão directa das grandes visitas papais a Portugal; etc. Se desde o início os fundadores da RR defenderam a ideia de que a estação radiofónica deveria ter como principal missão a evangelização, isso nunca significou restringir o seu papel à transmissão de actos litúrgicos e programas doutrinais. Monsenhor Lopes da Cruz «nunca escondeu a sua intenção de oferecer aos católicos uma estação que lhes pudesse proporcionar o melhor em diversas áreas, além da programação de carácter religioso» (Rego – A Igreja, p. 347; aí se publicam os resultados do estudo realizado por Nelson Ribeiro – *A programação religiosa*). E foi isso o que aconteceu, vindo a emissora a desenvolver uma programação de crescente impacte público, sobretudo a partir de finais dos anos 50, quando «a emissora católica logrou colocar-se em terceiro lugar, logo a seguir à Emissora Nacional e ao Rádio Clube Português, na lista de preferências do auditório, mercê de uma política de programação dinâmica e mesmo inovadora no panorama radiofónico nacional» (Gomes – Rádio Renascença, p. 203). A partir de 1965, ao mesmo tempo que procurava conseguir a cobertura de todo o território continental em rede de FM, a Renascença «conseguiu fazer coexistir no "ar" produtos de fácil aceitação e experiências radiofonicamente ousadas e politicamente algo incómodas» (*Ibidem*, p. 203). Foi num destes programas (*Limite*) que o Movimento dos Capitães fez emitir a senha «Grândola, vila morena» (da canção do mesmo nome, de José Afonso), confirmando a irreversibilidade do golpe de Estado que pôs fim ao Estado Novo. Esta programação é expressão de uma renovação interna que se articula e só se compreende com a própria evolução do catolicismo pós-conciliar no final dos anos 60. Facto significativo foi também o início de noticiários próprios a 23 de Outubro de 1972. Nesta perspectiva, sublinhe-se que as relações com a censura oficial não foram lineares, verificando-se a partir de 1969 uma maior interferência e a existência de alguns conflitos na própria programação. A data, coincidente com a morte do fundador,

que «sempre conseguira evitar uma grande interferência da censura no interior da estação» (Rego – A igreja, p. 355), corresponde também a uma nova fase na vida da sociedade portuguesa, marcada nomeadamente por uma conflituosidade mais aberta entre a Igreja Católica e o regime político. Assim se compreende que durante o período marcelista a RR tenha sido «bastante vigiada, não só pelos programas contestários que transmitia, mas também pelos textos do Concílio Vaticano II que eram comentados nos espaços religiosos» (*Ibidem*, p. 356). Significativo da atitude de reserva do Estado relativamente ao crescimento da emissora católica é o facto de só a 9 de Agosto de 1977 terem ficado definidas as condições técnicas que viriam a permitir a cobertura eficaz e total do território nacional em onda média, apesar do pedido de autorização para a instalação de uma rede mais potente, em paridade com a Emissora Nacional e o Rádio Clube Português, ter vindo a ser reiteradamente formulado desde Outubro de 1955 (*cf.* Neves – *Para a história*, p. 133 e 137; Miguel – *Rádio Renascença*, p. 41). Após o 25 de Abril de 1974, a emissora católica foi centro de um conflitivo e conturbado processo, iniciado com uma greve dos serviços de noticiários a 30 de Abril de 1974 e que culminaria com a destruição dos seus emissores da Buraca por ordem do então Conselho da Revolução, a 7 de Novembro de 1975. Não foi um conflito a nível das relações do Estado com a Igreja Católica, nem foi propriamente expresssão de uma «questão religiosa», como o próprio episcopado o sublinha, logo a 12 de Abril de 1975: «o caso de Rádio Renascença insere-se num problema mais amplo e muito mais grave que o do seu significado imediato, o qual é o da crescente limitação da liberdade de informação entre nós, limitação que a Igreja não deplora apenas relativamente aos meios de comunicação social que lhe pertencem, mas pelo atentado que representa às liberdades essenciais de uma comunidade nacional que todos ambicionam democrática e pluralista» (Conferência – *Documentos*, vol. 1, p. 300). Efectivamente, a Rádio Renascença tornou-se num «caso» nacional, paradigmático da evolução e das lutas sociais e políticas durante o processo revolucionário, evoluindo de um conflito de carácter laboral para um conflito vincadamente político, atravessado por diversas questões ideológicas, que dividiram a sociedade, serviram de pedra-de-toque na definição do jogo partidário, e em torno do qual se evidenciaram também algumas fracturas no seio da Igreja Católica relativamente ao modo de compreensão da sua presença na sociedade, aspecto ainda pouco estudado (*cf.* Caldas – *Para a história*; Ribeiro – A Rádio; Santos – O caso). Se a resolução adoptada no caso RR permitiu que as boas relações do Estado com a Igreja Católica fossem salvaguardadas, o processo deixou feridas em aberto e, sobretudo, contribuiu para reforçar a ideia da necessidade de a Igreja Católica possuir meios de comunicação social próprios. No 50.º aniversário da RR, em 1988, o cardeal Ribeiro ressalvava, no entanto, que essa necessidade só se compreendia em função da sua missão evangelizadora: a emissora católica «justifica-se, e só nessa medida interessa à Igreja, se o seu conteúdo e o tom dos seus programas estiverem em consonância com o Evangelho de Jesus Cristo e o magistério da Igreja» (*apud* Caldas – *Para a história*, p. 204). O ano de 1978, data do 40.º aniversário da Rádio Renascença, marcara novo arranque na vida da emissora católica, após a restituição à Igreja Católica das instalações dos estúdios de Lisboa e da Buraca, em Dezembro de 1975 (no momento em que se nacionalizam os outros emissores privados) e do subsequente recomeço das emissões a partir dos estúdios de Lisboa em Janeiro de 1976. Iniciou-se então novo período de expansão da emissora católica, apoiada na Liga dos Amigos entretanto reactivada: campanha dos novos emissores de ondas curtas e médias, adquiridos respectivamente em Dezembro de 1977 e Maio de 1978; início das transmissões directas para a Madeira e os Açores, respectivamente a 1 de Novembro de 1978, através do posto emissor do Funchal e da estação Rádio Madeira, e a 21 de Janeiro, através da Rádio Lages; início do programa diário em onda curta, em regime experimental, destinado aos emigrantes e transmitido em colaboração com a a Rádio Transeuropa, a 1 de Novembro de 1979; lançamento da Semana Nacional da Rádio Renascença, em Maio de 1980; alargamento do período de desdobramento da emissão em FM para 12 horas, em Outubro de 1984; aparecimento da RFM – o outro canal da Renascença, em 1987, graças ao aumento do espectro radiofónico do FM e à concessão à emissora católica de uma das três novas redes neste tipo de onda atribuídas a Portugal; e, em 1998, o nascimento da Mega FM, canal local com cobertura da zona da Grande Lisboa (*cf.* Neves – *Para a história*, p. 136-138; Rego – A Igreja, p. 356-362). A criação de um espaço de informação religiosa autónomo no Canal 1 da RR, a partir do final da década de 80, é indicativo da própria importância que este tipo de informação passou a ter na generalidade dos meios de comunicação social, dos jornais à rádio e à televisão, devido nomeadamente à abertura deste sector à iniciativa privada e sua progressiva diversificação. Por último, importa referir que, se desde os seus primórdios a própria Emissora Nacional assumira a produção e difusão de programação religiosa (*cf.* Rego – A Igreja, p. 344-347), outras rádios lhe seguiram o passo, como aconteceu nesta fase mais recente, por exemplo, com a TSF. *6. Televisão e meios audiovisuais:* O início da televisão em Portugal data de 1956, com as primeiras emissões experimentais. Dado o esquema societário concebido, a Rádio Renascença, enquanto rádio privada, também entra no capital inicial da Radiotelevisão Portuguesa (RTP), vindo monsenhor Lopes da Cruz a ser o primeiro presidente da sua assembleia geral. Relativamente à relação do novo meio de comunicação com o fenómeno religioso, três aspectos merecem destaque: o modo como os acontecimentos religiosos são noticiados; a produção e difusão de programas de carácter doutrinal, sob a responsabilidade institucional das Igrejas e confissões religiosas; e, por último, a transmissão de eventos de carácter estritamente religioso ou cerimónias litúrgicas (*cf.* Rego – A Igreja, p. 363-376). No caso da Igreja Católica, e apesar de algumas resistências iniciais por parte da hierarquia devido a razões teo-

lógico-pastorais, nomeadamente ao risco da dessacralização do acto litúrgico, em 1960 inicia-se a transmissão em directo da missa dominical. Segue-se assim a prática de outros países, como a França, e inicia-se uma tradição ininterrupta até aos dias de hoje, embora com oscilações: na maior parte do tempo, a missa é celebrada e transmitida directamente a partir dos estúdios televisivos, presidida por presbíteros indigitados para tal pelo bispo do lugar (no caso, o patriarca de Lisboa); no entanto, períodos existem em que essas transmissões se realizam também a partir de comunidades locais nas mais variadas regiões do país. Tal aconteceu, logo no início dos anos 70, servindo a própria televisão como veículo de difusão de novos estilos pastorais, por exemplo a nível musical (caso da introdução de «conjuntos musicais» nas celebrações eucarísticas, transmitidas, por exemplo, a partir da Igreja de Santa Isabel, em Lisboa). Vários acontecimentos eclesiais foram objecto de cobertura televisiva significativa por parte da RTP, nomeadamente: o anúncio e realização do II Concílio do Vaticano, com a transmissão da abertura dos trabalhos em 1962 (Reis – A televisão, p. 204); a vinda do papa Paulo VI a Fátima, em Maio de 1967, que tanto impacte teve na opinião pública, tendo a cobertura da RTP sido transmitida para oito países da Europa, Estados Unidos, Canadá e México (*Ibidem*, p. 205); e as visitas papais de João Paulo II a Portugal, em 1982, 1991 e 2000. A nível da transmissão directa de eventos religiosos, registe-se ainda o início da teledifusão das cerimónias religiosas de Fátima a 13 de Maio de 1959 e que, de forma regular, prosseguem até à actualidade ou, à escala regional e já depois do início da RTP-Açores (1975), da Procissão do Senhor Santo Cristo dos Milagres, a partir de 1978. No que se refere à produção e transmissão de programas de conteúdo informativo-doutrinal, não existe qualquer estudo aprofundado que permita grandes desenvolvimentos. Registam-se, no entanto, os autores e, quando possível, os títulos dos programas mais conhecidos da RTP: padre Moreira das Neves; cónego Xavier Coutinho, *Naquele tempo*; cónego António Rodrigues, *Lux in tenebris*; padre António Ribeiro, *Encruzilhadas da vida*, de 1959 a 1964, e *O dia do Senhor*, de 1964 a 1967; padre João de Sousa, *Amanhã é domingo*, de 1963 a 1964, transmitido aos sábados perto da meia-noite; padre Serafim Silva; padre Teodoro Marques da Silva, *A vida continua*; e, já depois do 25 de Abril, Frei Luís de França, *Cada dia uma esperança*, de Maio de 1974 a Dezembro de 1975; padre António Rego, *Andar faz caminho*, depois de 1975, e *Setenta vezes sete*, desde 1979. De entre os episódios mais conhecidos relativos à presença da Igreja Católica na televisão, um é normalmente referido e no qual se evidenciam também as dificuldades tidas com a censura do Estado Novo: a suspensão do programa *Encruzilhadas da vida* do padre António Ribeiro, futuro cardeal-patriarca de Lisboa, impedido de nele se referir à visita do papa Paulo VI à Índia em 1964, considerada pelo governo português de então como «um agravo gratuito» para com o país. Se com o 25 de Abril se verificaram alterações na grelha de programação, a transmissão regular da missa católica não foi interrompida e procurou-se assegurar a continuidade de um programa de reflexão e opinião católica, agora sob a responsabilidade do dominicano Frei Luís de França, contactado por Nuno Teotónio Pereira em nome dos sectores militares que controlavam a televisão. Durante o período revolucionário verificaram-se vários episódios que, embora de carácter pontual, são significativos da atenção e importância atribuídas pelos diversos sectores político-ideológicos ao tratamento dado pela televisão estatal à Igreja Católica, questão sensível no quadro das profundas transformações sociais em curso. É o caso, a 10 de Junho de 1974, da interrupção da transmissão em directo de um espectáculo televisionado, considerando-se que o mesmo achincalhava a figura do cardeal Cerejeira; facto que motivaria aliás o envio de telegramas de protesto por parte da comissão permanente da Conferência Episcopal Portuguesa ao primeiro-ministro e à Junta de Salvação Nacional. Também as tomadas de posição de várias personalidades e grupos de cristãos são noticiadas nos telejornais, como aconteceu logo a 24 de Junho, a propósito da divulgação da carta pastoral dos bispos portugueses, com data de 16 de Junho (*cf. 25 de Abril*, p. 128-131). A partir de 1979 e sob a responsabilidade do novo Secretariado das Comunicações Sociais da Igreja, o programa *Setenta vezes sete* marca uma presença semanal na televisão pública portuguesa aos domingos de manhã, com «um objectivo declaradamente pastoral» (Rego – Igreja na televisão, p. 193). Programa que, nos anos 80, em encontro do organismo internacional da Igreja para a Rádio e a Televisão (a UNDA), chegou a ser unanimemente eleito como o melhor dos programas apresentados a visionamento, quer pelo tema quer pela forma televisiva (*Ibidem*). Nos anos 90 assistiu-se a uma diversificação da presença religiosa no espaço televisivo, resultante quer do aparecimento das televisões privadas quer da abertura da televisão pública à presença de outras confissões religiosas. É assim que, no cumprimento da Lei n.º 58/90 de 7 de Setembro, que passa a garantir às diversas confissões um tempo de emissão até duas horas diárias no segundo canal da RTP, se inicia finalmente, em Setembro de 1997, um espaço televisivo de meia-hora diária, genericamente intitulado *A fé dos homens*. Resultado de um protocolo assinado entre a RTP e uma comissão de emissão das confissões religiosas, que reúne pela primeira vez um conjunto diversificado e alargado de denominações religiosas (cristãs, islâmicas, budistas, hindus e outras), o novo espaço televisivo, transmitido ao final da tarde, permitiu o aparecimento de um novo programa de 22,5 minutos da Igreja Católica – *Ecclesia*, da responsabilidade do seu Secretariado Nacional das Comunicações Sociais – e de outros que, rotativamente, garantem uma presença pública regular das restantes denominações religiosas presentes no país. Simultaneamente prosseguia semanalmente o programa católico *Setenta vezes sete* e o programa protestante *Caminhos*, ambos de 30 minutos, agora transferidos para o segundo canal. Em contrapartida, verifica-se que a tradição de transmissão anual de uma mensagem natalícia pelo patriarca de Lisboa no dia 24 de De-

zembro, através do primeiro canal da televisão pública, se mantém. O resultado parece contraditório: abertura da televisão pública no sentido do reconhecimento do fenómeno religioso na sua pluralidade, com consequente alargamento do espaço televisivo que lhe é destinado; mas, simultaneamente, tendência para o acantonamento da presença religiosa no «canal cultural» da RTP, em detrimento do seu «canal generalista». A esta evolução não foi alheio o projecto de criação de uma «televisão da Igreja», ideia lançada em 1980 com a criação de uma comissão de estudo e reafirmada em 1981 por vontade do patriarca de Lisboa, pensando no que acontecia em Itália, onde a abertura da televisão à iniciativa privada permitira o aparecimento de vários canais locais de televisão. Manifestada essa intenção junto do primeiro-ministro português a 6 de Abril de 1981, que a considera favoravelmente, a situação iria manter-se praticamente inalterada até à revisão constitucional de 1987, tendo a Conferência Episcopal Portuguesa entretanto assumido como sua essa pretensão, reiterando em 1989 a sua atitude de abertura relativamente à possibilidade de criação de novos meios de comunicação social da Igreja neste campo (*cf.* Conferência – *Documentos*, vol. 3, p. 233). Desde então, a ideia de atribuição de um canal de televisão à Igreja Católica conheceu um processo politicamente sinuoso, que se saldaria pela recusa da Igreja Católica em concorrer a um espaço limitado no segundo canal da RTP, em função das condições propostas em 1990 (*cf.* «Declaração relativa à televisão da Igreja», de 9 de Julho de 1990, cit. in *Ibidem*, p. 380-382). Paralelamente surgia o projecto da TVI, enquanto projecto de «inspiração cristã», inicialmente liderado pela Rádio Renascença e que mobilizaria vários sectores católicos, incluindo institutos religiosos, dioceses, seminários e Universidade Católica Portuguesa*, a par de muitas individualidades, entre as quais o reitor desta e bispo auxiliar de Lisboa, D. José da Cruz Policarpo, enquanto presidente do conselho-geral do novo meio de comunicação. O projecto, um dos três concorrentes aos dois canais de televisão privada, seria um dos ganhadores, dando origem a uma experiência que duraria até 1996, data da mudança da estrutura accionista. A par do maior tempo reservado à informação e programação religiosas, a orientação global da TVI, que conheceria pelo menos duas fases, foi objecto de controvérsia e alguma polémica no interior das próprias comunidades cristãs, quer por parte dos sectores que desde o início resistiram ao projecto de «Televisão da Igreja», como era conhecido, quer por parte de alguns dos seus apoiantes progressivamente decepcionados com os resultados obtidos ao nível da programação e das audiências. Na área mais vasta do audiovisual, outra iniciativa merece referência: a criação da Logomédia, uma cooperativa fundada em 1986, por iniciativa de várias congregações religiosas, dioceses e paróquias, com o objectivo de impulsionar a prática pedagógica dos meios audiovisuais e sua utilização ao serviço da catequese* e da evangelização. Embora numa primeira fase tenha concentrado o seu traba-



Portal da Internet da responsabilidade da agência Ecclesia, localizado em www.ecclesia.pt.

lho na área dos chamados meios audiovisuais de grupo, desde 1997 alargou a sua actividade através da produção profissional para vídeo e televisão, nomeadamente o programa *Ecclesia. 7. A Internet e as novas questões da comunicação:* Se desde o início vários grupos e movimentos católicos se encontram presentes na Internet, através da construção de *sites* e páginas próprias, tal como acontece com a própria Santa Sé, foi só a partir de 1999 que a Conferência Episcopal Portuguesa assumiu, através do seu Secretariado Nacional das Comunicações Sociais, uma presença organizada e profissional. A sua página (*ecclesia.pt* – um tríptico onde convergem televisão, Internet e agência escrita) abre uma infinidade de portas, dando passagem a centenas de apontadores católicos, agências de informação e conferências episcopais de quase todo o planeta, além de entrada directa no Vaticano, com os documentos pontifícios do actual papa, consulta de arquivos, museu, rádio e televisão do Vaticano, etc. No entanto, e nas palavras de um dos seus principais responsáveis: «A forma da Igreja entrar neste planeta e dizer a sua novidade, a Boa-Nova, não tem nada a ver com as atitudes ancestrais de cristandade em que a Igreja tinha uma palavra de primeira linha na sociedade [...]. Agora é mais uma voz entre tantas, um profeta entre outros, um edifício no meio de muitos, porventura mais altos, mais ricos e vistosos» (REGO – E Deus, p. 373). Afinal, o reconhecimento da situação de laicidade* com que, desde o início, o desenvolvimento dos meios de comunicação social vem confrontando a Igreja Católica, quer no entendimento que tem acerca de si mesma quer no relacionamento que estabelece com a sociedade. Em situação de concorrência, qual a originalidade da sua proposta e modo de actuação? Esta é uma das questões-chave na actual reflexão teológica acerca da globalização – *cf. Communio*. 17: 4 (2000). Paralelamente, muita da doutrina católica desenvolvida tem acentuado um juízo crítico e interrogações no campo ético, no que se refere à utilização e ao desenvolvimento dos novos meios de comunicação, como acontece em recente documento da Santa Sé sobre *Ética nas comunicações sociais* de 4 de Junho de 2000. Aí se afirma: «A *internet* levanta preocupações acerca de algumas das consequências radicalmente novas que traz consigo: perda do valor intrínseco de possibilidades de informação, uma uniformidade indiferenciada em mensagens que se reduzem a pura informação, a falta de base responsável e um certo desencorajamento das relações interpessoais» (*apud Ibidem*, p. 377). Cresce assim a consciência da importância da formação dos profissionais da comunicação e a necessidade de aprofundamento de uma reflexão deontológica, a que o ensino superior nesta área procura responder, também no âmbito da Universidade Católica Portuguesa, nomeadamente com a criação da primeira pós-graduação em Ciências da Informação, em 1980, e com o curso de Comunicação Social e Cultural, depois de 1991, ambas as iniciativas no âmbito da sua Faculdade de Ciências Humanas, em Lisboa.

PAULO F. DE OLIVEIRA FONTES

BIBLIOGRAFIA: **1. Geral:** ARBOIS, Janick; PICHARD, R. P. – *Radio-Télévision pour le Christ: histoire de la radio et de la télévision catholiques.* Paris: Lib. Arthème Fayard, 1963. Je sais-Je crois: Encyclopédie du catholique au XX^ème siècle; 132. COLLOQUE «CHRÉTIENS PROFESSIONELS DE LA COMMUNICATION», Institut des Rélations Publiques et de la Communication, Angers, 22-23 mars 1991 – *Éthique et communication: Actes.* Paris: Beauchesne, 1991. *COMMUNIO: Revista Internacional Católica.* 9: 1 (1992), número temático sobre «Igreja e Comunicação Social»; 17: 4 (2000), número temático sobre «Globalização e catolicidade». FERREIRA, José de Freitas – A teologia da comunicação social: primeiras aproximações do magistério eclesiástico. In UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA. Faculdade de Ciências Humanas. Departamento de Comunicação Social – *Família, comunicação social e opinião pública.* Lisboa, 1989, p. 13-35. HOURDIN, Georges – *La presse catholique*. Paris: Lib. Arthème Fayard, 1964. Je sais-Je crois: Encyclopédie du catholique au XX^ème siècle; 133. IGREJA CATÓLICA. Papa – *Documenti pontifici sulla radio e sulla televisione (1929-1962).* Cidade do Vaticano: Tipografia Poliglota Vaticana, 1962. Edizioni della Radio Vaticana; 1. IDEM – *Documenti pontifici sulla stampa (1878-1963).* Cidade do Vaticano: Tipografia Poliglota Vaticana, 1964. Edizioni della Radio Vaticana; 2. IGREJA CATÓLICA. Papa, 1922-1939 (Pio XI) – *«Vigilanti cura»: Carta Encíclica de Sua Santidade Pio XI sobre espectáculos cinematográficos.* Lisboa: Ed. ACP; Secretariado do Cinema e da Rádio, 1944. IRIBARREN, Jesus, ed. e introd. – *El derecho a la verdad: doctrina de la Iglesia sobre prensa, radio y televisión (1831-1968).* Madrid: BAC, 1968. JEUDI, Henri-Pierre – *A sociedade transbordante*. Prefácio de Adriano Duarte Rodrigues. Lisboa: Século XXI, 1995. *MEIOS (Os) de comunicação social na visão da Igreja*. Braga: Secretariado-Geral do Episcopado; Ed. AO, 1984. RODRIGUES, Adriano – *A comunicação social*. Lisboa: Ed. Conhecer, [s.d.]. SANTOS, Paula Borges – O caso da Rádio Renascença. *História*. 27 (Julho/Agosto 2000) 48-57. **2. Sobre Portugal:** *25 DE ABRIL: Textos cristãos: Novembro 25*. Lisboa: Ulmeiro, 1977. Forças da vida; 2. *50 ANOS de Rádio em Portugal*. Lisboa: Radiodifusão Portuguesa, EP; Vega, 1986. CALDAS, A. Pereira – *Para a história da Rádio Renascença (1974-1975): um barómetro da revolução*. Lisboa: Grifo; Renascença, 1999. 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. CRUZ, Manuel Braga da; GUEDES, Natália Correia, coord. – *A Igreja e a cultura contemporânea em Portugal*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2000. GOMES, Adelino – Rádio Renascença. In *DICIONÁRIO de história de Portugal: Suplemento*. Coord. de António Barreto e Maria Filomena Mónica. Porto: Figueirinhas, 2000, vol. 9, p. 203-204. GOMES, A. F. – Editores e livreiros católicos. In *UM SÉCULO de cultura católica em Portugal*. Lisboa: Laykos, 1985, p. 42-57. *LAYKOS*. 2: 4 (1978). Número da revista do Secretariado Nacional do Apostolado dos Leigos com vários artigos sobre: a necessidade da imprensa católica, da autoria de João Bigotte Chorão, as comunicações sociais e os leigos e a história da Rádio Renascença, da autoria de A. Pereira Caldas. MIGUEL, Aura – *Rádio Renascença: os trabalhos e os dias (1933-1948)*. Lisboa: INCM, 1992. MORAIS, Alberto – As comunicações sociais. In *UM SÉCULO de cultura católica em Portugal*. Lisboa: Laykos, 1985, p. 73-84. NEVES, Moreira das – *Para a história da Rádio Renascença: monsenhor Lopes da Cruz e a Emissora Católica Portuguesa: subsídios e comentários*. Lisboa: Rádio Renascença, 1980. NOVAIS, J. T., padre – *Pe. José de Magalhães Alves Costa: homem bondoso, sacerdote exemplar, jornalista exímio, professor habilitado: centenário do seu nascimento, 18/11/1890, 18/11/1990*. Reedição com anotações e ligeira alteração do título original de 1953, pelo padre Albano Fernandes Costa. Celorico de Basto: Fábrica da Igreja Paroquial do Divino Salvador de Ribas, 1990. PERESTRELLO, Francisco – O cristianismo e a influência do cinema. In *2000 ANOS que mudaram o mundo*. Suplemento da edição da *Agência Ecclesia*. 752 (21 Dez. 1999) 31-34. IDEM – A Igreja e a cultura cinematográfica no último meio século. In CRUZ, Manuel Braga da; GUEDES, Natália Correia, coord. – *A Igreja e a cultura contemporânea em Portugal*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2000, p. 273-330. PINA, Luís de – O cinema e a cultura católica em Portugal. In *UM SÉCULO de cultura católica em Portugal*. Lisboa: Laykos, 1985, p. 197-205. REGO, António – E Deus criou a Internet. *Communio: Revista Internacional Católica*. 17: 4 (2000) 368-378. IDEM – Igreja na televisão: anunciar sobre os telhados. *Communio: Revista Internacional Católica*. 1: 2 (1984) 191-194. REGO, António [*et al.*] – A Igreja e a comunicação social em Portugal. In CRUZ, Manuel Braga da; GUEDES, Natália Correia, coord. – *A Igreja e a cultura contemporânea em Portugal*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2000, p. 331-377. REIS, António – A televisão: arma do poder e janela para o mundo. In IDEM, dir. – *Portugal contemporâneo*. Lisboa: Alfa, 1990, vol. 5, p. 203-206. RIBEIRO, Nelson – *A programação religiosa na Rádio Renascença, Emissora Católica Portuguesa*. Texto mimeografado, parcialmente publicado por António Rego em *A Igreja*, p. 347-363. IDEM – A Rádio Renascença na de regime: do 25 de Abril ao 25 de Novembro. *Lusitania Sacra*. 12 (2000). No prelo. SANTOS, Paula Borges – O caso da Rádio Renascença. *História*. 27 (2000) 48-57. *SÉCULO (Um) de cultura católica em Portugal*. Lisboa: Laykos, 1985. SOUSA, João de, padre – *Amanhã é domingo: palestras proferidas na Rádio Televisão Portuguesa*. Lisboa, 1964. UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA. Faculdade de Ciências Humanas. Departamento de Comunicação Social – *Comunicação social e desenvolvimento regional*. Lisboa: Castoliva, 1981. IDEM – *Família, comunicação social e opinião pública*. Lisboa, 1989. IDEM – *Os meios de comunicação social e a promoção da justiça e da paz*. Lisboa: Castoliva, 1989.

MEMÓRIAS PAROQUIAIS. Em 1712 vinha a público o terceiro volume da *Corografia portuguesa e descripçam topografica do Reyno de Portugal* do padre António Carvalho da Costa. Com ele ficava terminada a publicação da obra. O país dispunha de uma primeira descrição relativamente completa das suas terras, arrumadas por grandes espaços regionais. Todavia, eram muitos os defeitos que de imediato lhe podiam ser apontados: havia uma enorme falta de uniformidade de critérios nas informações. Para o padre Carvalho tudo tinha servido. Não exercera a indispensável crítica sobre os dados colhidos. Não poucos erros e incorrecções lhe podiam ser apontados. Como algumas invenções. Informações muito antigas, de princípios do século XVII, figuravam ao lado de dados bem recentes. O autor fizera quanto pudera. Mas trabalhara sem apoios. Alguns anos depois, e já com a Academia Real da História Portuguesa a funcionar, outros meios estavam à disposição dos escritores interessados em tal matéria descritiva. A presença do braço real, criador da instituição, em 1719, e seu continuado protector, permitia encontrar correspondentes locais que fornecessem os elementos necessários. Correspondentes que serão os párocos, a mais densa das redes de presença e de poder no todo do território. Para que se tornasse mais fácil tratar os dados que fossem pedidos, em alguns casos enviou-se um questionário detalhando aquilo que se queria que fosse respondido. Dados qualitativos e quantitativos encaixariam depois com relativa facilidade numa visão de conjunto. O primeiro dos pedidos de informações que se conhece, enviado em 1721, em alguns casos tem perguntas, poucas, todas muito simples e directas. Destina-se, pelo menos, a obter dados de Coimbra, Faro, Viseu, Évora, Braga e Leiria e foi expedido pela Academia, como trabalho preparatório da história eclesiástica e da história profana das dioceses do reino. Histórias que deveriam ser escritas pelos académicos expressamente escolhidos para o efeito. Essa era uma das tarefas estatutárias da agremiação instituída por D. João V. Não parece que o primeiro inquérito tenha sido enviado para todo o território. Para Faro não houve inquérito mas pedido de informações. Esses dados foram depois enviados para Lisboa. As informações seguintes têm a sua origem numa outra iniciativa – então já com perguntas – promovida em 1732 pela Secretaria de Estado e que terá abrangido o todo nacional. As respostas terão sido obtidas e recolhidas através dos prelados e dos párocos. Todavia, ainda não será na publicação pela Academia da *Geografia historica* (1734-1736) de D. Luís Caetano de Lima que se vão achar vestígios desse processo de trabalho. Alguma coisa o serão pelo padre oratoriano Luís Cardoso, que foi nomeado para a Academia Real da História Portuguesa em 1737. É que já então este tinha em adiantado estado de preparação o *Dicionario geografico ou noticia Historica de todas as cidades, vilas, lugares e aldeias, rios, ribeiras e serras do Reino de Portugal e Algarve* de que serão publicadas as letras A (1747) e B-C (1751), em Lisboa, na Regia Typographia Sylviana. As letras D-L estavam já prontas em 1751, para o terceiro volume, que não chegou a ser impresso. As terras e os acidentes geográficos são apresentados por ordem alfabética – forma inovadora no que a Portugal respeita. Partiu o clérigo de informações que lhe eram ministradas pelos párocos em resposta ao inquérito minucioso que ele próprio lhes enviara, e que se encontra registado no mesmo *Dicionário*. Como não se conhecem os originais nem o autor informa quando as perguntas foram expedidas e respondidas, não se conseguem datar as informações constantes da obra – embora se aceite que muitas sejam de 1732 e decorram do inquérito da Secretaria de Estado. A esses dados se juntaram informações colhidas em livros, decerto, e outras fontes que igualmente se não encontram indicadas. O *Dicionario geografico* teria de ficar pronto quando o 1.º volume foi impresso. Ou pelo menos bastante adiantado, pois só tendo em mãos todas (ou quase todas) as respostas poderia ter avançado com segurança para a impressão dos primeiros volumes. O imponderável surgiu em 1 de Novembro de 1755 com o terramoto. Não se salvaram os originais anteriormente preparados e ainda não impressos. Pelo que foi necessário tornar a refazer o *Dicionario*. E tornar a inquirir as freguesias do reino. No que ao terramoto respeita, um outro inquérito fora enviado em 1756, com 16 perguntas. De que se conhecem as respostas relativas a Coimbra, que ficaram arquivadas na Secretaria de Estado dos Negócios do Reino. A inquirição de 1758 mostra-se melhorada tendo em atenção o conjunto das informações que antes de 1747 tinham sido obtidas, a que foram juntas algumas outras novas, de forma a enriquecer os resultados. Sobre comunicações, e uma especificamente sobre se «padeceu alguma ruína no terramoto de 1755 em quê e se está reparada». Saído o inquérito impresso da Secretaria de Estado em princípios de 1758, esperará contudo até à desobriga desse ano para ser preenchido com o número dos fogos então apurado e depois será devolvido a Lisboa. Em letra legível e sem abreviaturas. Desta vez com o respaldo directo do novo secretário de Estado dos Negócios do Reino, Sebastião José de Carvalho e Melo. Uma vez enviadas as respostas ao poder central, havia que proceder como anteriormente, tornando a arrumá-las e prepará-las para publicação. Não terá o padre Luís Cardoso tido a paciência necessária para refazer o seu trabalho. Satisfez-se com um resumo de algumas, poucas, informações, que veio a reunir e a publicar com o pseudónimo de Paulo Dias de Niza dando-lhe o título de *Portugal sacro-profano*, Lisboa, na Officina de Miguel Manescal da Costa, 1767-1768. Em colaboração com um seu irmão, Pedro Nolasco dos Reis Cardoso, que elaborou as informações relativas aos correios. Depois de algumas vicissitudes, os originais das respostas de 1758, devidamente arrumados por ordem alfabética, acabaram incorporados na Torre do Tombo, como seria normal que ocorresse. Compõe-se a colecção de 43 volumes: 41 contêm as respostas aos inquéritos, o 42.º e o 43.º resultam de informações que foram reunidas, por aqui e por ali, para completar a obra, tentando tapar os vazios onde a informação não lhe foi proporcionada directamente pelos párocos – dos que não responderam, da que se terá perdido ou sido extraviada por qualquer razão. Em 1832 ainda lhe

foi acrescentado um 44.º volume de índices. As Memórias Paroquiais, estupenda colecção de informações sobre o reino em 1758, têm tido já bastantes publicações parciais, nunca tendo sido empreendida a publicação total que plenamente se justificava. Trata-se de um conjunto ímpar de informações sobre o reino. De muito desigual qualidade nas respostas, pois nem todos os párocos capricharam na sua elaboração. Mesmo assim, é uma fonte imprescindível para o estudo do Portugal setecentista.

JOAQUIM ROMERO MAGALHÃES

BIBLIOGRAFIA: BORGES, Emília Salvado – *O concelho de Cuba nas memórias paroquiais de 1758*. Lisboa: Colibri, 1994. CHORÃO, Maria José Mexia Bigotte – Inquéritos promovidos pela Coroa no século XVIII. *Revista de História Económica e Social*. Lisboa: Sá da Costa. 21 (1987). COSTA, António Carvalho da – *Corografia portuguesa e descripçam topografica do reyno de Portugal*. Lisboa: Officina Real Deslandesiana, 1703-1712. COSTA, Francisco Barbosa da – *Memórias paroquiais*. Vila Nova de Gaia: Câmara Municipal, 1983. LIMA, D. Luís Caetano de – *Geografia historica de todos os estados soberanos da Europa*. Lisboa: Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1734-1736. MAGALHÃES, Joaquim Romero – *O Algarve económico 1600-1773*. Lisboa: Estampa, 1988. IDEM – Descrições geográficas de Portugal. *Revista de História Económica e Social*. Lisboa: Sá da Costa. 5 (1969). MARCADÉ, Jacques – *Une comarque portugaise, Ourique, entre 1750 e 1800*. Paris: FCG, 1971. OLIVEIRA, João Nunes de – *A «Beira Alta» de 1700 a 1840 (gentes e subsistências)*. Coimbra: FEUC, 1997. PORTUGAL, Fernando; MATOS, Alfredo – *Lisboa em 1758: Memórias paroquiais de Lisboa*. Lisboa: Publicações Culturais da Câmara Municipal, 1974.

MERCEDÁRIOS. A Ordem de Nossa Senhora das Mercês foi fundada, na Catedral de Barcelona, em 10 de Agosto de 1218, por Pedro Nolasco, com o objectivo de resgatar os cristãos aprisionados pelos muçulmanos. Aprovada pelo papa Gregório IX, em 1235, através da bula *Devotionis Vestrae*, com a Regra de Santo Agostinho, teve como primeira casa uma dependência contígua ao palácio real de Barcelona, doada por Jaime I de Aragão ao fundador, na qual existia uma pequena enfermaria e uma capela dedicada a Santa Eulália. Em 1231, Raimundo de Plegamans, governador-geral da Catalunha, ofereceu a Pedro Nolasco um terreno onde foi construído um hospital e uma igreja que passou a constituir a casa-mãe da ordem. A espiritualidade mercedária assenta em aspectos neotestamentários, dando especial relevo ao culto da Virgem Maria como Mãe da Mercê. Os frades desta ordem, os Mercedários, destacaram-se desde cedo na luta contra os muçulmanos, nomeadamente na conquista das Baleares, em 1229, e de Valência, em 1238. Pelos seus votos, estes religiosos obrigavam-se a ficar prisioneiros dos mouros se tal facto fosse necessário para a libertação dos cativos. Dedicavam-se também ao cuidado dos doentes e peregrinos, sem excluir a contingência da guerra sempre que as circunstâncias assim o determinassem. Em 1327 é rectificada a constituição da ordem reforçando o facto de os frades se entregarem a si mesmos em preço da liberdade dos cristãos se isso fosse indispensável para o seu resgate, consolidando-se, deste modo, o fim específico da instituição da ordem. Pedro Nolasco quis ser redentor à semelhança de Jesus Cristo, entregando a vida pelos cativos como Cristo fez pela humanidade cativa do pecado. A este heroísmo de caridade o mercedário se obrigava com um voto especial – o chamado voto de redenção, para além dos três votos comuns a todos os religiosos: obediência, castidade e pobreza. A ordem empregava na redenção todos os seus recursos próprios e os que provinham das colectas entre os fiéis, facto que provocou graves dissenções com os Trinitários* durante o governo do provincial padre Lorenzo Company, em meados do século XV, devido ao diferente modo de recolha das esmolas para a redenção de cativos. À ordem pertenceu também a missionação dos povos indígenas da América, tendo os frades mercedários acompanhado Cristóvão Colombo na sua primeira viagem. João Infante, natural de Jerez de la Frontera, foi um dos frades que acompanhou o descobridor do continente americano, tendo sido o primeiro a levar a religião cristã àquela região. Mais tarde exerceu o cargo de visitador do México, onde veio a morrer assassinado. A ordem encontrava-se organizada em províncias, estando Portugal e Castela englobados numa mesma divisão. Em Castela surge por vezes denominada como Ordem de Santa Eulália de Barcelona devido ao orago da capela onde foi fundada. D. Beatriz de Portugal, esposa do rei João I de Castela, pertenceu à Ordem Terceira das Mercês, favorecendo-a notavelmente através da doação de uma casa em Valhadolid para edificação de um convento onde pretendia sepultar a sua mãe, D. Leonor Teles. Em Portugal os frades de Nossa Senhora das Mercês ficaram conhecidos por *mercedários*, tendo os primeiros religiosos chegado ao país em 1284, acompanhando a rainha Santa Isabel. Segundo Fortunato de Almeida desconhece-se se foi nessa altura que fundaram casa em Portugal (ALMEIDA – *História*, vol. 2, p. 197-198). No entanto certos autores defendem (LEAL – *Portugal*, vol. 1, p. 363) que, pelo ano de 1300, a rainha Santa Isabel fundara no termo de Beja o Convento de Santa Vitória da Ordem de Nossa Senhora das Mercês. Há notícia de que este seria governado por um comendatário em 1415. Durou até 1503, ano em que foi incorporado com seus bens no Convento de Santa Clara daquela cidade, não sendo possível determinar com exactidão o motivo por que entrou em decadência este convento mercedário. Em Lisboa tiveram também um convento que foi extinto em 1504, talvez por serem poucos os seus religiosos e escassas as esmolas que angariavam para o exercício da missão que se propunham desempenhar (ALMEIDA – *História*, vol. 2, p. 197). Não é difícil de imaginar a forte oposição estabelecida contra os Mercedários por parte dos frades da Ordem da Santissíma Trindade, que se dedicava igualmente à redenção dos cativos, e pelo Tribunal da Redenção dos Cativos, instituído com o mesmo fim por D. Afonso V (*v.* REDENÇÃO DE CATIVOS). Em 1590 tentam de novo estabelecer-se em Portugal contando com forte oposição dos frades trinitários que frequentemente recorriam ao papa aludindo aos privilégios de que gozavam. Os monarcas acabariam também por intervir proibindo a fundação de conventos e hospícios de frades mercedários. Em 1672, durante o reinado do príncipe regente D. Pedro, é determinado que os religiosos da Ordem de Nossa Senhora das Mercês se ausentassem do reino, devendo todos aqueles que por qualquer razão permanecessem em Portugal obedecer ao provincial da Ordem da Santíssima Trindade (SÃO JOSÉ – *Historia*,

p. 287). No entanto, dez anos mais tarde, são autorizados a edificar em Lisboa um hospício, no Mocambo, destinado aos que chegavam do Brasil*, prolongando assim as missões que detinham no Maranhão. Em 22 de Novembro de 1746, D. João V concede-lhes licença para fundarem novo hospício em troca do anterior, edifício que começa a ser construído no ano seguinte na Rua do Passadiço, freguesia de São José, em terras do desembargador António de Macedo. Este hospício é referido pelo vigário Tomás Roiz de Aguiar, em 1758, na resposta ao inquérito real efectuado para levantamento dos prejuízos causados pelo terramoto de 1755. Entre os mercedários de nacionalidade portuguesa que desempenharam cargos de relevo destaca-se Gonçalo Dias de Amarante, nascido no ano de 1540 em Barral do Campo. Depois de alguns anos como marinheiro, tornou-se frade mercedário ingressando no convento de Lima no Peru. O seu trabalho exemplar como missionário nesse local da América do Sul levou a que fosse beatificado.

EDITE ALBERTO

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal.* Porto: Livraria Civilização Editora, 1967-1971. CASTRO, João Bautista de – *Mappa de Portugal.* Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1762. CONCEPTION, Juan de la, fr. – *Ave Maria segunda satisfacion à las replicas que haze y nuevos defectos que opone el Maestro Fr. Juan de Cabeças, del Orden de la Merced, contra las bulas pontificiais, privilegios reales y otros instrumentos de la divinamente revelada religion de la Santissima Trinidad redentora de cautivos.* [S.l.: s.n.], 1660. *LA ORDEN de la Merced Espiritu Y Vida.* Roma: Instituto Historico de la Orden de la Merced, 1986. LEAL, A. S. A. B. de Pinho de – *Portugal antigo e moderno.* Lisboa: Livraria Editora de Matos Moreira & Companhia, 1873. MATOS, Armando de – *A orden sacro-militar da Mercê.* Lisboa: Editorial Império, 1938. MILLÁN RUBIO, Joaquin – *La Orden de Nuestra Señora de la Merced (1301-1400).* Roma: Instituto Historico de la Orden de la Merced, 1992. PORTUGAL, Fernando; MATOS, Alfredo de – *Lisboa em 1758.* Lisboa: Câmara Municipal, 1974. RIBERA, Manuel Mariano, fr. – *Centuria primera del real y militar instituto de la inclita religion de Nuestra Señora de la Merced redempcion de cautivos christianos.* Barcelona: Pablo Campins, 1726. SAN DAMASO, Juan de, fr. – *Vida admirable del siervo de Dios Fray Antonio de San Pedro religioso professo de los descalzos de Nuestra Señora de la Merced [...].* Cadiz: Juan Lourenzo Machado, 1670. SÃO JOSÉ, Jerónimo, fr. – *Historia chronologica da Esclarecida Ordem da S.S. Trindade.* Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

MESSIANISMO. Messias (aquele que, segundo Max Weber, traz salvação terrena a uma colectividade; etimologicamente, do aramaico, «o ungido») e messianismo (expectativa da vinda de um salvador e de uma nova «idade de ouro»), são conceitos basicamente formados e desenvolvidos dentro da religião judaica e da linguagem bíblica (Isaías), sobretudo aquando do cativeiro na Babilónia. Mas as ideias e as expectativas de tipo messiânico não são só exclusivas do judaísmo, que já deve ter ido buscar raízes a mitos messiânicos orientais. Anteriormente a Israel, babilónicos e egípcios tinham mitos messiânicos nas suas culturas. O anúncio da vinda de um salvador, que realizará grande obra de paz e felicidade, está documentado na literatura latina, em Virgílio (*Bucólicas*, IV écloga), quando fala de um menino que acaba de nascer e de uma nova ordem («Ultima Cumaei jam carminis aetas; Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo»). Esta écloga, de carácter épico e profético, era dedicada ao filho de Asínio Polião (ano 40 a. C.). O homem medieval procurou ver, porém, em Virgílio um profeta do próprio Cristo, em vez da referência directa ao filho de Asínio Polião. É uma atitude messiânica documentada na cultura latina (veja-se o livro clássico de Jérôme Carcopino, *Vergile et le mystére de la 4ème Éclogue*). Por outro lado, a antropologia e a etnologia têm demonstrado a existência de crenças e de figuras messiânicas em populações primitivas, mesmo sem qualquer contacto com a cultura judaica, a oriental, ou a cultura ocidental, onde esses mitos chegaram a florescer como fontes de arte e pensamento. O que parece, pois, comum ao fundo destas atitudes é a própria condição humana de insatisfação, de aspiração a uma nova ordem social, um desejo de justiça e de felicidade universais. O aparecimento de crenças messiânicas não se deve só (nem mesmo principalmente) à desgraça política de um povo (embora esta seja uma agravante); antes leva a pensar que a insatisfação social e a condição humana de aspiração ao absoluto são geradoras de mitos de expectativa de um reino ideal, de uma justiça universal, da vinda de um chefe, de um salvador (o messias é um enviado salvador), cumpridas certas condições e atravessadas certas provações, purificadoras e portanto necessárias. Circunstâncias históricas particulares, tais como desaparecimento de reis ou chefes em situações mal conhecidas, derrotas humilhantes, exílios, cativeiros, pobreza extrema (colectiva), condições de grande miséria (a seca no sertão brasileiro), e outras semelhantes, são agravantes ou condicionantes por excelência de atitudes messiânicas e do surgimento, mediante certos pressupostos, de salvadores ou chefes messiânicos, isto é, de messianismos. Um período (mais ou menos longo) de expectativa antecede sempre a vinda de um chefe de carácter messiânico, que é aguardado com ansiedade, é portador de traços carismáticos e é precedido ou anunciado por prodígios ou milagres. O messias vem, de facto, precedido de provações, tomadas como purificadoras, que preparam o povo para a redenção; anúncios ou sinais mostram a evidência da sua aproximação. Poderá mesmo dizer-se, esquematicamente, que o messias: *a*) predestinado (por isso é que é o enviado, o escolhido); *b*) precedido por sofrimentos colectivos com carácter de provações; *c*) vários sinais, prodígios ou mesmo milagres ocorrem; *d*) pode manter-se escondido, mal compreendido ou mesmo perseguido algum tempo; *e*) até ao momento em que surge (ou se julga surgir...) e então é identificado e glorificado. A partir desta sucessão na psique colectiva (aproveitada por vezes por líderes espertos), o salvador tem jus a todas as formas de poder, pois, afinal, o seu poder é de origem divina e necessariamente salvífico. Essa vinda, surgimento ou identificação pode ser «apressada» por «sinais» e por adeptos. Não é o indivíduo livre de discutir o carácter predestinado e as condições de surgimento do «salvador», podendo tal procedimento (quebra de «fé messiânica») determinar a sua exclusão da comunidade ou pior. Os prodígios, os milagres, os sinais, são porém necessários, tais como as provações, e assumem vários aspectos e formas. Para Romano Guardini (*El messianismo en el mito, la revelación y la política*. Madrid: Rialp, 1956), «La imagen del salvador tiene rasgos fundamentales bien determinados. [...] Lo maravilloso de

su ser se revela ya en el maravilloso carácter de su nascimiento, con frecuência es hijo de um madre mortal y de padre divino. A veces nace directamente de un elemento, por ejemplo, del mar o de la roca. Viene de lo desconocido e inacessible [...]. Su vida culmina en la acción salvadora. Con frecuência es un luchador; su adversário es el Pernicioso, el Malo, intuído en la figura de la serpiente o del dragon» (p. 97). Lembre-se que, no caso do messianismo português de D. Sebastião, este sai do mar ou do nevoeiro, vem triunfante; no messianismo miguelista, o rei D. Miguel triunfará contra o dragão do liberalismo, que vomitará a Carta (carta constitucional). Estes aspectos mítico-carismáticos, que tomam forma em situações concretas de prodígios, milagres ou vitórias, são fundamentais na caracterização dos messianismos. De raiz judaica, a espera messiânica continuou-se com o cristianismo. Apesar de Jesus já ter vindo, ele voltará para o Juízo Final. Messianismo e ideia de Juízo Final ligam-se e pesam significativamente na Idade Média, que prevê em Cristo o rei dos últimos dias e o centro da humanidade. É a partir dessa ideia de Juízo Final que Joaquim de Flora interpreta a história como uma sucessão de três fases, presididas respectivamente pelas três pessoas da Santíssima Trindade. Fazendo o cálculo de um determinado número de gerações que já separariam o Filho (Cristo) da vinda do Espírito Santo, para Joaquim de Flora o mundo acabaria por meados do século XIII. A falha da previsão levou a novos cálculos, prolongando indefinidamente a espera messiânica. O messianismo prende-se casuisticamente com a vinda de um chefe salvador, enquanto que o milenarismo tem um sentido mais lato e refere-se a um fim de idade e ao alcance do Paraíso terrestre. Ambos, porém, implicam ou envolvem a ideia de salvação de uma colectividade e não de um indivíduo. O messianismo é, poderá dizer-se, um «fenómeno de massas». Comum a povos primitivos, que nada têm que ver com a cultura europeia, nem com o judaísmo ou com o cristianismo, a atitude messiânica verifica-se por exemplo em povos americanos (mesmo anteriormente à chegada dos Brancos e posteriormente por reacção a ela), aos povos da Oceânia, particularmente da Melanésia, onde, na Guiné Holandesa, Mansséren Koréri é um chefe que voltará um dia para renovar o mundo, antecedido de anúncios e indícios. Os Brancos, tanto na América como na Melanésia, embora em graus diversos, causaram prodigiosa impressão à chegada. Mas a decepção em breve gerou uma expectativa messiânica, dependente da expulsão do Branco e do regresso a uma «idade de ouro», da qual, em alguns casos, fazem parte as riquezas trazidas pelos Brancos. Assim, o messianismo alarga-se aos povos primitivos e não é exclusivo do judaísmo, do cristianismo ou da cultura ocidental. Em outros povos e culturas coincide a mesma expectativa de uma «idade de ouro», sem males e injustiças, corporizada ou protagonizada num chefe messiânico, num «herói», numa figura que traz a realização dessa felicidade colectiva. Determinadas condições, perda de independência, miséria ou opressão, aumentam a mitogenia messiânica, como é o caso de certas regiões do Brasil, onde as lendas sebastianistas portuguesas,

Alegoria miguelista alusiva à coroação de D. Miguel.

deturpadas e impregnadas de crenças locais, desembocaram em alguns «casos» verdadeiramente dignos de nota pelo seu fanatismo e violência (exemplos da Pedra Bonita, 1836, posto em romance por Lins de Rego, *Pedra Bonita*, 1938; António Conselheiro, em Canudos, 1893-1897, estudado por Euclides da Cunha em *Os Sertões*, 1902). Em alguns casos pesaram muitos factores como a seca e a trágica condição de miséria e ignorância do sertanejo, que alimenta o mito da «Terra sem Males» (de raízes anteriores à chegada dos Portugueses). São também conhecidas abundantes migrações de índios guaranis, tendo ocorrido vários casos messiânicos durante o século XIX e mesmo posteriormente, misturando cristianismo e antigas crenças. Típicos são os casos de heróis messiânicos nacionais, de messianismos patrióticos. São, por exemplo, Balduíno, Frederico Barba Roxa e D. Sebastião de Portugal. Balduíno, chefe da quarta cruzada, morto em 1224, ocasionou, com o seu desaparecimento, a perda da Flandres, tornando-se por isso objecto de uma expectativa messiânica, na qual se insere mesmo um falso Balduíno, depois descoberto e desaparecido. Frederico Barba Roxa, desaparecido também durante as Cruzadas, regressaria à frente de 12 dos seus cavaleiros para restabelecer o seu império, constando da lenda messiânica que estaria em retiro e provavelmente até voltaria como monge. Falsos «salvadores» surgiram, como é habitual nestas circunstâncias. Foi deste tipo de messianismo heróico-patriótico – o rei não morreu e voltará para salvar o povo e restituir-lhe a independência e a grandeza – que se constituiu a

substância do importante mito sebástico ou sebastianismo, determinando também quatro falsos D. Sebastiões e longa e duradoura criação mitogénica à volta do *Encoberto* português. O messianismo em Portugal assumiu a sua principal forma no sebastianismo*. Mas o sebastianismo, mito do *Encoberto* relativo ao regresso de D. Sebastião, que não teria morrido na Batalha de Alcácer-Quibir em 4 de Agosto de 1578, não esgota o messianismo português, que envolve messiânica ou carismaticamente reis, chefes políticos, figuras-chave de determinadas épocas. Sebastianismo «ortodoxo», relativo a D. Sebastião, foi-se substituindo por sebastianismos transpostos. A propósito da base judaica do bandarrismo, ou messianismo das *Trovas* do sapateiro de Trancoso, Gonçalo Anes Bandarra, o escritor, pensador e ensaísta António Sérgio falou mesmo no «molde do Encoberto». Ora neste «molde» caberiam sucessivamente novos «Encobertos»: D. João IV (na Restauração o sebastianismo volve-se joanismo), D. João V (o fulgor das riquezas do Brasil vindas para Portugal), o marquês de Pombal (chama-se mesmo Sebastião...), D. João VI (com as Invasões Francesas há um recrudescimento de sebastianismo «ortodoxo» entre o povo mais crédulo e ignorante, como resposta mitogénica em época de crise). Com o liberalismo e a reacção às ideias liberais e maçónicas, cria-se à volta de D. Miguel, regressado do primeiro exílio em Viena de Áustria em 1828, uma das maiores expectativas messiânicas que se conhecem na história portuguesa, e cuja interpretação se deve sobretudo a Oliveira Martins (*Portugal contemporâneo*, 1881), e que, já na sua *História de Portugal* (1879), houvera tomado o sebastianismo como importantíssima «descoberta» da sua historiografia e uma «manifestação íntima» do nosso sangue celta. Pode dizer-se que o «molde do Encoberto» conteve ainda D. Pedro V («miragem sebástica», segundo O. Martins), a República, Sidónio Pais (o «presidente-rei», segundo Fernando Pessoa), o Estado Novo (e o culto patriótico do passado histórico glorioso como valor exemplar e salvífico), o 25 de Abril (o mito da sociedade sem classes num socialismo novo «à portuguesa»), e talvez, apesar da excessiva proximidade histórico-temporal, a eufórica expectativa nos subsídios da CEE-UE (e o decorrente consumismo). A presença forte de uma criatividade artística, filosófica e literária à volta do sebastianismo, *lato sensu*, na cultura portuguesa, e a sua incidência ou emergência como crença e como modo de ser e de viver, levaram alguns a pensar no messianismo-sebastianismo como um traço peculiar do carácter do povo português – desculpa para muitas procrastinações e perdas de oportunidade de progresso, ou, para outros, traço sublimante e superiormente rácico (ligado à saudade e ao saudosismo), como o vê Teixeira de Pascoaes e, de algum modo, Fernando Pessoa. Enquanto o messianismo português de Pascoaes (que liga sebastianismo e saudosismo) é ontológico e pedagógico, o sebastianismo de Pessoa é uma forma críptica e uma força mitogénica de idealismo individual e colectivo (veja-se sobretudo *Mensagem*, III parte, «O Encoberto»). O messianismo-sebastianismo é, em suma, um dos grandes temas da cultura portuguesa, pelo seu significado como crença popular e pela promoção literária e estética que provocou (*v.* HETERODOXIA; PROFETISMO).

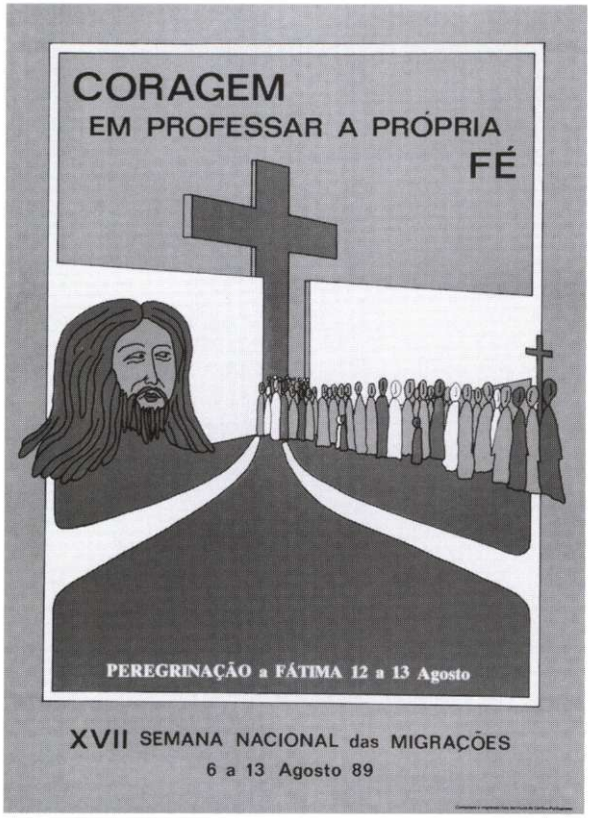
ANTÓNIO MACHADO PIRES

BIBLIOGRAFIA: AZEVEDO, João Lúcio de – *A evolução do sebastianismo*. Lisboa: Clássica, 1947. BASTIDE, Roger – *Brasil, terra de contrastes*. São Paulo, [s.d.]. GUARDINI, Romano – *El mesianismo en el mito, la revelación y la política*. Madrid: Rialp, 1956. QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de – *O messianismo no Brasil e no mundo*. 2.ª ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1977. WEBER, Max – *Ancient Judaism*. Ilinóis: The Free Press, 1952. IDEM – La morale économique des grandes religions. *Archives de Sociologie des Religions*. Paris. 9 (1960).

METODISTAS. *V.* IGREJA EVANGÉLICA METODISTA PORTUGUESA.

MIGRAÇÕES, Pastoral das. Se é verdade que ao longo da história o fenómeno das migrações não tem deixado de merecer a atenção de filósofos, poetas, romancistas, analistas políticos e outros estudiosos, nomeadamente das áreas das ciências humanas e sociais, muito notada vai sendo também a reduzida atenção que, no âmbito da investigação, se dedica às questões da religião e da pastoral no contexto das migrações internacionais. E, no entanto, estas não constituem, para muitos migrantes, para a sociedade de origem e, igualmente, para a sociedade de residência, um assunto de somenos importância. Em muitos casos, a religião, tanto ou mais que o fenótipo e os modos de vida, constitui um elemento essencial de identificação. Interessa, pois, começar por mostrar que a situação religiosa dos emigrantes e das diversas actividades e orientações pastorais estão intimamente ligadas às condições socioeconómicas, laborais e demográficas em que se produz o processo migratório. À partida, o fenómeno das migrações internacionais, na era industrial, é consequência das desigualdades internas e externas entre regiões e países ricos, industrializados e desenvolvidos e, inversamente, regiões e países pobres. Estas contradições fazem sentir-se a nível socioeconómico e exercem uma forte influência na decisão do emigrante para deixar a sua terra e partir para o estrangeiro em busca de uma vida melhor. Ainda assim, o acto de emigrar inscreve-se, normalmente, numa dinâmica decorrente de necessidades e aspirações (*cf.* LAUWE – *Pour une sociologie*), que incitam o indivíduo e os grupos a fazerem esforços e a conceberem projectos para ultrapassarem a situação presente, tentando agir sobre o que os condiciona e limita. Sendo assim, tentam, muitas vezes, melhorar as suas condições materiais e culturais de existência circunscrevendo o campo das suas possibilidades a contextos sociais migratórios. Entre os factores políticos, sociais, culturais e religiosos que ao longo da história estiveram na origem de muitos movimentos migratórios, o económico foi, desde sempre, o principal motor das migrações internacionais. A isto junta-se, também, a organização internacional do trabalho. De facto, quando nos países ricos, em fase de prosperidade, escasseia a mão-de-obra para responder às necessidades do mercado de trabalho, recorre-se, facilmente, aos trabalhadores estrangeiros. Várias têm sido as situações desta natureza nos países ocidentais para onde têm emigrado muitos portugueses. Alguns, par-

tindo com projectos imigratórios de curto ou médio prazo, teimam em instalar-se no provisório. No entanto, a realidade tem mostrado que a maioria dos imigrantes e das suas famílias prolonga a estada e opta até pela fixação em terras de imigração. Compreende-se, então, que a Pastoral das Migrações não possa ficar alheia a um quadro desta natureza que compromete, igualmente, a Igreja da sociedade de origem e a da sociedade de residência. Convém, porém, referir que, no século XIX e no princípio do século XX, estas preocupações pastorais moviam, sobretudo, as Igrejas nacionais dos países de emigração e eram menos objecto de directivas do Vaticano. De facto, num passado mais recuado, as grandes preocupações da Igreja ocidental iam mais no sentido da evangelização dos nativos nas áreas colonizadas e os emigrantes, já cristianizados, eram um pouco votados ao esquecimento, em termos de uma pastoral organizada. Para mostrar a pertinência e a fecundidade potencial da nova forma de conceber os fenómenos das migrações e da pastoral migratória, é importante aludir à obra iniciada por D. Giovanni Baptista Scalabrini (1839-1905), considerado o apóstolo dos emigrantes. Observando, *in loco*, a precariedade das condições humanas, sociais e religiosas em que viviam os imigrantes italianos, apresenta ao papa Leão XIII um projecto para formar capelanias junto dos emigrantes, o que vem a merecer a sua aprovação em 1887. Porém, a preocupação pastoral de D. Scalabrini não se limita à emigração italiana, mas abre-se à emigração em geral. Nesse sentido, apresenta ao papa Pio X uma proposição, vindo este a incumbir-lhe a missão de elaborar um projecto a este respeito. Assim, em 1905 escreve o projecto *pro emigratis catholicis* da Sagrada Congregação. Morre sem ter visto a sua realização, mas nem por isso a sua obra deixou de se ampliar através do mundo. Pode dizer-se que, deste modo, eram lançados, no interior da Igreja, novos desafios em relação a um fenómeno que, sendo velho como a humanidade, atinge novas proporções e características, ao longo dos últimos tempos. A nível mais geral, e em Portugal também, no princípio do século, a preocupação da Igreja com as migrações internacionais integrava-se, essencialmente, nas actividades da propagação da fé, confundindo-se, muitas vezes, com a evangelização em sentido lato e até ligada à colonização. O caso português no Brasil* ilustra bem esta situação. Fazendo uma breve referência à acção da Igreja junto dos emigrantes portugueses no Brasil, na segunda metade do século XIX, ela incidia, particularmente, na defesa da língua, da religião e da ligação do emigrante com a mãe-pátria. Sendo assim, parece tratar-se mais de uma pastoral étnica, que procura manter os laços com as origens, mesmo religiosas, do que uma pastoral que tem em conta a globalidade da situação migrante. Mas neste século desenha-se uma nova perspectiva da Igreja a propósito das migrações internacionais. Nos anos 40, o papa Pio XII foi particularmente sensível a esta questão e não deixou de insistir sobre a necessidade de velar pela defesa da dignidade humana e social dos imigrantes, dos refugiados e das suas famílias. Todavia, só entre os anos 50 e 70 são promulgados os documentos fundamentais sobre a Pastoral das Migrações: a constituição apostólica *Exul Familia* em 1952, exortações em vários documentos conciliares e a carta apostólica *Migratorum Cura* em 1969. A *Exul Familia* tem como principal objectivo organizar a assistência religiosa aos emigrantes, de modo a que estes possam beneficiar de um reconforto espiritual semelhante ao que tinham no país de origem. Não admira, pois, que as orientações que daí emanam vão no sentido de confiar as tarefas pastorais, junto dos imigrantes, às Igrejas de origem. Nesta perspectiva, é a estas que cabe o envio de sacerdotes que exercem o seu ministério no quadro das missões étnicas instaladas nos países de imigração. No entanto, não é descurada a importância da solidariedade que deve existir entre as Igrejas envolvidas neste fenómeno. Estas orientações foram, por vezes, bem aceites e acatadas por uns, e inversamente por outros. Em alguns casos, a Igreja local procurava recrutar, na população imigrante, os substitutos da classe operária que, com o alvorecer da industrialização, se foi afastando da Igreja. Mas interessa, também, esclarecer que as novas orientações favoreceram algumas atitudes de substituição da Igreja local em relação aos imigrantes, colocados, agora, sob a responsabilidade da Igreja de origem. Na maioria dos casos, aquilo que se verificou foi a criação de núcleos de pastoral específica para grupos específicos porque oriundos de outras sociedades e culturas e pertencentes a estratos sociais mais desfavorecidos, o que contrasta, frequentemente, com a situação dos católicos praticantes das Igrejas locais. Em tais circunstâncias, a co-responsabilidade eclesial limitava-se, praticamente, à criação de condições estruturais necessárias para a pastoral dos grupos étnicos e a acções pontuais. Poder-se-á, no entanto, dizer que, sobretudo nos primeiros tempos de imigração, esta prática pastoral parece ser aquela que mais se coaduna com a situação sociorreligiosa dos imigrantes. De facto, sem pontos de referência identitária, eles sentem, por vezes, uma dificuldade acrescida em situar-se no campo religioso autóctone, ainda que dentro da mesma Igreja Católica. Contrariamente a certos discursos em que se teima em afirmar que na Igreja não há estrangeiros, a diferenciação étnica e social permanece. Isto não é alheio às directivas da constituição *Exul Familia*, que incidem mais sobre uma pastoral preocupada em preservar a influência da Igreja sobre as suas ovelhas transplantadas do que sobre a realidade objectiva da condição emigrante, à semelhança de outros documentos. O papa João XXIII, nas suas encíclicas *Ad Petri*, *Cathedram*, *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*, atribuindo grande importância ao fenómeno das migrações, insiste na responsabilidade dos homens e das nações, perante os desequilíbrios de riqueza e de população. Os problemas que daí decorrem merecem-lhe uma particular solicitude sobre o ponto de vista humano, social e religioso. Com o II Concílio do Vaticano, adquirem-se novas perspectivas em relação à Pastoral das Migrações, inserida numa visão mais vasta da Igreja Católica sobre o mundo, as sociedades e a dignidade humana. Deste modo, esta pastoral não é apenas concebida em termos religiosos, mas integra uma vasta teia de acções



Cartaz da XVII Semana Nacional das Migrações a Fátima, 1989 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

de origem social e cultural e compromete igualmente a Igreja de origem e a Igreja local. Isto vem a ser corroborado, em 1969, pelo papa Paulo VI na carta apostólica *Pastoralis Migratorum Cura*. Aqui é preconizado o princípio da descentralização das competências e da co-responsabilidade na pastoral migratória. Assim, fica também claro que o clero, vindo dos países de origem, se coloca ao mesmo nível do clero local diocesano, designadamente o pároco, e goza, portanto, das mesmas prerrogativas jurídicas e económicas. Importante corolário desta nova perspectiva é uma tendência progressiva das directivas da Igreja em favor da co-responsabilidade das Igrejas envolvidas no fenómeno das migrações. Por sua vez, o papa João Paulo II, em intervenções tão variadas como as alocuções aos congressos mundiais da Pastoral das Migrações, as mensagens para o dia mundial e noutras ocasiões, lembrando embora a importância das culturas étnicas e do pluralismo na Igreja, insiste sobre a necessidade da integração dos imigrantes na Igreja local. A este propósito, bastará pensar que as imigrações económicas e laborais, na Europa deste século, de provisórias transformaram-se em definitivas, para a maioria dos emigrantes e suas famílias. Sendo assim, envereda-se, cada vez mais, por processos de integração social local que têm os seus ritmos e peculiaridades, segundo os grupos étnicos e a conjuntura nacional e internacional. O caso dos Portugueses ilustra bem esta situação. Poder-se-á, então, perguntar se o universo religioso constitui um campo à parte, sem consonância com a globalidade da existência, como se a vida humana pudesse ser vivida de modo compartimentado. Mas pode pôr-se, também, a questão sobre as condições da integração dos imigrantes na Igreja local. Basta pensarmos no alcance das formas como os imigrantes interiorizam a sua condição social e religiosa para nos interrogarmos sobre as reais condições de transição para situações burguesas e mais racionalizadas do viver religioso (*cf.* Leandro – *Au-delà*, p. 105-140, 180-208). Ignorar estes aspectos corresponde a assumir uma concepção idealista da realidade, segundo a qual basta pertencer à mesma religião para se poder integrar facilmente na Igreja. A questão não é menos complexa quando, inversamente, se teima em querer manter uma pastoral preconizada pela Igreja de origem, quando, afinal, os emigrantes e, particularmente, os seus descendentes, adoptam, cada vez mais, os sistemas de valores, a língua e os modos de vida da sociedade onde vivem. Também aqui teremos de reconhecer existir um certo idealismo no modo de conceber a relação com as origens e que nem sempre o «real e o imaginário» estão perfeitamente articulados (*cf.* Thomas – *Anthropologie*). Se toda esta problemática obriga a repensar a pastoral, no contexto migratório, vale a pena aludir à implementação de estruturas, instrumentos de serviço e um vasto campo de actividades no âmbito da pastoral emigratória portuguesa, a partir dos anos 60. De entre estas, destacamos a criação da Comissão Episcopal das Migrações (*v.* conferência episcopal portuguesa), a Obra Católica Portuguesa das Migrações, os secretariados diocesanos da emigração e as missões ou capelanias portuguesas nos países de imigração. Cabe-lhes, por um lado, promover e organizar a assistência religiosa e humanitária junto dos Portugueses, nos países de imigração e, por outro, oferecer, em Portugal, um dispositivo de serviços religiosos que possam apoiar o emigrante na sua trajectória, particularmente aquando das estadas intercalares na terra natal. Este último aspecto assume maior relevância nos períodos de férias, sobretudo no Verão, quando abundam as festas, as romarias e as peregrinações. Estas, sendo em honra dos santos e de Nossa Senhora, integram, também, a honra-homenagem aos emigrantes, ainda que procurem sedimentar os laços religiosos com a terra natal. A Semana Nacional das Migrações, que tem o ponto alto na peregrinação de 12 e 13 de Agosto em Fátima*, constitui o apogeu destas efemérides (*cf.* Lopes – *Signification*), ao mesmo tempo que contribui para a expressão existencial da identidade e da religiosidade popular dos emigrantes (*cf.* Martins – *Para uma inversa*). Mas convém não esquecer, também, a importância dos laços que se forjam entre a paróquia de origem e aqueles que um dia partiram (*cf.* Trindade – *Immigrés*). Quanto às 11 missões católicas portuguesas na Europa e sete no resto do mundo, elas atestam bem da importância atribuída pelos órgãos da pastoral nacional para a emigração e, particularmente, na Europa, pois, não sendo esta a zona em que se encontra a maioria dos portugueses emigrados, é neste continente que elas são mais numerosas. Ao longo do tempo, através destas estruturas, têm sido implementadas, por um lado, várias activi-

dades de índole religiosa, cultural e social, junto dos portugueses dispersos pelo mundo e, por outro, criadas pontes, intensificadas as relações e a co-responsabilidade entre a Igreja portuguesa e as Igrejas dos países de imigração. E isto tanto a nível local como nacional. Actualmente, que tanto se fala da integração dos imigrantes na sociedade e na Igreja locais, não será demais destacar o papel que as missões católicas portuguesas exercem neste sentido, como elemento de transição, cooperação e apoio. No que se refere à integração religiosa, convém tentar definir o universo religioso dos emigrantes portugueses, que contrasta, muitas vezes, com o dos autóctones. Normalmente, ele foi elaborado num contexto onde se fazia o recurso aos bens religiosos propostos pela Igreja na terra natal, mas também sem a participação directa dos agentes religiosos da pastoral. Estão neste último caso as influências do meio envolvente, veiculando crenças, mitos e ritos tradicionais à margem da doutrina e orientação da Igreja. Em suma, os emigrantes adquirem formas de religiosidade muito particulares, que, na perspectiva de G. Simmel, podem ser entendidas como um estado particular de sentimento emocional que se traduz em diversos tipos de piedade com formas específicas que, socialmente sedimentadas, não deixam de se transformar em religião. Na interpretação de E. Durkheim, a religiosidade constitui um pilar primário, o contacto emocional com o princípio divino. Trata-se, pois, de uma experiência imediata com o sagrado. Este aspecto, não sendo estranho ao universo religioso dos emigrantes portugueses, não deixa de exercer influência nas suas atitudes e comportamentos religiosos. É importante referir que os emigrantes portugueses são, maioritariamente, originários do meio rural e pertencentes a grupos sociais modestos. Isso corresponde, normalmente, a atitudes religiosas de grupos subalternos que têm com a Igreja uma atitude de consumidores de serviços e práticas rituais, aderindo, fortemente, a formas variadas de religiosidade popular* e menos a uma participação activa na vida da Igreja e a actividades de formação religiosa, para além da catequese (*v.* CATEQUESE E CATECISMOS) de infância. Não é, pois, de estranhar que, ao emigrarem, eles transportem consigo um universo religioso que contrasta com o que vão encontrar nas sociedades para onde emigram, geralmente bastante industrializadas, urbanizadas, mais secularizadas (*v.* SECULARIZAÇÃO) e com níveis de escolarização mais elevados. Isto não deixa de exercer efeitos diversificados sobre as atitudes e comportamentos religiosos de uns e de outros. É que, em boa verdade, o espaço religioso não anula, só por si, a diferenciação social. Compreende-se, então, que nos primeiros tempos da imigração haja uma forte tendência para refazer o microcosmo social, cultural e religioso da terra de origem. Procura-se, assim, criar um universo protegido e protector que possa atenuar os efeitos do isolamento, das dificuldades que, porventura, a nova condição social possa gerar, manter as tradições culturais, intensificar as relações interpessoais e mitigar a saudade da terra de origem. Enfim, afirmar, entre o grupo, que podem contar com a solidariedade uns dos outros. Contudo, este microcosmo dificilmente continua a dar resposta às questões que advêm da própria condição de imigrante, à medida em que a estada se prolonga, e projectos, atitudes e comportamentos se transformam em contacto com a nova realidade, se não integrar, em si, a dinâmica social e cultural.

MARIA ENGRÁCIA LEANDRO

BIBLIOGRAFIA: BASTIDE, Roger – *Sociologie des religions*. Paris: A. Colin. IDEM – *Le prochain et le lointain*. Paris: Cujas, 1970. CABRAL, Francisco – *Sociedade multicultural*. Lisboa: Comissão Episcopal das Migrações, 1995. CONGRÈS MONDIAL DE LA PASTORAL POUR LES MIGRANTS ET REFUGIÉS, 3 – *Solidarité pour les nouvelles migrations: Actes*. Roma: Conseil Pontifical pour la Pastorale des Migrants et des Itinérants, 1992. CONVEGNO STORICO INTERNAZIONAL: SCALABRINI TRA VECCHIO E NUEVO MONDO – *Atti*. Org. Gianfausto Rosoli. Roma: Centro Studi Emigrazione, 1989. DURKHEIM, Émile – *Les formes élémentaires de la vie réligieuse*. Paris: PUF, 1985. Col. Quadrige. HERVIEU-LÉGER, Danièle – *La religion pour mémoire*. Paris: CERF, 1993. ISAMBERT, François – *Le sens du sacré, fête et religion populaire*. Paris, Minuit, 1982. LAUWE, Paul-Henri Chombart de – *Pour une sociologie des aspirations*. Paris: Denoel; Ghontier, 1971. LEANDRO, Maria Engrácia – *Au-delà des aparences: Les Portugais face à l'insertion sociale*. Paris: CIEMI; L'Harmattan, 1995. LOPES, Policarpo – *Signification de Fátima dans une situation d'émigration*. Albufeira: Edições Poseidon, 1992. MARTINS, Moisés de Lemos – *Para uma inversa navegação, o discurso da identidade*. Porto: Afrontamento, 1996. *MIGRATIONS Société*. Paris: CIEMI, 1995, p. 37. *SOCIAL Compass*. Louvain: Centre de Recherches socio-religieuses-Université Catholique de Louvain. XXVI (1979). TRINDADE, Maria Beatriz Rocha – *Les immigrés portugais*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, 1973. THOMAS, Louis-Vincent – *Anthropologie des obsessions*. Paris: L'Harmattan, 1984.

MIGUELISMO. *V.* TRADICIONALISMO.

MILAGRES, Livros de. *V.* LITERATURA RELIGIOSA; LIVRO RELIGIOSO.

MIRANDA. *V.* BRAGANÇA-MIRANDA.

MISERICÓRDIAS. Fundadas a partir de 1498, as Misericórdias foram as confrarias mais importantes em Portugal do século XVI ao século XVIII. A sua primazia decorria do seu estatuto jurídico particular, associado à protecção dos monarcas portugueses; da sua composição social correspondente às elites detentoras do poder local; do património fundiário e móvel acumulado; e da sua omnipresença na prestação de serviços assistenciais. Associações de leigos pautando o seu comportamento por valores religiosos, entre os quais avulta o exercício das 14 obras de misericórdia, constituíram a forma preferencial da organização da assistência a nível local, conforme o atesta a sua difusão a praticamente todos os territórios sob administração portuguesa ao longo do período moderno. Irmandades oligárquicas, são indissociáveis das diferentes configurações do exercício do poder local. *1. Contexto da fundação:* A criação da primeira Misericórdia em Lisboa, sob o patrocínio directo da viúva de D. João II e de seu irmão, o rei D. Manuel I, surge como o corolário de diversas remodelações levadas a cabo na assistência* portuguesa desde finais do século XV. Entre estas, podemos apontar a fusão hospitalar que deu origem ao Hospital de Todos-os-Santos de Lisboa, a fiscalização da gestão dos estabelecimentos assistenciais e o tombamento dos patrimónios respectivos, processos em relação aos quais o Regimento das Capelas e Hospitais de 1514 surge como desenlace normativo. Como resultado da intenção de D. Manuel de criar confrarias* à

imagem da Misericórdia de Lisboa em todo o reino e dos privilégios que lhes eram concedidos, criando condições aliciantes para a sua formação, a constituição destas confrarias em todo o reino deu-se a um ritmo rápido. À sua morte, as principais vilas e cidades de Portugal dispunham já de uma Misericórdia, tendo a sua difusão continuado nos reinados posteriores. Não se tratou no entanto de um esforço de centralização mas apenas de uma tentativa de homogeneização da assistência, uma vez que, exceptuando o caso das Misericórdias do estado da Índia, submetidas à autoridade da Misericórdia de Goa, não existiam relações de subordinação entre as diversas Misericórdias, e a autonomia foi a regra. *2. Estatuto jurídico:* O estatuto jurídico das Misericórdias é o resultado de uma construção levada a cabo pelos monarcas portugueses junto da Santa Sé, e chegou a uma definição última no quadro do Concílio de Trento. As Misericórdias definiam-se como confrarias laicas, estatuto que se contrapunha às confrarias eclesiásticas. Estas últimas deviam a sua fundação a um bispo, que tinha direito a aprovar os seus estatutos e a efectuar visitações. Enquanto confrarias laicas, as Misericórdias estavam apenas sujeitas a visitas episcopais no foro espiritual, o que implicava que os bispos apenas pudessem inspeccionar os locais e as alfaias de culto. Por outro lado, ficavam sob a *imediata* protecção régia, o que lhes conferia o direito de se corresponderem directamente com o rei, direito que partilhavam a nível local com os municípios. Ao rei cabia aprovar os seus estatutos, conferir os privilégios respectivos e arbitrar os conflitos no seio das Misericórdias ou entre estas e outras instituições. Como manifestação da protecção régia, os reis concederam também às Misericórdias concessões de vária ordem, desde retábulos e bandeiras, direitos fiscais ou rendas sobre a Fazenda Real, sobretudo ao longo do século XVI. *3. Consequências da protecção régia:* Nos anos imediatos à formação da Misericórdia de Lisboa, os reis iniciaram a concessão de privilégios de vária ordem, que podemos agrupar sucintamente em duas grandes categorias: regalias aos membros da confraria que exercessem funções de chefia e vantagens no sentido de criar condições preferenciais ao exercício da caridade. Entre as primeiras, os irmãos do principal órgão administrativo, a mesa, estavam isentos dos encargos concelhios, podendo-se eventualmente estender esses privilégios aos mamposteiros, isto é, os pedidores de esmola. Entre as segundas, as Misericórdias passaram a dispôr de condições preferenciais para exercerem as 14 obras de misericórdia, detendo competências exclusivas na assistência aos presos e condenados de justiça, o exclusivo do direito de pedir esmolas destinadas a obras de caridade, e o monopólio da posse de tumbas e esquifes. Quase todos estes privilégios começaram por ser concedidos à Misericórdia de Lisboa, sendo em seguida solicitados ao rei pelas Misericórdias locais. *4. Orgânica das Misericórdias:* Como qualquer outra confraria, as Misericórdias regiam-se por um compromisso, que fixava as regras de admissão, a participação na vida da irmandade, as eleições dos seus corpos directivos, a escrituração do arquivo, o exercício das obras de assistência praticadas e a gestão das unidades de assistência sob a alçada de cada Misericórdia. A Misericórdia de Lisboa forneceu os modelos a adoptar pelas suas congéneres, embora tenha sido frequente a elaboração de compromissos próprios por parte de diversas Misericórdias. Embora o quadro das sucessivas modificações do compromisso inicial da Misericórdia de Lisboa tenha sido complexo e constitua assunto controverso, é provável que as versões do compromisso que tiveram maior impacte

Gravura de D. João II e D. Leonor, 1495 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

tivessem sido as impressas, em número de três. Os primeiros estatutos foram publicados em 1516; os segundos correspondem a um novo compromisso datado de 1577 e impresso em 1600; finalmente a versão mais duradoura do compromisso foi aprovada em 1618 e a sua primeira edição saiu no ano seguinte, vigorando até 1834. As duas últimas versões manifestam uma crescente burocratização da vida da confraria e reflectem a crescente ostracização dos cristãos-novos na sociedade portuguesa; tornam patente uma diminuição da espiritualidade ao omitirem a enumeração das obras de misericórdia e reduzirem o número de citações dos evangelhos. Os compromissos locais constituem geralmente adaptações do compromisso de 1618, com alterações pontuais que dizem geralmente respeito ao tamanho do aglomerado populacional em que dada Misericórdia se insere ou às instituições específicas que administra. No entanto, são conhecidas algumas versões próprias do compromisso de 1577. Mau grado diferenças de pormenor, as regras gerais fixadas pelos compromissos eram semelhantes. No que respeita à admissão de novos membros, tinham de ser homens, ter atingido a maioridade do ponto de vista jurídico, ter tempo livre para prestar serviço voluntário na confraria, e isenção de sangue misto. Todas as Misericórdias possuíam um *numerus clausus* e dividiam os irmãos em duas categorias ou *condições*: na primeira os nobres, e na segunda os não-nobres ou oficiais, constituídos pelo topo das hierarquias do terceiro estado, uma vez que deviam ter a posse dos meios de produção: os lavradores a terra, os pescadores o barco e os artesãos a oficina. A condição essencial era que não trabalhassem por suas mãos, o que restringia a participação na confraria aos membros das elites locais, e reflectia a valorização negativa do trabalho físico nas sociedades tradicionais. Também no que toca a chefias os diferentes compromissos apontam para mais semelhanças do que diferenças: um provedor como autoridade máxima, secundado por um escrivão e por um tesoureiro, todos de primeira categoria reunindo com mais dez irmãos, cinco nobres e cinco oficiais no principal órgão de gestão da irmandade, a *mesa*. Por outro lado, todos os compromissos regulamentavam um complexo processo de eleição destes indivíduos, que, pelo seu carácter indirecto, sempre foi propício a manipulações e fraudes. A execução de tarefas era levada a cabo rotativamente pelos irmãos da mesa ou recaía em indivíduos designados pelo provedor, durava geralmente um mês e os que os desempenhavam eram designados por mordomos. A partir de 1618 é criado o *definitório* ou *junta*, composto por uma vintena de irmãos antigos e experientes dos assuntos da irmandade, que tinham por função ajudar a deliberar sobre matérias como alterações pontuais do compromisso, nos casos em que este deixava margem para tal, a venda de propriedades ou empréstimos a juro de quantias de vulto. *5. Serviços de assistência:* A actuação das Misericórdias incluía toda a gama de serviços de caridade existente no período moderno, e como tal contemplava todas as categorias de indivíduos considerados pobres. Os privilégios que lhes foram outorgados conferiram-lhes condições preferenciais que afastavam quase por completo a concorrência das outras irmandades em matéria assistencial, pelo menos até aos inícios do século XVIII. A assistência prestada era consequência directa da acumulação de recursos económicos doados em testamento às Misericórdias, sob a forma de bens vinculados a serviços específicos. Dessa forma, a importância relativa dos diferentes tipos de pobres como receptores de assistência variava consoante a existência de legados e a sua dimensão. Embora alguns serviços fossem prestados a domicílio (caso das visitas a pobres envergonhados ou entrevados), nas instalações da Misericórdia (as concessões de dotes de casamento), ou em outras instituições (a limpeza e sustento dos presos nas cadeias), a maior parte justificava instalações próprias. Estiveram sob administração das Misericórdias grande parte dos hospitais locais, as rodas dos expostos das principais cidades do reino, alguns recolhimentos femininos e até colégios para rapazes órfãos. *6. A crise do século XVIII:* O quadro geral traçado previamente aplica-se até finais do século XVIII, em que as fraudes eleitorais, o desprestígio dos irmãos, a má gestão e as dívidas acumuladas trouxeram o descrédito generalizado às Misericórdias. Por um lado fazia-se sentir a concorrência das ordens terceiras; por outro lado as leis pombalinas quebravam uma tradição de diálogo entre a monarquia e as Misericórdias, nas quais a autonomia destas últimas era a regra, para inaugurarem uma situação de tutela e ingerência estatal. Em 1806 todas as Misericórdias foram obrigadas a seguir o compromisso de Lisboa, o que pôs fim à tradicional autonomia destas instituições. A partir do Liberalismo as Misericórdias conseguiram sobreviver com altos e baixos, sempre sujeitas às mudanças do poder político civil, apesar da permanência dos valores religiosos norteadores da sua acção. O facto é que em 1959 um canonista reivindicava a tutela conjunta das Misericórdias por parte da Igreja e do Estado, defendendo o direito dos bispos de visitar as Misericórdias nas dioceses respectivas e o carácter de bens eclesiásticos dos bens que tinham sido doados para o cumprimento de legados pios (BIGOTTE – *Situação*, p. 245). Independentemente da argumentação utilizada, as solicitações do autor revelam o que foi uma constante ao longo de toda a história das Misericórdias: a sua subordinação aos poderes laicos (*v.* POBREZA; ASSISTÊNCIA. II. ÉPOCA MODERNA E CONTEMPORÂNEA).

ISABEL DOS GUIMARÃES SÁ

BIBLIOGRAFIA: ABREU, Laurinda Faria dos Santos – *A Santa Casa da Misericórdia de Setúbal de 1500 a 1755: aspectos de sociabilidade e de poder*. Setúbal: Santa Casa da Misericórdia de Setúbal, 1990. BARREIRA, Manuel de Oliveira – *A Santa Casa da Misericórdia de Aveiro: Pobreza e solidariedade (1600-1750)*. Tese de mestrado apresentada FLUC em 1995. Texto mimeografado. BIGOTTE, J. Quelhas – *Situação juridica das Misericórdias portuguesas*. Coimbra, 1959. *COMPROMISSO da Irmandade da Sancta Casa da Misericórdia da cidade de Lisboa*. Lisboa: Antonio Alvarez, 1600. *COMPROMISSO da Misericórdia de Lisboa*. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1619. CORREIA, Fernando, ed. – *Do Compromisso da Confraria da Sancta Caza da Misericórdia de Lisboa fundada pela rainha D. Leonor de Lancastre*. Caldas da Rainha: Tip Caldense, 1929. JARDIM, Maria Dina Ramos – *A Santa Casa da Misericórdia do Funchal: séc. XVIII*. Tese de mestrado apresentada à FCSH-UNL em 1995. Texto mimeografado. MARTINS, J. F. Ferreira – *História da Misericórdia de Goa (1520-1910)*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1910-1914. RIBEIRO, Victor – *A Santa Casa da Misericórdia de Lisboa (Subsídios para a sua história) 1498-1898: Instituição, vida histórica, estado presente e seu futuro*. Lisboa: Academia Real das

Sciencias, 1902. SÁ, Isabel dos Guimarães – As confrarias e as Misericórdias; A assistência: as Misericórdias e os poderes locais. In *HISTÓRIA dos municípios e do poder local (dos finais da Idade Média à União Europeia)*. Dir. César Oliveira. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996, p. 55-60 e 136-142. IDEM – *«Quando o rico se faz pobre»: As Misericórdias nos territórios sob administração portuguesa, séculos XVI-XVIII*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1997.

MISERICÓRDIAS NO SÉCULO XX. *V.* vol. IV (Apêndice).

MISSIONÁRIAS DOS POBRES. A Congregação das Missionárias dos Pobres nasceu do trabalho realizado pela Irmã Rosa da Encarnação Brandão Matias (1918-), antiga religiosa das Servas dos Pobres, na freguesia de Cadima, concelho de Cantanhede, diocese de Coimbra. Tendo ingressado na Congregação das Servas dos Pobres em 1948, foi enviada como superiora a fundar uma casa em Cadima, freguesia carenciada sob todos os aspectos. Com grandes dificuldades materiais, ela e mais três irmãs assumem funções em Abril desse ano. Em fins de 1949 deu-se a incorporação das Servas dos Pobres nas Irmãzinhas da Assunção, cujas superioras decidiram não dar continuidade à casa de Cadima por este trabalho não se adequar ao seu carisma. Contactadas várias congregações religiosas, nenhuma aceitou assumir a casa de Cadima. Face a esta situação, em 31 de Maio de 1950 o bispo de Coimbra, D. Ernesto Sena de Oliveira, autorizou a Irmã Margarida Maria do Sagrado Coração (Rosa Matias) e a Irmã Natividade Valério a ficarem e continuarem a obra iniciada pelas Servas dos Pobres. Nascia assim a Congregação das Missionárias dos Pobres cujo carisma «é servir os pobres mais carecidos, promover e amparar os jovens necessitados, oferecer a própria vida e oração pela Igreja e, muito especialmente pelas vocações consagradas ao sacerdócio e vida religiosa» (decreto). Os primeiros estatutos foram aprovados em 25 de Março de 1963 por D. Ernesto Sena de Oliveira e as constituições no Natal de 1983 por D. João Alves. Como congregação de direito diocesano, além dos votos de castidade, pobreza e obediência, as religiosas têm também um voto especial de doação total ao serviço dos pobres, votos vividos em comunidade fraterna. Quanto aos membros da congregação, além das irmãs com votos perpétuos, há as irmãs associadas que não vivem em comunidade, nem fazem votos públicos mas comprometem-se a viver segundo o espírito da congregação e a colaborar em suas obras. As Missionárias dos Pobres exercem as suas actividades em lares estruturados à maneira de uma família, para crianças e jovens carenciados, apoiando-os até à sua completa integração na vida, sempre que a família o não possa fazer. Para agilizar esse trabalho, em 1981 criou-se a Fundação Esperança Viva, uma instituição particular de solidariedade social, mais conhecida por Obra das Missionárias dos Pobres. Presentemente têm duas casas em Coimbra. Além dos lares, a congregação também presta apoio domiciliário a famílias pobres e doentes e ajuda em actividades pastorais.

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: *DECRETO de aprovação das novas constituições da congregação religiosa: Missionárias dos Pobres*. Coimbra, 1983. Texto policopiado. MATIAS, Rosa da Encarnação Brandão – *Fundação Esperança Viva*. Coimbra. Texto policopiado.

MISSIONÁRIAS REPARADORAS DO SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS. Tiveram o seu início numa época conturbada da Igreja em Portugal; surgiram como resposta à necessidade de reparação. São seus fundadores Maria das Dores Paes de Sande e Castro (1885-1975), Madre Maria da Santíssima Trindade e D. Moisés Alves de Pinho (1884-1980), ainda como provincial dos Missionários do Espírito Santo. Maria das Dores nasceu em Lisboa em 1885 de família nobre, tendo estudado no Externato das Irmãs Francesas de São Vicente de Paulo. Jovem ainda, fez parte da direcção das Escolas Católicas, muito importantes para a Igreja do período pós-República. Dedicou-se também às Casas de Trabalho das Filhas de Maria Imaculada, associação de que veio a ser presidente e à qual esteve ligada mesmo como religiosa. Em 1926 foi encarregada de orientar a Secção da Juventude da Liga de Acção Social Cristã, sendo igualmente grande impulsionadora da Juventude Católica Feminina. Em 1928 foi para o Carmelo de Echavacoiz (Espanha) donde saiu por razões de saúde após alguns meses. Entretanto, havia começado em Leiria, sob o patrocínio do bispo, e depois transferida para o Porto, a Obra de Reparação e Apostolado, cujo assistente era o padre Moisés Alves de Pinho, provincial dos Missionários do Espírito Santo. Esta obra, cujo projecto Maria das Dores já conhecia desde 1926, reunia senhoras atraídas por este ideal; o responsável buscava uma pessoa capaz de dar formação às aspirantes. Maria das Dores, egressa do Carmelo, onde aprendera os fundamentos da vida religiosa, integrou-se no grupo, sendo convidada a assumir a sua direcção. Em 28 de Fevereiro de 1929 iniciou-se a vida de comunidade numa casa da Rua Oliveira Monteiro, comprada para o efeito por D. Sílvia Cardoso. Os três primeiros anos do novo instituto foram difíceis, não só por dificuldades materiais, mas também pela oposição movida por alguns sectores que consideravam a obra desviada dos propósitos iniciais. A tudo isso juntou-se a partida de D. Moisés para Angola, primeiro como visitador das missões da sua congregação (1931) e depois como bispo (1932). Mesmo assim, com o apoio do bispo diocesano, a obra foi-se afirmando e, aos poucos, assumindo a missão que se propôs: o apostolado, sobretudo através da catequese. Em 1931 a congregação foi aprovada pela Santa Sé e com a cerimónia da tomada de hábito em 25 de Março de 1931 estava oficialmente fundado o instituto de direito diocesano; o seu carisma é «compensar a falta de amor para com o Sagrado Coração de Jesus; reparar as ofensas feitas a Deus Pai; trabalhar para a propagação da fé cristã em Portugal». Em Janeiro de 1932 começaram a reger-se pelas constituições aprovadas por D. Augusto de Castro Meireles e em Abril professaram as nove primeiras religiosas. Eleita superiora-geral e reeleita seguidamente por 33 anos, Madre Maria da Santíssima Trindade empregou a sua energia na fidelidade ao carisma: reparação e evangelização. Para isso não só buscou novos métodos pedagógicos para a catequese infantil e juvenil, mas também escreveu muito, tendo como objectivo alcançar os adultos. Publicou vários livros e, em 1946, lançou a revista *Rasgando Trevas*, dedicada à catequese. Para as missões africanas pre-

parou vários conjuntos de diapositivos e escreveu *As sete nascentes* e *Uma história sem fim*. Entre outras actividades, foi responsável pelo sector do Apostolado da Federação Nacional dos Institutos Religiosos Femininos. Após deixar o governo da congregação, optou pela comunidade do noviciado, tendo aí falecido em 21 de Novembro de 1975. Empenhadas na «propagação da fé cristã em Portugal», desde o início, as religiosas dedicaram-se à catequese, mesmo indirectamente, ao assumirem outras actividades. A fundadora teve sempre a preocupação de usar os melhores meios para alcançar os objectivos: introduziram-se novos métodos pedagógicos, inclusive o audiovisual; pode dizer-se que a congregação foi pioneira na renovação da catequese em Portugal. Dentre as várias iniciativas do instituto, destacam-se: Escola de Catequistas, aulas de religião e moral nos liceus, catequese para adultos, missões populares nas aldeias, formação de catequistas nos meios rurais, colaboração com a Acção Católica* na preparação de dirigentes, catequese infantil pela Rádio Renascença, colaboração na organização do Secretariado Diocesano da Catequese do Patriarcado de Lisboa, elaboração dos Catecismos Nacionais e organização do Centro Catequético na casa-mãe, em 1957 (assumido pela diocese em 1964 e transferido para a Casa da Torre da Marca no Porto). Quanto à implantação, a partir da diocese do Porto, chegaram a Coimbra em 1934 como responsáveis dos cursos de formação de catequistas. Centrando a sua missão sobretudo na catequese, a congregação, mesmo antes das novas fundações, já chegara a outras dioceses com cursos, preparações para a comunhão solene e catequese de adultos; eram conhecidas então como as «Irmãs da Catequese». Novas casas se foram abrindo no país e, em 1948, partiu o primeiro grupo para Angola; em 1956 alcançaram Moçambique, em 1967 Cabo Verde, em 1975 Roma – grande desejo da fundadora – e em 1994 o Brasil. Em 1995 havia 160 irmãs em seis países. Em Portugal eram 119 membros distribuídos por 19 comunidades em 11 dioceses.

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: Castro, Maria da Santíssima Trindade Paes de Sande e – *Cartas da nossa fundadora*. Porto: Congregação das Missionárias Reparadoras do Sagrado Coração de Jesus, 1992. Congregação das Missionárias Reparadoras do Sagrado Coração de Jesus – *Breves apontamentos sobre a nossa acção catequética em Portugal desde as origens da congregação*. [S.d.]. Texto policopiado. *Uma vida ao serviço de Deus: testemunho da Irmã Maria de Jesus Crucificado*. [S.d.]. Texto policopiado. Pinho, Moisés Alves de – *Cartas do nosso fundador*. Porto: Congregação das Missionárias Reparadoras do Sagrado Coração de Jesus, 1993.

MISSIONÁRIOS DA BOA NOVA. A Sociedade Missionária da Boa Nova é uma sociedade clerical de vida apostólica, de direito pontifício, composta de sacerdotes e leigos (com vida comum, mas sem votos), cuja criação visou o objectivo de servir estritamente a acção missionária. A formação deste instituto em 1932 no Seminário de Cucujães, que inicialmente teve o nome de Sociedade Portuguesa das Missões Católicas Ultramarinas (até 1975) – vulgarmente conhecida pelo nome de Sociedade Missionária Portuguesa –, está em íntima relação com a particular situação em que se encontravam os principais territórios ultramarinos depois da extrema decadência do trabalho de evangelização das colónias portuguesas nos finais do século XIX e nas primeiras décadas do século XX. Em meados do século XVIII, as missões sofreram o primeiro grande golpe – a expulsão dos Jesuítas. Com a proliferação dos ideais da Revolução Francesa em Portugal e depois com a aplicação do decreto de expulsão das ordens religiosas de 1834, as missões portuguesas viram-se obrigadas a fenecer de inanição por falta de missionários. Tinha sido com o intuito de contrariar este ritmo de decadência missionária que se criara, por ordem de D. João VI, o Real Colégio das Missões de Cernache do Bonjardim. Deste colégio saíram, desde a sua fundação em 1791 até 1910, apenas 317 missionários para o ultramar. D. António Barroso (1854-1918) foi a figura que mais se destacou nesta instituição, enquanto pedagogo e dinamizador das missões, mas também como apologista de uma reorganização e requalificação da formação dos missionários. É de notar que os missionários de Cernache, não gozando de qualquer vínculo associativo, eram remunerados pelo Estado e, aquando do seu regresso à metrópole, tinham direito a uma pensão de reforma (miserável) paga pelo governo. Uma situação estatutária que se provou ser ineficaz. O movimento de reforma e de adaptação a novos moldes, a exemplo das sociedades missionárias estrangeiras (nomeadamente das missões de França e do Colégio de Saint Sulpice), começou a desenvolver-se de dentro para fora. Sentiu-se a necessidade de acabar com o trabalho isolado e solitário dos missionários num regime de tempo pré-fixado. O brado mais forte veio de D. António Barroso, em 1889, num célebre relatório que apresentou à Sociedade de Geografia de Lisboa, em que defendia tenazmente a constituição de uma congregação ou instituto de missões portuguesas. A primeira comissão para estudar o caso só se constitui em 1899, e dela fizeram parte D. António Barroso e o doutor Boavida. Novamente em 1908, o governo de João Franco nomeia uma nova comissão, a qual viria a ser inoperante devido à implantação da República e à consequente extinção do colégio de Cernache. Em 1926, o I Concílio Plenário Português nomeou uma comissão para estudar a possibilidade da criação de uma sociedade missionária portuguesa, na consequência do recente reconhecimento de personalidade jurídica às missões pelo governo português. Assim, com a acalmia da questão religiosa nos anos 20 e com a queda da I República, cria-se o ambiente propício para fundar uma sociedade missionária. Assim, finalmente, procede-se à elaboração dos seus estatutos, por instigação pessoal do papa Pio XI, o qual chama a si a tarefa de mobilizar esforços no sentido de promover a desejada fundação. Em 1930, Pio XI nomeia o bispo de Vila Real, D. João Evangelista de Lima Vidal, primeiro superior-geral da Sociedade Portuguesa das Missões Católicas Ultramarinas, cujas constituições foram impressas na tipografia poliglota do Vaticano. Por nomeação da Santa Sé são enviados de Itália os padres Giuseppe Carabelli e Mario Parodi para colaborar directamente com D. João Evangelista na erecção da sociedade. Os primeiros cinco membros da sociedade emitem o seu juramento a 26 de Outubro de 1932, data que é considerada como

sendo a do nascimento oficial da Sociedade Missionária. Pio XI envia uma carta autografada, um documento de grande significado, intitulada *Suavi sanae*, onde manifesta o seu empenho pessoal nesta fundação, empenho que vai ser reiterado pela carta *Saeculo exeunte octavo* do mesmo pontífice em 1940. O instituto é prioritariamente missionário, de direito pontifício, dependendo directamente da Congregação para a Evangelização dos Povos. Esta sociedade deveria estruturar-se sobre as bases materiais dos colégios de missões já existentes (em Tomar, Cucujães e Cernache) e desenvolver o trabalho de preparar missionários com um espírito novo, verdadeiramente evangélico e abnegado à causa da universalização do Evangelho, seguindo o exemplo dos mestres que orientariam a formação dos missionários que, rapidamente, partiriam para as terras de além-mar. Os Missionários da Boa Nova dedicam-se à missionação *ad gentes* ou de primeiro anúncio da Boa Nova, e à implantação da Igreja entre os povos onde esta não está suficientemente radicada. Embora estivessem destinados a dar apoio missionário às dioceses do ultramar português, a sua acção veio a transpor este primeiro objectivo, tendo-se alargado a outros países de missão. Em 1933 é ordenado o primeiro sacerdote do instituto; em 1937, a sociedade envia os primeiros cinco missionários (dois sacerdotes e três irmãos) para Moçambique. Em Outubro de 1957, por alturas das bodas de prata do instituto, a Sociedade Missionária Portuguesa tinha já 112 membros, dos quais um bispo, 66 sacerdotes, três diáconos, 28 irmãos e 17 teólogos, o que revela o dinamismo e a expansão deste projecto com apenas duas décadas e meia de existência. Em 1974, os seus 191 membros estavam espalhados por diversos campos de missão em Moçambique (diocese de Lourenço Marques, João Belo, Nampula e Porto Amélia), em Angola e Brasil (Minas Gerais). Actualmente ainda é grande o dinamismo deste instituto. Não obstante o abrandamento do número de vocações verificado nas últimas décadas, os Missionários da Boa Nova contam com cerca de 135 missionários activos em missões angolanas, zambianas (desde 1980), moçambicanas, brasileiras e japonesas (desde 1998); têm duas comunidades formativas na diocese do Porto (Valadares e Cucujães), uma comunidade na de Portalegre-Castelo Branco (Cernache de Bonjardim), uma na de Leiria-Fátima (São Francisco Xavier) e outra no patriarcado de Lisboa, que é a casa principal, funcionando ao mesmo tempo como centro de pastoral vocacional. Os Missionários da Boa Nova, inspirados nas orientações do Vaticano II, criaram também um movimento laical que visa transmitir e desenvolver uma espiritualidade de doação total à causa missionária, sensibilizar para a urgência do anúncio do Evangelho e promover a cooperação missionária. Uma das actividades relevantes dos Missionários da Boa Nova tem sido a sua aposta na imprensa missionária. Para este efeito, criaram uma escola tipográfica em Cucujães e uma editorial das missões. Com estes meios têm conseguido divulgar algumas publicações periódicas destinadas a transmitir e inculcar o ideal missionário: *O Missionário Católico*, que remonta ao ano de 1924, tomando em 1963 o título de revista *Boa Nova*; *Cruzada Missionária*, hoje *Voz da Missão*, jornal de propaganda missionária de periodicidade mensal, cujo começo data de 1932; *Agenda Missionária*, o *Calendário das Missões* e a revista *Igreja e Missão*.

JOSÉ EDUARDO FRANCO

BIBLIOGRAFIA: AFONSO, Manuel Castro – A Sociedade Missionária Portuguesa faz 50 Anos. *Igreja e Missão: Revista Missionária de Cultura e Actualidade*. 109-111 (1981) 303-315. PATRIARCADO DE LISBOA. Equipa Pastoral Religiosos e Institutos Seculares – *Vinde e vede. Formas de vida consagrada na Igreja*. Lisboa: Edições Paulinas, 1995. TRINDADE, M. Augusto – A Sociedade Missionária Portuguesa: no 25.º Aniversário da sua fundação. *Lumen. Revista de Cultura do Clero*. (Maio de 1958) 385-397. IDEM – *Para a história da Sociedade Missionária Portuguesa*. Lisboa, 1986. Texto mimeografado.

MISSIONÁRIOS COMBONIANOS DO CORAÇÃO DE JESUS. *V.* COMBONIANOS.

MISSIONÁRIOS DO ESPÍRITO SANTO. *V.* ESPIRITANOS.

MISSIONÁRIOS DE SÃO JOÃO BAPTISTA. *V.* BAPTISTAS.

MISSÕES. O espírito de proselitismo é parte integrante não só do cristianismo mas de todas as religiões universalistas (como, para além do cristianismo, o islamismo* e o budismo), que se apresentam como uma mensagem de salvação para todos os homens, que por conseguinte necessitam ser trazidos ao seu conhecimento. Mas o proselitismo tomou diversas formas, consoante as condições culturais, políticas e sociais; e o zelo proselitista não teve o mesmo ardor em todas as épocas nem em todas as sociedades. Em Portugal traduziu-se durante a Reconquista* cristã da Península por um movimento paulatino de conversão das populações mouriscas dominadas à fé dos novos senhores do território, à sombra do poder político, de cujos pormenores se sabe muito pouco. A ideia de *missão*, isto é, de enviar mensageiros do Evangelho a anunciá-lo *in loco* a populações distantes, só veio a desenvolver-se em consequência dos Descobrimentos marítimos, e mesmo assim lentamente. Entre as «cinco razões por que o Senhor Ifante foi movido de mandar buscar as terras de Guinéa» menciona o seu biógrafo, Gomes Eanes da Zurara, «o grande deseio que havia de acrecentar em a santa fé de Nosso Senhor Jesu Cristo e trazer a ela toda'las almas que se quisessem salvar»; mas Zurara apenas refere o baptismo de 927 escravos trazidos para Portugal, como se pela mente de D. Henrique jamais tivesse passado a ideia de enviar missionários a converter localmente os nativos. É por Diogo Gomes que sabemos que em 1458, dois anos antes de morrer, D. Henrique enviou para a Gâmbia um sacerdote a doutrinar o rei local que se interessara pelo cristianismo; mas a iniciativa não foi do Infante, mas antes do próprio potentado indígena, que, após ouvir uma disputa de Diogo Gomes com um caciz maometano, pediu para o instruírem na fé cristã. Ignoramos a sequência da história, pois as fontes de que dispomos não voltam a referir essa cristandade nascente, que parece ter desaparecido tão subitamente quanto aparecera; só uma trintena de anos mais tarde partiriam para o continente africano

as primeiras missões religiosas. Para compreender tal fenómeno é necessário remontar um pouco o fio do tempo. *1. Da cruzada à missão pacífica:* Deve começar por notar-se que o desejo de «dilatar a cristandade» a que se alude frequentemente no século XV não coincide exactamente com o que modernamente designaríamos por espírito missionário. Após o esforço evangelizador da Alta Idade Média, levado a cabo, no seio da Igreja latina, sobretudo pelos monges irlandeses que empreenderam a conversão dos Germanos, a Europa Ocidental, totalmente cristianizada à excepção de uma pequena bolsa constituída pela Lituânia (que se converteria em 1386), ficara isolada das populações ainda pagãs pelo mundo muçulmano que a cercava quase inteiramente. Foi nesse contexto que a ideia de «cruzada»* contra os muçulmanos (e depois contra outros infiéis ou rebeldes ao papado) veio a prevalecer sobre a de missão. Os bons resultados colhidos com a Reconquista cristã da Península e com a da Sicília, onde as populações muçulmanas não haviam oferecido grande resistência à conversão, estimulava a preferir uma «evangelização descendente», da classe dirigente para as massas, como fora na Antiguidade a da Arménia (*v.* PÉRSIA, ARMÉNIA E GEÓRGIA), e a da Etiópia*, e na Idade Média a dos Eslavos e Germanos, muito diferente da «evangelização ascendente», do proletariado urbano para as elites, que se verificara no Império Romano. Predominava, para mais, na época uma concepção «guelfa» da história, que via na submissão do poder político ao religioso e na do mundo inteiro à República Cristã encabeçada pelo Papa a concretização do reino de Deus na terra. Isso explica a primazia que se dava à ocupação de territórios, implantação de igrejas e criação de estruturas eclesiásticas sobre a pregação. Na passagem da ideia de cruzada ao ideal da missionação pacífica recortam-se como particularmente inovadores três momentos sucessivos: o século XIII, que viu as ordens mendicantes fazerem na Ásia Interior as primeiras tentativas de evangelização pacífica, que a situação conturbada do século XIV não deixou ter continuidade; a época do nosso D. João II (1481-1495), que assistiu ao envio dos primeiros missionários portugueses para fora do território tradicional da Cristandade; e a de São Francisco Xavier (década de 1540), que viu os inícios da evangelização em larga escala na Ásia e no Brasil*. *1.1. As ordens mendicantes*: O aparecimento das ordens mendicantes em começos do século XIII é inseparável da grande revolução urbana e comercial do século XI: a mendicância faz sobretudo sentido no quadro de uma sociedade urbana, de economia monetarizada, e o culto da pobreza representa, sobretudo no caso dos Franciscanos*, uma reacção contra o enriquecimento das ordens terra-tenentes no período precedente e um desejo de partilhar a sorte do proletariado urbano em desenvolvimento rápido e se irmanar com ele. A mobilidade que a renúncia aos bens de raiz conferia aos frades, aliada à estrutura centralizada das novas ordens e à sua vocação urbana e peregrinante – perfeitamente oposta ao ideal de *stabilitas loci* da regra beneditina – tornava-as particularmente acomodadas para o trabalho missionário. A Ordem dos Frades Pregadores ou Dominicanos* (cujo primeiro convento, em Tolosa, data de 1206, a aprovação papal de 1215 e os estatutos de 1228), embora não virada expressamente para a conversão dos infiéis, foi criada com um escopo de certo modo missionário: reconduzir à ortodoxia os cátaros e outros hereges por meio da pregação. A evangelização dos pagãos cedo a atraiu: data de 1221 a sua primeira missão entre os Cumanos, um povo do grupo turco estabelecido desde os meados do século XI nas estepes ao norte do Mar Negro. Em 1312 os Dominicanos criam uma espécie de «ala missionária», a Societas Peregrinantium pro Christo. Esta sociedade actuou sobretudo em torno dos mares Negro e Cáspio, devendo-se-lhe a fundação do bispado de Sultania, no Norte do Irão, em 1318. Um ramo arménio dos frades pregadores, os Irmãos Unidores de São Gregório Iluminador, dedicou-se sobretudo a promover a união à Sé Romana dos cristãos orientais. Um pouco mais tarde um dominicano, Jordão de Severac ou Jordanus Catalanus, desceu até à Índia*, vindo em 1328 a ser nomeado por João XXII bispo de Coulão, onde fundou a igreja latina de São Jorge. A ordem franciscana formou-se entre a conversão de Francisco de Assis, em 1206, e a aprovação da fraternidade pelo papa, em 1209, após certa hesitação. Parece que desde muito cedo os primeiros franciscanos arderam em desejos de dar testemunho de Cristo entre os infiéis: foi após tentativas goradas em 1212, 1214 e 1217 que em 1219, finalmente, se deram as primeiras partidas: os futuros protomártires da ordem para Sevilha, ainda muçulmana, e Marrocos*, e outro grupo para a Tunísia, enquanto São Francisco embarcava para o Egipto com a cruzada a Damieta, para se apresentar inerme ante o Soldão de Babilónia, a fim de o converter e o persuadir à paz; no ano imediato foi a partida gorada de Santo António de Lisboa, que os ventos desviaram de Marrocos para Itália. A historiografia moderna tende a ver nessa teima em partir a pregar aos sarracenos a prova de que os primeiros franciscanos ignoravam que a sua pregação estava votada ao fracasso, já que em território muçulmano a lei pune com a morte todo aquele que renegar a fé islâmica. Quer-nos parecer que esta interpretação projecta sobre o ideal dos companheiros de Assis a imagem da missionação moderna, muito guiada por um desejo de êxito numérico e de eficiência prática. À semelhança de Santo Inácio de Antioquia, os Mártires de Marrocos e Santo António parecem anelar sobretudo pelo martírio, que os configuraria com Cristo, e dessa perspectiva resultava secundário que alcançassem ou não converter os infiéis. Da leitura da Primeira Regra de São Francisco desprende-se a ideia de que no seu pensamento dar, quiçá pelo martírio, testemunho de Cristo, deixando a Deus o cuidado de fazer ou não frutificar a semente semeada, era a sua preocupação primordial. À ideia de exercer sobre os infiéis a violência, inerente à cruzada, substituía-se assim o ideal, sem dúvida mais evangélico, de sofrer deles por amor de Cristo a violência, na esperança de que, por divina graça, o sangue dos mártires voltasse a ser, como outrora, semente de cristãos. Esta atitude relaciona-se, por outro lado, com uma eclesiologia de dominante escatológica. Os franciscanos da Idade Média eram,

de um modo geral, gibelinos, isto é, partidários da supremacia do imperador na Cristandade, opostos à ideologia guelfa que preconizava a presidência da República Cristã pelo Papa e a sua ingerência nos negócios temporais; viam na restauração do Império a única forma de libertar o papado de tarefas que lhe não incumbiam e assim o espiritualizar e reconduzir ao seu verdadeiro múnus. Bastas vezes se inclinaram para um conceito escatológico de Igreja, mais ou menos influenciado pelas ideias do beato Joaquim de Flora (1130-1202), que previa para breve o advento do reino do Espírito Santo, reino igualitário, em que todos seriam profetas e em que uma Igreja espiritual de santos monjes substituiria a Igreja hierárquica e institucional, prostituída à riqueza e ao poder. Os franciscanos «espirituais» julgavam-se predestinados para instaurar na Terra essa era messiânica de igualdade, fraternidade e paz. Incrementar a clientela visível da Igreja estabelecida, condenada ao desaparecimento iminente, tornava-se de tal perspectiva menos relevante do que dar testemunho existencial desse século futuro, em que os potentes seriam derrubados de seus tronos e exaltados os humildes. Isto não significa que os Franciscanos se não tenham interessado pela evangelização dos infiéis na acepção corrente do termo. Fizeram-no sobretudo entre os Mongóis, que haviam invadido o Sul da Rússia em 1222 e de novo em 1236-1237, capturado Kiev em 1240 e no ano imediato penetrado na Silésia e na Hungria; após o que, em 1245, o I Concílio de Lião decidira enviar-lhes embaixadas, a sugerir que retirassem da Europa e em lugar dos cristãos atacassem os muçulmanos. Dessas embaixadas foram incumbidos franciscanos. Foi nesse contexto que em 1290 baptizaram o cã da Horda de Ouro, na Rússia Oriental, e que em 1294 Frei João de Montecorvino se estabeleceu em Khanbaliq, a actual Pequim, onde baptizou mais de 6000 pessoas. O papa Clemente V decidiu em 1308 sagrar sete bispos franciscanos para a China*, como sufragâneos de Montecorvino, nomeado *archiepiscopus cambalensis*. Uma nova leva de 50 frades seguiu em 1335 com Frei João de Marignolli. Estas missões não tiveram, porém, continuidade, devido a um concurso pertinaz de circunstâncias adversas. Na Europa sucediam-se a Peste Negra de 1348, a crise económica e demográfica da segunda metade de Trezentos, a Guerra dos Cem Anos (1337-1453) e o Grande Cisma (1378-1429). Na China a dinastia nacionalista Ming (1367-1644) substituía entretanto a dinastia mongol Yüan (1279-1367) e os cristãos, por certo identificados com o anterior ocupante, eram em 1362 perseguidos em Zaitun (Chinchéo ou Chüan Chou, no Fuquiem) e em 1369 expulsos de Pequim. Em 1282 os Il-Khans (governadores mongóis da Pérsia) haviam-se convertido ao islamismo. Os cãs da Horda de Ouro imitaram-nos em 1312; e com Tamerlão (1370-1405) assistiu-se à formação de um segundo império mongol, este islâmico, que deu o golpe de misericórdia nas cristandades da Ásia Central e bloqueou ao Ocidente a rota terrestre da China. Um pouco mais tarde os Mamelucos, senhores do Egipto desde 1250, interditavam os portos do mar Roxo aos navios não muçulmanos, assegurando assim o monopólio islamita no trato da especiaria e vibrando um rude golpe no comércio até aí conduzido pelos cristãos nestorianos do Iraque e do Sul da Índia. Chegaram mesmo a encerrar, de 1322 a 1327, todas as igrejas coptas e melquitas dos seus domínios, só as reabrindo por intercessão do imperador bizantino e d'el-rei de Aragão. A Europa quedou assim nos finais da Idade Média praticamente isolada do resto do Velho Mundo pelo «abraço de ferro do Islão», enquanto o Índico, graças à islamização da burguesia guzerate, dos Malaios e de várias populações marítimas da Península Indostânica, se tornava no «lago muçulmano» que os Portugueses iriam encontrar. Nestas circunstâncias a missionação mendicante teve continuidade quase apenas nas Canárias, dependentes da Coroa de Castela desde 1403, e depois no Novo Mundo, onde os Franciscanos aparecem a partir de 1502 e os Dominicanos de 1510. Os Agostinhos* (anacoretas federados em ordem desde 1256, com estatutos inspirados nos dos Dominicanos) seguiram-nos um pouco mais tarde, estabelecendo-se no México em 1533. Houve também na América Espanhola, desde os tempos de Cortês, pequenos grupos de mercedários*, ordem criada em 1218 na Catalunha para resgatar cativos dos muçulmanos, que nesta época se começou a interessar pelas missões. *1.2. Os Descobrimentos portugueses e a nova evangelização*: Os Descobrimentos portugueses começaram, pois, a esboçar-se numa época em que a actividade missionária cessara quase inteiramente. Do mundo que se estendia para lá da «cortina de ferro do Islão» a noção era imprecisa, mas optimista: sob influência das lendas de São Tomé e do Preste João (*v.* DESCOBRIMENTOS) imaginava-se que abundavam os cristãos tanto na Índia como na África*. Daí que o escopo de evangelizar não possa ter pesado senão assaz fracamente entre os móbiles iniciais da Expansão. A missionação moderna apresenta-se assim muito mais como consequência dos Descobrimentos do que como sua causa. E, como sempre sucede em casos tais, pois a mente humana leva certo tempo a tomar consciência de situações novas e a adaptar-se a elas, entre a causa e a consequência mediou certo intervalo. Foi de facto por 1446 que os navegadores portugueses entraram pela primeira vez em contacto, na zona da Guiné, com populações não islamizadas, passíveis, portanto, de pacificamente serem persuadidas a abraçar o cristianismo; mas, excluído o episódio que mencionámos no início, apenas em 1481, ao advento de D. João II, temos notícia de se ter feito na costa de África uma diligência para converter à fé cristã um potentado local: foi na Mina, onde, para bem controlar o tráfego do ouro, os Portugueses pretendiam erguer um forte. O forte, dito de São Jorge, pôde construir-se, mas o chefe local, o Caramansa, não se deixou persuadir a abraçar a fé. Com o correr dos tempos, contudo, veio a recrutar-se em torno da fortaleza, onde assistia um capelão, um pequeno punhado de cristãos. Se a Mina – que permaneceu em poder dos Portugueses até 1637 – se não tornou jamais um centro cristão importante isso deveu-se provavelmente a dois factores: não se ter convertido o chefe, arrastando com o seu exemplo o comum do povo; e terem os Portu-

gueses praticado aí – como mais tarde em Sofala, outra escapula do ouro – uma política assaz diferente da habitual, desencorajando toda a miscigenação e até o simples convívio entre a população nativa e a guarnição da fortaleza ou dos navios que vinham a carregar, para evitar o contrabando do metal, que era monopólio realengo. Três ou quatro anos mais tarde, em 1484 ou 1485, os Portugueses abriram uma feitoria em Ugató, no reino de Benim. O rei local, parece que por razões políticas, na mira de granjear o apoio dos Portugueses às suas guerras com os vizinhos, mostrou curiosidade em se instruir na fé. D. João II enviou-lhe então um punhado de sacerdotes; pertenciam, segundo Frei Luís de Sousa, à Ordem dos Pregadores. Mas o rei não se mostrou, afinal, disposto a abandonar a gentilidade; e como, para mais, a terra era assaz de doentia, acabaram por encerrar-se por então missão e feitoria. Outra tentativa gorada de implantar um abcesso cristão na ilharga do Continente Negro teve lugar quando Bemoim, príncipe dos Jalofos da foz do Senegal, afastado do poder por uma questão interna, se refugiou no castelo português de Arguim, de onde foi trazido ao reino. Hospedado por D. João II no castelo de Palmela, baptizou-se, recebendo o nome de D. João e brasão de armas, servindo-lhe el-rei e a rainha de padrinhos. D. João II mandou organizar uma armada de 20 caravelas para o repor no seu reino, onde em troca autorizaria a construção de um forte português. Na frota seguia material para apetrechar igrejas e um grupo de missionários encabeçados por mestre Álvaro, um dominicano letrado. Mas o comandante da expedição, Pêro Vaz Bisagudo – agindo aparentemente a instigação dos interesses privados portugueses que viam com maus olhos a dilatação do poder do Estado e a crescente concorrência que lhes fazia no comércio da Guiné, – apunhalou Bemoim pelo caminho, pretextando que urdia uma traição, e todo o projecto se desfez. Foi no Congo que, como é bem sabido, as tentativas de cristianização de D. João II surtiram mais efeito (*v.* ANGOLA); aí viria um pouco mais tarde a residir o primeiro, e durante muito tempo único, bispo africano da Igreja latina nos tempos modernos, e o primeiro prelado da África Negra a residir no continente: D. Henrique, filho do rei local, sagrado bispo em 1518, após laboriosas negociações de D. Manuel junto da Santa Sé*, que se mostrava renitente. Nestas empresas apostólicas de D. João II chama a atenção o papel central desempenhado pelo rei e seus agentes, que tomam a iniciativa, em contraste com o apagamento dos religiosos, que se limitam a acorrer ao seu chamado. Em nenhum dos casos partiu deles a iniciativa evangelizadora. Nesses finais da Idade Média o clero enriquecera prodigiosamente e as ordens religiosas andavam, em regra, relaxadas; no seio dos Franciscanos grassava a luta entre «observantes» e «conventuais»; e em reacção contra o clericalismo instalado desenvolviam-se os movimentos de espiritualidade laical, como a *devotio moderna*. É neste ambiente de desconfiança para com o clero corrompido – que a breve trecho explodiria virulentamente na Reforma protestante – que começa a ter curso a ideia, partilhada por exemplo por Colombo, de que só os leigos poderão fazer algo pela propagação da fé; e essa ideia perdura em Portugal até aos inícios do reinado de D. João III. Só a Contra-Reforma* faria, a partir de meados do século XVI, inverter o curso a esta tendência laicizante, instaurando um clericalismo exacerbado. Uma outra importante novidade do período joanino foi a ideia de formar clérigos ou catequistas nativos, mandando vir para Portugal, conforme atesta o viajante alemão Jerónimo Münzer, «muitos negrinhos a quem o rei manda aprender a ler e a escrever latim e praticar a religião cristã», para depois irem a propagar o cristianismo em suas terras. Por tudo isto bem se pode considerar D. João II como o pai da evangelização da África. *2. A explosão missionária do século XVI:* Como vimos, os franciscanos espirituais comungavam em geral nas ideias joaquimitas, repassadas de messianismo* e de um anticlericalismo* latente. D. Manuel fora aparentemente educado nelas por seu aio D. Diogo da Silva de Meneses, que em 1498 faria conde de Portalegre, irmão de dois franciscanos «espirituais», a Santa Beatriz da Silva e o beato Amadeu da Silva, autor de uma *Apocalypsis Nova* de tendência joaquimita. Muito afecto aos Franciscanos Observantes, tudo fez desde que subiu ao trono para que lhes fossem entregues todos os conventos* da ordem no país, acabando, contudo, por ser forçado a deixar alguns aos conventuais. Não admira, pois, que em 1500, quando supunha ainda a Índia maioritariamente povoada de cristãos, embora abastardados – que por tal tomara os Hindus Vasco da Gama –, D. Manuel tenha decidido enviar para o Malabar um grupo de franciscanos. De momento a intenção não era, evidentemente, nem converter ao cristianismo a gentilidade indiana, de cuja existência se não haviam apercebido ainda, nem promover a união dos nestorianos da Índia, com que só topariam em finais desse ano, à Sé Romana, mas antes reconduzir à ortodoxia os cristãos transviados por que haviam tomado os gentios. Embora nos anos subsequentes tenham aparecido na Índia alguns dominicanos isolados, só em 1548 vieram a constituir um convento. Os Franciscanos foram assim até à chegada dos Jesuítas* em 1542 a única ordem religiosa regularmente presente no Índico português. Alguns, como Frei Luís do Salvador, embaixador por duas vezes ao grande império hindu de Vijayanagar ou Bisnaga, procuraram como os franciscanos do século XIII suscitar conversões no país a que os conduziram as vicissitudes da política, longe das posições portuguesas; mas a maior parte preferiu viver à sombra delas. Não é muito fácil historiar a sua acção, mormente no que toca aos projectos e às concepções missiológicas: a documentação coeva não abunda e as crónicas da ordem que subsistem, escritas em plena Contra-Reforma, quando uma normalização avassaladora e espartilhante tombara sobre a Igreja latina, tendem aparentemente a projectar sobre o período anterior, bem mais livre e criativo, os padrões de agir e de pensar da época em que foram escritas. Tudo leva a crer que a sua pregação tocou sobretudo os marginais: pescadores, de casta reputada impura entre os Malabares, prostitutas e amásias dos soldados portugueses, mendigos que gravitavam em torno das fortalezas e conventos, gente de baixa casta, sem tentarem uma conversão

em massa. Se assim foi, praticaram uma «evangelização ascendente», aliás em sintonia com a tradição franciscana de antanho, que a compor com os poderosos preferiu muitas vezes desafiá-los, antes evangelizando os pobres a quem estava prometido o Reino que os grandes deste mundo condenado. Seja como for, os resultados a que chegaram foram, por então, numericamente modestos: nas vésperas da chegada de Xavier à Índia só as comunidades cristãs de Cochim e Goa (*v.* ÍNDIA. GOA) passariam da dezena de milhar de almas, cifrando-se as das demais praças portuguesas pelas centenas. No Malabar convertiam-se alguns naires, casta que formava uma espécie de aristocracia militar, pois andavam em grande número ao serviço dos Portugueses e o seu código de honra exigia que em tudo se conformassem com seus amos. O caso mais espectacular de conversão política foi, porém, o dos Paravás, casta de pescadores da costa da Pescaria onde os Portugueses se haviam imiscuído por mor das pérolas. Flagelados pelas guerras entre potentados hindus do interior e constantemente pressionados pelos Mápulas, mercadores islamizados da costa do Malabar, haviam-se colocado sob a protecção dos Portugueses. Quem os persuadiu ao baptismo foi D. João da Cruz, um chatim ou mercador hindu de Calicut convertido, que D. Manuel fizera cavaleiro da Ordem Militar de Cristo (*v.* ORDENS MILITARES). Aceitando a sugestão deste baptizaram-se no ano de 1537 em número de 40 a 50 000. *2.1. O século de Xavier:* A subida de D. João III ao trono marca uma viragem importante, pois representa o abandono dos projectos manuelinos de ataque ao Império Mameluco pelo mar Roxo, destruição de Meca e recuperação de Jerusalém, o adeus ao messianismo imperial de inspiração joaquimita e a opção por uma política mais pragmática e menos ideológica, liberalizante do ponto de vista económico, mas muito mais centrada no negócio da especiaria que a de seu predecessor. De muitos pontos de vista D. Manuel fora ainda um soberano medieval; D. João III é já nitidamente um soberano moderno. Quis o destino, porém, que, pelo menos visivelmente, fizesse mais pelas missões com o seu calculismo político do que seu pai fizera com o seu messianismo iluminado. Cremos que é a um desejo de eficácia, característico do pragmatismo da política joanina, que se deve a ideia de chamar a missionar no Oriente uma ordem de clérigos regulares formada por Inácio de Loyola em Paris em 1534, a Companhia de Jesus, que a Santa Sé só aprovaria em Setembro de 1540, meses após o convite do monarca português. Foi António de Gouveia, principal do Colégio de Santa Bárbara em Paris e testemunha ocular dos primórdios da Companhia em Paris, quem sugeriu a D. João III que pedisse a Santo Inácio missionários a mandar para o Oriente; este enviou-lhe um pequeno grupo, em que se contava Francisco Xavier, que veio a desembarcar em Goa em 1542, nomeado ao mesmo tempo legado papal no Oriente. Com este punhado de jesuítas se iniciou na Ásia a evangelização em larga escala (*v.* ÍNDIA; ÍNDIA. GOA). Também no Brasil – onde dois franciscanos haviam desembarcado em 1516 mas perecido assassinados dois anos mais tarde – o início da evangelização sistemática se deve aos Jesuítas, chegados em 1549. A situação nos territórios sob influência portuguesa é assim muito diferente da do império espanhol, onde a Companhia de Jesus só tardiamente pôde penetrar: Carlos V, embrulhado nas guerras de Itália com o papa, desconfiava de uma ordem que aos três votos tradicionais de pobreza, obediência e castidade juntava um quarto de fidelidade ao pontífice romano. Só Filipe II veio a autorizar o seu estabelecimento na Florida em 1566 e no Peru em 1568, alargando finalmente a autorização ao México em 1571. A missionação jesuítica na Ásia apresenta um certo número de novidades merecedoras de menção. A que mais salta à vista é a evangelização em massa. O número de convertidos, que nas vésperas da chegada da Companhia ao Oriente, contando os Paravás, não atingiria os 100 000, passou no espaço de menos de meio século para cerca de dois milhões. É certo que nem todos foram baptizados pelos Jesuítas, pois pela mesma época multiplicavam-se igualmente as missões dos Mendicantes; mas há que ver nessa multiplicação em boa parte o fruto da emulação que nessas ordens causou o impulso dado às missões por Francisco Xavier. Os Dominicanos parecem ter sido os primeiros a senti-la, pois abriram logo em 1548 um convento em Goa; os Agostinhos – ditos Gracianos, porque sedeados em Lisboa no convento da Graça – imitaram-nos em 1572. Os próprios franciscanos, que até aí se haviam atido ao litoral do Indostão, fundaram em 1579 um convento em Malaca*, de onde inçaram para criar outro em Macau* e missões em Java, Camboja*, Laos e outros rincões da Ásia do Sueste. A preocupação com o número de cristãos e de baptismos parece ter nesta época sido muito maior do que na precedente. Há talvez uma relação directa entre essa obsessão do quantitativo e as concepções eclesiológicas dos Jesuítas e do período da Contra-Reforma em geral. É bem sabido como as críticas que os «espirituais» exacerbados faziam à Igreja Romana, amputadas da componente escatológica que as caracterizara até aí, haviam conduzido no Centro da Europa a uma surda rebelião contra o papado que dera por fim lugar à Reforma. Afirmava-se que a verdadeira Igreja* era invisível e minimizava-se o seu carácter hierárquico e institucional. Ao pôr-se incondicionalmente com seus companheiros ao serviço do papado, Inácio de Loyola por força teria de reagir contra tal visão das cousas. Os Jesuítas tenderam assim a conceber a Igreja fundamentalmente como instituição jurídica e visível. É esta concepção predominantemente institucional de Igreja, com resquícios de ideologia guelfa, que explica iniciativas como a do padre Alexandre Valignano, visitador da Companhia e grande reformador das missões do Oriente, que em 1582 persuadiu os dáimios cristãos do Japão* a enviarem uma embaixada a prestar obediência ao pontífice romano, visitando de caminho o rei de Portugal e Espanha – sem ver que assim contribuía para acreditar no país a ideia de que os senhores que se convertiam passavam da suserania do micado e do xógum para a d'el-rei de Portugal ou para a do Papa. A ênfase posta na adesão formal à Igreja justificava as grandes conversões em massa – que os adversários da Companhia e do

Padroado* Português, com razão ou sem ela, tanto haviam de criticar. Tal prática tinha, de qualquer modo, por si a observação experimental dum dado sociológico ineludível: a dificuldade, por vezes insuperável, do convertido em romper com a comunidade de origem, que levava a preferir converter esta em bloco, deixando para a segunda ou terceira geração a esperança de uma fé limpa de toda a ganga supersticiosa da gentilidade. Pode talvez ver-se nesta tendência para planear as coisas a longo prazo um traço característico da Idade Moderna, em contraste com uma Idade Média que vivia dividida entre o imediatismo na acção e a contemplação do mundo *sub specie aeternitatis*. A prática das conversões maciças, que não desenraizava o indivíduo da comunidade, permitiu a preservação de numerosos elementos das culturas locais, como é, por exemplo, o caso do regime das castas entre os cristãos de Goa. Para ela contribuiu também a formação teológica dos Jesuítas, que era de raiz escolástica e admitia, de harmonia com a tradição patrística – pensemos em São Justino e na sua teologia do *Logos* – a possibilidade de um conhecimento natural de Deus. Os nominalistas do outono da Idade Média, em particular Guilherme de Ockham, haviam-na negado, entendendo Deus essencialmente como vontade, soberanamente livre, independente de todo o conceito *a priori* de Bem ou de Justiça, já que tais noções eram puros nomes e, como tal, mera criação humana; a vontade de Deus, arbitrária, só por Ele próprio podia ser explicitada. Foi aí que Lutero e os demais reformadores foram buscar o fundamento filosófico para a sua teoria da *sola scriptura*. Nas célebres querelas dos ritos malabares e dos ritos sínicos queda subjacente à posição dos Jesuítas a noção de que o homem é, pela razão natural, capaz de conhecer o Bem, pelo que é possível existirem elementos positivos nas civilizações pagãs; enquanto que a dos seus adversários se inspira antes em Ockham e é assim mais vizinha da da missionação protestante, propensa a atribuir um carácter diabólico a todo o substrato cultural pré-cristão. A atitude dos Jesuítas para com a filosofia hindu e chinesa radica, afinal, na mesma concepção optimista da natureza humana subjacente ao seu interesse pelas letras greco-romanas e pelas humanidades em geral. A complacência dos Jesuítas para com numerosas práticas e costumes da Índia, da China e do Japão resulta, por outro lado, do seu desejo de não escandalizar as classes dirigentes para melhor as atrair à fé. Homens práticos, bem nutridos de cultura humanística, sabiam quanto desde os remotos tempos de Constantino e Teodósio valera à Igreja a protecção dos poderosos. Empenharam-se por isso, preferentemente, em conquistar os chefes e formar elites, tentando cristianizar de cima para baixo as sociedades. Não se ativeram, contudo, à evangelização «descendente», que fazia depender a conversão do povo da prévia conversão do soberano; mas quase sempre tentaram influenciar o poder por forma a obter dele um mínimo ao menos de benevolência para com a sua acção. Foi assim, por exemplo, que os Jesuítas aceitaram ser, durante décadas, astrónomos do imperador da China, embora na corte de Pequim estivessem praticamente impossibilitados de fazer proselitismo. Um outro traço marcante da acção missionária, quer dos Jesuítas, quer dos Mendicantes agora seus émulos, é a extrema dispersão. Esta não se pode compreender sem os Descobrimentos, que deram enfim ao Ocidente uma noção realista do que era a face do orbe e do pouco que nele representava o mundo cristão. Na segunda metade de Quinhentos os missionários não só se espalharam ao longo de toda a teia portuguesa de linhas de navegação como penetraram no interior das terras, bem mais longe do que haviam alcançado quer os agentes da Coroa quer os aventureiros por conta própria. Os Franciscanos, como vimos já, penetraram na Península Indochinesa; os Jesuítas estabeleceram-se na corte do Grão Mogol em Agra e abriram até uma missão no Tibete*; os Dominicanos arraigaram-se em Timor*, que acabariam por atrair à esfera de influência portuguesa; os Agostinhos ganharam, dos seus conventos em Ormuz e em Mascate, a corte persa, radicando-se em Ispaão, de onde irradiaram até ao Gurgistão ou Geórgia do Cáucaso, já nos confins da Europa. Na área atlântica sucedia entretanto o mesmo: até aí a criação de estruturas eclesiásticas tivera sobretudo lugar em espaços colonizados do nada, como as ilhas despovoadas dos Açores, Madeira, Cabo Verde* e São Tomé*. Nessas ilhas se haviam sedeado as várias dioceses portuguesas, erectas entre 1514 e 1534, de que teoricamente dependia todo o Continente Negro; na terra firme, exceptuada a experiência manuelina de sagração de um prelado nativo para o Congo, só em 1596 viria a erigir-se um bispado, ou seja, após a concessão de Angola a Paulo Dias de Novais como donataria em 1579. Entretanto, os Jesuítas, que em 1548 haviam penetrado no Congo, haviam passado em 1559 ao reino de Angola, sito a sul, onde fundaram uma casa em São Paulo de Luanda; os Dominicanos imitaram-nos em 1570, 14 anos mais tarde os Carmelitas Descalços e na centúria imediata os Capuchinhos. A partir de São Salvador da Bahia, primeira missão jesuítica no Novo Mundo, os filhos de Santo Inácio haviam-se ao tempo já espalhado pelo Brasil inteiro: em 1552 estavam em Pernambuco, Porto Seguro, Espírito Santo e São Vicente, e nesse ano penetravam no planalto de Piratininga e fundavam o embrião de São Paulo; dessas residências irradiaram nos anos subsequentes para todo o território da colónia e pouco depois para as do Maranhão e do Pará. No Brasil, curiosamente, os primeiros a imitá-los foram os Beneditinos*, ordem monástica muito presente no Noroeste português desde a francização das Igrejas peninsulares no século XI, mas sem expressão no Sul arrebatado à mourisma na época da expansão dos Mendicantes. Os meios urbanos a que na Ásia e na África se limitava então a presença portuguesa jamais os atraíram, mas aclimataram-se de boa mente no ambiente senhorial e semi-rural da novel colónia americana; aí fundaram, também na Bahia, o primeiro mosteiro em 1581, logo seguido de outros no Rio de Janeiro e em Olinda. Seguiram-se-lhes, na mesma década ainda, os Capuchinhos* e os Carmelitas*, em 1640 os Mercedários, em 1662 os Oratorianos* e em 1693 os Agostinhos. Embora não seja ainda uma ordem missionária especializada – só em 1653, por iniciativa do jesuíta Alexandre de

Rodes, surge a Sociedade das Missões Estrangeiras, congregação eclesiástica de clérigos sem votos, exclusivamente dedicada às missões ultramarinas –, a Companhia de Jesus é, contudo, uma ordem fundamentalmente apostólica. O seu objectivo não é, como o das antigas ordens monásticas, constituir uma escola de santidade para os seus membros, nem como o dos Franciscanos dar, pela pobreza, testemunho numa sociedade aburguesada de que «é transitória a figura deste mundo» e perecedoura a sua riqueza; tal como os Dominicanos os Jesuítas pretendem antes agir sobre o mundo para o converter a Deus. O seu activismo vai contudo mais longe que o dos Domínicos, de onde duas inovações, anómalas para a tradição anterior: por um lado o abandono do que constituía até aí o cerne da vivência comunitária de toda a casa religiosa, o ofício de coro, por forma a deixar mais tempo disponível para o apostolado externo; por outro a exclusão das mulheres, reputadas menos aptas para a vida apostólica, que assim, ao contrário do que se passa nas ordens monásticas e nas mendicantes, não têm na Companhia de Jesus um ramo feminino onde se integrem. A acção dos Jesuítas caracteriza-se ainda por um outro traço assaz «moderno», o valor que atribui à vontade, ao saber humano, à metodologia e à técnica – do que o próprio fundador deu o exemplo, ao criar e gradualmente apurar o seu método de exercícios espirituais. A virtude monástica da obediência, que consistia essencialmente na renúncia ascética à vontade própria, tomou com eles um sentido ligeiramente diferente, tornando-se na chave de uma actuação em conjunto ao serviço da Igreja Militante e de harmonia com os seus superiores interesses; a obediência tendeu assim a confundir-se cada vez mais com a disciplina e esta a subordinar-se a uma preocupação de eficácia. A essa abertura à técnica e à modernidade se liga, também, a importância dada pelos Jesuítas à imprensa, que introduziram em Goa (1556) e em Macau (1588), de onde foi pouco depois levada para o Japão (1591). Tudo isto se liga ao optimismo em relação às possibilidades da natureza humana, que é típico do ambiente humanista (*v.* HUMANISMO), em que a Companhia se gerou em torno da Sorbona. Os Jesuítas foram, em geral, mais longe que os seus predecessores, até porque optaram por uma escolástica* de inspiração aristotélica, para a qual as coisas valem pelo que são, enquanto que os franciscanos de antanho se inspiraram preferentemente em Santo Agostinho e em Platão, para quem as coisas valiam pelo que significavam. O optimismo jesuítico reflecte-se especialmente na doutrina de um dos seus pensadores mais originais, Luís de Molina (1535-1600), que, sem negar que a salvação não é operada pelos actos humanos mas pela graça divina, tende a atribuir ao homem a possibilidade de a conquistar, visto considerar que é conferida *post praevisa merita*, ou seja, após Deus prever o bom uso que cada um fará dela. Estas concepções reflectem-se no cariz humanístico do apostolado jesuítico, que atribui grande importância à cultura literária e à educação da juventude, e a quem, diga-se a talhe de fouce, se deve tanto no reino como no ultramar a criação de um ensino* secundário organizado e para mais gratuito, embora não para as grandes massas. As transmigrações de plantas, a transposição de técnicas e a acção civilizadora junto das populações mais primitivas, como os Índios do Brasil, enquadram-se nesta maneira de olhar como positivas as realidades temporais e aparecem-nos hoje como vincadamente modernas. *2.3. Os resultados*: O êxito destas missões variou imensamente dum lugar para outro. Foi mínimo nas regiões muçulmanas. Mesmo em territórios sujeitos aos Portugueses, como as praças de África, Ormuz ou Malaca, onde a conversão oferecia o atractivo de cortejar o poder civil e atrair suas benesses, raros foram os maometanos a renunciar à sua fé. Os reis contentaram-se com recrutar *mouros de pazes*, ou seja, muçulmanos que se curvavam à supremacia política dos cristãos e aceitavam o seu protectorado; e os Jesuítas, homens práticos, virados para obtenção visível do sucesso, não se deram sequer ao trabalho de abrir casas em sítios como as praças de Marrocos ou as do golfo Pérsico, onde as perspectivas de êxito apostólico eram parcas. O sucesso foi maior entre as populações animistas da América, da África e dos confins da Ásia, como os Índios do Brasil, as gentes do Congo ou os nativos de Timor. Ignaras da escrita essas populações não possuíam livros santos nem um corpo organizado de doutrina; eram vagamente monoteistas e o culto dos antepassados, que constituía o cerne da sua vivência religiosa, deixava-se facilmente integrar na doutrina cristã da comunicação dos santos. Era, por assim dizer, muito mais a inércia da tradição que a concorrência de outro credo o que lhes empachava a conversão. É verdade que os progressos da evangelização foram lentos, devido sobretudo às dificuldades materiais; mas vieram a revelar-se seguros e de efeito duradouro. Na Ásia «civilizada» as coisas eram mais complexas. A evangelização teve sucesso em Goa onde a presença de um poder político cristão tornava a conversão atraente. Teve sucesso aqui e além, no Sul da Índia, sobretudo entre grupos sociais que o regime das castas, mais estrito aqui que no Norte, marginalizava cruelmente. Teve, pelo contrário, escasso êxito não só nas plagas muçulmanas da Península Malaia, Samatra e Java, como nos países onde imperava o budismo chamado Hînayâna ou «do Pequeno Veículo», como era o caso da Birmânia*, do Sião*, dos Laos* e do Camboja. Já onde imperava o Mahâyâna – o «Grande Veículo» que prevalecia nas terras setentrionais como o Tibete, a Cochinchina*, a China, a Coreia* e o Japão – o cristianismo penetrou em geral mais facilmente, conhecendo até alguns desenvolvimentos espectaculares, como sucedeu no Império do Sol Nascente. As diversas escolas do Grande Veículo tinham em comum o culto dos *boddhisatvas*, desconhecido do budismo *theravada* («a doutrina dos anciãos», única escola do Pequeno Veículo que perdurou). *Boddhisatva* era todo aquele que, tendo alcançado *karma*, ou seja, méritos para atingir a beatitude ou *nirvana*, renunciava a fruir dela por compaixão pelas criaturas, preferindo colocar ao seu dispor esse arsenal de boas obras; os fiéis podiam assim salvar-se sem as austeridades da vida monástica requerida pelo budismo *theravada*, bastando para tal encomendar-se amorosamente a um *boddhisatva* pa-

ra partilhar do seu *karma*. Daí o epíteto de «Grande Veículo» ou doutrina fácil, que os seus rivais lhe deram por derisão, mas que permaneceu pelas eras fora. Convertidos ao budismo Mahâyâna, os soberanos da Ásia do Sueste apresentavam-se a seus súbditos como *boddhisatvas,* reincarnados neste mundo para salvar o povo; a este bastava, para renascer num paraíso, seguir os seus chefes com amor e humildade... Nas grandes monarquias agrárias de antanho este sistema funcionou. Mas o desenvolvimento económico, o incremento do comércio e os progressos da urbanização vieram a pô-lo em xeque. Como na Europa Ocidental após a revolução comercial do século XI, a emergência do individualismo requeria uma religião menos gregária; e a própria sociedade, sem ter por certo consciência disso, tinha necessidade duma moral mais responsabilizante, que a religião sancionasse. Levado no século XII de Ceilão* para a Birmânia, o budismo *theravada*, em que não havia *boddhisatvas* a salvar quem se não salvasse pelo seu próprio *karma*, espalhou-se a breve trecho por toda a parte continental da Ásia do Sueste. Na parte insular foi o Islão, introduzido por mercadores persas e guzerates no Norte de Samatra em finais do século XIII, que veio a preencher essa necessidade histórica de uma religião baseada na responsabilidade moral do indivíduo. Quando os missionários portugueses chegaram, era demasiado tarde. A porta por onde o cristianismo poderia ter entrado estava de novo cerrada, pois Islão e *theravada* haviam já adquirido o seu dinamismo próprio. Tiveram de contentar-se com as franjas marginais desse universo insular, virgens ainda, ao tempo, do dedo de Mafoma. Foi nessas franjas que os missionários espanhóis lograram criar a principal nação cristã do Oriente remoto, as Filipinas, enquanto os Portugueses edificavam Timor. *3. Apogeu, estagnação e declínio:* Em finais do século XVI cerca de 8 % do rendimento total do estado da Índia eram consagrados à manutenção da clerezia e ao sustento das missões, revertendo cerca de metade do subsídio para o clero secular* e a outra metade para o regular*. Seria ingénuo acreditar que a tal patrocínio não presidiram igualmente, em certa medida, motivações políticas: como outrora, nos tempos de Teodósio, a Igreja parecia a muitos uma estrutura de enquadramento eficiente, comodamente utilizável pelo Estado; e a assimilação religiosa e cultural era uma garantia importante da fidelidade das populações submetidas. Ao lado da mestiçagem, constituía um modo de multiplicar os ásio-portugueses, cuja pouquidão numérica afligia as autoridades locais, sobretudo desde que uma evolução promissora na colonização do Brasil começava a atrair para aí a mor parte dos migrantes e crescentes atenções da Coroa. Daí, em parte, os esforços para deitar mão à cristandade sírio-malabar (*cf.* SÃO TOMÉ) e submetê-la a bispos latinos, o que permitiria, *inter alia*, recrutar no seu seio uns 30 000 homens de peleja; daí também projectos megalómanos, como o de D. Frei Aleixo de Meneses, arcebispo de Goa (1595-1610), que pretendia transplantar para as praças portuguesas do golfo Pérsico e mesmo para a Índia, para aí servirem de soldados uma vez conduzidos à ortodoxia católica, os Mandeus da Mesopotâmia. O patrocínio do Estado às missões católicas manter-se-ia inalterado pelo menos até à época de Pombal*; mas teve como contrapartida a sujeição destas à política religiosa imposta por aquele (*v.* POMBALISMO). Foi assim que, por exemplo, não foi autorizada no Brasil a criação de conventos de ordens religiosas femininas, por receio de que, como frequentemente sucedia no reino, muitos pais forçassem à vida religiosa as filhas que não podiam dotar – o que impediria o crescimento demográfico desejado pelo poder, ansioso por povoar rapidamente o vasto território e assim impedir que terceiros se insinuassem nele. Só em 1677, quando na América Espanhola havia já cerca de 70 conventos para mulheres, foi autorizada a abertura de um convento de clarissas. É no século XVII que a missionação portuguesa atinge o apogeu. Bem marcado sobretudo no Oriente, deixou sinais muito visíveis em lugares como a Velha Goa, coberta de imponentes igrejas e conventos remontando na sua maioria a esse período. Novas congregações se vieram juntar às que já existiam: em 1598 D. Frei Aleixo de Meneses introduziu na Índia a primeira ordem feminina, a das Mónicas, ramo feminino dos Agostinhos, cujo convento em Goa, com lugar para 100 irmãs, se tornou numa importante instituição educativa; os Carmelitas Descalços* chegaram a Goa em 1607; os Teatinos* em 1640; e os Irmãos Hospitaleiros de São João de Deus (*v.* ORDENS MILITARES) instalaram-se em Goa e Baçaim (1685), em Diu (1687) e finalmente em Damão (1695). A centúria imediata assistiu à chegada (1779) de uma derradeira congregação, a dos Lazaristas ou Congregação da Missão, fundada por São Vicente de Paulo (*v.* VICENTINOS). Tal como nas Filipinas, o estabelecimento de numerosas ordens religiosas em Goa levou não só à divulgação do ensino secundário como ainda à introdução do ensino superior: entre 1596 e 1623 os Dominicanos construíram na periferia da cidade o seu Colégio de São Tomás de Aquino, que conferia graus universitários, como o colégio jesuítico de São Paulo, onde chegou a funcionar uma aula de Medicina, que foi secularizada em 1703 e reforçada por uma aula de Cirurgia em 1716. Essa postura contrasta profundamente com a adoptada pelos missionários reformados nas Índias Orientais Neerlandesas, que, prisioneiros do dogma calvinista da predestinação, se mostraram indiferentes à elevação do nível cultural da população nativa, que só em finais do século XIX começou a ter tímido acesso às escolas holandesas. Mas o fenómeno mais significativo é a criação de congregações locais, puramente indianas, o que é, em parte, consequência lateral das atitudes descriminatórias dos religiosos europeus, mas espelha, ao mesmo tempo, a vitalidade da cristandade goesa. Os Jesuítas, sobretudo, mostraram-se (excepto no Japão) muito renitentes em aceitar noviços locais, mesmo que fossem de pura cepa portuguesa, pois entendiam que as pessoas nascidas em climas tropicais eram indolentes e desprovidas de ardor apostólico e de espírito de iniciativa; outras ordens abriram-se aos nativos, mas apenas de casta elevada (a quem também o V Concílio Provincial de Goa, em 1606, pretendera reservar o acesso ao clero secular), como é o caso dos Teatinos, que só admitiam brâmanes.

A primeira congregação puramente goesa a aparecer foi a do Oratório de Goa, formada em 1682 por quatro sacerdotes diocesanos de Margão; viria, sobretudo com o beato José Vaz (1651-1711), a desempenhar um papel importante na evangelização do Canará e na restauração das missões de Ceilão, onde os Holandeses não permitiam a entrada de missionários portugueses. Em 1750 surgiu em Chimbel, nos subúrbios de Goa, a Ordem dos Terceiros Carmelitas Claustrais, reservada aos membros da casta chardó. A decadência das missões portuguesas que se verificou em certas partes deveu-se sobretudo a factores externos. O caso mais dramático foi o das missões da Etiópia e do Japão, países que, em 1634 e 1641, repectivamente, expulsaram definitivamente os jesuítas portugueses. Noutras partes foi a concorrência dos missionários da Propaganda Fide que acarretou o fim das missões do Padroado. A Sagrada Congregação de Propaganda Fide fora oficialmente criada em 1597, mas organizada efectivamente apenas em 1612. Como é sabido os reis de Portugal detinham, desde a criação da diocese do Funchal* em 1514, o direito de padroado sobre os bispados ultramarinos, e o de Goa (de que foram ao depois desmembrados os de Cochim, Malaca, Macau, Funai e Meliapor) compreendia todos os territórios do cabo da Boa Esperança ao Japão. À medida que declinava a hegemonia portuguesa na Ásia e que por aí se estendiam os interesses de outras potências europeias, Portugal apegou-se cada vez mais aos privilégios que havia recebido da Santa Sé para tentar evitar o estabelecimento de missões não dependentes da sua hierarquia eclesiástica, de modo a manter, por intermédio da Igreja, uma certa influência religiosa e cultural em regiões onde havia perdido a supremacia económica e política. *Mutatis mutandis*, os reis de França esforçaram-se por fazer o mesmo através dos missionários e vigários apostólicos da Propaganda, franceses na sua maioria, que começavam a pulular no Oriente. O choque era inevitável, tanto mais que Portugal não tinha capacidade efectiva para assegurar a evangelização da Ásia inteira, e Roma estava pouco disposta a manter-lhe privilégios sem contrapartida. Foi assim que foram sucessivamente subtraídos à jurisdição do Padroado o Sião (1673), a Cochinchina e o Tonquim* (1696), etc. No Brasil esboçou-se um problema semelhante, com a entrada em cena de capuchinhos franceses em 1612; mas ao cabo de várias vicissitudes, a coberto da consolidação da soberania portugesa, acabou por se saldar pela expulsão dos franceses (1698). *3.1. O fim de um ciclo:* No século XVIII a decadência das missões portuguesas resulta predominantemente de factores internos. O racionalismo invadia progressivamente as mentalidades, tanto no interior da Igreja como à margem dela. À margem dela manifestava-se pelo desenvolvimento de correntes de pensamento em ruptura com a tradicional mundividência cristã, em geral de tendência deísta radical, como a dos «livres pensadores», sucessores dos «libertinos» da centúria precedente, o naturalismo de Rousseau, o cepticismo de Voltaire, o iluminismo dos enciclopedistas, e vários outros movimentos intelectuais de dominante materialista em metafísica e hedonista em moral. Trata-se inicialmente de movimentos de elite, mas a pouco e pouco tais formas de pensar divulgam-se e acabam por influenciar as massas, o que se torna manifesto com a Revolução Francesa. De uma maneira geral o pensamento cristão furta-se ao diálogo com estas novas formas de pensar, adoptando uma posição defensiva,

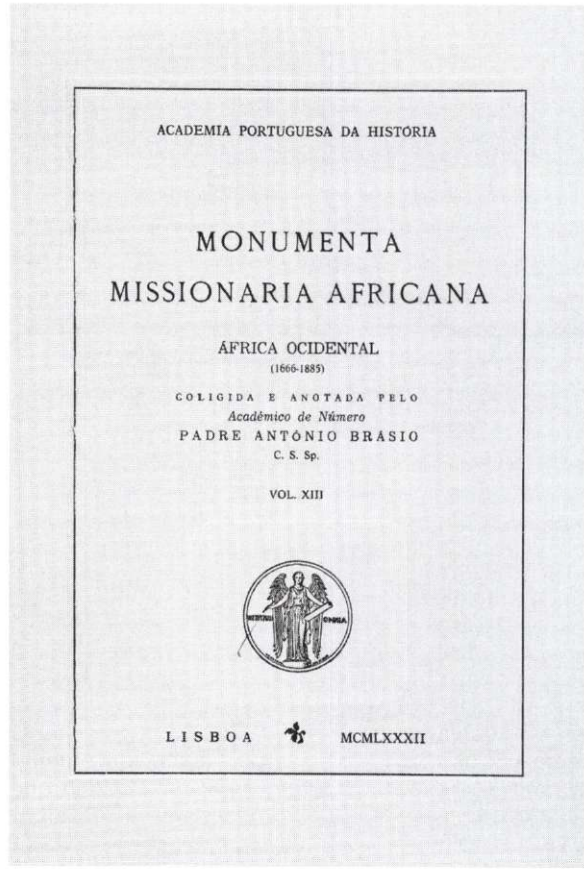
Distribuição do pão em Shase (China, inícios do século XX). In As Franciscanas Missionárias de Maria, *Braga, 1944 (Lisboa, Biblioteca Nacional).*

desprovida de originalidade e dinamismo, centrada na insistência sobre as mesmas fórmulas e na repetição dos mesmos argumentos. Os próprios Jesuítas, que tão inovadores se haviam revelado no período precedente, dão mostras de cansaço, persistindo em ministrar um ensino antiquado, sem embargo de alguns dos seus membros permanecerem a par do rápido desenvolvimento das ciências exactas. Dentro do pensamento católico impera igual tendência racionalista, que difere do racionalismo iluminista essencialmente por contrapor à tendência monista do naturalismo o dualismo Deus/mundo ou espírito/matéria; mas a teologia*, exclusivamente positiva, desprovida de dimensão apofática, reduz-se a um encadeado de teoremas sobre a Divindade, divorciado da vivência cristã do indivíduo. A prática religiosa resvala para um activismo moralista, que quase não deixa espaço à contemplação, enquanto a mística, identificada com o quietismo e com a irracionalidade, é severamente rejeitada. Nesse ambiente as ordens religiosas tradicionais, monásticas ou mendicantes, em cuja prática havia uma importante componente litúrgica e contemplativa, tendem a perder a razão de ser, e sofrem de uma certa crise de vocações. Tem-se a impressão de que são as missões sitas em zonas remotas e inóspitas as que primeiro se ressentem desta situação: assim em Timor, onde por 1740 havia 18 dominicanos, não havia em 1804 mais que oito, e sete anos mais tarde um único; a crise é menos sensível nos territórios como Goa, onde havia um numeroso clero local, sobretudo secular. Os poderes públicos começam a olhar de soslaio as ordens religiosas e proíbem, por exemplo, que se estabeleçam em Minas Gerais, aberta à colonização europeia pela descoberta de minas de ouro nos derradeiros anos do século XVII. Se por então não vão mais longe é, talvez, porque, devido ao regímen dos vínculos e morgadios, as ordens mantêm uma função sociológica importante, a de constituírem um refúgio para os filhos segundos deserdados; mas procuradas muitas vezes mais por necessidade que por vocação, enfermam de um generalizado relaxamento disciplinar, que roça por vezes pela devassidão, como sucede em Goa nalguns conventos franciscanos. Na segunda metade do século XVIII a situação agrava-se com a mudança de atitude do Estado, que opta pelo despotismo esclarecido de inspiração iluminista (*v.* ILUMINISMO). À «aliança do Trono e do Altar», que, em troca de uma posição confortável na sociedade, fazia da Igreja a principal estrutura de enquadramento das massas, sucedem agora as tentativas de a subordinar ao Estado, autodivinizado como suma encarnação da Razão. Daí a ruptura das relações de Portugal com a Santa Sé durante o consulado pombalino e a adopção de uma política regalista, de inspiração galicana, que procura colocar a Igreja na dependência do Estado (*v.* REGALISMO). A criação da Real Mesa Censória em 1768 faz passar a censura aos livros da alçada da Inquisição* para a do governo. Quatro anos depois, a reforma da universidade* renovava inteiramente as suas estruturas, colocando-a numa estreita dependência dos poderes públicos. A contrapartida mais positiva desta nova ideologia política foi o incremento da liberdade religiosa, sensível sobretudo na Índia. Em Diu sempre houvera, por direito costumeiro, liberdade de culto hindu, que fora confirmada oficialmente por um diploma de 1710; mas em Goa, e em menor medida na província do Norte (Damão e Baçaim), impendiam sobre o culto não católico pesadas restrições. A incorporação das Novas Conquistas, na periferia de Goa, no estado da Índia (1753-1788) veio avivar o problema, pois o zelo apostólico esfriara muito e ao contrário da das Velhas Conquistas (ilhas de Goa, ocupadas em 1510, terras firmes de Bardez e Salsete, definitivamente cedidas pelo Adil Shâh de Bijapor em 1546), a população local permanecia maioritariamente hindu. Uma lei de 1761, confirmada pelos editais e bandos de 1763, garantiu-lhes a liberdade religiosa e o reconhecimento do seu direito consuetudinário, que em 1824 viria a ser promulgado em *Código de usos e costumes das Novas Conquistas*. O governo de Pombal aboliu também algumas das restrições ao acesso de não cristãos à função pública e extinguiu a Inquisição da Índia. A consequência mais espectacular da política regalista de Pombal foi, porém, a expulsão dos Jesuítas em 1759, rude golpe para as missões católicas, que nalgumas zonas arruinou inteiramente. Os Jesuítas foram certamente as primeiras vítimas por serem a ordem mais influente na sociedade civil, a mais independente do Estado – sobretudo nas suas *reduções* do Novo Mundo, onde haviam assumido praticamente o poder político – e aparentemente a mais ligada à Santa Sé, devido ao «quarto voto» a que se obrigavam os seus membros dirigentes; haviam já sido expulsos temporariamente de França em 1594, de Veneza em 1606 e das Ilhas Britânicas, incluindo a Irlanda (1650). A expulsão de 1759 foi a mais violenta, pois implicou a prisão de todos os membros da ordem; o exemplo foi seguido em França (1764), Espanha (1767) e depois em Nápoles, na Áustria, na Sardenha, na Sicília, em Parma e na Toscana, até que em 1773 Clemente XIV extinguiu a Companhia. Para com as demais ordens e congregações reinava uma desconfiança latente; os próprios Oratorianos ou Congregados, a quem Pombal confiara o ensino secundário confiscado aos Jesuítas, foram em 1768 ameaçados de extinção e proibidos de pregar, confessar e ensinar. A situação arrastou-se até 1834, quando o governo liberal decidiu abolir todas as ordens e congregações religiosas e nacionalizar os seus bens, que eram, efectivamente, assaz vultosos (*v.* IGREJA E ESTADO. III. ÉPOCA CONTEMPORÂNEA). Justificava-se a medida com o argumento de que estava já «extinto o prejuizo que durou séculos, de que a existência das ordens religiosas é indispensável à religião católica e útil ao estado, e a opinião dominante é que a religião nada lucra com elas, e que a sua conservação não é compatível com a civilização e luzes do século, e com a organização política que convém aos povos». A medida enquadrava-se, de facto, na lógica da mentalidade então corrente e foi acatada sem resistência, perante a passividade mais ou menos conivente do próprio episcopado, que nutria um mal disfarçado ciúme pelo poderio das ordens e compreendia mal o seu papel. País da periferia da Europa, onde antes da revolução das comunicações as ideias, como as cousas, tardavam a chegar, Portu-

Visita missionária (Birmânia, inícios do século xx). In As Franciscanas Missionárias de Maria, *Braga, 1944 (Lisboa, Biblioteca Nacional).*

gal dissolvia assim as ordens religiosas 44 anos mais tarde que a França e cerca de um quarto de século após o resto dos territórios europeus ocupados por Napoleão – exactamente um ano depois de Dom Guéranger ter restaurado em França a vida beneditina. Para algumas comunidades, relaxadas e decadentes, a dissolução de 1834 mais não foi que um golpe de misericórdia; mas para as missões ultramarinas foi, em quase toda a parte, uma catástrofe. Exceptuou-se apenas o Brasil, já independente havia 12 anos, onde a medida não teve, por conseguinte, aplicação. Onde, como em Goa, havia abundante clero secular, teve consequências menos drásticas; é sobretudo ao clero secular goês que se deve a sobrevivência das missões de Moçambique* e do Padroado Português do Oriente. Já em Timor, onde todo o ensino estava nas mãos dos religiosos, a dissolução das ordens acarretou a total destruição do sistema educativo (que só renasceria meio século mais tarde, graças ao bispo D. António Joaquim de Medeiros) e, consequentemente, uma tremenda regressão cultural. As consequências foram também dramáticas na África Portuguesa. *4. O segundo ciclo da missionação portuguesa:* A expansão europeia, que se esboça no século xv com os Descobrimentos portugueses e espanhóis e se prossegue aparentemente até meados do século xx, não é, na realidade, um fenómeno tão unitário como à primeira vista pode parecer. A sua primeira fase, do século xv ao xix, é, do ponto de vista social e económico, uma consequência retardada da revolução comercial do século xi, e é sobretudo a interesses comerciais que se subordina. A segunda expansão europeia, sobretudo de meados do século xix em diante, é antes fruto da revolução industrial britânica do século anterior, que directa ou indirectamente afectou toda a Europa: os países que se industrializavam necessitavam de colónias, para se abastecerem de matérias-primas e para colocarem em mercados assegurados a sua produção industrial; os outros careciam delas para extravasarem os seus saldos demográficos em crescimento acelerado e para investirem em mercados protegidos os seus capitais excedentários, que na Europa dificilmente podiam competir com os dos países mais desenvolvidos. Estes interesse sociais e económicos não se coadunavam já com uma mera presença litorânea, como até aí vigorara em muitas regiões, mas exigiam a penetração para o interior, a pacificação das populações nativas, a criação de redes de transportes e o controle dos meios de produção. Daí a «corrida à África» a que se assistiu sobretudo no derradeiro quartel do século xix, após a Conferência de Berlim (1885) e a sua partilha do Continente Negro entre as potências europeias que se dispusessem a ocupá-lo de uma maneira efectiva. Entre a primeira e a segunda expansão europeia medeia em certos casos um hiato bem visível: tal é, nomeadamente, o caso da França, que no período napoleónico se desfez do que restava das suas antigas colónias, para recomeçar de novo três quartos de século mais tarde. No caso português o hiato não é tão sensível; mas entre a independência do Brasil em 1822 e o relançamento de uma política colonial em África, pelo marquês de Sá da Bandeira após a Regeneração (1851), medeia no ultramar uma fase de indecisão e marasmo. É com esta segunda expansão europeia que sur-

ge o colonialismo, ou seja, uma ideologia coerente justificando a colonização e conferindo-lhe um significado histórico e filosófico. Na fase precedente a colonização fora frequentemente uma política deliberadamente adoptada por alguns governos, mas pragmaticamente, sem o suporte de uma teoria que a explicasse; quando se tornava necessário justificar, perante a opinião pública interna ou concorrentes externos, as conquistas que se empreendiam, recorria-se à doutrina geral da «guerra justa», ou explicavam-se teleologicamente, pelo escopo de evangelizar, repetindo *mutatis mutandis* os argumentos da cruzada. Quanto ao problema da coexistência no globo de sociedades de tecnologia refinada, comportando o fenómeno urbano (a que aos poucos se começou a chamar «civilizadas», da raiz de *civis*, «cidadão»), com povos «agrestes», vivendo nos campos em comunhão com a natureza, possuidores de tecnologias mais rudimentares, não houve durante muito tempo ideias coerentes: por vezes aproximavam-nas do estado paradisíaco de pureza original de que fala o Génesis, ou da «Idade de Ouro» dos clássicos greco-romanos, como fazem Pêro Vaz de Caminha para os nativos brasileiros e João de Barros para as populações da África, antecipando a teoria do «bom selvagem» de Rousseau; outras pintavam-nas como «bestiais», por sua forma de viver mais próximas das bestas que dos homens, ou como vítimas das piores ilusões diabólicas, através da feitiçaria a que se davam. O cerne da ideologia colonial é, pelo contrário, um historicismo centrado na ideia de progresso. Com a adopção de um conceito de progresso contínuo, indefinido e geral, os povos de tecnologia mais rudimentar começam a ser olhados como «primitivos», espécie de fósseis vivos que a evolução geral deixou para trás. Os naturalistas dedicam-se muitas vezes ao seu estudo não tanto para os compreender em si mesmos, como para poder observar *de visu* o que imaginam ser a sociedade europeia num estádio já revolvido da sua evolução. Como não há ainda uma distinção nítida entre património genético e património cultural, confundindo-se, por exemplo, a etnologia ou antropologia cultural com a antropologia física, tende a encarar-se o progresso como um aperfeiçoamento físico da espécie humana, mais que como um mero enriquecimento da sua utensilagem mental. Essas ideias estão na base da ideologia colonialista, embora sob diversas formas. Num extremo situam-se as concepções de tipo eugenista e elitista, aparentadas às ideias de Malthus (1766-1834) sobre a pobreza, de Charles Darwin (1809-1892) sobre a selecção das espécies e de Nietzsche (1844-1900) sobre o «super-homem», segundo as quais são os mais aptos que naturalmente sobrevivem e se impõem aos demais, pelo que o domínio dos Europeus sobre os outros povos seria apenas um corolário dessa lei geral e, como tal, uma imposição inelutável da natureza. Dada a imperfeita distinção entre o inato e o adquirido a que aludimos já, a teoria resvala por vezes para o racismo *stricto sensu*, atribuindo a inferioridade cultural dos nativos a uma incapacidade biológica e, como tal, irremediável. No extremo oposto situa-se a concepção dinâmica e altruísta, popularizada sobretudo por Rudyard Kipling (1865-


ACADEMIA PORTUGUESA DA HISTÓRIA

MONUMENTA
MISSIONARIA AFRICANA

ÁFRICA OCIDENTAL
(1666-1885)

COLIGIDA E ANOTADA PELO
Académico de Número
PADRE ANTÓNIO BRÁSIO
C. S. Sp.

VOL. XIII

LISBOA MCMLXXXII

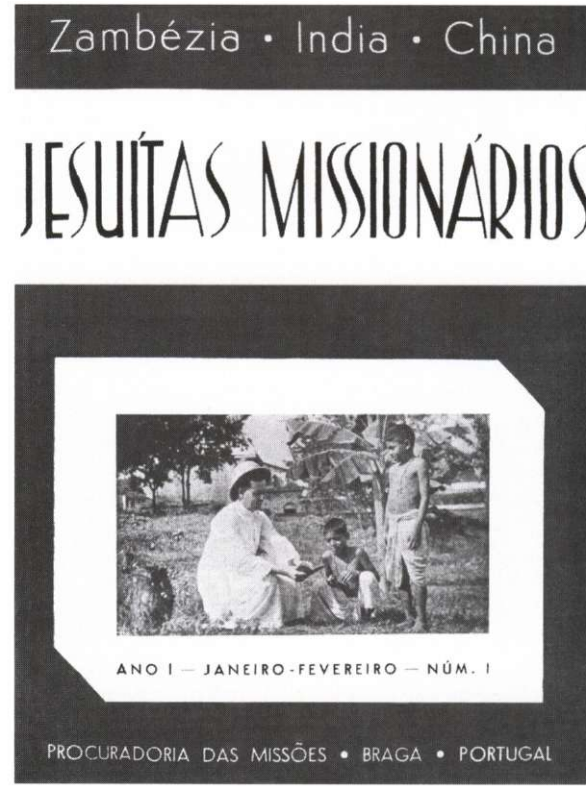
Frontispício de Monumenta Missionaria Africana, *vol. 13, 1982 (Lisboa, Biblioteca Nacional).*

-1936), para quem a colonização era o «fardo do homem branco» (*the white man's burden*), obrigado por um imperativo moral a arrancar os primitivos ao seu primitivismo, para poderem partilhar também das vantagens do progresso. É uma teoria aparentada com esta, a da «missão civilizadora», mais ou menos providencial, dos Portugueses, que domina em Portugal. Neste contexto tende a atribuir-se às missões católicas uma importância primordial, não só religiosa, mas também humanitária, cultural, e política: são elas a guarda avançada que doma a barbárie dos povos nativos e os prepara para receber a civilização. Isso explica a importância que atribuem à missionação homens desprovidos de preocupações religiosas ou mesmo avessos a elas. No caso português acresce que a missionação católica é encarada como uma profilaxia da protestantização (*v.* PROTESTANTISMO), que infalivelmente colocaria os indígenas das nossas possessões ultramarinas na órbita cultural dos Saxões. Perante o conceito de progresso geral e unívoco tende a esbater-se a ideia da pluralidade das civilizações e culturas, de que no século XVI se achava já uma consciência difusa mas insofismável nas páginas de João de Barros. Daí o desinteresse por experiências de adaptação missionária, como as que os Jesuítas haviam levado a cabo outrora na Ásia, com os seus «ritos sínicos» e «ritos malabares», proscritos definitivamente por Roma em 1741-1742. Se se admite contemporizar com certos usos, costumes e

instituições, é a título provisório, para evitar ferir as populações nativas, enquanto não evoluem e repudiam por si próprias tais práticas inevitavelmente ultrapassadas. Seria de uma cultura de certo modo marginal em relação à da Europa Ocidental, a russa, que partiria a reacção a esse conceito absoluto de civilização sem cambiantes, acremente criticado em 1871 por Nicolaj Danilevskij (1822-1885), um dos primeiros pensadores a afirmar com vigor a independência das várias evoluções históricas e o pluralismo nato da civilização. No Ocidente europeu essa concepção de uma pluralidade de civilizações, sujeitas a uma espécie de ciclo biológico, encontrou eco a partir de 1918 na obra de Oswald Spengler (1880-1936), em que se combinou a uma filosofia próxima da de Nietzsche. Foi após a II Guerra Mundial, com a desagregação dos grandes impérios coloniais, que essa visão plural da história e da civilização se veio a generalizar, desposando nas páginas do pensador inglês Arnold Toynbee (1885-1975) uma concepção cristã da evolução histórica. Para essa visão pluralista contribuiu também decididamente o desenvolvimento da etnologia; é sobretudo de assinalar o contributo teórico da escola estruturalista de Claude Lévi-Strauss, que pôs o acento na lógica interna de cada sistema cultural, sua auto-suficiência e virtual equivalência, concebendo as várias culturas como outros tantos sistemas de linguagem e, como tal, relativamente arbitrários. É neste contexto que na segunda metade do século XX renasce a tendência para a adaptação missionária, agora rebaptizada de «inculturação da fé». *4.1. Crise e renascimento:* A supressão das ordens e congregações religiosas em 1834 deixou desprovidas de clero muitas missões. As autoridades preocuparam-se sobretudo com as do Padroado do Oriente, que levavam a influência portuguesa muito para além das fronteiras do estado português da Índia. Roma ameaçava extingui-lo, por falta de cumprimento dos compromissos assumidos pelo patrono; em 1838 limitou-o aos domínios portugueses, criando uma nova série de vicariatos apostólicos dependentes da Propaganda em territórios que desmembrou das dioceses do Padroado. Daí resultou, localmente, o agravamento dos conflitos de jurisdição que se arrastavam desde o século XVII; vieram a culminar em 1852 quando, chamado pelo governo português, o bispo de Macau veio à Índia a conferir ordens sacras, ignorando um breve pontifício que desligava do Padroado Ceilão e parte de Bombaim, o que foi classificado de «comportamento cismático» pela Propaganda. Em Portugal o problema agita a imprensa e as Cortes. Formam-se partidos: os ultramontanos, favoráveis à supremacia incondicional do Papa, preconizam o diálogo com Roma e cedências à Propaganda; os liberais, mais favoráveis a um regalismo de inspiração galicana, são pela intransigência. A questão só precariamente quedou regulada pela concordata* de 1857, pouco clara nalguns pontos e mal aceite pelos liberais, que viam nela a «legalização da usurpação das missões portuguesas pelos propagandistas» e uma «humilhação nacional». Só veio a ser definitivamente resolvida, não sem contestação pelos ânimos mais exaltados, por uma segunda concordata, assinada em 1886, que criava o estatuto de semipadroado para as dioceses de Bombaim, Mangalor, Coulão e Madurai (um ano depois transferida para Trichinópoli ou Tiruchchirappalli), e oferecia a Portugal compensações morais, como a elevação do arcebispo de Goa a patriarca das Índias e primaz do Oriente. O envio de sacerdotes seculares para África e para o Oriente não dava bons resultados, pois os voluntários eram em pequeno número e os bispos tendiam a enviar para as missões os clérigos indisciplinados ou de que, por qualquer motivo, se queriam ver livres. Começou por isso a pensar-se na criação de um seminário especial para a preparação de pessoal missionário, tanto mais que muitos colonialistas pretendiam que, para além do ensino religioso, este se ocupasse de escolas e orfanatos, do fomento agrícola, de postos de saúde e higiene, e até de observações meteorológicas. A primeira iniciativa partiu do bispo eleito de Pequim, D. Veríssimo Monteiro da Serra, que adquiriu no Bombarral um edifício para seminário das missões, que entregou ao governo, começando a funcionar em 1846; em 1855 foi transferido para Cernache do Bom Jardim e no ano imediato oficializado e financeiramente viabilizado por um decreto de Sá da Bandeira, ministro da Marinha e Ultramar. Começava, por outro lado, a sentir-se a falta das congregações religiosas*, pelo menos das activas. Acedendo a insistentes pedidos que lhe eram feitos, o governo autorizou em 1857 a vinda de Paris das Irmãs da Caridade de São Vicente de Paulo*; mas tamanha foi a campanha de descrédito e difamação que lhes moveram que em 1862 o governo francês enviou uma fragata para as levar de retorno. Contudo, discretamente, outras ordens religiosas haviam entretanto começado a regressar: em 1858 os Jesuítas (readmitidos por D. Miguel em 1829 mas segunda vez expulsos em 1834), que em 1881 se estabeleceram também em Moçambique; em 1861 os Franciscanos, que irradiaram para a Guiné e Moçambique; os Beneditinos em 1875; os Hospitaleiros de São João de Deus em 1890, etc. Por outro lado apareciam novas congregações, vindas em geral da França, onde à intransigência da Revolução havia sucedido a complacência da Restauração, da «Monarquia de Julho» e do Segundo Império; merece especial referência a Congregação do Espírito Santo (*v.* ESPIRITANOS), a primeira congregação exclusivamente dedicada às missões a instalar-se em Portugal (1867), e desde então até aos nossos dias a mais abundante em pessoal missionário. Os Salesianos*, fundados por São João Bosco em 1878, entraram em Portugal em 1894, nove anos depois de terem chegado ao Brasil; de Portugal irradiaram para Cabo Verde, Moçambique, Índia, Macau e Timor. O Estado começou a utilizar os serviços das congregações nas missões ultramarinas e, por vezes, a ceder-lhes instalações para fazerem em Portugal a sua formação; contudo, prisioneiro do dogma da identidade entre ordens religiosas e legitimismo miguelista, só veio a reconhecer-lhes um estatuto legal em 1901: por decreto de 18 de Abril autorizavam-se, mediante certas condições, as associações religiosas que se dedicassem à beneficência, ao ensino e a acção missionária e civilizadora no ultramar. Das 45 associações então reconhecidas sete

eram exclusivamente destinadas às missões. Há que notar que o clima de racionalismo sistemático, hostil à religião, de finais de Setecentos se esvaíra pouco a pouco. Para isso contribuíra em boa parte o romantismo, introduzido em Portugal por Almeida Garrett (1799-1854), que apelava mais para os sentimentos que para as ideias; sobretudo com Châteaubriand (1768-1848), os românticos haviam redescoberto a beleza do cristianismo antigo, das catedrais, da liturgia e dos mosteiros, e substituído pelo culto da Idade Média o culto da Antiguidade do período neoclássico. Ao contrário do precedente, o século XIX veio a assistir a uma renovação eclesial multímoda. A vivência cristã, centrada no culto mariano e no do Coração de Jesus, outrora propagado pelos Jesuítas a despeito da hostilidade jansenista, conheceu grande incremento, embora à margem da fria e seca teologia escolástica que Roma continuava a impor e que ninguém, aliás, parecia querer abandonar. Mas com a restauração da vida beneditina em França, e depois no resto da Europa, acentuou-se o interesse pela liturgia e esboçou-se a renovação do canto gregoriano; com a publicação das grandes colecções patrísticas do Abbé Migne (1800-1875) ressurgiu o interesse pela Igreja primitiva e pela literatura eclesiástica de antanho; em Inglaterra, com o «movimento de Oxford» (1830-1845), de que é Newman a figura mais conhecida, desenhou-se um regresso ao catolicismo romano, sem volver inteiramente o dorso à tradição anglicana; etc. Neste clima deram-se duas inovações importantes: a principal é talvez o surgimento de congregações missionárias femininas, que em breve ultrapassariam em número de vocações as masculinas. As primeiras a instalar-se em Portugal foram as Irmãs de Santa Doroteia (v. IRMÃS DOROTEIAS), espécie de imitação feminina dos Jesuítas, que se estabeleceram tanto em Portugal como no Brasil em 1866, mas só começaram a trabalhar no ultramar português em 1934. As Irmãs de São José de Cluny* ou Irmãs da Missão instalaram-se em Lisboa em 1881 e em 1883 em Cabinda; em 1899 tinham no reino três escolas missionárias com 314 alunas. As Franciscanas Missionárias de Maria*, fundadas em 1877, chegaram a Portugal em 1895 e passaram a Moçambique dois anos depois. As Irmãs Canossianas ou Irmãs do Padroado foram trazidas para Portugal em 1895 pelo bispo de Macau D. António Joaquim de Medeiros, para trabalharem no Padroado Português do Oriente; espalharam-se por Timor, Macau, Índia e missões de Malaca e Singapura. Surgiram também algumas congregações especificamente portuguesas, como a das Franciscanas Hospitaleiras da Imaculada Conceição (v. CONGREGAÇÃO DAS IRMÃS), instituída em Lisboa, com o beneplácito do governo civil, em 1874, que inçou para a Guiné, Moçambique, Índia e Brasil; as Franciscanas de Nossa Senhora das Vitórias (v. IRMÃS VITORIANAS), fundadas no Funchal em 1891, que também passaram a Moçambique; e as Terceiras Dominicanas de Santa Catarina de Sena (v. IRMÃS DOMINICANAS), criadas em 1878, que irradiaram para o Brasil, Angola e Moçambique. Uma outra inovação do século XIX é a criação de movimentos laicais de retaguarda, de apoio às missões, e a de jornais e revistas missionárias (v. IMPRENSA CATÓLICA), que procuravam atrair a atenção dos fiéis para a actividade evangelizadora e divulgar na metrópole os sucessos e insucessos dos missionários no ultramar. As associações destinavam-se tanto a angariar esmolas como a promover campanhas de oração. A primeira a surgir foi a Associação para a Propagação da Fé, criada em Lião em 1820, que teve um ramo em Portugal desde 1837; pedia aos seus membros «o pequeno tributo de dez réis por semana e um Padre Nosso e uma Ave Maria todos os dias». A primeira revista missionária foram os *Anais da Propagação da Fé*, que apareceram a partir de 1822, e constituíam a adaptação portuguesa do órgão da associação criada em Lião dois anos antes. Tanto as associações como a imprensa missionária vieram a proliferar sobretudo no século XX.

4.2. A nova crise e o segundo apogeu: O restabelecimento das ordens religiosas e o desenvolvimento das missões ultramarinas no derradeiro quartel do século XIX coincide com o período de incubação do republicanismo, período de profundas mudanças no panorama político, cultural e religioso da Europa Ocidental. A perseguição movida à Igreja pelo regímen republicano (v. IGREJA E ESTADO. III. ÉPOCA CONTEMPORÂNEA) foi muito mais radical que as medidas tomadas pelos liberais de 1820 e 1834: ditada por uma espécie de crença religiosa na irreligião, visava desenraizar o cristianismo no seu conjunto e não apenas as ordens religiosas; mas foi mais passageira, sobretudo no que concerne as missões ultramarinas, pois os republicanos cedo compreenderam o seu in-



Capa da revista Jesuítas Missionários, *ano I, n.º 1, Jan./Fev., 1948 (Lisboa, Biblioteca Universitária João Paulo II).*

teresse e valor. Paladinos do renascimento da grandeza nacional, comprometida pela política titubeante da monarquia constitucional, prezavam sobremaneira as colónias e a influência que Portugal mantinha na Ásia através do Padroado; e, na lógica do seu evolucionismo histórico, não podiam deixar de considerar como positiva a «acção civilizadora» das missões. A «separação da Igreja e do Estado», decretada a 20 de Abril de 1911, não foi por isso aplicada na Índia nem em Macau; mesmo assim, expulsaram-se pela terceira vez os Jesuítas, que apenas puderam manter as suas missões na Índia Inglesa e no Brasil. Em Timor e na África Portuguesa a Lei da Separação, aplicada em fins de 1913, causou maiores perturbações. Apenas os Franciscanos e os Espiritanos foram poupados à expulsão; mas o encerramento das suas casas de formação em Portugal cortava-lhes as possibilidades de recrutamento. Previa-se a «propaganda civilizadora» por meio de padres seculares formados em instituições do Estado; ao mesmo tempo criavam-se «missões laicas», formadas por professores acompanhados de auxiliares que exercessem profissões úteis, e afectou-se à sua preparação o colégio missionário de Cernache do Bom Jardim. A ineficácia destas medidas foi prontamente intuída por alguns; logo em 1914, nove meses após a sua promulgação, era suspenso em Moçambique o decreto que cortava os subsídios às missões católicas, medida que o ministro das Colónias, Carlos da Maia, generalizou em 1919, mantendo, no entanto, os entraves à presença de missionários estrangeiros. Nesse mesmo ano eram restabelecidas as relações diplomáticas entre Portugal e a Santa Sé* e a atmosfera começava a desanuviar-se: autorizou-se o restabelecimento da formação de missionários em Portugal e o emprego nela de 20 % dos subsídios concedidos às missões pelo governo, que em 1923 vieram a ser substancialmente aumentados pelo Parlamento; nesse ano trabalhavam no ultramar 233 sacerdotes europeus, 94 irmãos auxiliares e 316 religiosas. Em 1921 fora reaberto o Colégio das Missões Ultramarinas, a que fora cedida uma das alas do Convento de Cristo em Tomar. O Estatuto Orgânico das Missões Católicas Portuguesas, promulgado pela ditadura militar em 1926, embora mantendo o princípio da separação entre Igreja e Estado, reconhecia já personalidade jurídica às missões, isentava-as de impostos, subsidiava-as, concedia-lhes gratuitamente terras dentro de certos limites e estabelecia vencimentos para os bispos e clérigos do ultramar, equiparados aos funcionários públicos – princípios que viriam a ser reafirmados no Acto Colonial de 1930. No mesmo ano em que fora promulgado o estatuto haviam sido extintas as missões laicas e devolvido às missões católicas o colégio de Cernache. Em 1928 foi assinado um acordo com Roma sobre o padroado do Oriente, retocando a concordata de 1886. Esta situação de colaboração efectiva veio a ser consolidada pela Concordata* entre Portugal e a Santa Sé assinada a 7 de Maio de 1940 e pelo Acordo Missionário da mesma data. Por estes documentos aboliam-se todas as restrições à constituição ou estabelecimento de ordens e congregações religiosas. Facilitava-se também o acesso de missionários estrangeiros ao ultramar português; assim, entre 1942 e 1950, dos 354 sacerdotes que partiram para as missões 172 eram portugueses e os outros 182 estrangeiros, na sua maioria italianos. Com a decadência do cientismo positivista, que ainda impregnava a mentalidade das gerações educadas sob a I República, o anticlericalismo de princípios do século tendia a esvair-se. Sob o olhar benevolente do Estado Novo desenhava-se um movimento de renovação cristã, que veio a conhecer o seu apogeu pelos anos 50. Em 1930 os três colégios então existentes para a formação de missionários seculares foram entregues à Sociedade Portuguesa das Missões Católicas, então constituída sobre o modelo da Société des Missions Étrangères, criada em França em 1658. Os Franciscanos e Espiritanos, bem como os Jesuítas, regressados a Portugal em 1923, multiplicaram as suas casas de formação; e penetraram em Portugal e seus domínios muitas novas congregações, tanto masculinas (como os Claretianos, os Dehonianos, os Combonianos, os Maristas, os Missionários da Consolata e os do Verbo Divino, etc.) como femininas (congregações da Apresentação de Maria e do Amor de Deus, Filhas de Maria Auxiliadora, Religiosas do Sagrado Coração de Maria, etc.). Em Goa constituiu-se em 1942 uma congregação local, a Congregação Missionária de São Francisco Xavier do Pilar de Goa, especialmente votada à evangelização fora do território português. A principal novidade deste período é tal-

D. Manuel Maria Ferreira da Silva, *nomeado superior-geral da Sociedade Portuguesa das Missões Católicas Ultramarinas. In* Novidades, *n.º 14 099, 1940 (Lisboa, Biblioteca Nacional).*

vez o início da historiografia missionária em moldes modernos, comportando a publicação de grandes recolhas documentais. Em 1947 a Agência-Geral do Ultramar iniciou a publicação da *Documentação para a história das missões do Padroado Português do Oriente*, relativa à Índia, coligida e anotada pelo padre António da Silva Rego, de que saíram ao todo 12 volumes, cobrindo quase todo o século XVI; em 1954 dava início à série respeitante à Insulíndia, a cargo do padre Artur Basílio de Sá, de que sairiam seis volumes. Entretanto, em 1952, o padre António Brásio, espiritano, iniciara a publicação da sua *Monumenta Missionaria Africana*, de que sairiam ao todo 24 volumes sobre a África Ocidental. Em Roma os Jesuítas, que já em 1903-1917 haviam publicado os 15 volumes dos *Rerum Aetiopicarum Scriptores Occidentales* do padre Beccari, contendo a documentação portuguesa sobre a Etiópia, deram em 1948 início à publicação da *Documenta Indica*, dirigida pelo padre Joseph Wicki, de que sairiam até à morte do autor 15 volumes, cobrindo todo o século XVI. A *Monumenta Brasiliae*, do padre Serafim Leite, ficou-se pelos cinco volumes, publicados entre 1956 e 1968, e não ultrapassa o ano de 1565. Dos estudos merecem particular referência os do jesuíta alemão Georg Schurhammer, em especial a sua monumental biografia de São Francisco Xavier, publicada em alemão em Friburgo da Brisgóvia entre 1955 e 1973, depois traduzida em inglês e mais tarde em castelhano; e a *História da Companhia de Jesus no Brasil*, do padre Serafim Leite, em dez volumes editados de 1938 a 1950. Entre os Franciscanos notabilizaram-se sobretudo o padre Dias Dinis, com as suas publicações de fontes e estudos sobre o período henriquino, e o padre Félix Lopes, que entre outros textos editou, com abundantes notas, *A conquista espiritual do Oriente* de Frei Paulo da Trindade. De resto, em relação ao século XIX as diferenças são mais quantitativas (número de congregações, religiosos, associações laicais de apoio às missões, jornais missionários, etc.) do que qualitativas. Em 1964, segundo o *Anuário Católico do Ultramar Português*, havia nos territórios ultramarinos 524 padres missionários, pertencentes a 14 instituições missionárias masculinas; o efectivo de quatro delas ultrapassava o meio cento: os Espiritanos tinham 137 missionários, seguidos dos Franciscanos, com 88, dos padres da Sociedade Missionária Portuguesa, com 62, e finalmente dos Jesuítas, com 58. Os institutos religiosos femininos reconhecidos pelo governo nos termos do Estatuto Missionário de 1941 eram 18, com 1196 membros. As mais numerosas eram as Irmãs de São José de Cluny, com 206 unidades, seguidas das Franciscanas de Nossa Senhora das Vitórias (160) e Missionárias de Maria (149), das Doroteias (104), da Congregação da Apresentação de Maria (84) e das Franciscanas Hospitaleiras da Imaculada Conceição, com 83. Assim, enquanto que o número de sacerdotes pouco ultrapassava o dobro dos que trabalhavam nas missões ultramarinas em 1923, o número de religiosas quase alcançava o quádruplo. *4.3. A actualidade:* A situação de bela harmonia entre a fé e o império dos anos 50 começou a alterar-se na década seguinte, sobretudo depois da eclosão de movi-

Sessão de abertura da exposição «Mulheres em Missão», 22 de Abril de 1995, tendo na mesa da presidência o cardeal-patriarca de Lisboa, o presidente da Sociedade de Geografia e a superiora provincial das Franciscanas Missionárias de Maria. In Boa Nova, *ano LXXI, n.º 811, Junho, 1995.*

mentos de guerrilha contra a soberania portuguesa, em Angola em 1961, na Guiné e em Moçambique em 1964. Alguns missionários, com razão ou sem ela olhados como agentes do imperialismo português, foram assassinados. Outros começaram a pôr reservas à ideologia oficial e a duvidar do dogma do «Portugal uno e indivisível, multirracial e pluricontinental» e tiveram problemas com o poder português; alguns, sobretudo estrangeiros, abandonaram o terreno por não quererem ser coniventes na evangelização oficiosa, que a seus olhos perpetuava o regímen colonial, enquanto que outros eram expulsos pelas autoridades. A maioria, contudo conseguiu separar a religião da política e assim manter o prestígio junto das populações sem incorrer em problemas políticos sérios. Estas dificuldades coincidiram com o período subsequente ao II Concílio do Vaticano (1962-1965), em que quase todas as ordens e congregações religiosas experimentaram, como o clero secular, uma certa desorientação e uma sensível crise de vocações. A independência dos territórios portugueses do ultramar, na sequência do movimento militar de 25 de Abril de 1974, aliada ao crescente acento que a cultura da época punha sobre a diversidade nata das civilizações e sobre a necessidade de a respeitar, aumentou a desorientação, fazendo crer a alguns que estava definitivamente ultrapassada a ideia de missão. Quanto ao breve assomo de marxismo como ideologia dominante durante o período revolucionário de 1974-1975, não teve consequências institucionais de monta em Portugal, pois os marxistas mostraram-se bem mais prudentes que os republicanos de 1910 nas sua relações com a Igreja. Do ponto de vista missionário, tudo leva a crer que a crise causada pela chamada «descolonização» tenha sido passageira. *Omnibus computatis*, em 1984 o efectivo missionário masculi-

no (não achámos dados para o feminino) diminuíra apenas 20 % em relação às cifras de 20 anos antes, baixando de 524 para 419; e nos dez anos seguintes voltou a crescer, atingindo pelos anos 1995-1998 os 470. A principal diferença em relação aos dias do Estado Novo reside na sua distribuição por congregações: os mais numerosos continuam a ser os 80 espiritanos, seguidos dos padres da Sociedade Missionária Portuguesa (*v.* MISSIONÁRIOS DA BOA NOVA), em número de 74; mas seguem-se-lhes agora, antes dos Jesuítas com 36 e dos Franciscanos e Salesianos*, ambos com 33, os Combonianos com 67. Por outro lado, embora por razões óbvias continuem a ser os países de língua portuguesa os que mais atraeem os nossos missionários, a sua dispersão tende a ser maior, aparecendo agora também em países anglófonos como o Quénia e francófonos como Madagáscar. Quanto ao Padroado Português do Oriente, reduzido em 1953, na sequência da independência da União Indiana, ao estado português da Índia, Macau e missões de Malaca e Singapura, cessou de facto em Goa, Damão e Diu com a ocupação indiana em 1961 – situação que Portugal reconheceu em 1974. O clero português desapareceu praticamente da Índia; mas continua a haver em toda ela uma forte presença de clero goês e norteiro, isto é, oriundo das comunidades cristãs da zona de Bombaim, outrora conhecida por província do Norte; muitos pertencem à Congregação do Pilar. O peso deste clero que podemos designar por luso-indiano pode verificar-se pela impressionante percentagem de bispos da Índia com sobrenome português. Em Damão e Diu onde, ao contrário de Goa (que desde o século XVI, por diligência dos Jesuítas, usa o concanim), os cristãos continuam a usar o português e subsistem cinco paróquias de língua portuguesa.

LUÍS FILIPE F. R. THOMAZ

BIBLIOGRAFIA: **Sobre história das missões em geral**: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Nova edição preparada e dirigida por Damião Peres. Porto; Lisboa: Liv.ª Civilização, 1970. 4 vol. BRÁSIO, António, padre, CSSp – *A acção missionária no período henriquino*. Lisboa: Col. Henriquina, 1958. IDEM – *História e missiologia: Inéditos e esparsos*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973. COSTA, João Paulo – As missões cristãs em Africa; As missões cristãs na China e no Japão; As missões cristãs no Brasil. In *PORTUGAL no mundo*. Dir. Luís de Albuquerque. Lisboa: Pub. Alfa, 1989, vol. 3. FARINHA, António Lourenço, padre – *A expansão da fé (Subsídios para a história colonial): 1: Na África e na América: 2: No Oriente*. Lisboa: AGC, 1943. GONÇALVES, Nuno da Silva – A actividade missionária no universo religioso português. In *HISTÓRIA religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol 3. No prelo. NEILL, Stephen – *Christian Missions*. Londres: Penguin Books, 1964. Versão portuguesa: *Missões cristãs*, Lisboa: Ed. Ulisseia, [s.d.], História da Igreja «Pelicano»; 6. OLIVEIRA, Miguel de, padre – *História eclesiástica de Portugal*. 2.ª ed. Lisboa: União Gráfica, 1948. OURY, Guy-Marie, OSB – *Histoire de l'Évangélisation*. Cambray: CLD, 1991. REGO, A. da Silva – *Lições de missionologia*. Lisboa: JIU, 1961. REGO, Silva – *História das missões do Padroado Português do Oriente: 1: Índia (1500-1542)*. Lisboa: AGC, 1949. Único volume publicado. **Sobre temas específicos:** CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA «MISSIONAÇÃO PORTUGUESA E ENCONTRO DE CULTURAS» – *Actas*. Braga: UCP; CNCDP; Fundação Evangelização e Culturas, 1993. 4 vol. EGANA, Antonio de, SJ. – *Historia de la Iglesia en la América Española, desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX: Hemisferio Sur*. Madrid: BAC, 1966. GOBRY, Ivan – *St. François d'Assise et l'esprit franciscain*. Paris: Ed. du Seuil, 1957. Col. Maitres Spirituels. GUILLERMOU, Alain – *St Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus*. Paris: Ed. du Seuil, 1960. Col. Maîtres Spirituels. LACOUTURE, Jean – *Os Jesuítas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993. 2 vol. LEITE, Serafim, SJ – *Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil (assistência de Portugal), 1549-1760*. Lisboa: JIU, 1965. LOPETEGUI, Leon, SJ; ZUBILLAGA, Félix, SJ – *Historia de la Iglesia en la América Española, desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX: México, América Central, Antillas*. Marid: BAC, 1965. MARC-BONNET, Henry – *Histoire des Ordres Religieux*. Paris: PUF, 1960. Col. «Que sais-je?». OURY, Guy-Marie, OSB – *Histoire de la Spiritualité Catholique*. Cambray: CLD, 1993. RICHARD, Jean – *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIII^e-XV^e siècles)*. Roma: École Française de Rome, 1977. RODRIGUES, Francisco, padre – *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*. Porto, 1931-1950. 7 vol. ROUSSEAU, Hervé – *La Pensée Chrétienne*. Paris: PUF, 1973. Col. «Que sais-je?». SANI, Giulio Basetti – *L'Islam et St François d'Assise: La mission prophétique pour le dialogue*. Paris: Publisud, 1987.

MISSÕES DO INTERIOR (Época Moderna). Um estudo global e sistemático da cristianização da cultura e da sociedade portuguesas ao longo da nossa vivência colectiva jamais foi empreendido. E, contudo, tratar-se-ia, sem dúvida, de um trabalho de larguíssimo espectro, o qual envolveria especialistas de muitas áreas do saber, cujas fronteiras se alargariam desde a primeira evangelização peninsular até a este início do século XXI. Seria uma tarefa importantíssima, cujas incidências ajudariam a melhor compreender e interpretar os sentimentos, as vivências e os comportamentos dos nossos antepassados e seus reflexos sobre a mentalidade que deles herdamos. Só mergulhando, a fundo, nas nossas raízes conseguiremos perceber cabalmente a nossa identidade. Como o leitor já percebeu pelo enunciado deste pequeno estudo, não é aqui que esse trabalho é encarado. Referir-nos-emos tão só ao período da história que designamos por Moderno e que balizaremos entre o século XVI (meados) e o final do chamado Antigo Regime (1834). Esta data marcou, em termos político-institucionais, o triunfo definitivo da causa liberal, cujo processo irreversível, embora atribulado, se iniciou em 24 de Agosto de 1820 (*v.* LIBERALISMO). Em 1834, por iniciativa do novo poder político, procedeu-se à extinção das ordens religiosas masculinas e à nacionalização de suas casas e bens. Como os religiosos eram os planificadores e executores das missões interioranas, fechava-se abruptamente um ciclo, longo e persistente, que só muito mais tarde voltaria a reabrir-se. Apesar de algo arbitrário, este «corte» parece, pois, amplamente justificado. Quanto à primeira baliza muitas mais reservas serão legítimas. Não vamos aqui discutir se existe, em que consiste e quando começa, com rigor, a modernidade portuguesa. Será ela coincidente com o centralismo monárquico e, portanto, definível preferentemente por padrões políticos? Ou, ao contrário, haverá outros critérios mais rigorosos e sugestivos para a definir? Eis questões que aqui não podemos tocar. Preferiremos a tradicional e cómoda periodização que estabelece o século XVI como a época em que se afirmam, nos vários países do Ocidente cristão, as linhas de rumo dos chamados tempos modernos. Mas por que arrancamos apenas a partir dos meados do século XVI? Diremos desde já que não é porque não tenham havido repetidas missões entre nós antes, mas pelo facto de considerarmos as resoluções do Concílio de Trento* como um marco de capital importância na definição doutrinal e pastoral* do catolicismo. Ora, como é sabido, essa assembleia dissolveu-se após 4 de Dezembro de 1563 e, a partir de Julho do ano seguinte, as suas decisões tornaram-se obrigató-

rias para toda a Igreja Católica. D. Sebastião tornou-as lei do reino em Setembro desse mesmo ano. E ninguém ignora as enormes repercussões causadas na Cristandade pelo concílio tridentino tanto no aspecto dogmático, político e militar, como no plano disciplinar e moral. Embora seja um erro crasso, como afirma um especialista de renome, pensar que antes do concílio tudo estava mal e depois dele tudo melhorou de imediato, não é menos certo que ele acelerou e relançou movimentos anteriores de resposta às carências sentidas por toda a parte. Parece, pois, justo considerá-lo como marco inicial a ter em conta, embora sem significado absoluto. Desde os primeiros tempos o cristianismo se apoiou na palavra e por duas razões essenciais, segundo Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmidt. Primeiramente, porque o cristianismo é uma religião fundada na palavra, visto que o Livro e as Escrituras encerram a palavra para ser dita e, ainda, porque ele se desenvolveu em sociedades e culturas da oralidade ou, se se preferir, do sensível. Daí a enorme importância da pregação (*v.* ORATÓRIA SACRA). Cristo, aliás, nunca escreveu. E São Tomás de Aquino diz que, se isso não aconteceu, foi porque Ele estimava mais a palavra do que o escrito. Como bem demonstrou o medievista Pierre Riché, foi quando se verificou a conversão dos reis bárbaros ao catolicismo que se pôs, com agudeza, o problema da doutrinação maciça das populações, sobretudo rurais. Os bispos tornaram-se os melhores auxiliares dos reis, porque cada conquista militar só se tornava durável na medida em que era acompanhada da penetração do cristianismo, isto é, quando os conquistados adoptavam a religião dos conquistadores. Por tal razão, os missionários, quando implantavam o cristianismo nas regiões conquistadas, faziam-no por razões proselíticas, mas também por interesse temporal. Assim, braço secular e eclesiástico tendem a confundir-se e este traço permanecerá pelos séculos fora. Os missionários são enviados de Deus, sem dúvida, mas são-no também das autoridades civis, pois o projecto de sociedade que eles procuram incutir, fortemente hierarquizado e centralizado, tem o rei e o Papa como as duas faces visíveis da mesma autoridade invisível, isto é, de Deus. Por isso o missionário se arroga de prerrogativas e se imiscui em domínios que a mentalidade dicotómica e laicizada de hoje tem dificuldades em aceitar. Ele é o enviado de Deus, o anjo da paz, que lê nas consciências, mas é também o que coage, que denuncia, que atemoriza. Por isso, como bem observa o autor citado, inaugura-se uma pastoral autoritária, repressiva. Ele é, além disso, um destruidor e um inimigo implacável das crenças tradicionais e do folclore. Martinho de Dume ou de Braga escreveu no século VI o *De correctione rusticorum* para que servisse aos missionários do interior como um manual de direcção. Aí, como dez séculos mais tarde, procurava-se elucidar os fiéis acerca do que era sagrado e do que era profano (*v.* SAGRADO; PROFANO), e, portanto, lícito e ilícito. E textos destes foram escritos para todos os países do Ocidente. Ora foi exactamente no século VI que os bispos perderam o monopólio de pregar, que detinham até então e que o sermão do simples clérigo, dirigido às populações rurais, teve de se adaptar às condições do meio, abandonando os artifícios da retórica e da eloquência e transmitindo verdades simples e acessíveis. Não vamos, porém, debruçar-nos sobre as missões da Alta Idade Média, nem mesmo sobre as dos séculos XIV-XV. Estas dirigiram-se, essencialmente, ao espaço urbano e eram cíclicas, coincidindo, na enorme maioria dos casos, com o Advento e Quaresma. Neste aspecto, as missões do catalão São Vicente Ferrer e de alguns outros são uma verdadeira excepção. Basicamente, a pregação era, pois, um meio para fornecer aos crentes uma formação permanente e um melhor conhecimento dos mistérios da sua fé, após a instrução rudimentar da infância. E isto é verdadeiro tanto para os cristãos como para os heréticos, como bem demonstrou Le Roy Ladurie em *Montaillou, village occitan*, relativamente ao catarismo pirenaico dos séculos XIII-XIV. O sermão é indispensável a uma permanente aculturação religiosa. Daí que uma sociedade que se pretende organizada em função dos princípios cristãos não possa prescindir da pregação. Não espanta, pois, que vejamos por toda a Europa, ao longo das idades Média e Moderna, reis, príncipes, poderosos, parlamentos, municípios e associações profissionais protegerem, financiarem e organizarem pregações regulares. Segundo as características e circunstâncias, é costume agrupá-las em três tipos: *1)* A instrução ou exortação paroquial dos domingos e festas; *2)* A pregação extraordinária dos períodos solenes do ano, como Advento e Quaresma, feita em lugar fixo e curto espaço de tempo, a que é costume chamar estações. Quase sempre feita por oradores especializados, seguindo as regras da eloquência, era paga; *3)* Por último, as pregações itinerantes, predominantemente rurais, de catequização e moralização, prolongavam-se por dias, meses e até anos a fio. Feitas por um grupo de clérigos, eram gratuitas. A estas se chamará com propriedade missões do interior. Aliás, não deixa de ser interessante salientar que o jesuíta António Franco, ao referir-se à actividade da Companhia em 1714, estabelece uma clara distinção entre missões estáveis e pedâneas, isto é, as pregadas numa cidade e aquelas em que se itinerava permanentemente, manifestando a sua clara preferência pelas segundas: «As estáveis não são de tanto fruto como as pedâneas, cujos missionários são semelhantes ao sol que alumia a todos e por muitas partes, as outras como a tocha que só alumia a casa onde está.» Se aceitarmos esta distinção, é forçoso reconhecer que só por meados do século XVI se poderá falar com propriedade de missões entre nós e daí a razão da nossa cronologia. Permita-nos o leitor apenas uma palavra sobre as razões que estão na origem das missões. Clarifiquemos, desde já, os termos. Catequizar, cristianizar, evangelizar e missionar são empregues, na linguagem corrente, como sinónimos. Não o são, contudo. Missionar significa ir, fazer discípulos, ensiná-los, baptizá-los (se necessário). Missionar significava, pois, numa óptica histórica e escatológica, enviar mensageiros para pregarem o evangelho. Nesse sentido, coincidia com evangelizar. Elas surgiram do desejo de catequizar (*v.* CATEQUESE E CATECISMOS), ou melhor, de evangelizar os fiéis. Estes estavam submersos na maior ignorância, sem distinção de

idade, nem de sexo. Disso há testemunhos inumeráveis e eloquentes: constituições sinodais*, relatos de visitas, cartas de bispos e outras autoridades, relatos dos próprios missionários, os quais, em conjunto, fornecem um quadro negro da situação. Chamaremos apenas a atenção para três textos bem conhecidos da nossa literatura, onde abundam indicações a este respeito: *Vida de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*, de Frei Luís de Sousa, *Vida do Venerável P.e Fr. António das Chagas*, de Manuel Godinho, e ainda as *Cartas espirituais*, do mesmo Chagas. A estes seria possível adicionar centenas de outros. Ouçamos dois testemunhos inéditos, referentes a séculos e regiões diferentes. O primeiro é haurido na *Relação somaria da Missão que fizeram à comarca de Chaves* dois jesuítas, de fins de Maio a Agosto de 1673, por ordem do arcebispo de Braga. Referindo-se à necessidade destas missões, escreveram eles: «A falta de doutrina era tanta que até o n.º e nome de SS.ma Trindade ignorava alguma gente grande e dos outros mistérios da nossa santa fé se sabia muito pouco. Muitos confundiam a *Ave Maria* com o *Acto de Contrição*.» Acerca dos sacramentos eram inúmeros os erros e outro tanto acontecia relativamente aos mandamentos, «usando muita gente por pura ignorância de agouros, sonhos, factos, encobertos e de curar com palavras e escritos. Na vila de Montalegre e ainda na de Chaves durava o abuso de não virem em dois anos as viúvas à missa e as donzelas nunca, salvo a desobrigar-se na quaresma». «Quanto à falta de quem saiba e possa dar a doutrina verdadeira nestas terras manifesto he não o haver... Finalmente, tomavam atrevimento alguns rústicos para se fazerem mestres e a darem chegando ignorantemente a proferir em público proposições muito escandalosas, prejudiciais e erradas.» O outro depoimento vem-nos dos vicentinos (lazaristas) de Rilhafoles. Anotaram a propósito de uma missão em Ílhavo, em 1756: «Não há palavras para exprimir a ignorância das coisas pertencentes à salvação e ainda das precisas para esta e a falta de educação cristã...». Num manuscrito da Torre do Tombo (Livraria, n.º 690) diz-se em relação a uma missão, pregada na ilha Terceira, em 1573, que a ignorância era tal que só agora «empeçaum a ser cristianos». Suma e crassa ignorância, mata bravia de vícios e idolatrias, pego do demo, são expressões correntes na pena dos missionários ao caracterizarem o nível de conhecimento religioso dos seus contemporâneos. Foi baseando-se em constatações destas, procedentes de todos os quadrantes europeus, que Jean Delumeau enunciou a sua, já clássica, tese, repartida em duas asserções complementares: *1)* Não passa de pura lenda a afirmação de uma Idade Média inteiramente cristã. O que existia era um sincretismo pagano-cristão. *2)* A verdadeira cristianização do Ocidente, tanto em extensão como em profundidade, é um facto dos tempos modernos, portanto recente. Para esta contribuíram decisivamente os missionários do interior, cuja organização, objectivos e ideologia apresentam um inegável paralelismo em todos os países europeus. O autor fundamentou melhor o seu ponto de vista, que hoje é quase unanimemente aceite, mesmo por aqueles que a princípio lhe opunham algumas reservas (Michel Vovelle, por exemplo). As missões acabaram por redundar num esforço para remodelar o fiel, para o instruir e atrair a uma causa superior, e por isso o missionário usava um estilo «simples, directo, tocante», servindo-se de imagens arrancadas ao meio ambiente, o que levou Michel Zink a afirmar que foi por uma espécie de mimetismo pedagógico que os pregadores assimilaram, por vezes, certas formas de pensamento do auditório a que se dirigiam. Eis porque a missão popular se dramatiza intencionalmente, a fim de reforçar a sua acção. Durante a pregação, usando de gestos espectaculares, de campainhas, de ossos e caveiras, de quadros terríficos, bradando em altos gritos, ameaçando com o crucifixo em punho, interpelando directamente o auditório, é verdadeiro teatro que se põe em cena. Os actores são os missionários, sem dúvida, mas também os fiéis, homens, mulheres, crianças, os quais assumem o duplo papel de actores-espectadores. Em relação à missão jesuítica de 1624, em Alcácer do Sal, lê-se: «As doutrinas se fizeram com toda a solenidade, principalmente aos domingos, saindo sempre o P.e da misericórdia em direcção à Igreja matriz com boa obra de musica e acompanhado de muita gente que com outra que já la estava esperando faziam um fermozo auditório. Nella ião os estudantes que havião de representar os diálogos que todos os domingos, se fizerão, não menos devotos do que curiosos, levando em várias salvas de prata muitos e lustrosos premios com que eram premiados depois de os representarem, o que faziam com imensa graça e garbo.» O fim destas representações é menos convencer do que impressionar, a fim de se conseguirem resultados imediatos e espectaculares, conduzindo à confissão geral e comunhão (*v.* SACRAMENTOS). O seu auge consistia na procissão final de penitência, a que nos referiremos. Enquadradas as missões quanto às espécies e razões justificativas, enunciemos, muito rapidamente, outros aspectos. A duração de cada uma não era uniforme, como, aliás, seria de esperar. Se as houve de menos de uma semana, em pequenas aldeias, outras prolongaram-se por mais de dois meses, como, por exemplo, as de Faro e Loulé, em 1741, as de Borba e Serpa, em 1743 ou, então, a de Évora, que se estendeu de 5 de Novembro de 1778 até 6 de Fevereiro do ano seguinte. O número médio de dias oscilava, porém, entre os 10 e os 15. Estes dados não são desprezíveis, pois como quer Pierre Chaunu, nenhuma historiografia séria pode prescindir da quantificação. As famílias missionárias que entre nós mais se distinguiram foram, sem dúvida, os Missionários Apostólicos, os Lazaristas ou Vicentinos*, os Jesuítas* e os Oratorianos*. Tivemos já ocasião de acentuar que, em nosso entender, os Jesuítas estiveram particularmente activos, dobrado o meado do século XVI e até final dessa centúria. Arrefeceu, depois, o seu zelo, que só foi recuperado com o dealbar de Setecentos e, com altos e baixos, manteve-se até à extinção da sua ordem (1759). Com a segunda metade do século XVII e coincidindo com a restauração da independência, irrompem duas famílias particularmente importantes: Oratorianos, em 1668, e Missionários Apostólicos, em 1679. Ambos se mantiveram em actividade até 1834. Finalmente, os Vicentinos só em 1744 logra-

ram implantar-se entre nós, mas a sua acção foi particularmente viva nas décadas de 1760-1770 e muito significativa ainda em pleno século XIX. Sabendo quais os institutos, ocorre perguntar: quem missionava? A questão é mais importante do que à primeira vista poderá imaginar-se, porque, como acentuou Hervé Martin, o pregador fazia-se eco das ideias do seu tempo sobre o homem, a sociedade, o mundo e a sua história, o que lhe conferia o papel essencial de mediador entre a comunidade cultural e as massas. Era ele quem espalhava entre o público rudimentos de saber, fórmulas simples e estereotipadas, enfim, quem fornecia códigos de ética e de moral. Não é de admirar, por isso, que quem ia missionar tivesse de ser um modelo de eclesiástico, tanto no aspecto exterior (idade, vestuário, porte), como no foro interior (experiência pastoral, ciência provada, etc.). Um autor contemporâneo refere as suas qualidades essenciais: *1)* «primo et principaliter sit bonus et justus et a pravitate moribus totaliter alienus»; *2)* «secundo debet esse vir literatus et in scripturis eruditus»; *3)* «tertio loquendo aliis supernae majestatis sit nuncius». Poucos poderiam satisfazer tão exigentes condições. Compulsando os registos dos óbitos dos oratorianos portuenses, por exemplo, constata-se que os melhores missionários eram, simultaneamente, os mais afamados professores. A competência intelectual era condição essencial de êxito. Ao analisarmos documentação inédita, não podemos deixar de ser sensíveis ao estrato sociocultural a que pertenciam os primeiros missionários de Brancanes. Dos 34 referenciados, 26 tinham cursado estudos superiores universitários, entrando em religião quando exerciam invejáveis cargos; os outros tinham sido cónegos ou titulares de igrejas rendosas e só dois deles eram simples curas. Dezassete eram filhos de famílias nobres e ricas, alguns da mais alta nobreza, e a maioria estava em idade compreendida entre os 25 e os 30 anos, portanto, na plenitude da vida. Ora idênticas conclusões se colhem dos dados fornecidos acerca dos frades varatojanos. Quatro dos biografados pertenceram à alta nobreza, 11 eram simplesmente nobres, seis provinham de famílias ilustres e apenas dois de agregados humildes. A maioria tivera formação universitária. Mesmo que saibamos que tais dados não são exaustivos e fornecem apenas indicações, elas não deixam de ser sugestivas. O missionário era rigorosamente seleccionado e exigia-se-lhe, pois, que servisse de verdadeiro modelo de clérigo, tanto aos olhos do clero rural, inculto e laxista, como aos dos próprios fiéis. Toda a missão era metodicamente preparada e essa característica é mesmo apontada por alguns autores como um índice bem claro do espírito dos tempos modernos. A linguagem do foro militar que os missionários utilizavam era, pois, intencional. O que é que existia melhor organizado do que um exército? Eles julgavam-se «soldados da milícia de Cristo e do esquadrão armado do Senhor dos exércitos» (Relato da missão a Abrantes, começada por um «cerco», diz o texto, em 1744). Como um militar, também o missionário avaliava, momento a momento, o resultado do seu trabalho e, por isso, aparece às vezes esta observação: «muito trabalho, pouco fruto». Berthelot du Chesnay refere-se à missão dos tempos modernos nestes termos: «Os seus exercícios montavam-se como peça de uma máquina; bem conduzidos produziriam os resultados que deles se esperava». Não foi por acaso que circularam entre os missionários portugueses vários manuais de missão. Os mais seguidos seriam o de Frei José Caravantes – *Prática de Missiones*, Leon, 1674 – e o de Pedro de Calatayud – *Missiones y sermones*, Madrid, 1754, este já tardio. Os Vicentinos pautavam-se pelas directrizes da sua congénere francesa, obedecendo a um *Regulamento para os que vão à missão*, que é minuciosíssimo. Também a norma dos Franciscanos*, em cujo capítulo 11 tudo estava regulamentado, é do mesmo género. Nada escapava à previsão, nem era deixado ao acaso. O primeiro problema a resolver antes de qualquer partida era a escolha da equipa, pois que de um grupo coeso se tratava. Havia sempre um director e cada um dos membros do grupo tinha tarefas específicas a cumprir, porque a missão implicava trabalho árduo e contínuo. Jesuítas e Oratorianos, fortemente empenhados em tarefas domésticas, só episodicamente podiam partir por períodos longos. Por isso iam em grupos pequenos, em geral dois, ajudados por meninos órfãos, adestrados no catecismo e cânticos da Paixão, ou então de irmãos coadjutores. Vicentinos e missionários apostólicos saíam de casa por períodos às vezes superiores a dois anos, itinerando permanentemente. O seu número podia ir de três a cinco. Como exemplo de labor insano, podemos citar a missão no bispado de Coimbra, efectuada por três franciscanos, iniciada a 29 de Janeiro de 1742 e concluída a 28 de Junho de 1743. Foram trabalhadas 30 freguesias, pregados 435 sermões e percorridas 164 léguas, isto é, cerca de 850 quilómetros! Jesuítas e oratorianos iam, de ordinário, a cavalo, enquanto os outros calcorreavam caminhos enlameados, escarpas agrestes, montes cobertos de gelo. Por tais circunstâncias a escolha dessa equipa tinha de ser criteriosa. Quem decidia era o superior e pendia sempre para os mais velhos, letrados e fisicamente resistentes. O lema era: «In ommibus et per ommia, junior sit subjectus seniori.» O itinerário obedecia, por norma, a um estudo prévio. Conhecemos muitos com excepcional rigor. Permitem cartografar toda a actividade de uma casa ou instituição. E sabemos quanta importância se atribui ainda no domínio da sociologia religiosa a este tipo de trabalhos. O citado Jean Delumeau apresentou a um colóquio de Varsóvia (de 1971) um estudo modelo a que deu o título sugestivo: *Sociologie religieuse et pieté collective éclairés par la cartographie: Le cas de la France: XV-XVIIIe siècles*. Trabalhos deste tipo faltam entre nós. Em princípio, os missionários saíam de suas casas com destino certo, pois mais não faziam do que responder ao apelo da hierarquia eclesiástica ou civil e, mesmo, frequentemente das duas em conjunto. Seria fastidioso enumerar exemplos, tantos eles são. Em todo o caso, lembrarei apenas a missão da ilha da Madeira, iniciada em 1724, por quatro missionários de Brancanes, durante mais de dois anos, por mandado do rei, D. João V, tendo o relator anotado: «ali he que então não ficou pedra que se não movesse, nem vida que se não reformasse». Em

1740 o cardeal-patriarca D. Tomás de Almeida pedia uma missão para uma freguesia de Almada a fim de restabelecer a concórdia entre os habitantes de Arrentela e Paio Pires, cujas rivalidades e desacatos as autoridades civis não conseguiam evitar. Portanto, a maioria dos itinerários de missão era sugerida pelas autoridades. Mas não havia rigidez. Mudava-se em função de circunstâncias ocasionais. Em Março de 1756 foi escrito este registo: «Por inspiração particular... fez S. Ex.ª Rev.ª cortar o fio que os nossos por sua ordem haviam começado tão perto da cidade [Coimbra] e levavam continuamente pelo campo abaixo.» Outros registos são ainda mais claros: «partiram para onde mais os chamava a inspiração e vozes da necessidade...». Como sublinhámos, Franciscanos e vicentinos iam a pé. E até o modo de se deslocarem estava regulamentado. Com efeito, estipulava-se: «Quomodo iter facere debent», e prescreve-se que não falem com ninguém: «ne ipsa confabulatio eorum devotionem impediat et a destinato negotio retrahat». As missões eram ritmadas por duas ordens de razões: *1)* As solenidades do ano litúrgico, sendo Advento e Quaresma os seus tempos fortes; *2)* As disponibilidades de tempo daqueles a quem se dirigiam. Com efeito, elas eram planeadas para não coincidirem com a azáfama das tarefas campestres ou marítimas. Assim, o tempo das sementeiras, das colheitas, das vindimas, não parecia propício. Em Novembro de 1758, há esta anotação relativa à Golegã: «Não é o tempo da azeitona a propósito para missionar esta vila, nem ainda noutras terras em que a haja com abundância.» São frequentes outras indicações, como: «Tanto quanto possa ser não se faça missão neste tempo, porque anda o povo muito ocupado nas ceifas», ou então «o frio é tanto e os caminhos estão tão enlameados que o povo não aflui». Esta última observação é relativa às terras do Barroso e a 1673. Não é também destituída de interesse a recomendação de que, ao escolherem uma terra para missionar, deveriam saber se nela havia espectáculos públicos, como comédias, coros, touros. Em caso afirmativo, deveriam esperar o fim das festividades, porque durante elas, diz o texto, não é tempo dos figos. Perante a certeza da gratuidade das missões e das despesas que elas implicavam, ocorre perguntar quem as financiava. Mais uma vez, Jesuítas e Oratorianos se assemelhavam. Eram as respectivas comunidades e isso sabemo-lo pela análise dos seus livros de contas, onde aparecem parcelas como esta: «Para os gastos da missão do P.e Francisco Lopes e Sebastião de Azevedo.» Aceitavam-se doações ou fundações pias para isso e com os seus rendimentos pagavam-se transportes, instalações e todos os objectos distribuídos, a que nos referiremos adiante. Os outros, dado que se instalavam em conventos, na Misericórdia, na residência paroquial ou em outra casa, se aquelas não existissem, e como se alimentavam do que lhes era oferecido, pouco dispendiam. Mas esse levavam-no já de casa, sem nada poderem aceitar por si. Era à comunidade, como tal, que competia assumir tais encargos. Uma missão longa não podia ser rigorosamente igual a outra curta. Não se deviam repetir sermões, nem práticas, nem doutrinas na mesma missão. Era, por isso, necessário preparar determinados temas que seriam glosados ou não, em função das circunstâncias. Isso acontecia durante o tempo remoto da longa preparação do futuro missionário. Ele próprio urdia os sermões, escrevia-os, lia-os perante o qualificador, que era o responsável pela sua aprovação ou não. Este último aconselhava e ajudava a vencer as inevitáveis dificuldades dos principiantes. Feito isso, os sermões eram escalonados e não era possível alterar a sua ordem ou conteúdo sem licença. Do material a levar para cada missão faziam parte livros e sermões manuscritos que se podiam reler a todo o momento. Cerca de um mês antes, começava a preparação próxima de cada missão, sendo esta antecedida por um retiro, que entre os Franciscanos durava entre oito e dez dias e entre os Vicentinos apenas um. Terminado ele, partia-se com maior ou menor solenidade. Os Franciscanos faziam da saída de casa uma cerimónia luzida e patética, despedindo-se uns dos outros como se o fizessem pela última vez e que Frei Manuel de Maria Santíssima descreve pormenorizadamente. Aliás, ela pode reconstituir-se por completo, através do *Rituale solemnitatis hujus*. Toda a comunidade reunida ouvia um sermão pregado pelo próprio guardião e, uma vez munidos do que era indispensável, lançavam-se ao caminho os enviados. A chegada procurava rodear-se de expectativa. Se a população local já esperava os missionários e, avisada pelo toque dos sinos, acorria, eles, ao aproximarem-se da igreja, davam a bênção aos que a solicitavam e imediatamente erigiam um grande crucifixo, o Santo Cristo das missões e, com velas acesas e água benta, o mais velho, vestido a rigor, implorava a clemência divina e exorcizava os demónios, para que eles não impedissem a conversão das almas. Seguidamente cantava-se a ladainha de Nossa Senhora e dirigiam-se processionalmente à igreja. Aí tinha lugar, de imediato, o primeiro sermão ou prática acerca da utilidade da missão, da necessidade dela, da dignidade e caridade dos missionários, em geral e acerca das indulgências, cujo breve liam em público. O exorcismo era feito com ar grave, em termos violentos e incisivos: «"Maledicti et maligni daemones qui vestra gehenali superbia e coelo ejecti fuistis in damnationem aeternam, in stagnum ignis et sulfuris, et tanquam rugientes leones circuitis quaerentes Christi fideles ut eos devoretis...", eu, Fulano, em nome da SS.m.ª Trindade, vos ordeno que imediatamente e sem demora saíais deste povo e de toda a creatura que nele more e não mais os enganeis, nem procureis mais tentar ou corromper, para que espontânea, livre e frutuosamente ouçais a palavra de Deus». E rematava por estes termos imperativos: «Deinde iterum atque iterum conjuro vos nequissimi spiritus sub pena augendi vobis poenas ignis et sulfuris in inferno in Aeternum ipso factu incurrenda, ut cito, statim et sine more obediatis creatori vestro et exeatis ab omni loco isto et habitantibus in eo et eatis in locum vobis deputatum» (cruzes sucessivas). Outras vezes, intencionalmente ou não, entravam nas povoações de noite e de surpresa. Ouçamos o biógrafo de Frei António das Chagas: «Uma noite de entrudo se ouvirão altas vozes de Fr. António e dous companheiros mais pelas ruas da vila de Souzel e o que delas se percebia era: *Penitên-*

cia, penitência para os que estão em culpa e esperão de Deus Misericórdia. Estas vozes nunca ouvidas e nunca esperadas em tempo que só se escutavão as de musicas e cantigas, de violas, harpas, bandurras e citaras, puserão em silêncio os risos, praticas, jogos, bailes e outros divertimentos que havia em todas as casas; aplicando seus moradores os ouvidos para se certificarem no que aquelas vozes dizião; depois de inteirados que erão pregoens de penitencias, som de trombeta do juízo, entre pasmo e admiração todos metidos por dentro saião para fora das casas a reconhecer quem lhes prégava pelas ruas; e dando com o Venerável Padre e seus companheiros os iam seguindo para a Igreja, que daquela noite fez 4.ª feira de cinza!» O sermão era, sem dúvida, o núcleo de toda a missão, pois era do alto do púlpito que, desde o primeiro dia, se começava a convidar os fiéis para o confessionário e não se abandonava uma terra sem que todos tivessem passado pelo tribunal da penitência. Ele tinha lugar, pois, na igreja, salvo em ocasiões de afluência excepcional, podendo então ser proferido no adro, ou numa praça pública (Frei António das Chagas, segundo Godinho, teria pregado em Braga para 10 000 pessoas e em Barcelos para 13 000). O seu número variava muito. Frei António das Chagas pregava três e mais vezes por dia. Os Vicentinos preferiam fazer todos os dias dois sermões, um de instrução e o outro de movimento, isto é, que convidasse à acção. Por sua vez, oratorianos e jesuítas não pregavam senão uma vez por dia. Em certas ocasiões, os sermões eram espectaculares para chocar e causar vivo arrependimento, especialmente os do século XVII. Voltemos a Frei António das Chagas. Ele costumava terminar as suas prédicas por um acto de contrição, virado para o crucifixo «que tomava na sua mão esquerda para que fossem mais valentes as bofetadas que dava na cara própria com a mão direita». A estas violências respondia o público com lágrimas, soluços, gritaria, criando-se um verdadeiro histerismo colectivo, como, de resto, acontecia pelos outros países da Europa, segundo o demonstrou Alexander Gieystor, em relação à Polónia e Boémia do século XVI. *Como se pregava?* Obedecendo a três cânones: *1)* Ensinar com utilidade, isto é, falando uma linguagem acessível a todos, com utilidade e prudência; *2)* Advertir com suavidade, ou seja, com brandura e doçura de palavras; *3)* Insistir com severidade, devendo-se, em função do tempo e lugar, repreender, instruir e ensinar os duros e obstinados e, conclui o manual que vimos seguindo, «praedicator debet importune quandoque clamare et praedicare ut sic quasi violenter de caverna cordis humani bestiam, id est, diabulum extrahat». Portanto, aconselhava-se, em caso de necessidade, o uso de meios violentos e espectaculares. O sermão podia ser, por vezes, muito longo: hora e meia, duas, três e mesmo mais. Era cansativo. Por isso o missionário tinha consigo uma campainha no púlpito. De vez em quando tocava-a com violência, erguia nas mãos uma caveira, gesticulava e proferia exclamações para criar impacte e redobrar a atenção dos ouvintes. Vicentinos e oratorianos eram mais breves e raramente podiam ultrapassar a hora. Usavam uma ampulheta para medir o tempo e, quando o pregador se entusiasmasse, o companheiro puxava-lhe a roupeta para o admoestar acerca do tempo. *O que se pregava?* A análise dos temas dos sermões de missão daria, por si só, um trabalho longo. Em síntese, diremos apenas que eles procuravam adequar-se aos objectivos a atingir, sendo gradativos e perfeitamente encadeados. Começava-se (e é Frei António das Chagas que fala) por «persuadir logo à penitência e confissão»; depois mostrava-se «como está ofendida a Lei de Deus, a fealdade do pecado, castigos se não há emenda e remedio para quem os quer ter: Morte, Inferno, Juizo, Ceo, Patrocionio da Virgem e Devoção do Terço ou Coroa, Paixão de Cristo, Vias Sacras». São coincidentes com esta outras informações. Num documento da Biblioteca Pública Municipal do Porto há um pequeno temário de sermões de missão a saber: morte, Juízo Final, Inferno, eternidade, *memento quis es, conditionum confessorum, ne demoreris in errore* e outros semelhantes, terminando pelo sermão da perseverança. O pregador dirigia-se a pessoas rudes, mais inclinadas ao temor do que ao amor. Por isso, desde o início, ele incutia do alto do púlpito o medo. Aterrorizar tornava-se numa pedagogia eficaz. Frei Manuel de Maria Santíssima, um dos missionários mais experimentados de todos os tempos, escreveu: «Aterrados os pecadores com os sermões, não fugiam, mas buscavam com maior ancia o missionário.» De um inventário contendo 96 temas de sermões dos meados do século XVIII só dois tratam do amor, o que é bem significativo. Complementar do ensinamento parenético era o catecismo* que podia ser ensinado uma, duas ou mais vezes por dia. Em geral, de manhã era destinado às crianças, e à tardinha aos adultos, quando tinham cessado os trabalhos campestres: era o grande catecismo. Para essa tarefa havia sempre um homem especializado. O que ensinava? Fórmulas simples de piedade, como o *pater, credo, acto de contrição* e algumas das verdades essenciais relativas ao dogma e à moral, bem como cânticos religiosos, simples e fáceis de decorar, para substituírem os profanos. Estes cânticos, que seria bom inventariar e estudar entre nós, facilmente memorizáveis, veiculavam ensinamentos que permaneciam no ouvido e se transmitiam, às vezes, durante gerações. Juntamente com estes ensinamentos eram distribuídos objectos de piedade em profusão: terços, verónicas, camândolas, catecismos, medalhas, imagens em papel, para que, olhando-os, o fiel recordasse os propósitos outrora feitos. O missionário explorava bem a propensão para o sensível dos nossos antepassados. Muitos desses objectos eram usados ao peito como uma espécie de amuletos para proteger da doença, do mau olhado, das emboscadas inimigas, etc., portanto, desvirtuados. Em relação ao ano de 1579 lê-se num relato jesuíta como caso notável que certo homem dos arredores de Évora fora atacado à cutilada por cinco inimigos e não morreu, nem «nenhum mal totalmente lhe fizerão», o que ele atribuía a um *agnus dei* «que trazia ao peito e um P.e lhe dera». As confissões e comunhões coroavam todo o trabalho. Frei António das Chagas afirmava que o pregador era o varejador, enquanto os confessores eram os apanhadores. E as constituições do Oratório de Lisboa di-

zem, em linguagem figurada, que o confessor devia estar desde o primeiro dia no confessionário à espera da caça que a doutrina levantou. O missionário, duro, austero e viril no púlpito, tornava-se manso e compreensivo no confessionário. Atacava os vícios, mas poupava os homens. Deixemos os aspectos puramente religiosos e digamos uma palavra, ainda que de passagem, sobre a incidência social das confissões. Vários relatos afirmam que através delas muitos infanticídios se evitavam. Acerca da missão de 1714 na zona de Aveiro escreveu o relator: «Mães acharam que depois de parir tinham morto quatro filhinhos por se não saber o seu pecado, que sempre o ocultaram nas confissões e agora se animaram a o descobrir. Esta grande lastima se adoçava com a advertência que teve de primeiro os baptizar.» E relativamente à actividade do colégio de Évora em 1588: «Por esta mesma via [confissão] se evitaram muntos homicídios de crianças.» Para além deste aspecto, outro era inerente à absolvição: a restituição dos furtos. Assim se ia praticando justiça social. Quando o proprietário era desconhecido ou defunto, aplicava-se o montante do furto em obras pias. Assim, em 1673, o vigário de Ervededo (Chaves) recebeu o suficiente para comprar um vaso de prata e o de Viade o que bastou para financiar a cobertura de prata do sacrário, além de esmolas a pobres, o que era vulgar. O perdão das injúrias, a concórdia, a obediência aos superiores, etc., tinham no tribunal da penitência um enorme aliado. A título exemplificativo, lembraremos aqui que na missão já citada de 1673, que se alongou por cerca de três meses, se fizeram 120 pregações, a que corresponderam mais de 13 200 confissões. Na mesma arquidiocese, em 1748, a 93 dias de missão corresponderam mais de 9218 comunhões e, portanto, idêntico ou maior número de confissões. Os números falam por si. O final da missão, especialmente franciscana, era coroado com uma solene e impressionante procissão de penitência, cuja organização é bem um índice dos gostos e da mentalidade do nosso barroco. Conhecemos acerca delas muitos e circunstanciados relatos. A espectacularidade destas manifestações explica-se pelo facto de se procurar impressionar um público de mentalidade rude e fruste, sem formação intelectual e que aspirava por um ensino directo e chocando a sua sensibilidade. Assim se explicam, também, os autos-de-fé, como o sucedido aquando de um sermão de missão em Moncorvo, em 1718, em que todas as senhoras se despiram dos seus adornos, excepto uma, por imposição do marido. Abria sempre a procissão uma grande cruz ladeada por duas lanternas e, em fileiras, «minimos e rapazes todos vestidos de branco, descalsos, coroados de silvas e nas mãos com santos cristos, ou caveiras ou contas; seguia-se outra cruz com toalha branca atravessada e nas alenternas e nas fileiras os homens, vestidos também de branco, descalços, coroados de silvas, com santos cristos e caveiras na mão. No meio iam os penitentes, de açoute, com cruzes, trancas, alavancas, grilhões, coroas de espinhos, cordas ao pescoço, pés descalços, braços em cruz, caveiras, ossos», etc. Eram tantos, dizem os relatos, que ninguém os podia contar. Na procissão do Porto, de 1738, estiveram cerca de 500 penitentes e 30 000 fiéis, a dar crédito à nossa fonte. À saída de uma, que podemos considerar modelo, fez-se um demorado sermão de penitência, e pelo decurso da procissão mais cinco práticas tiveram lugar, nos cruzamentos. Iniciada pelas 6 da tarde só se recolheu pelas 11 e, a sinal das campainhas, o coro cantava, lugubremente, *Senhor Deus, misericórdia*, a que o povo respondia rezando e gritando em altas vozes. Imagine-se o enorme impacte psicológico que tinham estas manifestações de piedade, feitas numa semipenumbra e num silêncio sepulcral, cujo ritmo era marcado por um passo cadenciado, gritos, açoites, soluços, rezas! Toda a missão provocava uma evidente agitação social, a denúncia de erros, prepotências, abusos, escândalos. Não admira que esbarrasse com tenazes resistências, tanto dos que se imaginavam atingidos, como de todos os que dominavam as consciências dos povos, fosse pela intimidação, fosse pela inércia. Os primeiros a resistirem-lhe eram os clérigos, muitos dos quais eram medíocres, preguiçosos, escandalosos. Os missionários eram exigentes e, por isso, incómodos. Conhecemos muitos testemunhos que demonstram isto mesmo e seria fastidioso enumerar. E o que se diz dos párocos é igualmente válido em relação ao cabido* de várias sés, em algumas das quais os escândalos eram demasiado perniciosos. Mas da parte dos fiéis também muitas vezes surgiam más vontades e obstruções. Quando não podiam obstar à sua presença, procediam como se os ignorassem. Nesses casos, o missionário, esgotados os meios persuasivos normais, podia passar à ameaça directa. Armado do crucifixo e seguido do povo, buscava os renitentes em suas casas, orava aí por eles e responsabilizava-os pelas possíveis desgraças colectivas (peste, fome, pragas), porque o pecador público era um desafio à ira divina. E, em geral, triunfava!... Na esmagadora maioria dos casos, a hierarquia auxiliava os missionários quanto podia. Os bispos concediam-lhes os privilégios de absolverem na maioria dos casos a si reservados. O de Portalegre, em 1720, outorgou-lhes mesmo o do seu foro externo, isto é, prender e castigar publicamente. Financiavam-nos, acolhiam-nos em seus paços, com sinais do maior regozijo. Desde meados do século XVI e até 1834 são constantes os pedidos de missionários para as várias dioceses, o que diz bem da benevolência da hierarquia. E nem sempre os párocos eram por eles incomodados. Bem sintomática é a informação relativa à diocese de Leiria de 1714, missionada pelos Jesuítas. Um deles escreveu: «Os párocos nos convidavam à porfia para suas freguesias e um me afirmou que um dos frutos que recolhia das missões era achar-se com mais 90$000 na bolsa, aludindo nisto aos dízimos que se lhe haviam de restituir e aos que se lhe não haviam de furtar naquele ano.» Eis uma explicação sugestiva para a benevolência com que eram recebidos. Por sua vez, os fiéis, quase sem excepção, os recebiam em festa a qual durava até à retirada. Os testemunhos abundam. O padre Godinho afirma que a receber Frei António «saiam povos inteiros, acompanhavam-no turbas pelos caminhos... em suas entradas nas freguesias se repicavão os sinos, como nas maiores festas e festa erão todos os dias que ele se deti-

nha nelas... Em tais dias não havia quem trabalhasse, cerravão-se as logeas, não se abrião as tendas, ficavão sem moradores as casas». Impossível concluir esta rápida panorâmica da missionação em Portugal nos tempos modernos sem nos interrogarmos sobre os seus resultados. Fá-lo-emos com a rapidez que se impõe. Analisemos as marcas exteriores de sucesso. Dissemos já ser urgente proceder à cartografia, tanto quanto possível completa, dos itinerários missionários conhecidos. Pelo que conhecemos, nenhum lugar escapou à sua influência e atenção, sendo até normais indicações como esta relativa a Alvito, em 1743: «Muita frequência de missões nesta terra.» Missionado um lugar, ele ficava sob observação. A ele se voltava repetidamente. Aproveitava-se para esquadrinhar por completo a zona, sem que nada, nem ninguém, pudesse escapar. Ora tais itinerários são um índice da sua influência, tanto mais que quase todos nos chegaram acompanhados do número de dias dispendidos em cada lugar. A frequência de tais jornadas leva-nos a pensar em boa receptividade, porque, quando esta não existia, eles afastavam-se discretamente. Berthelot du Chesnay teve a ideia de representar graficamente por círculos alargados os sítios missionados, dado que a eles afluíam sempre as populações vizinhas. De modo idêntico se poderá entre nós ter uma ideia aproximada da cobertura do território continental e insular por eles devassado. Aliás, o cronista de Brancanes e os da Congregação da Missão tiveram consciência de que a sua presença em determinadas zonas do país era sobremaneira aconselhada. Os primeiros calcorrearam repetidamente o Sul e Centro, embora também atingissem com regularidade o Norte. Mas dele estavam mais próximos a casa de Varatojo e Mesão Frio. Os vicentinos de Rilhafoles derramaram a sua actividade preferentemente pelos arredores de Lisboa, Centro-Sul do país, tendo atingido Aveiro e Porto apenas episodicamente. A zona compreendida entre Tejo e Mondego foi o seu campo preferido, embora se tenham estendido até Évora, mas sem a regularidade indispensável. Claro que esta cartografia terá de ser completada por outra em que ressaltem os lugares de implantação dos institutos missionários, pois é certo que se trabalhava nos arredores, de preferência, embora uma regra da prédica franciscana fosse o pregador nunca se apresentar na sua terra. Outro índice a ter em conta é o que se relaciona com a afluência de fiéis aos seus exercícios. A darmos crédito às fontes de que dispomos, na enorme maioria dos casos, ela era excepcional. Poderíamos multiplicar as citações. Já referimos o testemunho do padre Godinho acerca do número de 10 e 13 000 ouvintes dos sermões de Frei António. E ele próprio cita um depoimento segundo o qual em dez dias que esteve em Casal Comba em missão se confessaram e comungaram mais de 5000 pessoas, «do que se vê», acrescenta ele, «que acudia gente das terras vizinhas». Os jesuítas que em 1673 foram em missão pela comarca de Chaves tinham o cuidado de inquirir o número de habitantes de cada freguesia para no final do seu trabalho saberem se todos tinham passado pelo tribunal da penitência e comunhão. E o certo é que se consideraram satisfeitos. Eis o registo relativo a Ruivães: «Tem 500 pessoas de comunhão e como sempre ficavam alguns de menor idade, outros ausentes e impedidos, comungaram até 400 pessoas na 6.ª feira e sábado...» Outros filhos de Santo Inácio que em 1742 missionaram parte da arquidiocese de Braga, na bacia do Ave, a partir de Vila do Conde, ao referirem-se à afluência de fiéis escreveram sempre: grande, muito grande e muitíssimo grande. E o mesmo aconteceu noutra, em 1740, começada e, concluída em Braga. Na missão ao Algarve, em 1588, partida do colégio de Évora, um dos missionários ouviu, só por si, mais de 3000 confissões. Nem sempre eram deste teor as anotações. Eis outras: Marvila, em 1778: «Foi pouco fervorosa. Comungaram menos de 400 pessoas.» Pedrógão Grande, 1743: «Esta gente é dócil, mas não convém que as missões sejam muito frequentes, porque então se lhe nota uma certa frialdade.» Alcântara, 1825: «Foi frouxa no concurso às pregações e ao confessionário, principalmente homens.» Portanto eles eram realistas e sabiam confessar os desaires, que, embora menos numerosos, também existiam. Mas, como dissemos, grande afluxo era regra. A missão pregada no Porto, na igreja da Lapa, em 1820, congregou logo no primeiro dia 5 a 6000 mil pessoas e outras tantas ficaram fora e retiraram-se por falta de lugar. À procissão final de missa de penitência, realizada em Guimarães, em 1721, teriam afluído 30 000 pessoas. Admitamos que este número é exagerado e que muitos não eram senão simples assistentes, curiosos de espectáculos populares como eram as procissões e os sermões. Em todo o caso, como argutamente sublinha Berthelot du Chesnay, o caminho conducente ao confessionário era sempre mais difícil de percorrer do que o que desembocava no sermão. E, se dermos crédito aos relatos, os missionários passavam os dias ouvindo confissões e, cito, «muitas eram gerais fazendo-as com grande exemplo até os reverendo párocos». Visto que lhes surgiam inúmeros casos intrincados de moral que era necessário resolver de imediato, muniam-se muitas vezes de *vade mecum*, espécie de manuais de casuística de consulta rápida e eficaz. Onde os sinais exteriores de sucesso eram contudo mais palpáveis era na pacificação social. O missionário era um homem atento ao seu tempo, conhecia de perto os maiores flagelos sociais e procurava opor-se-lhes. Todo o ensinamento ia no sentido da humanização e dulcificação dos costumes e hábitos ancestrais, em que ódios e vinganças se transmitiam, por vezes, de geração em geração. Até que ponto conseguiram eles transformar os costumes violentos dos fiéis? Terão diminuído os duelos, os homicídios, as vinganças e, sobretudo, as inimizades públicas? Certamente que sim, embora não o possamos avaliar com rigor. Não vamos aqui relembrar a actuação de Frei António das Chagas, neste aspecto tão conhecida e maravilhosa ela é. Mas damos alguns elementos: 1573 – Angra, na ilha Terceira: as inimizades e ódios eram tantos quantos os vizinhos. O missionário dissertou sobre o perdão dos inimigos e, cito, «no meio do sermão se levantaram os que estavam em ódio e logo na mesma igreja se andavam reconciliando uns com os outros»; 1579 – Évora: «fizeram-se muitas amizades entre pessoas honradas e muito parentas, entre

oficiais de justiça assim eclesiásticos como seculares e entre outras pessoas de cujo ódio se seguiam grandes ofensas a Deus; em especial foram umas entre duas pessoas das quaes uma era de idade de 85 anos e a outra de perto de 80 e havia 50 que se não falavam»; 1588 – numa cidade do Sul, um pai queria obrigar sua filha «a beber veneno por suspeita de que ela traía a honra da família». Há 4 anos esta estava dividida por «ódio feroz». O missionário consegue a concórdia; 1603 – Coimbra: «as amizades que se fizeram foram tantas que só em um lugar chegou o n.º de reconciliados a 300»; 1673 – Chaves: tio e sobrinho rasgaram em plena igreja um processo judicial pelo qual o segundo havia sido condenado a seis ou sete anos de degredo para África e 100$000 de multa; 1744 – Abrantes: «um montão de pazes fizemos», diz o texto; 1753 – Turquel: «Prégando-se nesta freguesia da dilecção dos inimigos, interromperam o Prégador no meio do sermão algumas pessoas e naquele acto se fizeram mais de 10 reconciliações»; 1755 – Nazaré: «fizeram-se (ao parecer de todos milagrosamente) umas grandes pazes entre dois irmãos, dos principais da terra, que andavam em antigas e mais que escandalosas inimizades»; 1761 – Erra: «Havia muitas inimizades, mas a gente, como estava muito compungida, antes de chegar à confissão se perdoavam e reconciliavam; ou, sendo obrigados desta obrigação, com toda a prontidão e docilidade o executavam.» Enfim..., poderíamos multiplicar as citações quanto a tempo e lugares. Parece-nos desnecessário fazê-lo. Nem se tratava apenas de pacificação entre pessoas ou grupos. Tinham também lugar restituições, evitavam-se brigas, preveniam-se infanticídios, desfaziam-se embustes, denunciavam-se a usura, os abusos de poder, os jogos ilícitos! Como se informavam os missionários acerca das carências mais flagrantes de cada terra? Junto de pessoas idóneas, na confissão, por observação directa. Em 1587 o bispo de Viseu entregou em mão a um missionário jesuíta o catálogo daqueles que estavam em ódio mútuo e se ameaçavam publicamente com armas. Além dos meios persuasivos normais, o missionário podia recorrer a outros métodos, em último caso. E a coacção psicológica a que recorria, em geral, não falhava. Em Alhos Vedros, em meados do século XVIII, Frei Manuel das Onze Mil Virgens tinha solicitado a um cavaleiro que perdoasse certa quantia a um pobre. Ele esquivava-se. Para o final da missão, o missionário pôs-lhe espias. Um dia, após o sermão, apareceu-lhe de surpresa à porta de casa, rodeado de povo. O cavaleiro negava-se a aparecer. Primeiramente todos oraram e, perante a resistência, Frei Manuel ameaçou pôr-lhe a vida a nu, na porta da residência. Então ele cedeu! Na mesma terra e data (1742-1743) dois vizinhos vinham recusando a pacificação mútua. O missionário informou-se bem sobre eles, e quando se organizou a procissão final de penitência fê-la passar às suas portas. Em silêncio sepulcral e de surpresa ordenou aos penitentes que parassem e rogassem a Deus até que aqueles dois inimigos se compusessem. O resultado foi imediato. Teria sido duradouro? Ignoramo-lo. Contudo, muitos crimes contra a religião que o eram também contra a sociedade levaram forte abalo com a missionação da época moderna. O impacte das missões no tecido social dos países ocidentais não tem, pois, contestação, mesmo tendo em conta o exagero que o tipo de fontes que utilizamos pode implicar. Quando havia insucesso eles também o reconheciam, sem azedume, e abundam os exemplos. Eis apenas um relativo a Óbidos, em 1826: «Ainda ficaram alguns obstinados, não obstante as diligências feitas com eles em particular.» Não podemos terminar este ponto sem uma palavra sobre as escolas abertas por iniciativa de missionários. Os exemplos, infelizmente, não abundam. Em todo o caso, algumas foram implantadas. E se bem que não possamos esquecer que muitos livros foram queimados, em autos-de-fé sumários, como aconteceu numa missão saída do colégio de Évora, em 1571, em que, cito, «muitos livros profanos danosos aos costumes dos quais a um P.e se fizeram alguns presentes mandando-lhos entre pratos para que logo fossem queimados...», também algo de positivo se fez. Os Lazaristas abriram-nas em Ílhavo, em 1756, e o cronista refere-se-lhes assim: «a abertura de escolas foi julgado o meio único e remédio o mais proporcionado e eficaz para curar o mais pernicioso mal que padecia toda a freguesia que era a ignorância e falta de boa educação – promovendo, erigindo e estabelecendo muitas escolas de meninos e meninas, nas quais fossem criados em doutrina e bons costumes, principalmente e, além disso, aprendessem aqueles a ler, escrever e contar e estas as obras manuais próprias do seu sexo». Escolas confessionais, portanto, como todas as dos tempos modernos e ainda discriminando os sexos. A mentalidade da época ainda não se libertara do seu ancestral e feroz antifeminismo. No mesmo ano duas outras foram abertas em Covões e outras tantas em Pocariça e no ano seguinte quatro em Ameal, pagas por cotização popular, tudo na diocese de Coimbra. Em Alcântara, em 1825, «ficaram as coisas bem dispostas para se estabelecer uma escola régia de meninas. Visitaram-se as que havia pagas por particulares». Manter-se-iam? Não sabemos. Mas a sensibilização das populações era, já de si, importante e de incalculável significado futuro. Não atingiriam o seu verdadeiro objectivo os missionários se não conseguissem provocar nas consciências um autêntico revigoramento do espírito cristão. Ele não é aferível por meras manifestações externas, mas parece não poder ser posto em dúvida. Em primeiro lugar assistiu-se a muitas entradas em religião na sequência das missões. São inúmeros os exemplos. Cite-se apenas o acontecido com Frei Afonso dos Prazeres, que pregou em Coimbra nos anos 20 de Setecentos e fez com que 150 indivíduos, tocados pelas suas exortações, pedissem ingresso no Mosteiro de Santa Cruz, como se refere na *História do Varatojo*. Outro tanto aconteceu mais tarde com a missão de Frei Paulo de Santa Teresa, em que quatro lentes e uma dezena de estudantes universitários se recolheram ao convento de Varatojo. Há, porém, outros indicadores que não podemos esquecer. A sacramentalização das populações era outra constante das missões e os seus frutos reais avaliavam-se tanto pelo afluxo dos fiéis, como pelo número de comunhões, que coroavam todo o trabalho colectivo. Ora, em cerca de 50 anos de ac-

tuações, os vicentinos de Rilhafoles enumeraram 295 503 comungantes, em cerca de 400 freguesias, o que, a seus olhos, era bom. Poderemos nós duvidar? Há repetidos testemunhos de párocos e visitadores afirmando que a missão amolecia os corações e os tornava mais sensíveis aos valores cristãos e humanitários e as conferências feitas aos próprios eclesiásticos ajudavam a manter vivo o entusiasmo e a generosidade dos finais da missão. Por vezes, os missionários ficavam a dirigir os fiéis por correspondência. Mas – e este é provavelmente o balanço mais palpável do resultado das missões – espalharam-se e radicaram-se devoções que chegaram aos nossos dias. A mais generalizada foi, sem dúvida, a reza do terço em público pelas ruas, igrejas, ou então dentro das casas com janelas ou portas abertas. Testemunhou-o o arcebispo de Évora em 1745 e são inúmeras as informações que disso nos chegaram através dos relatos de vicentinos e franciscanos. Mas – e facto bem sintomático – a notícia de terços cantados à noite, pública e particularmente, é frequentíssima a partir de 1760 e manteve-se até 1834, altura em que terminam os nossos relatos. Além das rezas quotidianas da ceia e da ementação das almas, estabeleceram-se inúmeras confrarias* e irmandades, a prática da oração mental em muitas igrejas, a devoção a determinados santos, quase todos heróis da Reforma católica, além de Nossa Senhora. Em muitas freguesias ficavam a cantar-se orações em verso, simples e memorizáveis, especialmente no Advento e Quaresma. Para além disso, a irradiação da devoção à *Via Crucis* levou à construção de inúmeros calvários ou caminhos da cruz, alguns dos quais ainda hoje mantêm na talha do seu granito a marca destes tempos. Eles permaneceram como um símbolo das procissões penitenciais. Ao esboçarmos um balanço final sobre o fenómeno missionário dos tempos modernos, algumas notas se nos impõem, embora só um estudo global e profundo nos permitisse alicerçar opiniões e, porventura, corrigir pontos de vista. Alguns aspectos, porém, nos parece importante destacar. E para finalizar na linha de orientação com que se iniciou este estudo e de acordo com o rigor metodológico de que ele deve revestir-se, cremos ser aconselhável dizer uma palavra sobre a credibilidade das fontes utilizadas. Aqui, como em quase todos os outros ramos do saber, só uma confluência de testemunhos e a sua concordância, ao menos nos pontos essenciais, podem fornecer certezas. Existem elas quanto às missões? Em boa parte, sim, mas há ainda todo um trabalho de recolha, seriação e crítica a fazer. Temo-nos servido preferente e quase exclusivamente de fontes cuja redacção foi obra dos próprios missionários e seus confrades. Serão elas dignas de inteiro crédito? Eis uma questão que, por honestidade, não podemos deixar de suscitar! A nossa opinião é que, salvo nos casos atribuíveis à fácil aceitação do maravilhoso tão característico destes tempos, o conteúdo, em geral, é de aceitar. O relato era uma exigência de método e rigor e um guia para o futuro. Poderia ser falseado intencionalmente? Não parece, tanto mais que as testemunhas eram sempre em número superior a duas. Não raro se encontra a expressão «pouco mais ou menos», no que se refere a números, o que revela desejo de rigor e autenticidade. De resto, quando procurarmos confirmar (ou infirmar) os dados pelo recurso a outras fontes, quase sem excepção, umas confirmam as outras. E a panóplia de argumentos exige a nossa adesão. Mas as missões continham em si próprias o gérmen da sua destruição. Tendo suscitado um despertar da consciência dos cristãos, nomeadamente da hierarquia, e, como escreveu Grignion de Monfort, renovado o espírito do cristianismo, conduziram à criação de seminários* e outros centros de formação permanente, os quais acabariam por as ir liquidando, pouco a pouco. Mesmo tendo em conta a sua curta duração em cada lugar, o certo é que elas provocaram um clima de vida cristã mais intensa em que exercícios, procissões*, reconciliações, exorcismos não deixavam de impressionar fortemente. A cristianização da sociedade moderna muito lhes ficou devendo, sem dúvida. A boa aceitação de que, em geral, o missionário desfrutava entre a arraia-miúda explica-se ainda por outra ordem de razões. Médico das almas por antonomásia, ele podia também sê-lo dos corpos. Vejamos como. Em primeiro lugar porque um número considerável de missionários apostólicos tinham sido médicos antes do seu ingresso em religião e, por essa razão, continuavam a exercer a medicina do corpo em lugares, onde, provavelmente, nenhum clínico chegava. Daí a sua aura de prestígio. Em segundo lugar, e em íntima conexão com esta característica, ele, como inimigo feroz do demónio, do príncipe e causador de todos os males, procedia ao seu esconjuro sistemático. Paramentado, grave, com voz firme, visitava os doentes junto dos quais recitava orações lembrando as curas milagrosas de Cristo. A título ilustrativo lembro apenas que o exorcismo contra a febre terciana e quartana se fazia por estes termos: «Exorcizo-te, febre maligna, sejas de que qualidade fores, para que te afastes deste servo de Deus, deixando-o são, tal como ficou o sogro de Simão, quando Jesus ordenou à febre que o abandonasse.» Tais esconjuros podiam ser dirigidos contra as lombrigas, contra os males dos alimentos e, mesmo, contra os malefícios dos medicamentos. É o que se depreende desta oração, tantas vezes recitada: «Pedimo-vos... para que vos digneis conferir a este medicamento virtude para curar todas as enfermidades, dores e feridas e para que todos os que o usarem fiquem ilesos dos efeitos do espírito maligno...» Numa época de aceitação fácil do maravilhoso e do milagre, em que sagrado e profano se confundiam permanentemente, em que, como afirma Jean-Baptiste de Thiers (1679), se baptizavam carneiros e rebanhos inteiros para deles se afastar a doença, será de estranhar que os nossos antepassados rurais vissem no missionário a tábua de salvação, um refúgio para os seus temores e males quotidianos? Não. Eis uma das explicações para a sua fácil receptividade nos meios rudes e frustes. Por último levantarei, à guisa de conclusão-balanço, uma questão de capital importância, à qual me não atreverei a responder, confesso-o desde já. Que cristianismo difundiam os missionários? O dos teólogos e dos moralistas eruditos, isto é, uma religião coerente, bem estruturada, sem brechas? Ou faziam

por irradicar até ao mais íntimo crenças e hábitos ancestrais, tentando aculturar o mais possível, mas aceitando certas condicionantes do mesmo meio, isto é, transigindo com uma religião de cerimónia e ostentação, de poder, de constrangimento e repressão? Em meu entender, era esta última hipótese que se verificava. Tudo se passava como se os missionários assimilassem e transigissem com um mal menor, com práticas que se lhes impunham com toda a evidência. Melhorar, atrair à religião do espírito e verdade, sim; mas na medida do possível. Era preciso ser realista.

EUGÉNIO FRANCISCO DOS SANTOS

BIBLIOGRAFIA: **A. Fonte manuscrita:** BPMP. *Memórias da Congregaçam do Oratório da Cidade do Porto* [...]. Ms. n.º 1337, 1741. IANTT. *Archisterium viaticum missionariorum apostolicorum ac illorum instructio* [...]. Ms. n.º 476 (Livraria), 1744. IANTT. *Chronica de Brancanes*. Ms. n.º 852, 1741. IANTT. *Fundação de Brancanes do Santo Seminário de N.ª S.ª dos Anjos da Porciuncula*. Ms. n.º 510, 1740. **B. Fonte impressa:** ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto, 1967-1971. 4 vol. BASTO, A. Magalhães – *Da vida e dos costumes da sociedade portuguesa no século XVII*. Porto, 1940. CASTRO, José de – *Bragança e Miranda*. Porto, 1941-1950. 4 vol. CHAGAS, António das, fr. – *Cartas espirituaes*. Lisboa, 1684-1687. 2 vol. DEOS, Manoel de, fr. – *Pecador convertido ao caminho da verdade, instruído com documentos importantes para a observancia da Ley de Deos*. Lisboa; Coimbra, 1728. FERREIRA, J. Augusto – *Fastos episcopais da Igreja Primacial de Braga*. Famalicão, 1928-1934. 4 vol. GODINHO, Manuel P. – *Vida, virtudes e morte com opinião de santidade do venerável padre Fr. António das Chagas*. Lisboa, 1738. GOMEZ RODELES, Cecilio – *Vida del celebre missionero P. Pedro Calatayud de la Compania de Jesus y relacion de seus apostolicos empresas en los reinos de Espanha y Portugal (1689-1773)*. Madrid, 1882. MARIA SANTISSIMA, Manoel de, fr. – *História da Fundação do Real Convento e Seminário do Varatojo*. Porto, 1799. 2 vol. IDEM – *Devoto instruido*. Lisboa, 1787. PRAZERES, Afonso dos, fr. – *Maximas espirituais e directivas para instrucção mystica dos virtuosos* [...]. Lisboa, 1737. IDEM – *Carta directiva para hum peccador convertido, que começou com fervor a vida espiritual e a deseja continuar com segurança*. Lisboa, 1752. QUENTAL, Bartolomeu do – *Meditaçoens das domingas do anno*. Lisboa, 1695-1699. 3 vol. RODRIGUES, Francisco – *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*. Porto, 1931-1950. 4 vol. SANTA MARIA DE JESUS, José de, fr. – *Brados do pastor às suas ovelhas*. Lisboa, 1731 e 1735. SANTA THEREZA, Paulo de, fr. – *Flagello do peccado*. Lisboa, 1734-1738. 3 vol.

MOBILIÁRIO ECLESIÁSTICO (glossário). Também designado por mobiliário litúrgico ou mobiliário da Igreja, está em estreita relação com a arquitectura*, as artes decorativas*, a escultura*, o espaço sagrado*, a liturgia*, a pintura*, entre outros; e serve para o exercício do culto nas igrejas e suas dependências. Do ponto de vista da sua importância, necessidade e dignidade, as peças do mobiliário da igreja estão longe de ser comparáveis ao altar. Além deste, só a cadeira episcopal e o baptistério são requisitos indispensáveis para a liturgia solene e merecem uma veneração especial. Por outro lado, do ponto de vista da forma sobre a qual se apresenta, o mobiliário eclesiástico distingue-se ordinariamente do mobiliário profano: a) porque certas peças não têm equivalente no uso civil ou doméstico; b) estão francamente separadas pela sua forma e decoração, das peças, mesmo semelhantes, que são empregues nas actividades comuns. As rubricas recomendam esta diferença de aspecto, de modo a manter a etiqueta de um cerimonial cuja tradição não permite que seja abolido. Esta consciência de retirar ao mobiliário eclesiástico qualquer aparência profana conduziu ao longo dos séculos a acção criadora do homem e ensinou-o ao necessário diálogo e conciliação entre a fé, a arte e a tradição litúrgica da Igreja (*cf.* JOÃO PAULO II – *Carta*). Cada uma das peças deve guardar a sua natureza própria e, pela sua forma, expressar o uso para o qual foi destinada; tendo sempre presente que a primeira qualidade de um móvel, nomeadamente na liturgia, é a sua utilização prática. *1. Móveis e acessórios do altar e do serviço eucarístico. 1.1. Altar:* Desde sempre os sacrifícios foram celebrados em cima de pequenos cômoros, elevados acima do nível da terra a uma certa altura: os altares (*alta-ara*). No período bíblico dos patriarcas, muito antes de haver templo, Deus ordenou ao seu povo que o fizesse (*cf.* ÊX. 20, 24); este uso e tradição manteve-se quando foi construído o templo do Senhor. Jesus Cristo instituiu a Eucaristia nos sinais do pão repartido e vinho derramado, da cruz, como realidade vivida, sendo à mesa do cenáculo e no altar sacrossanto simultaneamente sacerdote e vítima. A Igreja continuou esta tradição sem interrupção. No período apostólico o altar consistia numa simples mesa de madeira. Depois, devido às perseguições, existiram os altares portáteis (tipo mesa); os isolados e/ou fixos (uma pedra rectangular sobre um pé direito); os adossados (em forma de sarcófago aplicado a um muro); e os arcosólios ou sepulcros de mártires, cuja tampa coberta servia de ara (*cf.* BARREIROS – *Elementos*, p. 286). A partir da paz de Constantino e até ao século IX o altar situava-se entre o clero e o povo (no meio da abside ou presbitério); o celebrante, atrás do altar, celebrava a missa voltado de rosto para o povo, posição esta – espaço e gestos – que foi retomada, e simplificada, no seguimento da reforma litúrgica empreendida a partir do II Concílio do Vaticano (SC 128). O altar, ao longo dos séculos, veio a ser ornamentado pelo supedâneo e pelo baldaquino que, entretanto, caíram em desuso; actualmente recuperou a simplicidade majestosa dos primeiros séculos. Contudo, parece bem referir que o *supedâneo* consiste num estrado do comprimento do altar e bastante largo para que o sacerdote possa fazer a genuflexão sem pôr o pé fora; era recomendado que se subisse ao supedâneo através de degraus, que deviam ser em número ímpar (normalmente três). Quanto ao *baldaquino* ou *ciborium*, dossel abobadado, consiste numa estrutura arquitectónica sustentada por quatro colunas que se erguem nos quatro ângulos dos degraus do altar; era condição indispensável para que se pudesse colocar o dossel de madeira ou tecido, que consistia numa armação, forrada de seda ou damasco, suspensa sobre o altar; e podia ser cercado por *cortinas* suspensas de varas de metal fixadas nos capitéis das colunas, que deviam ser da cor litúrgica do dia. Deve distinguir-se do *baldaquino «umbraculum»*, pequeno móvel portátil que aberto levanta um pequeno dossel, debaixo do qual se coloca o vaso eucarístico ou se expõe o Santíssimo Sacramento. Até ao século IX existiu o costume, em que se deixava de ver o celebrante no momento da consagração: encerravam-se as cortinas que rodeavam o *ciborium*. No «lusitano» Rito Bracarense este costume continuou a observar-se na missa dos pressantificados de Sexta-Feira Santa; prática esta que ainda é seguida em algumas Igrejas orientais. Do século IX até ao século XX (anos 60) o altar passou a estar colocado ao fundo da absi-

de (no lugar primitivamente ocupado pela sede episcopal) e, clero e fiéis, reunidos em frente do altar, prostravam-se igualmente no mesmo sentido, querendo simbolizar a perfeição da família cristã: primeiro o bispo, junto do altar, depois o restante clero, segundo a sua ordem (*v.* ORDENS SACRAS) e, atrás, os fiéis leigos. Salvo raras excepções, nas igrejas só havia um altar; no entanto, a partir do século XIV nota-se a prática de erigir vários altares dentro da mesma igreja. A multiplicação de altares era consentida desde que não fosse erigido no sentido oposto ao altar-mor (principal) ou o ocultasse da vista dos fiéis e proibia-se a erecção de altares sobre a sepultura de quaisquer pessoas. Na época românica e gótica era usual depositar as relíquias* de santos ou mártires numa cavidade do altar (*sepulcro*) ou sob a mesa do altar; daí, para simular sepulcros decorados ficou o costume de revestir os altares com tábuas (e placas de ouro), depois estofos pendentes do altar que por sua vez deram lugar ao *frontal*. Definiam-se, então, sob o aspecto litúrgico, as espécies de altar fixo e altar portátil ou móvel: no altar fixo, segundo a tradição da Igreja, passou a ser escavada uma cavidade no centro (sepulcro) do altar, na qual são depositadas relíquias, pelo bispo, no momento da consagração do altar, e cinco cruzes gravadas, sobre as quais o bispo faz as unções; no altar portátil ou móvel o processo de consagração seguia os mesmos passos atrás descritos, e ressaltava-se a necessidade de ser uma pedra única, bastando ter dimensão suficiente para conter a hóstia e uma parte do cálice; no centro dessa pedra existia uma cavidade onde o bispo depositava e encerrava as relíquias, depois cobria-se com linho (forrada) e era transportada para o lugar onde se celebrasse a missa – trata-se da *pedra de ara*; hoje, o altar móvel pode ser simplesmente benzido, não é obrigatória a pedra de ara sobre o altar móvel nem sobre a mesa em que, fora do lugar sagrado, se celebra a missa (*cf.* IGREJA – *Introdução*, n.º 265). Na construção do altar recomenda-se o uso da pedra (mármore, granito, ou outra), que seja largo e comprido para que se possa celebrar comodamente; não existe forma prescrita para o suporte. Deve atender-se à necessidade de serem salvaguardadas as disposições para a sua dedicação (*cf.* IGREJA – *Cerimonial*, n.º 864-878). Actualmente, a celebração da Eucaristia em lugar sagrado faz-se sobre o altar, que pode ser fixo ou móvel; e, fora do lugar sagrado, pode ser celebrada sobre uma mesa adequada, desde que coberta com uma toalha e o corporal (*cf.* IGREJA – *Introdução*, n.º 260-270). *1.2. Retábulo:* Remonta ao século XI-XII e a sua origem está relacionada com a existência até ao século IX-X dos *dípticos*, *trípticos* e *polípticos*, que eram placas de marfim, madeira ou metal unidas por uma charneira que se fechavam ou abriam (em forma de livro), onde eram inscritos numas placas os nomes dos defuntos, noutras dos vivos, noutras dos papas, noutras havia iconografia relacionada com a vida de um santo ou mártir, placas estas que atingiram grandes dimensões, circunstância a que se aliou o desenvolvimento das decorações que cercavam a urna das relíquias, a qual, depois, passou a estar em cima do altar e daqui passou a estar encostada à parede, logo, por comodidade, também o retábulo «retro-tabula» aí foi fixado. O seu excessivo desenvolvimento, sobretudo no Renascimento, terá sido a causa para o desaparecimento (e desuso) do *ciborium*. No século XV-XVI tomou grandes dimensões, proporcionais às da igreja onde era construído. De aspecto monumental, ao meio compõe-se de um quadro ou nicho onde se vê a imagem do titular a que o altar é dedicado; por vezes, comporta outras imagens secundárias. No princípio do século XVIII, em Portugal, começou a incorporar-se no retábulo do altar-mor um *trono* fixo (ou camarim) para a exposição do Santíssimo Sacramento nas principais solenidades litúrgicas (*v.* ESCULTURA; PINTURA; e, ainda, SALTEIRO – Retábulo, p. 405-408). *1.3. Sacrário «sacrarium» ou tabernáculo «tabernaculum»:* Em todas as igrejas catedrais, paroquiais, conventuais e, por necessidades pastorais, muitas outras existe um altar destinado ao Santíssimo Sacramento, no meio do qual se encontra o sacrário, onde perpetuamente se guarda a sagrada Eucaristia*. A palavra «sacrário», de origem pagã, foi pela primeira vez utilizada no sentido cristão por São Clemente. As exortações dos Padres da Igreja referem variadas vezes a necessidade de se fixar o olhar sobre a hóstia consagrada, chamando a atenção dos cristãos para a *presença permanente* eucarística de Cristo – poder ver todos os dias, no tabernáculo (tenda), o mesmo corpo que morreu por nós. O papa Urbano IV, em 1264, respondendo ao desejo de uma maior afirmação da contemplação, estendeu a toda a Igreja a Festa do Corpo e Sangue de Cristo. É a origem da procissão do Santíssimo Sacramento (*v.* FESTAS; PROCISSÕES). Mais tarde, em reacção contra a interpretação protestante da Ceia do Senhor, as profissões de fé na *presença real de Cristo* multiplicaram-se e fomentaram o desenvolvimento, no século XVII, das confrarias* do Santíssimo Sacramento. Os sacrários, tal como actualmente se apresentam, não remontam além do século XVI. Durante a época medieval conservavam-se as hóstias consagradas para a comunhão dos enfermos na *pomba*, *torre*, ou *capsa*, geralmente suspensa do *ciborium* sobre o altar (*v.* ALFAIAS LITÚRGICAS); em muitas igrejas conservavam-se num pequeno armário cavado na parede do lado do Evangelho, ou atrás do altar, ou debaixo do altar, ou na sacristia. Este uso de cavar um armário na parede foi-se generalizando até que prevaleceu sobre todos os outros modos. A piedade dos fiéis passou a adornar este depósito sagrado, como forma de chamar à atenção de quem entrasse no templo e captar as adorações dos devotos. A arte gótica deu aos *armários eucarísticos* um aspecto monumental, rasgando-os em ogiva e ornamentando-os com elegantes colunelos, arcaturas e pináculos, fazendo subir esta construção até quase ao começo da abóbada. Depois, o sacrário transformou-se no móvel que, transportado para o meio do altar-mor (para mostrar que a Santa Reserva não é mais do que o prolongamento do Santo Sacrifício, Jesus Cristo no estado permanente de vítima imolada), ficou sendo o centro de onde irradiam as graças que os fiéis vêm implorar ao templo. Nas igrejas catedrais, colegiais, conventuais ou outras, onde se reze o ofício coral, para que este não seja impedido, desde muito cedo se reco-

mendou que se guardasse a sagrada Eucaristia, não no altar-mor, mas noutro altar ou capela. O sacrário não tem outro meio de comunicação com o exterior senão uma pequena porta, cuidadosamente fechada à chave, de modo a que o vaso sagrado não possa ser visto do exterior e «se evite ao máximo o perigo de profanação» (Igreja – *Código*, cân. 938); e no remate do sacrário é bem que haja uma pequena cruz. As rubricas recomendam que o interior seja forrado de seda branca ou dourada; na *porta*, que tenha esculpida a imagem do Salvador, de um santo (excepção) ou monograma cristológico ou mariológico (excepção). Nalgumas igrejas, é costume resguardar-se a entrada do sacrário com uma *cortina* ou *véu* de seda simples ou entrelaçada de ouro. Nada pode guardar-se no sacrário, além da píxide e da custódia com a Eucaristia. Quanto à *chave* da porta do sacrário, recomendava-se que fosse dourada ou prateada e munida de um laço ou de uma corrente de ouro ou prata; deve ser confiada ao sacerdote e/ou responsável pelo templo. No que se refere à *ornamentação* do sacrário, a tradição refere que, diante da porta, não é permitido pôr flores nem coisa semelhante, nem imagens ou relíquias de santos; nem expor sobre o sacrário (servindo de base), mesmo que sejam relíquias de santos ou instrumentos relacionados com a Paixão de Cristo. Diante (ou na imediação lateral) do altar do Santíssimo Sacramento deve estar constantemente acesa, dia e noite, uma *lâmpada* pelo menos (*cf.* Igreja – *Código*, cân. 940); as rubricas anteriores ao II Concílio do Vaticano recomendavam que fossem ou uma ou três lâmpadas (sempre em número ímpar); e era permitido haver outras lâmpadas diante dos outros altares, desde que a principal fosse bem visível. A lâmpada do Santíssimo Sacramento não pode estar escondida, de modo que chame a atenção a quem entrar na igreja, mostrando-se-lhe o lugar onde está a sagrada Eucaristia. As rubricas recomendavam que o sacrário fosse coberto por um *pavilhão «conopaeum»* que devia ser de seda, linho, cânhamo, algodão ou lã, de cor branca ou da cor litúrgica do dia, excepção para a cor litúrgica preta: nesses dias o ornamento era substituído pela cor roxa. Convém que o sacrário seja benzido antes de servir pela primeira vez. *1.4. Mesa da comunhão, grade da comunhão ou comungatório:* apresentava-se, normalmente, sob a forma de uma *balaustrada*, *teia* ou *cancelas* para separar o coro e o presbitério da nave da igreja e era aí que o sacerdote distribuía a comunhão aos fiéis, os quais a recebiam de joelhos; daí a razão de conveniência para que se utilizasse esta expressão. Recomendava-se que tivesse entre 20 a 30 centímetros de largura; e, antes de se ministrar a comunhão, estendia-se a *toalha da comunhão* (*v.* alfaias litúrgicas). Na sequência das acções do movimento de renovação litúrgica empreendidas no primeiro quartel do século xx, em 1929 a Sagrada Congregação dos Sacramentos, apoiando a simplificação da distribuição da comunhão, permitia/recomendava o uso de um *prato* ou patena (salva) de metal prateado ou dourado – sem ornamentos graves no seu interior, colocado sob o queixo dos fiéis – em vez da toalha da comunhão, conforme os casos de cada igreja. Com o *aggiornamento* litúrgico pedido pelo II Concílio do Vaticano, desaparecia a mesa e a toalha da comunhão, e germinava o actual costume, em algumas igrejas, de se colocar (segurar) um prato – sob o queixo dos fiéis – no espaço entre o ministro da comunhão e o comungante, para recolher a eventual queda de partículas das espécies consagradas. *1.5. Credência «parva mensa, credentia, abacus»:* trata-se de uma pequena mesa que se coloca junto do altar no lado da Epístola; ou seja, no lado direito do celebrante (estando virado de frente para os fiéis). Destina-se a receber os objectos necessários ao serviço do altar e dos ministros, para o exercício das funções litúrgicas, por exemplo: o cálice, o corporal, o sanguinho, a patena, as galhetas com vinho e água, entre outros (*cf.* Igreja – *Introdução*, n.º 80c, 120, 133, 138, 147, 204-206, 212, 238; Idem – *Cerimonial*, n.º 129, 141, 147, 165, 895); conforme aos costumes locais, recomenda-se que seja coberta por uma toalha branca e sem rendas, distinta do altar; e, também, que sobre a credência se evite a colocação de flores, imagens, cruzes, relicários. O termo – credência – remonta ao início do século xvii;

Confessionário, século xviii (último quartel), madeira entalhada e pintada e metal (Estremoz, paróquia de Santo André).

Estante de missal, trabalho português, c. 1725. Prata relevada, recortada incisa; madeira (Sé de Beja).

recomendava-se que fosse feita de madeira e com simplicidade na sua forma e decoração. Nunca se recomendou a utilização de uma segunda credência, no lado do Evangelho, salvo casos de extrema necessidade, aplicando-se segundo a tradição da Igreja um princípio da decoração litúrgica: de que no santuário não se deve nunca sobrepor o amor da simétrica para fazer figurar objectos, ou pessoas, inutilmente. *1.6. Piscina, também chamada janelinha ou fresta «fenestella»:* Não se deve confundir com as pias baptismais, nem com as pias de água benta, nem com as pias comuns que eram colocadas nos átrios das igrejas. A piscina ou *sumidouro* para vazar a água das abluções sagradas depois da comunhão, da purificação do cálice e do lava-mãos teve o seu maior desenvolvimento na época medieval (século IX), e era colocada debaixo ou junto da credência. A partir do século XVI passou a ser colocada na sacristia. Podia ser feita de pedra ou de mármore, metal ou esmalte. Devia evitar-se a aparência de um vulgar vazadouro, por isso se evoluiu para a forma de um nicho escavado na parede. Para se evitar os abusos, as piscinas estavam munidas de uma *tampa* (testo) ou de uma porta com chave guardada em lugar seguro; também era colocada uma cruz por cima do nicho ou na tampa/porta para que se não colocassem outras águas (sujas) no sumidouro. *1.7. Móveis da sacristia:* A sacristia é um espaço anexo à igreja, o qual segundo as normas será amplo, cómodo, arejado e sem humidade; terá um ou mais armários grandes com gavetões, também chamado *arcaz*. Os móveis da sacristia serão concebidos de tal forma que haja um lugar para cada objecto/peça e que cada um tenha o seu lugar. Assim, será necessário providenciar móveis para colocar as vestes litúrgicas*, casulas, capas...; gavetões para as roupas do altar e outros tecidos ou panos; armários ou cofres sólidos para os vasos sagrados e o tesouro; um lugar para as outras alfaias litúrgicas* e para os livros litúrgicos (*v.* LIVRO RELIGIOSO); um lugar para guardar os materiais de decoração da igreja e os utensílios do culto (cruzes, ciriais, estandartes, pálio, etc.); uma ampla mesa (*paramentador*), que em alguns casos costuma ser o *tampo do arcaz*, onde se dispõem os paramentos para que os ministros da celebração se possam paramentar, e assim, tomando as vestes litúrgicas, possam dar início à procissão de entrada; terá um crucifixo ou uma imagem religiosa. As rubricas recomendavam que na sacristia existisse uma *fonte*, ou depósito de água com torneira e toalhas de mão penduradas ao lado, bem como o respectivo *sumidouro* ou *piscina*, para vazar a água das abluções. Na sacristia, próximo da porta de acesso à igreja, recomendava-se que existisse uma *pia de água benta*. *2. Sedes litúrgicas ou assentos litúrgicos para o celebrante, os ministros e os fiéis:* No espaço sagrado* o altar é o ponto central, à volta do qual todas as outras dependências e espaços da igreja se constituem (presbitério, coro, nave, baptistério). O *presbitério «presbiterium»* designava antigamente o lugar onde se sentavam os presbíteros, encostado ao fundo da abside, aos lados e por detrás do altar; mais tarde passou a designar-se *santuário* ao espaço, junto do altar, mais elevado que o resto da igreja. Actualmente, com a renovação litúrgica pós-II Concílio do Vaticano, retomou-se a antiga denominação; assim, o presbitério «é o espaço em que o Bispo, presbíteros e ministros exercem o seu ministério. Deve distinguir-se, de forma conveniente, da nave da igreja, ou por uma posição mais elevada, ou por uma estrutura ou ornamentação especial, de modo a pôr em evidência, pela própria disposição, a função hierárquica dos ministros» (IGREJA – *Cerimonial*, n.º 50; *cf.* IBIDEM, n.º 136, 178, 457, 1104). Para o desempenho das funções e o desenrolar dos diferentes actos litúrgicos torna-se necessária a existência de determinado mobiliário litúrgico, o qual segundo a tradição varia conforme o lugar, a forma e a riqueza, segundo os diversos graus da hierarquia. Outro aspecto importante, a observar, é que as sedes litúrgicas fixas são mais decoradas que as móveis. *2.1. Cadeira episcopal «sedes episcopalis», cátedra «cathedra», trono episcopal ou sólio:* É a cadeira ou assento para o bispo e, na tradição da Igreja, sinal de autoridade e de magistério (*cf. Ibidem*, 42 e 47). A cátedra identifica-se, de certa forma, com a igreja-mãe, que se chama catedral, e com a diocese. Trata-se, normalmente, de uma cadeira de encosto alto e de braços. As cadeiras episcopais já se encontram desde os primeiros tempos do cristianismo, sobretudo nas catacumbas, ao fundo dos *cubicula*, talhadas na rocha, com espaldar e braços; desse tempo são também os *exedrae*, bancos semicirculares que eram colocados ao lado da cátedra. Entre o século IX e a recente reforma litúrgica, quando o altar estava situado ao fundo da abside, o lugar da cadeira episcopal era do lado do Evangelho, em cima de três degraus e podia haver um supedâneo. *2.2. Faldistório «faldistorium»:* É um assento de braços, mas sem encosto, de que o bispo diocesano se serve fora da cadeira episcopal, quando se senta com as costas voltadas para o

altar ou se ajoelha. É uma sede dobrável ou flexível, em forma de um X, portanto móvel, ao contrário da cátedra. Recomendava-se que fosse vestido de tecido adamascado com as cores dos paramentos desse dia. *2.3. Genuflexório e o banco do bispo:* O bispo para se ajoelhar podia servir-se de um *genuflexório*, o qual estava coberto com um estofo de cor verde para um bispo, cor vermelha para um cardeal e cor violeta nos dois casos em dias de penitência. E para as funções menos solenes, a que o bispo somente assistia, era costume não se colocar no trono mas num *banco* mais elevado que os outros e coberto de tecidos e almofada. Os tecidos teriam de ser de cor verde, vermelha ou violeta, conforme os casos atrás referidos. *2.4. Cadeira paroquial:* Trata-se de uma cadeira de encosto e braços, diferente na forma das usadas nas salas de estar. O seu lugar era sobre um estrado do lado do Evangelho, junto da balaustrada que dividia a igreja. A ornamentação continha por vezes elementos da iconografia religiosa. *2.5. Banco do celebrante e ministros «scamnum»:* A sede do celebrante que os dois ministros acompanhavam, nomeadamente, o diácono e subdiácono, era do lado da Epístola (um pouco afastado da credência), uma vez que o lado do Evangelho estava reservado ao bispo. Tratava-se de um banco de encosto pouco elevado (não podia ultrapassar a altura das espáduas), bastante longo, para nele se sentarem comodamente. Podia ser ornamentado de um tecido ou tapeçaria, da cor litúrgica do dia, mas recomendava-se que não fosse de seda. Este assento podia ter um encosto um pouco elevado, excepto se o bispo estivesse presente. Se o celebrante estava sozinho devia sentar-se num assento portátil, colocado junto à credência. *2.6. Mochos ou tamboretes «scabella»:* São assentos portáteis de madeira, sem encosto, que servem para os assistentes do altar e ministros não paramentados. Podem ser tamboretes individuais ou bancos colectivos. Podem ser pintados ou envernizados, e não existe forma determinada; as rubricas determinavam que se deviam evitar as fantasias e o aspecto de móvel de toucador, bem como estar vigilante para que fossem sólidos, seguros e estáveis para quem neles se sentar. *2.7. Assentos do coro, cadeiras de coro ou cadeiral «subsellia, stalla (um), sedilia»:* São os assentos que formam uma, duas ou três filas de bancos de madeira dispostos no mesmo ou em diferente nível, têm encosto e são separados uns dos outros por divisões «stalla», e, em alguns casos, o assento pode levantar-se para servir de apoio quando se está de pé «misericordia». Segundo as rubricas anteriores ao II Concílio do Vaticano, o cadeiral do lado do Evangelho é mais digno do que o correspondente do lado da Epístola. Os assentos mais dignos estão mais próximo do altar, assim: o eclesiástico mais digno senta-se no 1.º lugar da 1.ª bancada do lado do Evangelho; o imediato em dignidade senta-se em frente daquele, no 1.º lugar da 1.ª bancada do lado da Epístola; o terceiro em dignidade, senta-se imediatamente abaixo do primeiro, portanto no 2.º lugar do lado do Evangelho; o 4.º em dignidade fica em frente deste, no 2.º lugar do lado da Epístola... Quando os assentos estão todos ao mesmo nível, consideram-se mais dignos os assentos da frente e menos dignos os que se situarem encostados à parede. O cadeiral ou assentos do coro, ainda que vazios muitas vezes, querem fazer lembrar aos fiéis que uma das funções dos sacerdotes é a de cantar o louvor divino. *2.8. Lugar dos fiéis:* A utilização de sedes para os fiéis é recente na tradição da Igreja. Nas rubricas anteriores apenas é referido que os fiéis se deviam agrupar na *nave* da igreja e, tanto quanto possível, os homens do lado direito e as mulheres do lado esquerdo. Havia, ainda, a recomendação que para a forma, o número e a colocação dos bancos ou das cadeiras se seguisse o costume dos lugares e as regras diocesanas. Actualmente, «o lugar destinado aos fiéis deve ser objecto de particular cuidado, dispondo-o de modo a poder permitir-lhes participar nas celebrações com a vista e com o espírito. Normalmente deve haver para eles bancos ou cadeiras» (*cf.* Igreja – *Introdução*, n.º 273). *2.9. Confessionários «sedes confessionales»:* São sedes especiais onde o bispo ou presbítero se senta para ouvir a *confissão** individual (auricular) dos pecados dos fiéis (*cf.* Igreja – *Cerimonial*, n.º 622-632; Idem – *Código*, cân. 964). Os confessionários até ao século XVI eram simples assentos com alto espaldar; a partir do Concílio de Trento e, nomeadamente, com a acção dos padres jesuítas* atingiram a forma que actualmente apresentam – construídos de modo a que o sacerdote fique sentado de um lado, o penitente ajoelhado do outro, e entre eles um repartimento com *grades* ou *ralo «tenuiter perforata»*; colocados em lugar bem visível dentro da igreja. Segundo a tradição da Igreja, e, por recomendação de São Carlos Borromeu, devia dentro do confessionário estar pendente um caixilho com a oração preparatória para uso dos confessores, a fórmula da absolvição

Paramentador, trabalho português, c. 1745-1750, madeira policromada, dourada (Sé de Beja).

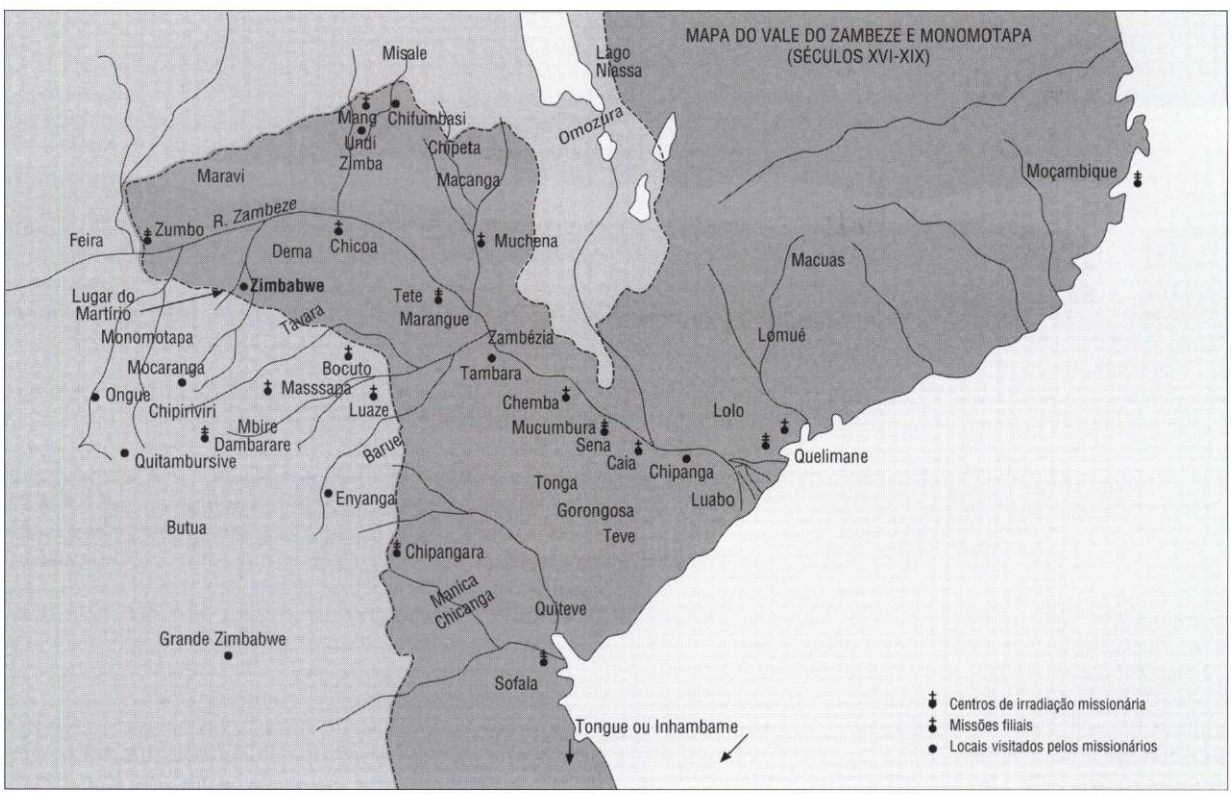
sacramental e a lista dos casos reservados à Santa Sé e ao bispo diocesano. Recomendava-se, também, que do lado de fora, junto à grade fixa entre o penitente e o confessor, estivesse colocada uma imagem devota. Actualmente existe a possibilidade de escolha entre a forma tradicional e uma cadeira para o penitente se sentar. *3. Movéis para a leitura e pregação. 3.1. Púlpito «pulpitum»:* Era o lugar destinado à pregação, quando o bispo ou o pároco não pregavam das respectivas cadeiras ou altar. Existe uma analogia com as sede litúrgicas que nas primitivas basílicas tinham o nome de *ambons* (ambões), situados um de cada lado do presbitério. Consistiam numa espécie de tribuna de pouca elevação, para a qual se subia por degraus laterais, cantando-se em cada um deles as epístolas e os evangelhos – o evangelho, no ambão do lado esquerdo; a epístola, no ambão do lado direito. Este sistema foi conservado, observadas algumas diferenças, até ao século XIV; mais tarde, a partir do século XVI, colocou-se sobre o púlpito uma espécie de dossel, cuja justificação era para se ouvir melhor a voz do pregador. Segundo o papa Bento XIII o seu lugar devia ser a meio da igreja do lado do Evangelho; convinha que o evangelho fosse explicado do mesmo lado, onde se cantava solenemente. Esta recomendação tornou-se regra no século XIX, quando foi promulgada pela Sagrada Congregação dos Ritos, em 20 de Fevereiro de 1862; fazia-se excepção para as catedrais, onde convinha que existissem dois púlpitos, pois o pregador devia ficar do lado oposto ao celebrante, que podia ser bispo ou padre. Deste modo, o púlpito do pregador devia ficar (a exemplo da Capela Sistina) do lado da Epístola, para o bispo (ou outro celebrante) poder ver o pregador. Sobre a matéria, a forma e as dimensões dos púlpitos não havia prescrições rigorosas e recomendavam-se os diferentes costumes usados localmente. Também se recomendava que fossem ornamentados com *tecidos pendentes* (ou tapetes) e da cor dos paramentos. *3.2. Estante coral «legile»:* Relaciona-se com a existência do púlpito (complemento) e costumava estar a meio do coro (uma ou duas). Estas estantes podiam ser de ferro, bronze ou madeira. O seu uso, para *sustentar o missal*, generalizou-se, sobretudo, a partir do século XV; até então o livro era sustentado pelos *acólitos*, ou em almofadas. Recomendava-se que nas igrejas houvesse pelo menos duas estantes: uma, mais ornamentada, coberta com o véu da cor dos paramentos (tecido pendente), que se colocava em frente do celebrante nas vésperas e laudes solenes, e podia servir também para o diácono cantar o evangelho no momento da missa; a outra, mais simples, colocava-se no meio do coro, para sustentar o livro dos cantores. *3.3. Ambão ou ambom:* O uso do ambão permanece, actualmente, continuando uma antiga tradição da Igreja. É o «clássico» *lugar dos leitores* e requer que nos fixemos em duas palavras – entender e ver, pois «a dignidade da palavra de Deus requer na igreja um lugar próprio para a sua proclamação. Durante a liturgia da palavra, é para lá que deve convergir espontaneamente a atenção dos fiéis. Em princípio, este lugar deve ser um ambão estável e não uma simples estante móvel. [...] O ambão dispõe-se de modo a que os ministros possam facilmente ser vistos e ouvidos pelos fiéis. Do ambão são proferidas as leituras, o salmo responsorial e o precónio pascal. Pode também fazer-se do ambão a homilia e a oração universal ou oração dos fiéis. Não é conveniente que suba ao ambão o comentador, o cantor ou o director do coro» (Igreja – *Introdução*, n.º 272; *cf.* Idem – *Cerimonial*, n.º 51). Antes da reforma litúrgica existiam dois – um de cada lado do presbitério, à direita e à esquerda, respectivamente lado da Epístola e lado do Evangelho. Com o abandono do *púlpito* é este o lugar de proclamação da palavra à volta do qual se desenvolve a primeira parte da celebração. O ambão pode ser construído de madeira, pedra ou mármore. Quanto à decoração, recomenda-se que seja simples, nomeadamente com iconografia relacionada com Jesus Cristo, os quatro apóstolos e seus símbolos; permanece o costume de cobrir o ambão com tecidos da cor litúrgica do dia. *4. Acessórios de devoção e outro mobiliário. 4.1. Caminho da cruz ou estações da via sacra:* O caminho da cruz consiste em catorze cruzes que, após receberem uma bênção especial, são fixadas nas paredes ou colunas das igrejas, com intervalos entre si, como que assinalando um percurso, um caminho, que se pode realmente seguir. Materialmente, o caminho da cruz ocupa um espaço considerável nos edifícios religiosos. A cada uma das cruzes juntou-se, em algumas igrejas, um quadro, uma pintura ou uma escultura, representando iconograficamente o respectivo passo na *via-sacra*. Contudo, é importante referir que o mais importante de cada uma das *estações* é a cruz; as rubricas recomendavam que fosse de madeira e não podia ser mudada de sítio, uma vez que não se trata de um simples objecto decorativo. A veneração dos fiéis que fazem o exercício do caminho da cruz deve voltar-se mais para a cruz da estação do que para a iconografia que, em alguns casos, a acompanha. A iconografia apenas serve para facilitar a devoção e ajudar à meditação; pois a representação iconográfica pode estar junto da cruz, ou num livro, ou num outro suporte, enquanto que a cruz é fixa e corresponde à respectiva estação colocada naquele lugar e segundo aquela sequência. As estações da *via sacra* estão dispostas de tal forma que os fiéis, ao percorrê-las, fazem uma volta completa à igreja. A *via sacra* na sua natureza devocional é um exercício mais espiritual que ritual; mais pessoal que colectivo. Actualmente, o *Cerimonial dos bispos* indica que as estações da *via sacra* que se encontram já na igreja por ocasião da dedicação ou bênção não precisam de nenhuma bênção ou erecção especial (*cf.* n.º 864 e 954). *4.2.:* Além do mobiliário eclesiástico aqui tratado, existem outros objectos ou *outro mobiliário*, que devido à sua especificidade foram tratados nas respectivas entradas. Assim, para um melhor complemento além das remissões que foram sendo introduzidas ao longo deste texto, podemos ver também: arquitectura* e sacramentos* (baptistério), espaço sagrado* (tribunas), instrumentos musicais* (a *schola cantorum*, o sino, o campanário...) e órgão (ou *harmónium*).

JACINTO SALVADOR GUERREIRO

BIBLIOGRAFIA: AIGRAIN, R., dir. – Liturgia. In *ENCYCLOPÉDIE populaire des connaissances liturgiques*. Paris: Librairie Bloud et Gay, 1947. BARAÚNA, Guilherme, ed. – *A liturgia renovada pelo concílio: Estudos e comentários em torno da Constituição Litúrgica do Concílio Vaticano segundo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1964. BARREIROS, Manuel de Aguiar – *Elementos de arqueologia e belas artes*. 2.ª ed. Braga: Revista Opus Dei, 1931. BARROS, João Chrysostomo de Freitas – *Missal dos fiéis, devocionário e sacramentário*. Lisboa, 1927, vol. 2. BERTHOD, Bernard; HARDOUIN-FUGIER, Élisabeth – *Dictionnaire des arts liturgiques, XIX^e-XX^e siècle*. [Paris]: Les Éditions de l'Amateur, [s.d.]. BOTTE, Bernard, OSB – *Le movement liturgique: témoignage et souvenirs*. Paris: Desclée, [s.d.]. COELHO, António – *Curso de liturgia romana: 2: Liturgia sacrificial*. Nova edição revista por J. P. de Carvalho. Braga: Mosteiro de Singeverga, 1943. *CRISTO: fonte de esperança*. Porto: Diocese do Porto, 2000. Catálogo da exposição do grande jubileu do ano 2000. *DICIONÁRIO da arte barroca em Portugal*. Dir. de José Fernandes Pereira, coord. de Paulo Pereira. Lisboa: Presença, 1989. *DICTIONNAIRE d'Arqueologie Chrétienne et de Liturgie*. Dir. Fernand Cabrol e Henri Leclercq. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1924-1953. DURET, D., abbé – *Mobilier: vases, objects et vêtements liturgiques: étude historique*. Paris: Librairie Letouzey, 1932. *ENTRE o céu e a terra: arte sacra da diocese de Beja*. Dir. de José António Falcão. Beja: Departamento do Património Histórico e Artístico da Diocese de Beja, 2000. 3 vol. Catálogo da exposição. GUARDINI, Romano – *Les signes sacrés*. Traduction revue et augmentée par Antoine Giraudet. Paris: Éditions Spes, 1938. IGREJA CATÓLICA – *Cerimonial dos bispos: Reformado por decreto do Concílio Ecuménico Vaticano II e promulgado por autoridade de S. S. o Papa João Paulo II*. Lisboa: Gráfica de Coimbra, 1990. IDEM – *Código de Direito Canónico*. 2.ª ed. Lisboa; Braga: Conferência Episcopal Portuguesa; Editorial AO, 1983. IDEM – *Concílio Ecuménico Vaticano II: Constituições, decretos, declarações e documentos pontifícios*. 10.ª ed. Braga: Editorial AO, 1987. IDEM – *Introdução geral ao Missal Romano: instrução geral do Missal Romano: normas gerais sobre o Ano Litúrgico e o Calendário*. Coimbra: Gráfica de Coimbra; Secretariado Nacional de Liturgia, 1992. IDEM. Papa, 1978- (João Paulo II) – *Carta do papa João Paulo II aos artistas*. Lisboa: Paulinas, 1999. MARTIMORT, Aimé Georges – *A Igreja em oração*. Petrópolis: Vozes, 1988. 4 vol. Tradução do original francês. MARTINEZ DE ANTOÑANA, Gregorio – *Manual de liturgia sagrada*. 6.ª ed. Madrid: Editorial Coculsa, 1943. *MISSAL de Mateus: Manuscrito 1000 da Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Braga*. Introd., leitura e notas de Joaquim de O. Bragança. Lisboa: FCG, 1975. MONTEIRO, António Xavier de Sousa, D. – *Elementos de arqueologia e iconografia cristã*. Coimbra, 1887. OATES, Phyllis Bennet – *História do mobiliário ocidental*. Lisboa: Presença, 1991. Tradução do original inglês. PINTO, Maria Helena Mendes – *Os móveis e o seu tempo: mobiliário português do Museu Nacional de Arte Antiga: séculos XV-XIX*. Lisboa: IPPC; MNAA, 1985-1987. RIGHETTI, Mario – *Manuale di Storia Liturgica*. 3.ª ed. Milano: Àncora, 1964. 4 vol. SALTEIRO, Ilídio – Retábulo. In *DICIONÁRIO da arte barroca em Portugal*. Dir. de José Fernandes Pereira, coord. de Paulo Pereira. Lisboa: Editorial Presença, 1989. SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille M., org. – *Dicionário de liturgia*. Trad. de Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992.

MOÇAMBIQUE (1498-1975). A demanda da Índia por mar leva os Portugueses a passar pelo que é hoje o território de Moçambique e a deixar sinais de cristianismo. Um capelão da armada de Vasco da Gama celebrou a primeira missa em Moçambique na ilha de São Jorge, a 11 de Abril de 1498, na qual, provavelmente, não participaram moçambicanos. À parte esta cerimónia religiosa, os primeiros contactos com a população foram comerciais. No dizer de João de Barros, entre a gente que ia às naus vender produtos da terra apareceram três abexins do reino do Preste João que tinham sido educados na fé cristã, ainda que não conforme à Igreja Romana; não consta, contudo, que houvesse qualquer comunidade cristã em Moçambique. A exploração da costa moçambicana, cometida à expedição de Pedro Álvares Cabral, redundou num fracasso quase total, devido ao naufrágio de quase metade da frota. Pêro da Anaia foi por isso enviado de Lisboa com seis naus em 1505, encarregado de estabelecer um entreposto em Sofala, onde chega a 4 de Setembro, sendo bem recebido pelo rei Iusuf, que autorizou os Portugueses a comerciarem e utilizarem o porto. Depois da entrega dos presentes do rei de Portugal para o rei de Sofala foram escolher o lugar para a fortaleza e para a igreja. Principiaram as obras em Setembro. Provavelmente foi esta a primeira igreja de Moçambique e seu primeiro vigário o padre Bartolomeu Fernandes. O regimento de D. Manuel dado ao vice-rei e ao capitão Pêro de Anaia ordenava que os naturais fossem doutrinados e ensinados nas coisas da fé e recomendava os bons costumes entre os Portugueses para não causarem escândalo. Os primeiros cristãos de Sofala foram fruto do trabalho do padre Bartolomeu. Não se sabe ao certo o número de baptismos, mas há referências de donativos do capitão em 1506 a algumas pessoas, por serem cristãs. Em 1507 foram construídos na Ilha de Moçambique o forte e a igreja, a segunda de Moçambique. Daí a pouco surgiram, também, as Misericórdias e os hospitais. As Misericórdias de Sena e Moçambique foram fundado em tempo de D. Manuel. O hospital da Ilha, fundado em 1507, era uma casa grande. Em 1528 fala-se de um novo hospital de pedra, que os Holandeses queimariam em 1607. Foi dirigido pelos Jesuítas de 1626 a 1681. Em 31 de Julho de 1681 chegaram os Irmãos de São João de Deus. Estiveram no hospital até 1834. O edifício actual, onde trabalharam as Irmãs de São José de Cluny de 1896 até 1910, foi construído em 1877 junto à Igreja de Nossa Senhora da Saúde. De 1507 a 1508 edificou-se a Igreja de São Gabriel Arcanjo. Em 1556 chamava-se Igreja Maior e em 1583 Matriz de São Gabriel. A sé matriz, ou catedral, foi construída em 1635 e fechada ao culto em 1867, por ameaçar ruína, e demolida em 1885. O serviço paroquial passou, nessa altura, para a Igreja da Misericórdia. Em 1522 foi construída, por D. Pedro de Castro, a casa de Nossa Senhora do Baluarte, assim chamada por ser antigamente um baluarte onde estava a artilharia para defender a barra, antes de se fazer a fortaleza. É o mais belo templo desta época, em estilo manuelino, uma pequena obra-prima. O padre Álvaro Penteado, numa carta de 29 de Dezembro de 1524, diz ao rei que fez 40 cristãos em terra firma (Mossuril) e uma casa de oração. Esta casa de oração seria a Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Mossuril cuja reconstrução foi concluída em 1786. Em fins de Agosto de 1541 chegou à Ilha de Moçambique São Francisco Xavier com dois companheiros. Permaneceu na Ilha cerca de seis meses exercendo o seu apostolado no hospital. Em Fevereiro de 1542 partiu para a Índia. Toda a costa oriental da África pertencia à diocese de Goa desde a sua criação em 1534. Por causa da distância que separa Goa de Moçambique, o arcebispo D. Gaspar Leão Pereira nomeou um visitador em 1561 como seu vigário-geral. Pelo breve *Superna dispositione* de 12 de Fevereiro de 1563, o papa Pio IV criou as administrações de Ormuz, Moçambique e Sofala, que deviam ter à frente administradores de ordens sacras, a nomear e a mover pelo rei de Portugal. O licenciado Manuel Coutinho foi o primeiro administrador eclesiástico de Moçambique nomeado em 1563. Participou no primeiro Concílio de Goa, que se realizou em 1567. Pela bula de 21 de Janeiro de 1612 o papa Paulo V desligou de Goa o distrito de Moçambique erigindo-o em vigararia espiritual, ficando a ser governado por um administrador especial submetido ao

padroado. O primeiro administrador foi Frei Domingos Torrado, agostinho, bispo de Salé, em 1613. Pio VI elevou a *Prelatura Nullius* em 1781 a administração de Moçambique, cuja sede em 1780 tinha passado de Sena para a cidade de Moçambique; pela bula *Apostolatus officium meritis* de 18 de Julho de 1783 foi elevado à dignidade episcopal Frei Amaro José de São Tomás, o primeiro bispo da prelazia de Moçambique. *1. Primeiras tentativas de missionação do interior. 1.1. Jesuítas:* O padre Gonçalo da Silveira, missionário na Índia, foi enviado, juntamente com o padre André Fernandes e o Irmão André da Costa, para Moçambique, onde chegaram a 5 de Dezembro de 1560. Começaram a missão no reino de Tongue (Inhambane) a pedido de Gamba, o rei. Após algumas semanas de instrução cristã receberam o baptismo o rei, a rainha e cerca de 500 súbditos. O padre Gonçalo deixou em Tongue o padre André Fernandes e o Irmão Costa a aprofundar os conhecimentos religiosos dos cristãos e partiu para o reino de Monomotapa. Foi recebido pelo rei a 1 de Janeiro de 1561. Depois de uma curta preparação baptizou o rei e cerca de 300 vassalos. Por intrigas dos muçulmanos foi mandado assassinar na noite de 15 para 16 de Março desse mesmo ano. Em 1562 o vice-rei da Índia, conde de Redondo, tendo sabido que o rei se tinha arrependido, enviou-lhe um embaixador, com quem foram os padres jesuítas Luís Góis e Pedro Tovar; mas a missão fracassou, e os dois jesuítas voltaram para a Índia com o padre André Fernandes que estava muito doente. A segunda tentativa foi a do padre Francisco de Monclaro e mais três jesuítas, que integravam a expedição ao Monomotapa comandada por Francisco Barreto. Antes da partida foi ouvida a Junta dos Letrados da Mesa de Consciência e Ordens. A determinação dos letrados, assinada em Almeirim em Janeiro de 1569, define as condições em que se poderia fazer guerra ao Monomotapa. A expedição saiu de Lisboa em Março; em Novembro de 1571 partiram para o interior. A embaixada enviada ao Monomotapa para indagar das suas disposições obteve resposta positiva aos três pontos: expulsar os mouros, receber missionários e guardar a fé, e conceder minas de ouro ao rei de Portugal. Entretanto morre Francisco Barreto e sucede-lhe Vasco Fernandes Homem. Francisco de Monclaro, por desinteligências acerca das respectivas competências (espiritual e temporal) retirou-se para Goa em 1574 com os seus companheiros, acompanhando o visitador padre Valignano. *1.2. Dominicanos:* Os Dominicanos chegaram à Ilha de Moçambique em 1577; vinham de Goa e destinavam-se à evangelização da ilha de São Lourenço (Madagáscar). Uma vez que não se fez a conquista, construíram um convento em Moçambique. Este foi o primeiro convento da Ilha, chamado de São Domingos, que os Holandeses vieram a destruir em 1607, juntamente com a igreja. A partir daí foram alargando a sua acção a Sofala, Sena, Tete, ilhas Quirimbas e ilha de São Lourenço. Frei João dos Santos, cronista dos Dominicanos, diz-nos que em Sofala, onde ele próprio se dedicou à evangelização durante quatro anos, construíram duas ermidas: uma da invocação de Nossa Senhora do Rosário, a outra da Madre de Deus. Na povoação junto à fortaleza já existia a Ermida do Espírito Santo. A igreja matriz estava na fortaleza e era freguesia de toda a gente da terra. Nos quatro anos que ali esteve com Frei João Madeira baptizaram muita gente.

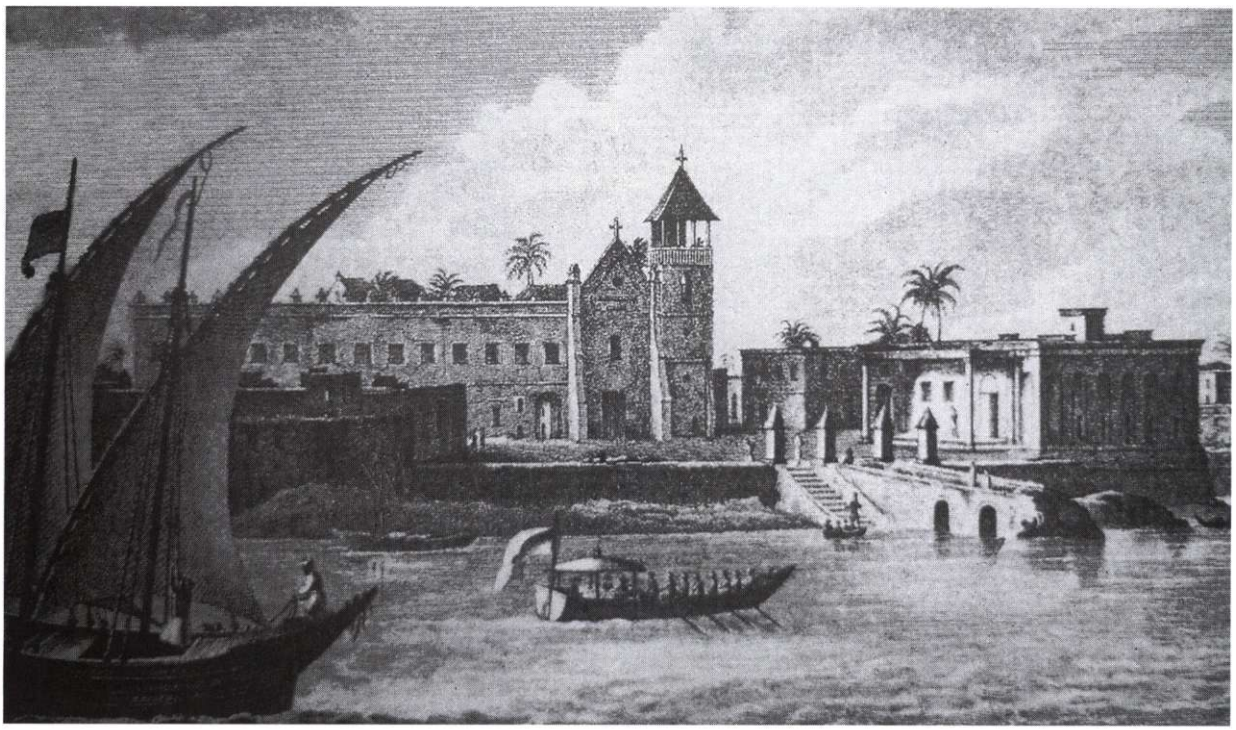


Fortaleza de Moçambique. In Descrição da fortaleza de Sofala, *1659 (Lisboa, Biblioteca Nacional).*

Em Julho de 1590 voltaram a Moçambique. Frei João dos Santos esteve depois em Tete onde trabalhou na igreja do forte. Daí foi para Sena onde esteve cerca de um ano com o seu companheiro Frei João Madeira que baptizou mais de 200 pessoas. Regressados a Moçambique, Frei João dos Santos foi evangelizar as ilhas Quirimbas durante dois anos, onde baptizou muita gente. Frei Madeira ficou em Moçambique. À Cabaceira, um lugar na terra firme, em frente da Ilha de Moçambique, iam frequentemente rezar missa. Foi o princípio da cristandade desse lugar, onde ainda hoje se pode apreciar um templo em estilo indo-português. Em 1607 os Holandeses cercaram a Ilha de Moçambique e queimaram tudo, casas, igrejas, hospital, Convento de São Domingos, etc. No dia 1 de Agosto do mesmo ano o Monomotapa, Gaz Lucere, cedia as minas de Chicova ao rei de Portugal em troca de favores e pedia missionários. A entrega foi feita ao capitão Diogo Simões Madeira. *2. Missionação no vale do Zambeze e Monomotapa (séculos XVII-XVIII). 2.1. Dominicanos:* No século XVII os Dominicanos tomavam conta das capelas-curatos das feitorias e presídios. Daí missionavam o interior. No princípio do século já tinham entrado no reino do Monomotapa através das feiras de Massapa, Luanze e Bocuto. Em cada uma delas os Portugueses tinham armazéns e em Massapa existia um «capitão das portas» aprovado pelo Monomotapa. Em 1628 o Monomotapa sublevou-se contra os Portugueses, desmotivados e desprevenidos. Os Dominicanos desempenharam um papel favorável a Portugal contra o imperador Capranzine, sobretudo Frei Luís do Espírito Santo, africano, que facilitou a entrada e triunfo dos Portugueses na corte. Capranzine foi substituído pelo seu tio D. Filipe Mavura. Na escolha de Mavura desempenhou um papel decisivo Frei Luís do Espírito Santo, que o baptizou e entronizou em 1629. Os Dominicanos passaram a usufruir de toda a liberdade de movimentação com possibilidade de construírem igrejas. Apesar de Capranzine se recompor da derrota e retomar o poder em 1633, D. Filipe acabou por conservar o trono. Seguiu-se então um tempo áureo do cristianismo no reino Mocaranga com os Dominicanos a gozarem de grande prestígio diante do rei e de todo o povo. Por vezes as conversões dos imperadores não passavam de jogadas políticas. Os Portugueses punham e depunham os régulos. O imperador, para ser reconhecido pelos súbditos, tinha de ser cristão. Esta época gloriosa da evangelização de Moçambique estende-se a todo o vale do Zambeze. Em 1631 tinham 13 estações missionárias com 25 missionários. D. Filipe Mavura morreu em 1652. A conversão que mais impressionou a Europa foi a do sucessor de Mavura, seu filho D. Domingos, com sua esposa D. Luísa, catequizados e baptizados nesse ano de 1652. Esta conversão foi celebrada solenemente em Lisboa e Roma. É à roda desta data que se considera o apogeu do domínio português. Multiplicam-se as feiras e a acção missionária também se alarga. Em 1699 o dominicano Frei Francisco da Trindade, no livro de registos da paróquia de Tete, menciona para cima de 400 baptismos, entre os quais o de Constantino, filho do imperador Monomotapa. Frei Francisco da Trindade compôs dois catecismos e um método de confissão em língua local. Em finais do século XVII o panorama religioso era o seguinte: em Sofala uma igreja dos Dominicanos; no Luabo uma igreja com um dominicano; em Sena a igreja paroquial com dois sacerdotes seculares, um convento com quatro dominicanos, uma igreja dedicada a Santo António com um padre secular, uma residência da Companhia de Jesus com três religiosos e perto de Sena a Igreja de Nossa Senhora dos Remédios com um frade dominicano, em Tete a igreja paroquial com dois dominicanos e outra com dois jesuítas; em Luanze uma igreja; em Dambarare outra dos Dominicanos; em Manica uma com dois dominicanos; em Matuca outra dos mesmos frades; na cidade de Moçambique uma colegiada com oito ou nove padres seculares, o convento dominicano com sete frades, a casa dos Jesuítas com dez ou doze religiosos e a Ermida de Santo António; em Quirimba a igreja paroquial com dois dominicanos; no Ibo outra com um dominicano. Na última década do século XVII deu-se a revolta do Changamira (título dinástico dos reis do estado de Torwa, também conhecido por Butua, situado a sudoeste do estado dos Monomotapas) contra o Monomotapa, que provocou a fuga dos Portugueses do Zimbabwe. O centro da decisão política deslocou-se então para sudoeste, afastando-se da acção e controlo dos Portugueses. Estes acontecimentos levaram à destruição de várias feiras e igrejas e ao enfraquecimento da acção missionária. Os postos de Tete, Sena e Sofala não foram atacados. Manica passou a ser controlada pelos Changamiras que substituíram a dinastia dos Monomotapas. A procura do ouro diminuiu e o marfim começou a ser o produto mais procurado. A Ordem de São Domingos no século XVII já tinha alguns africanos nas suas fileiras: o vigário de Tete, Frei Luís do Espírito Santo, Frei Miguel, mestre de Teologia no convento de Goa, Frei Constantino do Rosário, pároco de Curca (Índia) e mais dois frades, Frei Cristóvão e Frei João. Em finais do século Frei António da Conceição, agostinho, propôs a criação de um seminário em Sena, mas o governo não concretizou o plano. No Zumbo tinham os Dominicanos uma casa com dois religiosos que tomavam conta da paróquia de Nossa Senhora dos Remédios.

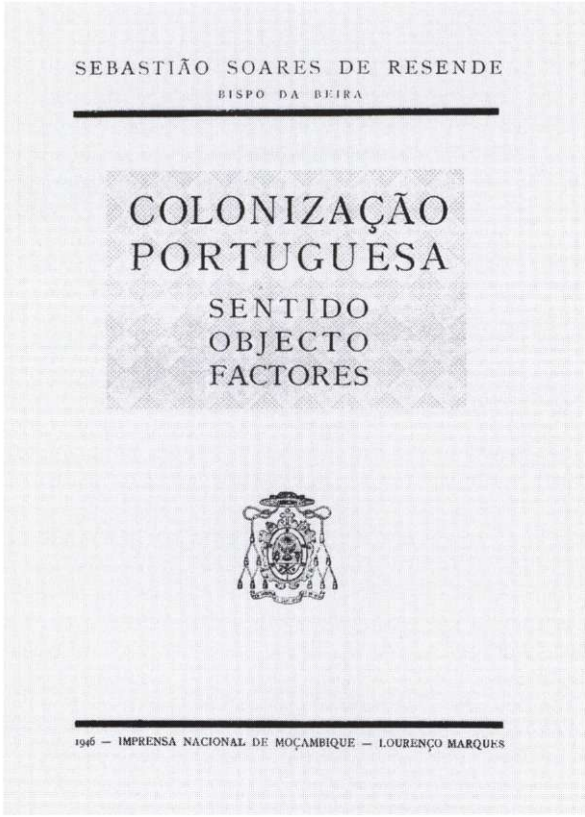
Ficou célebre ali Frei Pedro da Trindade. Era respeitado por todos e diz-se que até o próprio Changamira lhe obedecia. Era também muito conhecido o óleo com o seu nome para curar o reumatismo. Frei Pedro morreu em 1751 e foi substituído por Frei João, o último pároco dominicano; só em 1890 foi nomeado um novo pároco e professor do Zumbo, o padre Filipe Nery de Meneses. *2.2. Franciscanos:* Sabe-se da passagem dos frades franciscanos capuchos por Moçambique. Em 1634 a Província da Madre de Deus, da Índia, fundou o Convento de Nossa Senhora da Saúde na Ilha de Moçambique e proveu-o de pessoal até 1646. *2.3. Jesuítas:* Depois da chegada a Goa dos padres e irmãos que participaram na expedição de Francisco Barreto, o provincial, padre António de Quadros, procurou enviar novos missionários a continuar a obra de Gonçalo da Silveira. Infelizmente o padre Valignano não era favorável. Foi só em 1609 que Nuno Álvares Pereira, primeiro governador dos Rios e do Monomotapa, pediu padres da Companhia; os missionários partiram com o novo governador, D. Estêvão de Ataíde, a 2 de Fevereiro de 1610. Eram sete padres, tendo como superior o padre Gaspar Soares. O padre Paulo Aleixo, pouco depois da sua chegada, partiu para Sena com o brâmane Pedro Rodrigues, que tinha vindo com eles da Índia. O padre Gaspar partiu com o governador para Quelimane, onde este mandou construir, à entrada da barra, a fortaleza de Santa Cruz e uma igreja de madeira que deu à Companhia. Subiram o rio e na Chupanga levantaram um cruzeiro no lugar destinado a uma igreja. Pouco depois continuou até Tete, enquanto o padre Aleixo falecia em Sena. Em carta ao padre-geral Aquaviva, de 7 de Julho de 1611, o padre Soares informava que havia no território 3 residências da Companhia: uma no forte de Jesus na barra de Quelimane, outra no forte de Sena, a 60 léguas acima de Quelimane, outra no forte do Espírito Santo, em Tete, outras 60 léguas a montante. A de Tete tinha quatro igrejas à sua conta: a de São Pedro e São Paulo, a da Madre de Deus, a de São Miguel e a de Nossa Senhora dos Prazeres. Dizia ainda que convinha fundarem-se três colégios, em Moçambique, Sena e Tete. Contudo, ele sabia que os padres de Goa eram de parecer que não devia haver senão um e na Ilha de Moçambique. A esta opinião o padre Gaspar Soares diz que é «parecer sem experiência». Sabe-se que o colégio da Ilha de Moçambique, dedicado a São Francisco Xavier, começou a erguer-se em 1610, perto da antiga fortaleza ou torre, aproveitando a Capela do Espírito Santo incendiada pelos Holandeses em 1607. Ao lado do colégio estava a Igreja de São Paulo construída no lugar da referida torre ou fortaleza velha. O processo da construção não foi simples. A doação das instalações da antiga fortaleza não foi aprovada pela corte de Madrid, que em 1614 mandou que os padres fizessem a residência noutro lugar. Apesar do vice-rei informar Madrid, em 1623, que já não existia nada da antiga fortaleza senão a casa dos padres e a intenção de construir igreja, a corte não cedeu. Finalmente, em 1641 dá-se como fundado o colégio de Moçambique, cabeça de todas as casas da África Oriental, com 200 xerafins deixados por Bartolomeu Lopes. O colégio foi incendiado em 1670 pelos árabes vindos de Mascate, mas em 1674 foi reconstruído pelo padre Sebastião Berni. Ensinava-se a ler e escrever e alguns princípios de latim. Servia como pólo de irradiação missionária às ilhas adjacentes, incluindo a ilha de São Lourenço e a terra firme (Sofala, Inhambane, etc.). O colégio de Sena servia as localidades a jusante e, pela terra dentro, os reinos do Bárue, Quiteve, Manica e outros. Já tinha 70 alunos em 1615. O de Tete servia a Mocaranga e os reinos do imperador Monomatapa. O catálogo de 1614 informa-nos que havia 11 missionários jesuítas, dez padres e um irmão. O interesse por Moçambique ia crescendo. Em 1613 o padre Gaspar Gomes foi à Chicova onde construiu uma igreja. Em 1619 fala-se da ida do padre Júlio César ao reino do Monomotapa a convite do monarca, vindo a construir uma igreja e a escrever um catecismo em chisena. Alguns anos depois esta missão foi cedida aos Dominicanos, a seu pedido. Em 1623 descreve-se o trabalho apostólico nas três freguesias atendidas pelos Jesuítas, Chemba, Caia e Quelimane. O trabalho resume-se na doutrina aos meninos, normalmente cantada, catequese aos pais e ensino de música. A doutrina era dada na língua da terra. Os baptismos aumentavam cada ano. A carta ânua de 1624 é uma óptima fonte de informação e um testemunho claro dos tempos áureos da missionação portuguesa do século XVII. Pertenciam a Sena nove padres, sendo reitor o padre António Quaresma. Para além do trabalho na vila dedicavam-se ao ensino da doutrina, à pregação, à administração dos sacramentos, visitas a presos e doentes, etc. O padre Luís Mariana era o vigário de Chemba e Caia. Escreveu uma gramática do chisena. Numa carta de 1624 descreve o lago Niassa e o rio Chire. É a primeira descrição, mais de 200 anos antes de Livingstone. A partir de Tete o padre António Carreiro administrava a cristandade de Mârangue. A igreja ali existente era um santuário de peregrinação a uma imagem em tamanho natural, representando Nossa Senhora da Assunção. O padre António Gomes foi o vigário da Igreja de Nossa Senhora do Livramento em Quelimane. Em 1648 fez uma óptima descrição geográfica do império do Monomotapa e do trabalho que ali fez. Descreve a viagem de Quelimane a Sene e de Sene a Tete e Cahora Bassa. Descreve o rio Zambeze com as suas curvas, estreitos e cheias periódicas. O padre Bento Ferreira fez uma visita a Moçambique em 1674. Nos memoriais deixados nos colégios de Sena e Moçambique recomenda que em cada paróquia haja livros para baptismos, casamentos e enterros, o que nos leva a pensar numa cristandade que já necessitava de uma paróquia bem organizada. Pedia aos reitores dos colégios para recolherem todos os escritos nas línguas locais, vocabulários, gramáticas e cartilhas da doutrina, tanto dos padres antigos como dos presentes, para serem impressos em Goa. Exortava-os a ensinarem aos Africanos os vários ofícios. A carta ânua de 1666 diz que nos Rios de Cuama têm os Jesuítas seis paróquias e duas residências e que construíram cinco igrejas, sendo a de Sena a melhor. Fizeram uns 300 baptismos de adultos. Em 1692 fala-se da construção da Capela de Santo António de Mârangue e da devoção do povo a este santo que lhes dava chuva. Em

1689, ardendo a povoação de Sena em guerra civil, o padre José Freire conseguiu pacificá-la. A opinião dos jesuítas dos finais do século XVII era que os trabalhos missionários de Moçambique e Rios era superior ao de todas as outras missões do Oriente. *3. Decadência:* O século XVIII está marcado por uma decadência progressiva das missões. Na primeira metade do século XVIII ainda se manteve o ritmo de progresso. Abriram-se mesmo novos campos de trabalho como em Inhambane, Zumbo e Marávia, nas zonas auríferas de Mano e Mixonga. Em 1759, porém, o marquês de Pombal vibrou um dos golpes mais duros às missões de todo o mundo com a expulsão dos Jesuítas de Portugal e seus territórios ultramarinos. O padre Maurício Thomann, jesuíta originário do Tirol, um dos missionários de Moçambique a sofrer esta ignominiosa expulsão, conta como foram presos os das missões do Zambeze. Foram expulsos de Moçambique pelo menos 14 jesuítas. As razões principais desta decadência eram, por um lado, a nova ideologia religiosa, pois do rigorismo jansenista passara-se ao ateísmo filosófico de Voltaire e dos enciclopedistas, para se descansar depois no deísmo; por outro lado o galicanismo que pretendia limitar o poder do Papa em benefício do poder temporal. A Propaganda Fide atravessava uma grande crise. Foi-se perdendo o ideal missionário. Para esta decadência pesou consideravelmente a supressão da Companhia de Jesus em 1773 por Clemente XIV, que levou cerca de 3500 missionários a deixar as missões, para além dos que já o tinham feito antes, quando a Companhia fora expulsa de Portugal, Espanha e França. Esta situação geral das missões também se sentiu em Moçambique. Em 1760 tentou-se preencher as vagas deixadas pelos Jesuítas com alguns padres agostinhos e capuchinhos vindos de Goa. Em 1766 o administrador eclesiástico de Moçambique, padre João Nogueira da Cruz, trouxe oito padres seculares de Goa. O dominicano Frei Amaro José de São Tomás, sagrado bispo em Goa em 1785, levou para Moçambique cinco padres seculares e dois dominicanos. Apesar de todos estes esforços não se conseguia estancar a decadência. Alguns missionários morreram e não foram substituídos e outros saíram por falta de condições. Frei Bartolomeu dos Mártires, que tomou posse da prelazia em 1819, bem se esforçou por mudar a situação. Procurou fundar um seminário na Ilha de Moçambique, mas não conseguiu. Exerceu o seu múnus em circunstâncias bastante adversas. Por um lado a guerra civil que arruinava Portugal e votava ao abandono os territórios ultramarinos, por outro a degradação e desmotivação geral reinante em Moçambique. Frei Bartolomeu dos Mártires em 1825 só tinha à sua disposição 12 padres entre dominicanos, carmelitas, capuchinhos e seculares. Destes 12 sacerdotes, nove eram goeses. E para cúmulo de toda esta situação é vibrado um quase golpe de misericórdia pelo governo liberal de Lisboa em 1834: a supressão das ordens religiosas. Assim, o pessoal missionário em Moçambique ficou reduzido a uma meia dúzia. A sobrevivência da actividade missionária deve-se ao clero secular de Goa. De 1840 a 1875 sabemos que foram para Moçambique 24 missionários seculares goeses. Em 1871 Moçambique só dispunha de oito padres seculares, sete dos quais eram goeses. *4. Ressurgimento missionário:* O ressurgimento missionário é uma característica do século XIX. A África aparecia como o novo campo de trabalho, a ser privilegiado pelas congregações religiosas. Houve vá-



Igreja e colégio da Companhia de Jesus, gravura da segunda metade do século XIX (Ilha de Moçambique).

rios factores que conjugados despertaram o interesse por este continente. Provavelmente os de maior impacte foram os relatos dos exploradores, que despertaram a consciência internacional para o triste espectáculo da escravatura que levou à formação de um forte movimento antiescravista, no qual a Igreja teve um amplo espaço de actuação. Livingstone denunciou sobretudo a escravatura que presenciou em Tete e no Zambeze. A perda das colónias americanas é, também, uma das razões da corrida à África pelas potências europeias. Daí que alguns afirmem que a Igreja foi a reboque do colonialismo. Não é esta a razão principal do despertar da Igreja para a África embora, em muitos casos, tenha facilitado a entrada. Portugal também começou a despertar para o problema da África, mas parece que não acertava na maneira de lá fazer obra válida. O problema principal era a incapacidade de levar avante a obra sem missionários. As publicações de Livingstone, onde Portugal é humilhado, ajudaram a despertar a consciência pública, levando-a a pensar que só as missões poderiam salvar a situação. Apesar de toda esta apatia começaram a aparecer associações que pretendiam dar um contributo para a restauração das actividades em África. De carácter religioso umas, laico outras, nenhuma deu fruto, ora por falta de organização, ora por falta de verba. Em Moçambique o ressurgimento só começa em 1875 com o envio dos primeiros missionários pelo Colégio das Missões Ultramarinas organizado em 1856. Este colégio manteve cerca de 50 % do pessoal missionário em Moçambique até 1910. *4.1. A acção de D. António Barroso e outros prelados:* D. António Barroso (1891-1897) é considerado o arquitecto do ressurgimento missionário em Moçambique. Ele sabia que a situação religiosa da colónia era desastrosa. No seu relatório apresentado ao ministro e secretário de Estado da Marinha e Ultramar em 1894 faz uma síntese realista da história religiosa de Moçambique e constata a degradação. À sua chegada havia na prelazia 21 presbíteros, nove regulares e 12 seculares. Destes últimos quatro eram europeus: três filhos do Colégio das Missões e um de nacionalidade francesa, os restantes naturais da Índia. Em pouco tempo restaurou as antigas paróquias e fundou novas. Inaugurou a Missão de São José de Lhanguene em 1892, perto de Lourenço Marques. Fundou o Instituto de Ensino Rainha D. Amélia, em Lourenço Marques, inaugurado em 1893, orientado pelas Irmãs de São José de Cluny, e na Cabaceira Grande o Instituto Leão XIII, em 1895, orientado pelas mesmas irmãs. Visitou toda a prelazia, aproveitando as viagens para estudos antropológicos, filológicos e outros. Infelizmente deixou Moçambique em 1897. António Enes fundou, em 1895, a Missão de Santo António de Macassane com escolas, internato e oficinas. Em 1898 foram criadas, por portaria eclesiástica, as filiais desta missão, uma em Salamanga e outra em Cossi. Esta última foi transferida para Matutuine em 1900. Estas missões chegaram a ser dirigidas pelos Trapistas. A Missão de São Paulo de Messano (Gaza), dirigida inicialmente por padres seculares, foi fundada em 1901 por D. António Moutinho (1901-1905). Em 1908 já tinha o Instituto de São Paulo de Messano para a educação de meninas. A Missão de Nossa Senhora de Lourdes (Gaza) foi criada em 1906 por D. Francisco Ferreira da Silva (1904-1920). Para além do trabalho pastoral os missionários desenvolveram a agricultura, distribuindo sementes pela população, e orientavam uma carpintaria. D. Francisco fundou ainda missões no Lúrio (1907), Mochelia, Mongincual, Malatana (Angoche), Magude, Manhiça, Catembe e Ressano Garcia. A escola de artes e ofícios da Ilha de Moçambique foi fundada em 1907 e entregue aos Salesianos. Em 1909 a prelazia contava com 71 padres: 36 do colégio de Cernache e seis seculares voluntários, 15 jesuítas, nove franciscanos, três salesianos e dois trapistas. A actividade missionária em Moçambique progredia. Não se podia dizer, no entanto, que estivesse consolidada. As forças políticas portuguesas eram, em boa parte, adversas à religião e às missões. Se a partir de 1890 se sentiu o apoio do governo, este era somente estratégico e intencionalmente político. O governo sentia a contradição de se servir das congregações religiosas quando, por lei, não as podia tolerar. Foi então que surgiu o estratagema de as regularizar, sem as aceitar como tais. O decreto de 18 de Abril de 1901 dava aprovação a associações de carácter religioso destinadas a actos de beneficência e de caridade, educação e ensino, ou à propagação da fé e civilização no ultramar. As diferentes congregações apresentaram estatutos de associação religiosa que foram aprovados. *4.2. Os Jesuítas e a missão da Zambézia:* A Companhia de Jesus deu também um contributo muito valioso para este ressurgimento. O regresso dos Jesuítas a Moçambique em 1881, 122 anos depois da expulsão de Pombal, insere-se no movimento de penetração no interior do continente levado a cabo pelos esforços conjugados de várias congregações religiosas. Os Jesuítas seguiram a rota de sul para norte para fundarem a missão da Zambézia que ocupava uma espécie de quadrado entre Angola e Moçambique tendo como limites a sul o rio Limpopo e a Norte o 10.º paralelo de latitude sul. Embora Moçambique estivesse excluído da missão da Zambézia, a pedido do major Paiva d'Andrade que tinha recebido uma grande concessão em Moçambique para fundar uma companhia, falando directamente com o padre Beckx, geral dos Jesuítas, a missão foi estendida a Moçambique em 1881. A missão da Zambézia inicialmente não progrediu muito apesar dos bons projectos que o padre Weld, organizador da missão, e Paiva d'Andrade arquitectavam para Morrumbala e Zumbo. O governo não mostrava interesse pela missão. Em 1890 deu-se a separação da missão em Zambézia Superior, entregue à província britânica, e Zambézia Inferior, entregue à província portuguesa, que continuou a receber missionários de várias nacionalidades. A partir desta altura o governo começou a interessar-se e a missão progrediu muito. O interesse surge no quadro da Conferência de Berlim que por um lado exigia a ocupação efectiva para a reclamação de um território e por outro defendia as missões como postos de civilização. Para além das missões fundadas em Quelimane, Chupanga, Mopeia, Sena, Tete, Boroma, Namuli-Tumbini (Milange), Ricico-Miruro (Zumbo) e Lifidzi (Angónia), contribuíram os Jesuí-



Capa de Colonização portuguesa – sentido, objecto, factores, *de Sebastião Soares Resende, bispo da Beira, 1946 (Lisboa, Biblioteca Nacional).*

tas para o avanço das ciências no âmbito da meteorologia, zoologia e botânica assim como da linguística, com a publicação de gramáticas, dicionários, catecismos e traduções da Bíblia nas línguas locais. Em 1910 a I República portuguesa expulsou de novo os Jesuítas de Portugal e seus domínios ultramarinos. De 1881 a 1910 haviam trabalhado em Moçambique 117 jesuítas, dos quais 44 morreram na missão. Em 1910 trabalhavam nela 40 jesuítas, dos quais 17 eram portugueses. *4.3. Primeiras irmãs missionárias em Moçambique:* As primeiras missionárias a chegar a Moçambique foram as Irmãs de São José de Cluny, em 1890. Já há muito que o governo, ou pelo menos pessoas afectas ao governo, desejavam estas irmãs para Moçambique. Das oito que chegaram, quatro ficaram em Lourenço Marques (hospital) e quatro foram para a missão de Boroma. Mais tarde havia de ir outro grupo para a missão do Miruro (Zumbo). Até 1910 trabalharam em Moçambique 77 irmãs desta congregação, repartidas entre Lourenço Marques, Inhambane, Quelimane, Cabaceira, Boroma e Miruro. Em 1897 chegaram à Beira as Irmãs Franciscanas Missionárias de Maria. Dirigiram, até à nacionalização do ensino em Moçambique (1975), o Colégio dos Anjos e o Instituto Pio X. Em 1924 começaram a trabalhar em Lourenço Marques, no hospital, na Munhuana, nas missões de Mocumbi, Homoíne e em João Belo. Em 1941 fundaram o noviciado na Namaacha. *5. Da revolução republicana à Concordata (1910-1940):* O decreto de 18 de Abril de 1901 não satisfez os anticlericais, e com a proclamação da República em 5 de Outubro de 1910 recomeçaram as perseguições: com data de 8 saiu um decreto que mandava que continuassem em vigor as leis de 3 de Setembro de 1759, 28 de Agosto de 1767 e 28 de Maio de 1834, que impunham a expulsão e extinção das ordens e congregações religiosas, e anulava o decreto de 18 de Abril de 1901. Os Jesuítas apelaram para a Conferência de Berlim, que protegia e favorecia instituições e obras religiosas, e para a Conferência de Bruxelas de 1890, que declarava as missões como meios eficazes para combater a escravatura. O processo da expulsão dos Jesuítas foi-se protelando. Houve intervenções diplomáticas da Alemanha, da Áustria e do Vaticano. O governo republicano caiu na conta que estava em jogo o prestígio de Portugal e o seu interesse pela colónia. Depois de sucessivos adiamentos, até se encontrar uma congregação religiosa que substituísse os Jesuítas, estes foram deixando os postos missionários à medida que iam chegando, a partir de 1912, os padres alemães do Verbo Divino. As Irmãs de São José de Cluny foram substituídas pelas Irmãs Servas do Espírito Santo, alemãs e austríacas. Os Salesianos deixaram a escola de artes e ofícios e foram substituídos por leigos. Ficaram em Moçambique somente os franciscanos e franciscanas e os padres seculares. Numa tentativa de substituir as missões católicas, o governo, pelo artigo 13 do Decreto 233 de 1913, criou as missões laicas, que excluíam qualquer ensino ou propaganda religiosa. Com a entrada de Portugal na guerra contra a Alemanha em 1916, os Verbitas e as Irmãs Espiritanas foram repatriados. Em 1917 o seminário de Cernache foi transformado em Instituto de Missões Coloniais para a formação de missionários laicos, mas a experiência fracassou. Com o Decreto 6322 de 24 de Dezembro de 1919 e com o Decreto 8351 de 26 de Agosto de 1926 declaravam-se nacionais as missões subsidiadas pelo Estado e criavam-se dotações para assegurar os vencimentos dos missionários. Ainda em 1926, pelo Decreto 12 485 de 13 de Outubro, era aprovado o Estatuto Orgânico das Missões Católicas de África e Timor, que reconhecia personalidade jurídica às missões e previa a concessão de terrenos e algumas isenções. O Código do Trabalho Indígena de 6 de Dezembro de 1928 e o Acto Colonial de 11 de Abril de 1933 criaram um ambiente propício para uma acção missionária mais autêntica. Foram para Moçambique congregações religiosas novas, tanto masculinas como femininas. Os Padres Monfortinos em 1922 foram para Porto Amélia (Montepuez, Ibo, Namuno, Balama); as Irmãs Franciscanas Hospitaleiras entraram em 1922 e desenvolveram a sua acção em Lourenço Marques, Inhambane, Beira, Quelimane e Nampula; as Irmãs do Precioso Sangue foram em 1923 para Lourenço Marques; os Padres da Consolata entraram em Moçambique em 1926 e desenvolveram um trabalho notável no Niassa (Vila Cabral, Metangula, Unango, Mecanhelas, Massangulo, Marrupa, Esperança, Maúa, Maiaca, Correia, Mitúcue, Nova Freixo, Nipepe), estendendo a sua acção a Lourenço Marques e a Inhambane; as Irmãs da Consolata foram para Moçambique em 1928 (Lourenço

Marques, Inhambane, Porto Amélia e Vila Cabral); as Irmãs Franciscanas de Nossa Senhora de Calais entraram em 1935 (Lourenço Marques, João Belo e Beira); os Padres da Sociedade Portuguesa das Missões Ultramarinas entraram em Moçambique em 1937 (Lourenço Marques, João Belo, Nampula e Porto Amélia). Em 1940 o governo português assinou a Concordata e o Acordo Missionário com a Santa Sé, o que veio regularizar definitivamente a situação jurídica das missões. *6. Actividade missionária dos Franciscanos:* Os Franciscanos começaram por se encarregar, na Beira (1898), da paróquia que tinha como igreja paroquial a Capela de São João Baptista construída em 1893, da capela do hospital e da escola primária. Em 1905 abriram uma escola de artes e ofícios. Da Beira irradiaram a sua actividade missionária para grandes missões como a de Maria Imaculada de Amatongas, em 1920; mas já antes atendiam as missões de Cristo-Rei de Jécua e de São Leonardo de Mossurize (1939) onde contribuíram muito para a educação profissional do povo. Em 1943 fundaram a paróquia de Vila Pery e missões em Machanga, Barada e Chibabava. Nos anos 50 fundaram as paróquias de Nossa Senhora de Fátima de Gondola e de Nossa Senhora do Rosário de Vila de Manica. As missões em Marera, Buzi, Dombe e Goenje são dos anos 60. Entretanto, já em 1903 tinham irradiado a sua acção até Inhambane, tomando a Missão de São José de Móngue. Este foi o princípio da grande expansão missionária franciscana em Inhambane e Gaza: Chonguene (Gaza) em 1906, Mocumbi (Inhambane) em 1909, Homoíne (Inhambane) em 1911, São Benedito dos Muchopes (Gaza) em 1911. Mais tarde fundaram missões em Mocodoene, Jangamo, Panda, Pembe, Morrumbe, Maxixe, Zavala, Inharrina e Quissico em Inhambane, para além da paróquia de Nossa Senhora da Conceição da Vila de Inhambane que lhes foi confiada em 1923. Em Gaza tomaram a paróquia de São João Baptista de João Belo criada em 1948 irradiando a sua acção para as missões de Chiconela, Chidenguele e Manjacaze. Em Lourenço Marques já desde 1934 que assistiam a missão da Munhuana, que passou para o clero secular em 1938. Foram também capelães do hospital. A partir de 1946 erigiram o Convento de Santo António de Lourenço Marques e mais tarde construíram a bonita igreja de arquitectura moderna, Santo António da Polana, inaugurada em 1962. *7. Da Concordata até à independência (1940-1975):* Com a Concordata e o Acordo Missionário facilitou-se a entrada de missionários em Moçambique e prometeram-se subsídios. O Estatuto Missionário de 5 de Abril de 1941 reconheceu a organização eclesiástica, atribuiu subsídios e confiou às missões o ensino exclusivo para indígenas. Se este regime de estreita colaboração trouxe vantagens para a Igreja em Moçambique traduziu-se, mais tarde, em más compreensões geradoras de atitudes que significavam o contrário do que se pretendia com uma concordata. Tudo isto, em termos práticos, resultou numa grande vantagem para a acção política portuguesa, pois a acção missionária actuava em moldes nacionais. As missões portuguesas não dependiam da Propaganda Fide. Como consequência da Concordata, suprimiu-se, através da bula *Solemnibus Conventionibus* do papa Pio XII de 4 de Setembro de 1940, a prelatura

Inauguração de uma escola na Missão-Gafaria do Alto Molocué, 1969. In Nuno Filipe, Irmãos de S. João de Deus – 50 anos de presença em África, *1944.*

de Moçambique, criando-se a arquidiocese de Lourenço Marques, com as dioceses da Beira e de Nampula como sufragâneas, sendo primeiro bispo da Beira D. Sebastião Soares de Resende e de Nampula D. Teófilo de Andrade. Era prelado de Moçambique desde 1936 D. Teodósio Clemente de Gouveia, que passou a ser arcebispo de Lourenço Marques em 18 de Janeiro de 1941 e cardeal no consistório de 18 de Fevereiro de 1946. Em pouco tempo aumentou o pessoal missionário, o que possibilitou a criação de missões com escolas e postos de saúde em muitos recantos do interior. Algumas congregações religiosas iniciaram o seu trabalho em Moçambique, outras retomaram-no, a partir de 1940. Retomaram-no: a Companhia de Jesus (1941), as Irmãs de São José de Cluny (1942), a Ordem de São João de Deus (1943), os Padres Brancos (1957) e os Salesianos (1952). Iniciaram-no: a Congregação da Missão (1940), os Sacramentinos (1946), os Dehonianos (1947), os Combonianos (1947), os Capuchinhos de Trento e de Bari (1947 e 1950), o IEME – Padres de Burgos (1954), os Padres dos Sagrados Corações (1956), as Irmãs da Apresentação de Maria (1941), as Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo (1942), as Franciscanas Missionárias da Mãe do Divino Pastor (1942), as Missionárias Filhas do Calvário (1942), as Irmãs Dominicanas da Rodésia (1946), as Mercedárias Missionárias (1950), o Instituto do Amor de Deus (1951), as Religiosas do Sagrado Coração de Maria (1952), as Filhas de Maria Auxiliadora (1952), as Missionárias Reparadoras do Sagrado Coração de Jesus (1956), as Dominicanas de Santa Catarina de Sena (1959), as Missionárias Dominicanas do Santíssimo Rosário (1959), as Irmãs Hospitaleiras do Sagrado Coração de Jesus (1959), as Carmelitas Descalças (1964), as Carmelitas Missionárias (1964), as Irmãs de Santa Doroteia (1967), a Companhia Missionária do Sagrado Coração de Jesus (1968), as Filhas de São Paulo (1969) e as Irmãs de São João Baptista (1970). Para melhor corresponder ao crescente aumento de cristãos as dioceses criadas em 1940 desmembraram-se noutras. Assim, a arquidiocese de Lourenço Marques deu origem à diocese de Inhambane em 1962, sendo seu primeiro bispo D. Ernesto Gonçalves Costa, e à de João Belo em 1970, sendo seu primeiro bispo D. Félix Niza Ribeiro. A diocese da Beira deu origem à de Quelimane em 1954, sendo seu primeiro bispo D. Francisco Nunes Teixeira, e à de Tete em 1962, sendo seu primeiro bispo D. Félix Niza Ribeiro. Da diocese de Nampula desmembraram-se as dioceses de Porto Amélia em 1957, sendo seu primeiro bispo D. José dos Santos Garcia, e de Vila Cabral em 1963, sendo o seu primeiro bispo D. Eurico Dias Nogueira. A confirmar toda esta actividade religiosa que se vai radicando nas comunidades cristãs surgem duas congregações diocesanas locais, a Congregação Diocesana de Nossa Senhora da Conceição, fundada em 1951 pelos Padres da Consolata e integrada na diocese de Vila Cabral, e o Instituto Diocesano das Filhas do Imaculado Coração de Maria, fundado pelo bispo da diocese de Porto Amélia em 1959. Em 1934, sendo prelado D. Rafael Maria da Assunção (1920-1936), os Franciscanos haviam fundado um seminário na Missão de Maria Imaculada de Amatongas, que deu o primeiro sacerdote moçambicano dos tempos modernos, hoje cardeal-arcebispo de Maputo, D. Alexandre José Maria dos Santos. D. Teodósio Clemente de Gouveia criou os seminários menores de Magude em 1941 e de Malhangalene em 1957 e o seminário maior na Mamaacha em 1949. D. Teodósio fundou ainda colégios e hospitais e adquiriu para a arquidiocese o jornal *Diário de Lourenço Marques*. O seminário maior de Mariri foi fundado em 1960 e transferido para Porto Amélia em 1961. Fundaram-se ainda os seminários menores de Unango (1943), Zóbue (1949), Marrere (1957), Nicoadala (1961) e Nova Freixo (1957). Em 1974 havia 33 sacerdotes moçambicanos, 35 irmãos religiosos e 195 irmãs religiosas; os seminaristas nos seminários maiores eram 56, nos seminários médios 22 e nos menores 808. Em 1968 criara-se o Centro Catequético de Nazaré (Beira) e depois os do Anchilo (Nampula) e Guiúa (Inhambane), que dotaram a igreja local de catequistas bem formados capazes de se responsabilizarem pelas pequenas comunidades. Em 1969 fundou-se o Centro de Investigação Pastoral de Moçambique, com o intuito de responder às exigências sentidas de uma maior inculturação da mensagem evangélica e para reunir esforços para uma pastoral de conjunto. Em 1974 havia em Moçambique 559 padres, 212 irmãos leigos e 1313 irmãs religiosas. Os institutos religiosos masculinos eram 18 e os femininos 38. As missões do interior eram 280 com 4237 instituições de ensino, 202 de saúde e 141 de promoção e assistência. As escolas de habilitação de professores eram quatro masculinas, quatro femininas e quatro mistas com um total de 1396 alunos. As instituições de ensino secundário eram 33 com um total de 6348 alunos. A evangelização em Moçambique não se pode dizer que tenha seguido o ritmo das outras colónias. Foi mais retardada e o seu desenvolvimento mais recente em termos comparativos. No entanto os números dão-nos uma ideia do crescimento. Em 1927 os católicos eram 40 000, em 1953 eram 292 601 e em 1974 eram 1 560 042. Os anos 60 marcam uma reviravolta no continente. A maior parte dos países africanos ascende à independência. Portugal tentou uma permanência baseada numa política muito discutível. Em 1964 a Frelimo desencadeou a luta armada que se foi intensificando. A diplomacia internacional foi isolando o governo português, de modo que os conflitos tinham cada vez mais uma repercussão mundial, sobretudo a partir de 1970. Sem descer a pormenores podemos dizer que a Igreja procurou manter um equilíbrio nem sempre bem compreendido. Na sua acção social, chamou muitas vezes a atenção para a paz necessária para o desenvolvimento de todos. A voz de D. Sebastião Soares de Resende fez-se ouvir, frequentemente, em defesa dos direitos do homem moçambicano e não só. Houve muitos bispos, sobretudo depois de 1970, que tiveram a coragem de lutar pela justiça e pela paz, denunciando atrocidades e opressões. Na Assembleia de Pastoral realizada na Matola (Lourenço Marques) em 1972 falou-se da independência como um dos maiores valores. Entre 1969 e 1970, nas Semanas de Pastoral, promovidas pelo Instituto de Investigação Pastoral

programou-se para todo o país uma pastoral de conversão e de comunidades. Esta pastoral veio a ser confirmada na Assembleia de 1972 e posteriormente continuada e reforçada na Assembleia Nacional de Pastoral realizada em 1977, na Beira, já depois da independência.

FRANCISCO AUGUSTO DA CRUZ CORREIA

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto: Livraria Civilização Ed., 1970, vol. 3. ANDRADE, António Alberto de – *Relações de Moçambique setecentista*. Lisboa: AGU, 1955. *ANUÁRIO de Moçambique: 1974*. Edição e propriedade da Conferência Episcopal de Moçambique. BARROS, João de – *Da Ásia... Década Primeira e Década Segunda*. Lisboa, 1777. BARROSO, António, bispo de Himeria – Padroado de Portugal em África: Relatório da prelazia de Moçambique. *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*. Lisboa: Imprensa Nacional. 14 (1895) 569-738. BOTELHO, J. J. T. – *História militar e política dos Portugueses em Moçambique*. Lisboa, 1934; 1936. *CEM ANOS de presença das Irmãs de S. José de Cluny em Moçambique: 1890-1990*. República Popular de Moçambique, 1990. CORREIA, Francisco Augusto da Cruz – *O método missionário dos Jesuítas em Moçambique de 1881 a 1910*. Braga: Livraria AI, 1992. COURTOIS, R. Père – *Notes Chronologiques sur les Anciennes Missions Catholiques au Zambèze*. Lisboa: Imprimerie Franco-Portugaise, 1889. COUTO, Diogo de – *Da Ásia... Década Quinta e Década Nona*. Lisboa, 1780; 1786. *DOCUMENTOS sobre os Portugueses em Moçambique e na África Central, 1497-1840*. National Archives of Rhodesia and Nyasaland. Lisboa, 1962-1975. 8 vol. GARCIA, António – *História de Moçambique cristão*. Braga: Livraria Cruz, 1972. GUERREIRO, Jerónimo de Alcântara – *Quadros da história de Moçambique*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1954. 2 vol. LOBATO, A. – *Expansão portuguesa em Moçambique, 1498-1530*. Lisboa, AGU, 1954-1960. LOPES, F. Félix – *Missões Franciscanas em Moçambique, 1898-1970*. Braga: Ed. Franciscana, 1972. SANTOS, João, fr. – *Ethiopia Oriental*. Lisboa, 1891. 2 vol. *SEBASTIÃO Soares de Resende, bispo da Beira, profeta em Moçambique*. Lisboa: Difel, 1994. SILVA, António da – *Mentalidade missiológica dos Jesuítas em Moçambique antes de 1759: Esboço ideológico a partir do núcleo documental*. Lisboa: JIU, 1967. 2 vol. SILVA, Francisco Ferreira da – *A obra missionária na província de Moçambique*. Porto, 1911. SOUSA, José Augusto Alves de – *Os Jesuítas em Moçambique: No centenário do quarto período da nossa missão*. Braga: Livraria AI, 1991.

MOÇÁRABES. O termo, que surge documentado apenas em fontes cristãs a partir da segunda metade do século XI, deriva filologicamente do étimo árabe *musta'rib* («arabizado» ou «arabizante»), numa sensibilidade mais cultural do que religiosa, que, verosimilmente, terá procedido de uma auto-identificação de elementos desse grupo arabófono emigrados para o Norte cristão. Posição, todavia, não consensual quanto ao contexto de aparecimento do vocábulo, que alguns autores defendem ter a sua origem numa designação pejorativa utilizada pelos cristãos do Norte face aos seus congéneres arabizados. Esta hipotética valoração negativa não se coaduna, contudo, com as primeiras referências ao termo em território português, em que os «christianorum gentem, quos uulgo mozarabes uocitant», na *Vita Theotonii*, de 1163, ou os «plurimus christianos, qui muhsaraues quasi miisti arabes nuncupantur», da *Translatio et miracula Sancti Vicentii*, de finais do século XII, denotam antes uma conotação neutra, isenta de qualquer intuito depreciativo. Noutra perspectiva, ainda, o termo seria assumido pelos próprios interessados, mas na reivindicação da sua «arabidade» face aos pressupostos dos árabes puros. Objecto de uma interpretação deformante no reino de Leão, para *mixti arabes*, o vocábulo oscilaria entre um valor positivo e um negativo, consoante as etapas históricas consideradas, desembocando, no entanto, numa acepção claramente depreciativa, em que implicitamente a

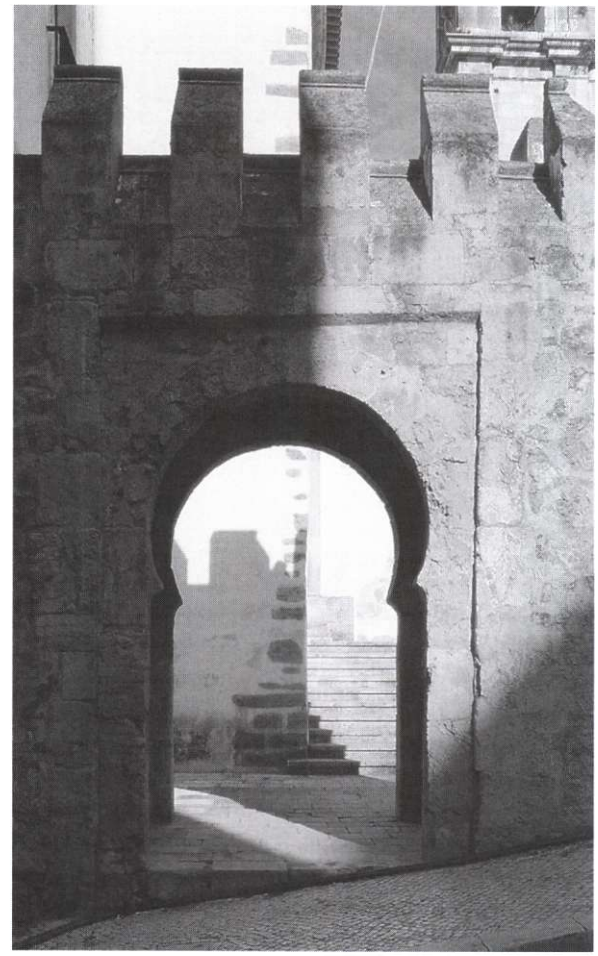
A Grande Babilónia, *página iluminada do Apocalipse do Lorvão*

noção de miscigenação com os muçulmanos, neutra à partida, evoluiria num sentido ideológico inconciliável com uma pretendida «pureza de sangue» (URVOY). *1. Estatuto jurídico:* Os cristãos sob domínio islâmico encontravam-se submetidos, como os judeus, ao regime jurídico da *dhimma* (protecção), que, em troca da garantia de liberdade religiosa e de uma relativa autonomia comunitária, implicava o pagamento de tributos específicos, nomeadamente a *jizya*, já prevista no Alcorão (IX, 2), contribuição pessoal que impendia sobre todos os não-muçulmanos integrados no *dâr al-Islâm* (território islâmico) como símbolo da sua submissão ao poder dominante, e ainda o imposto sobre bens de raiz (*haraj*). Por essa razão, são sobretudo designados nos textos árabes por *al-mu'âhidun*, «as gentes do pacto», ou *ahl al-dhimma*, «os protegidos», numa indiferenciação com os judeus, embora se registem outros termos que lhe são próprios (como, por ex., *al-nasarâ*, «os cristãos»). Estatuto naturalmente variável em função dos diferentes pactos estabelecidos com os conquistadores islâmicos, cujos parâmetros oscilavam entre um limite inferior, que garantia uma segurança média no respeitante à autonomia do grupo, e um limite superior que travava a mobilidade social. Mas também consonante com uma evolução diacrónica, estreitamente ligada ao avanço da Reconquista, prevalecendo as garantias, nos períodos de estabilidade, e reforçando-se os aspectos discriminatórios do pacto nos períodos de tensão ou de perturbações sociais. *2. Evolução histórica:* A evolução destas comunidades cristãs constitui, igualmente, objecto de polémica, oscilando a posição dos historiadores entre três posturas bem demarcadas: 1) Corrente tradicionalista – reivindica uma continuidade imutável dos moçárabes (entendidos como cristãos autóctones), que manteriam a sua língua romance sob domínio árabe e até à Reconquista, e se veiculariam como portadores de

(Lisboa, IAN/TT).

uma pretensa identidade hispânica (Simonet; Peñaroja Torrejón); 2) Corrente revisionista – defende o desaparecimento precoce dos moçárabes autóctones depois da conquista muçulmana, em virtude nomeadamente da «conversão jurídica»: o direito muçulmano não reconhecia a situação de *dhimmî* («protegidos»), senão a grupos dotados de uma estrutura, geralmente eclesiástica, o que seria inviabilizado pela ausência quase total de bispos nessas comunidades que, por este facto, eram consideradas juridicamente convertidas ao Islão. Deste modo, os cristãos referidos depois da conquista cristã seriam «neomoçárabes» (imigrados mercenários ou comerciantes, culturalmente arabizados) ou «novos moçárabes», muçulmanos convertidos à religião dos vencedores, como se verificaria em Toledo nos séculos xii e xiii (Epalza; Llobregat; Rubiera Mata); 3) Corrente intermédia – postula a sobrevivência de comunidades cristãs minoritárias em al-Andalus, aculturadas nomeadamente sob o ponto de vista linguístico, aspecto documentado pelo menos a partir do século ix. Não obstante, o carácter de afrontamento progressivo entre as duas civilizações a partir de finais do século xi marca o seu desaparecimento, tanto pela acção dos cristãos do Norte, como pela das dinastias magrebinas dos Almorávidas e sobretudo dos Almóadas (Guichard; Hitchcock; Molénat). Parece, de facto, indiscutível verificar-se uma diminuição progressiva dessa população, cujos ritmos, contudo, são dificilmente perceptíveis e naturalmente variáveis em função das diferentes regiões peninsulares. Tendência particularmente sensível a partir do século ix, que possivelmente se relacionará com as atitudes mais rígidas dos doutores do Islão, ganhos para a doutrina malikita nesse período, e com a própria dinâmica da centralização estatal dos Omíadas, que pressupôs uma agudização da pressão tributária. É pois neste contexto que, em meados da centúria, se verificam os episódios dos mártires de Córdova, e, paralelamente, se desenha um movimento migratório desta população para o Norte cristão, acompanhado por um significativo pendor conformista à religião dominante, através do fenómeno dos conversos (*muwalladun*), que não deixará de se acentuar nas centúrias seguintes. A partir de meados do século xi, as comunidades cristãs e judias conhecem um agravamento da sua situação com o avanço territorial da Reconquista cristã e a emergência na Península Ibérica das dinastias magrebinas, em contextos, não obstante, com características distintas. A deportação de moçárabes para o Norte de África, realizada sob os Almorávidas, justifica-se dentro de um quadro legal islâmico, efectuado que foi apenas depois da emissão de *fatwà*/s (pareceres jurídicos) que acusavam os próprios moçárabes da violação do seu estatuto de *dhimma*, ao colaborarem nas incursões em território islâmico de Afonso I de Aragão, e atingindo, portanto, apenas as comunidades nelas envolvidas. Ao contrário, a actuação almóada conflui numa efectiva persecução das comunidades *dhimmî*/s, aberrante em relação à ortodoxia muçulmana, pondo em causa o próprio estatuto legal de protecção, e levando mesmo, segundo a corrente historiográfica intermédia, senão ao desaparecimento absoluto, pelo menos ao carácter hipotético da sobrevivência do cristianismo local sob domínio islâmico, depois dos anos 1147-1160, em al-Andalus e no Magrebe. No território cristão o avanço da Reconquista integra paralelamente estes grupos diferenciados de moçárabes, os quais, persistindo no antigo rito visigótico (por isso conhecido por «moçárabe»), resistem à aplicação da liturgia romana, se bem que revelando traços culturais bem distintos. Assim, o caso excepcional de Toledo patenteia que esses cristãos, mesmo após a conquista da cidade por Afonso VI, em 1085, e até à viragem do século xiii para o xiv, se exprimem, nos seus documentos notariais, em árabe andaluz, reflectindo a língua oral utilizada na vida urbana, e se agrupam em paróquia, mantendo a antiga liturgia moçárabe. A vitalidade desta comunidade deve-se aos emigrados de al-Andalus entre a segunda metade do século xi e meados do xii, justificando uma distinção entre «velhos» e «novos» moçárabes, ou seja, entre a população residual e a que posteriormente aí se instalou, vinda de território islâmico, principalmente sob o domínio almóada. Paralelamente, a realidade coimbrã, que se exprime nos seus documentos escritos em romance, comprova que, apesar de uma mesma pertença religiosa ou da utilização de uma língua comum, a incorporação desses moçárabes na tessitura social cristã veicula uma alteridade, que culturalmente os distingue e se projecta mormente nos parâmetros identificativos onomásticos. *3. O Garb al-Andalus:* No território posteriormente português as referências às comunidades moçárabes revelam-se escassas e dispersas. No período da conquista islâmica foram outorgadas a algumas zonas a Norte do Tejo, incluindo Santarém, Coimbra e possivelmente Lisboa e as regiões delas dependentes, pactos similares ao de Teodomiro, senhor de Múrcia, que garantiam uma larga autonomia aos senhores locais e a consequente permanência de um

enquadramento clerical cristão. As incursões de Afonso II até Lisboa, em 798, assim como a centralização política dos emires omíadas, determinarão, no entanto, o estabelecimento de uma administração directa de governadores nomeados por Córdova. Paralelamente, a nível social, regista-se, como nas demais regiões peninsulares, a conversão ao Islão das elites autóctones (como é o caso de Ibn Marwân, fundador de Badajoz em finais do século IX), marcando uma progressiva marginalização dos moçárabes, numa tendência particularmente sensível no Ocidente Peninsular em que alguns dos principais chefes autonomistas foram, de facto, *muwalladun*. Como exemplo, refira-se o místico *sufi* Ibn Qasî, responsável pelo levantamento iniciado em 1144 no Sul do actual território português e o seu apoiante Ibn al-Mûndhir, ou ainda, os senhores de Faro, Banû Bakr (finais do século IX – inícios do X) e Banû Harûn (entre 1026 e 1052), epónimo do nome da cidade. É, portanto, crível que os ritmos das conversões, directamente relacionados com os do enfraquecimento das comunidades moçárabes, relevem de um processo de assimilação social, facilitado pela própria aculturação a um meio arabófono. De facto regista-se, em 1020, relativamente a Lafões (Vouzela) e à sua região, a existência comprovada de cristãos que se expressavam em árabe. Os elementos respeitantes ao enquadramento institucional destas comunidades limitam-se a algumas menções dos séculos IX e X aos bispos de Idanha (que, sendo também capital de um distrito – *kûra* – conhece um rápido declínio após o século X), de Lamego, de Viseu (embora num período em que o domínio destas cidades é bastante duvidoso), e de Coimbra, e a um epitáfio de um bispo Julianus, datado de 987, possivelmente da sede episcopal de Ossónoba. O *episcopus* de Lisboa, referido aquando da conquista da cidade, em 1147 (embora também objecto de interpretações contraditórias), parece apontar para uma continuidade da sua comunidade moçárabe, numa cidade que, nas campanhas ordenadas pelo primeiro emir omíada de Córdova, 'Abd al-Rahmân (756-788), para punir as supostas relações com os Asturianos, assiste à destruição das suas igrejas, mas que em 1109 é ainda descrita como sendo povoada metade por cristãos e metade por «pagãos». As fontes árabes assinalam outros importantes lugares de culto cristão, como é o caso do santuário de São Vicente, em Sagres (referido por Idrîsî, em meados do século XII), instalado depois de finais do século VIII para preservar as relíquias desse mártir, transladadas de Valência, de uma igreja em Marsâ Hâshim (cuja localização é problemática, sendo identificada como Castro Marim ou como Sines), e de outra em Faro, referida ainda no século XIV por Al-Himyarî, possivelmente decalcando textos anteriores. Não é, aliás, despiciendo ligar esta última a uma continuada e excepcional permanência moçárabe, tanto mais quanto a cidade, a partir do século X, passou a ser designada como *Shantamariyya* ou *Shanta Mârîa al-Gharb*, acrescentando-se na centúria seguinte *al-Harûn*, a partir do nome dos senhores que nesse período a dominaram. O culto da Virgem na urbe é cantado por Afonso X, mencionando especificamente o período de dominação islâmica,



Porta do antigo paço episcopal, segunda metade do século XI, Coimbra.

«en tenpo d'Aben Mafon / que o reino do Algarue / tijnh'aquela sazon», numa referência ao último soberano muçulmano do reino de Niebla que, na primeira metade do século XIII, integrava (pelo menos teoricamente) a região algarvia portuguesa. O progressivo alargamento territorial do reino irá, pois, defrontar os conquistadores com a realidade destes cristãos arabizados, com os quais se deveriam ter já contactos anteriores através de movimentos migratórios para Norte. Não obstante, as relações não se revelam particularmente complacentes, como o demonstra o episódio de aprisionamento e deportação de um contingente significativo de moçárabes por Afonso Henriques, liberto apenas devido à intervenção de São Teotónio e por ele instalado nos domínios de Santa Cruz de Coimbra. Neste sentido, a transladação do corpo de São Vicente, apenas possível pelo conhecimento desses mesmos moçárabes, pode dever-se a um compromisso entre as duas comunidades cristãs (a de rito latino e a de rito visigótico), propiciador das necessárias condições de coexistência. Mas é de facto a cidade de Coimbra que se revela paradigmática quanto à resistência moçárabe, tendo os seus cristãos resistido à assimilação até aos anos de 1115 ou 1116. À recusa do governador moçárabe Sesnando († 1092), nomeado por Afonso VI, e do bispo da

cidade Paterno († 1087) em reconhecer a liturgia romana, segue-se um período de oposição da comunidade, mesmo sob o episcopado de Crescónio de Tui, fiel ao rito romano e nomeado pelo Concílio de Husillos, que apenas seria superado pelo seu sucessor Gonçalo Pais de Paiva. Comunidade moçárabe que, ainda durante o século XII, se apresenta suficientemente homogénea e culturalmente assumida para, embora escrevendo em romance, preservar uma onomástica diferenciada, assente nos parâmetros de identificação árabes. Se, na verdade, a situação se manifesta bem diferente da realidade toledana, tal facto deve-se à conjuntura particular da cidade do Mondego que precocemente passou para domínio cristão em 868, sendo conquistada por Al-Mansûr em 985 e evacuada até 987 (data em que foi repovoada por *muwalladun* e moçárabes) para, finalmente, ser incorporada definitivamente em território cristão em 1064. As vicissitudes da sua história determinam, pois, uma influência civilizacional cristã assaz prolongada, justificando uma *latinização* da sua população, em que, contudo, os vestígios da língua árabe perduraram, pelo menos na expressão onomástica. Neste sentido, Coimbra teria provavelmente, desempenhado um papel relevante na aculturação de moçárabes imigrados de outras regiões, como o episódio de São Teotónio parece demonstrar. A influência moçárabe, presente na produção de alguns mosteiros, como Lorvão, estende-se à própria hagiografia, sendo, por exemplo, o Mosteiro de São Cucufate, junto a Beja, consagrado a um santo cujo culto veio a desaparecer quase por completo, não se encontrando já no calendário romano. O próprio vocábulo prolonga-se curiosamente na onomástica portuguesa, numa aposição do designativo «moçárabe» aos elementos constituintes do nome (até um período tão tardio como a primeira metade do século XIV), não já como marca de uma identificação religiosa, mas tão só como uma memória remota de uma diferenciação historicamente assumida (*v.* MOUROS; ISLAMISMO).

MARIA FILOMENA LOPES DE BARROS

BIBLIOGRAFIA: EPALZA, Mikel de – Les Mozarabes: État de la question. *Minorités Religieuses dans l'Espagne médiévale: Revue du Monde Musulman et de la Mediterranée*. 63-64 (1992) 39-50. EPALZA, Mikel de; LLOBREGAT, E. A. – Hubo mozárabes en tierras valencianas? Proceso de islamización del Levante de la península (Sharq al-Andalus). *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*. 36 (1982) 7-32. GOMES, Saul – Grupos étnico-religiosos e estrangeiros: Moçárabes. In *NOVA história de Portugal: 3: Portugal em definição de fronteiras: do Condado Portucalense à crise do século XIV*. Lisboa: Ed. Presença, 1996, p. 340-347. GUICHARD, Pierre – Les Mozarabes de Valence et d'al-Andalus entre l'histoire et le mythe. *Revue de l'Occident Musulman et de la Mediterranée*. 40 (1985) 17-27. IDEM – La trajectoire historique des mozarabes d'Espagne. In *MUTATIONS d'dentités en Mediterranée*. Paris: Ed. Bouchene, 2000, p. 111-121. HITCHCOCK, R. – El supuesto mozarabismo andalus. In CONGRESO DE HISTORIA DE ANDALUCIA, 1 – *Actas*. Córdova, 1978, p. 149-151. LAGARDÈRE, Vincent – Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519 H/1125 en Andalus. *Studia Islamica*. 67 (1988) 99-119. LAVAJO, Joaquim Chorão – Os moçárabes portugueses. In *HISTÓRIA religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 1, p. 92-102. MATTOSO, José – Os moçárabes. *Revista Lusitana (Nova Série)*. 6 (1985) 5-24. MOLÉNAT, Jean-Pierre – L'identité mozarabe dans l'Ibérie reconquise, spécialement à Tolède. In *MUTATIONS d'dentités en Mediterranée*. Paris: Ed. Bouchene, 2000, p. 123-131. IDEM – Sur le rôle des Almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en al-Andalus. *Al-Qantara*. 18 (1997) 389-413. PEÑARROJA TORREJÓN, Leopoldo – *Los Mozárabes hasta la reconquista de Valencia*. Madrid: Gredos, 1993. PICARD, Christophe – Les Chrétiens mozarabes: encadrement religieux et déclin: L'exemple du Gharb al-Andalus. In *MUTATIONS d'dentités en Mediterranée*. Paris: Ed. Bouchene, 2000, p. 97-110. RUBIERA MATA, Maria de Jesus – Os primeiros mouros convertidos ou as primícias da tolerância. In *TOLEDO, séculos XII-XIII: Muçulmanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância*. Lisboa: Terramar, 1996, p. 96-105. SIMONET, Francisco Javier – *Historia de los Mozarabes*. Madrid: Ed. Turner, 1983. 1.ª ed. 1897-1903. URVOY, Dominique – Les aspects symboliques du vocable «Mozarabe», essai de réinterpretacion. *Studia Islamica*. 78 (1993) 117-153. VASCONCELLOS, J. Leite; GUERREIRO, M. Viegas – Moçárabes. In *ETNOGRAFIA Portuguesa*. Lisboa: INCM, 1982, p. 254-298.

MODERNISMO. No seu número de Agosto de 1907 (continuando nos de Setembro e Novembro) a revista *Estudos Sociaes* do Centro Académico de Democracia Cristã (CADC) de Coimbra começou a publicar a tradução da *Carta a um amigo sobre a reforma social cristã e o reformismo católico*, escrita em Maio desse mesmo ano pelo sociólogo suíço Gaspar Decurtins. Oportunamente o fazia, porque assumindo as considerações do reputado católico helvético, de algum modo se ressalvava a si própria em plena controvérsia modernista: com efeito, no ano anterior, um artigo dos *Estudos*, assinado por Carlos Martel (pseudónimo do padre Correia Guedes), que tratava da relação do clero com a política e admitia acordos entre partidos católicos e acatólicos, atraíra-lhe acusações de modernismo da parte da *Revista Catholica* de Viseu e d'*A Restauração* de Guimarães. Decurtins distinguia a reforma social cristã, de que era protagonista, visando restaurar a relação de pessoas e grupos segundo os princípios tomistas, do reformismo católico – outro nome do modernismo – que, inspirado no protestantismo e no kantismo, não deixaria base sólida para qualquer reconstrução social. Mais ainda, continuava Decurtins, esta corrente transportava para a vida eclesial e doutrinal o individualismo e o cepticismo que a caracterizavam, havendo de chegar «a um Jesus sem Cristo, a um Cristo sem Filho de Deus, a um Filho de Deus sem Igreja, e a uma Igreja sem dogmas, sem sacramentos e sem sacerdócio» – *Estudos Sociais*. (Nov. 1907) 449. No mesmo número de Agosto em que começou a publicar o artigo de Decurtins, a revista dos universitários católicos de Coimbra publicou também o decreto *Lamentabili*, de 3 de Julho desse ano de 1907, em que Roma rejeitava uma série de posições que visavam reequacionar a doutrina e a vida da Igreja a partir de conclusões filosóficas e científicas modernas. Deplora o decreto, na introdução, «que haja mesmo escritores católicos em certo número que, ultrapassando os limites marcados pelos padres e pela própria Igreja, se apliquem, sob pretexto de alta crítica e a título de razão histórica, a buscar um pretendido progresso do dogma, que não é mais do que a sua deformação». Com a mudança do ano, mudava também a direcção dos *Estudos Sociaes*, por doença do seu director, padre Francisco Garcez. Não significava uma alteração profunda no ideário da revista, tal como se expressara desde 1905, mas algum abrandamento na abertura às novidades e no ímpeto reformador que aflorara especialmente em várias das suas páginas referentes ao clero e respectiva formação. Ora, na sequência dos reparos anteriores, a *Revista Catholica* de Viseu voltara a acusar os *Estudos* de modernismo. Acusações repelidas pela nova direcção do órgão do CADC no número de Fevereiro de 1908,

alegando, além do mais, que a publicação coimbrã gozava da aprovação do bispo diocesano, certamente insuspeito de modernista, mesmo aos olhos do muito ortodoxo director da revista viseense, cónego Miguel Ferreira de Almeida. No entanto, a defesa terminava com uma referência que podia incriminar a sua antecessora: «De resto os erros a que a *Revista* se refere nada temos com eles, visto não serem da nossa responsabilidade.» Já depois de saído este número de Fevereiro de 1908 é que veio a sair o de Dezembro de 1907, ainda sob a direcção do padre Francisco Garcez, número que, por esta razão, pode ser tomado como afirmação da ortodoxia da publicação na sua primeira fase e como resposta quer à *Revista Catholica* quer à insinuação dos novos responsáveis dos próprios *Estudos Sociaes*. É assim que se lembra a anterior inclusão do decreto *Lamentabili* e se publica agora a encíclica *Pascendi*, de 8 de Setembro de 1907 – em que Pio X apresenta e rejeita o modernismo como «síntese de todas as heresias» – e o *motu proprio Praestantia*, do mesmo pontífice, de 18 de Novembro seguinte, concretizando as determinações da encíclica quanto aos estudos bíblicos. É assim também que o padre Garcez, rejeitando a acusação viseense de que «os *Estudos Sociaes* estavam publicando doutrinas *avariadas*», não deixa de sintetizar a sua orientação nas palavras dirigidas por Pio X à revista *L'Ami du Clergé*: «Ce que Nous a plû dans cette ouvrage outre la manifestation d'un entier devouement envers Nous, c'est d'y trouver une nouvelle maniére d'écrire et de traiter les sujets en les accommodant tout à fait à nôtre temps.» E é assim, finalmente, que o mesmo número – datado de Dezembro de 1907, mas saído depois dos primeiros de 1908, lembremos – insere em apêndice uma carta do professor Sousa Gomes, inspirador e protector do CADC e da sua revista, insurgindo-se quer contra as acusações da *Revista Catholica* quer contra a insinuação dos novos responsáveis pelos *Estudos*: «... conhecemos bastante a colecção dos Estudos Sociaes para podermos, de cara bem alta, afirmar que não serve a carapuça [de modernistas] que os actuais directores tomam da mão do *pontifício* doutor viseense e querem enfiar até às orelhas na cabeça dos que antes tiveram a honra de dirigir este jornal». O certo é que, embora os *Estudos* tivessem abrandado um tanto o seu optimismo em relação às possibilidades do século, não deixaram de se manifestar abertos ao desenvolvimento da compreensão e da formulação dos dogmas. Prova-o bem a publicação intermitente até à suspensão forçada da revista, já na República, do texto *Imutabilidade e evolução da doutrina católica*, da autoria do seu novo director, padre António Rodrigues de Oliveira, a partir do número de Fevereiro de 1908. Como escreve o autor, «... afirmar a imutabilidade da doutrina revelada, é reconhecer apenas que a Igreja está de posse da verdade, e permanece fiel à tradição apostólica, em perfeito contraste com o espírito filosófico, que se agita em torno dela num círculo fatal dos mais encontrados e, por vezes, mais extravagantes sistemas; ao passo que proclamar o seu progresso é declarar que os seus dogmas, não se alterando substancialmente, podem contudo ser esclarecidos; é conceder à razão humana a força de conhecer mais profunda, mais nítida, mais extensa e precisamente os fundamentos da crença...» – *Estudos Sociais*. (Dez. 1908) 471. Além destes acontecimentos em torno dos *Estudos Sociaes*, outros ocorreram à volta da *Voz de Santo António*, revista franciscana de Montariol (Braga). Em Fevereiro de 1908, esta publicação insurgiu-se contra os que confundiam religião e política e apresentavam o Partido Nacionalista como o partido católico (*v.* PARTIDOS CATÓLICOS), dizendo ser pecado grave não votar nele. Para a *Voz*, religião e política eram coisas bem distintas, devendo mesmo dizer-se: «A religião nunca deu normas particulares de política, porque os programas políticos valem tanto quanto se adaptam às circunstâncias e às condições de vida de um país, ao passo que a ideia religiosa vale sempre.» A partir daqui, desenvolver-se-á larga polémica entre esta publicação e outras de sinal contrário, como *A Restauração*, a *Revista Catholica* e o *Novo Mensageiro do Coração de Jesus*, este último directamente ligado aos Jesuítas. Os contraditores da *Voz*, com mais ou menos clareza, coincidiam na conveniência do voto no Partido Nacionalista, conveniência que, na situação portuguesa da altura, poderia significar mesmo obrigação de consciência. A revista franciscana, pelo contrário, insistirá sempre na distinção dos campos partidário e religioso, não se opondo ao nacionalismo mas convidando-o a conquistar votos unicamente pela sua qualidade política. Na sequência das graves polémicas político-religiosas que há quase um século se sucediam em Portugal e na altura estavam longe da resolução, a doutrina da *Voz* surpreendia pela relativa novidade. Afirmações deste tipo, tiradas do contexto, pareciam desligar completamente o domínio político da orientação religiosa, e não faltaria quem as aproximasse logo do seguinte posicionamento modernista, formulado e rejeitado pela encíclica *Pascendi*: «todo o católico, porque é também cidadão, tem o direito e o dever, sem se preocupar com a autoridade da Igreja, sem ter em conta seus desejos, conselhos e mandamentos, com desprezo até de suas repreensões, de fazer o que julgar mais conveniente ao bem da pátria. Traçar e prescrever ao cidadão, sob qualquer pretexto, uma linha de procedimento, é um abuso de poder eclesiástico, contra o qual se deve reagir com todas as forças». Não há contradição absoluta entre a *Voz* e a encíclica *Pascendi*, defendendo a primeira uma distinção geral de campos e a não tradução imediata das orientações básicas do magistério em quaisquer opções estritamente partidárias, sobretudo num país em que havia mais do que um grupo afirmando respeitar a religião, e resguardando a segunda o direito do mesmo magistério de lembrar aos crentes essas mesmas balizas, mesmo que só extraordinariamente as especificasse. Mas a situação portuguesa levava os opositores da *Voz* a considerarem ser este o caso português e a verem a doutrina de Montariol como contraditória da do pontífice. Este e outros pontos fizeram alguns deles apelar para Roma contra as doutrinas da revista franciscana. Em Março de 1910 já circulava entre os consultores romanos uma série de proposições tiradas dos seus artigos, que não poderia concitar grande aprovação naquela

Frontispício da Voz de S. António, *1906, Jan., n.º 13, 6.ª série, ano XII (Lisboa, Biblioteca Nacional).*

instância. A primeira delas era precisamente a que citámos – «A religião nunca deu normas particulares de política» – e que assim, sem o contexto, daria azo às ressalvas que já vimos. Seguiam-se mais sete, igualmente isoladas, umas aludindo ao mesmo tema, outras ao dever dos pais de subministrar aos filhos a instrução possível, à emancipação da consciência em matéria religiosa e social – que a *Voz* considerava uma concepção bela e nobre, ainda que impossível e abstracta –, ao modernismo – que a revista julgava ainda mal compreendido para poder ser devidamente refutado – e às dúvidas de alguns verdadeiros católicos sobre o valor das provas clássicas da existência de Deus. Integradas nos respectivos contextos (*cf.* especialmente o artigo «O modernismo» do padre Agostinho Mota na *Voz de Santo António* de Junho de 1909), nenhuma das proposições era passível de conotação herética, embora se respirasse nas páginas da revista franciscana uma atmosfera mais desanuviada e compreensiva em relação ao pensamento contemporâneo do que a existente então em Roma ou, ainda mais, nas redacções dos seus contraditores portugueses. Neste contexto, a *Voz de Santo António* veio a ser suspensa por determinação romana, na sequência de uma carta do secretário de Estado do Vaticano, cardeal Merry del Val, ao arcebispo de Braga nesse sentido: o prelado comunicou esta decisão aos responsáveis pela revista em 14 de Abril de 1910. Escreve Merry del Val que chegaram à Santa Sé «graves e repetidas queixas da parte dos católicos portugueses» sobre os efeitos das doutrinas da *Voz*; que, «tendo, por isso, o Santo Padre mandado examinar os artigos e trechos incriminados, verificou-se a veracidade das acusações feitas à sobredita revista, tendo os seus redactores, esquecidos da sua profissão, enveredado por caminho não bom e estando muitas das suas doutrinas em oposição manifesta com o espírito da Igreja e com as instruções da Santa Sé»; e que, «para remédio aos males, já muito graves, causados pela dita revista, e para evitar as perturbações e discórdias que tais doutrinas têm suscitado entre os fiéis portugueses», o Santo Padre mandava suspender a revista. A ordem foi imediatamente acatada pelos redactores franciscanos, que contaram, aliás, com a compreensão de figuras de primeira plana do episcopado português, como foi o caso do próprio arcebispo de Braga, que teve de lhes transmitir – a contragosto – a determinação pontifícia, e do cardeal Neto, franciscano e patriarca resignatário de Lisboa, que se recusou a ver nas acusações à revista mais do que motivações político-partidárias e a animosidade de jesuítas e outros. Entretanto, a 27 de Abril, a *Revista Catholica* começou a publicar uma *História do modernismo da «Voz»*, dividindo-a em três períodos: 1.º) «de exposição», em 1907 e nos dois primeiros meses de 1908; 2.º) «de defesa e insistência», de Abril a Dezembro de 1908; 3.º) «de confirmação e retirada», de Fevereiro a Julho de 1909. Mas a argumentação continua a parecer forçada. O mesmo se diga de outras posições, como a que o padre Leite de Faria já desenvolvera na série de artigos intitulada «A *Voz de Santo António* fora dos eixos», começada a publicar n'*A Restauração* em 8 de Fevereiro de 1908. Com mais algumas e as da própria revista franciscana, são sobretudo ilustrativas de um debate entre catolicismo e modernidade, que a situação político-eclesial do país não permitia desenrolar-se com serenidade e não encontrava aliás um ambiente intelectual que facultasse à maioria dos intervenientes a compreensão e formulação precisas do que estava verdadeiramente em jogo. Teria razão o padre Agostinho Mota ao abrir o seu artigo sobre o modernismo, na *Voz de Santo António* de Junho de 1909: «Em Portugal há uma crise religiosa que atinge mais ou menos as ideias e os sentimentos de quase todos os indivíduos, mas não há verdadeiramente um movimento modernista» (*v.* ACÇÃO CATÓLICA PORTUGUESA; HETERODOXIA; TEOLOGIA; TOMISMO; NEOTOMISMO).

MANUEL CLEMENTE

BIBLIOGRAFIA: AZEVEDO, L. Gonzaga de – *O Jesuita: Fases duma lenda*. Bruxelas: Tipografia E. Daem, 1913. CRUZ, Manuel Braga da – *As origens da democracia cristã e o salazarismo*. Lisboa: Presença; GIS, 1980. DOMINGUES, Bento – *A religião dos Portugueses*. Porto; Lisboa: Livraria Figueirinhas, 1988. GOMES, J. Pinharanda – A renovação escolástica (1879-1967). *Itinerarium*. 145 (1993) 3-32. IDEM – *O Servo de Jesus Alberto Diniz da Fonseca (1884-1962)*. Guarda: Liga dos Servos de Jesus, 1988. IDEM – *A tradução portuguesa do «Curso de Filosofia» do cardeal Mercier (Viseu, 1904)*. Braga: Pax, 1983. JORGE, A. M.; NUNES, E. – A questão da Voz de Santo António: Alguns elementos para o seu estudo (1908-1910). *Reflexão Cristã*. 68 (1990) 27-45. LOPES, Fernando Félix – No centenário do nascimento do P. Manuel Alves Correia (1881-1981). *Itinerarium*. 110-111 (1981) 352-379. MOREIRA, António Montes – O colégio franciscano de Montariol (Braga). *Itinerarium*. 103 (1979) 10-38. POLICARPO, João Francisco de Almeida – Anteprojecto de um laicismo cristão. *História e*

Filosofia. (1985) 143-218. RIBEIRO, Bartolomeu – *Guia de Portugal franciscano continental e insular*. Residência de Leixões, 1946. SEABRA, Eurico de – *A Egreja, as congregações e a República*. 2.ª ed. Lisboa: Clássica, 1914. SEABRA, Jorge – O impacto do modernismo em Portugal: O caso dos Estudos Sociaes: Revista Catholica Mensal. In SEABRA, J.; AMARO, A. R.; NUNES, J. P. A. – *O CADC de Coimbra, a Democracia Cristã e os inícios do Estado Novo (1905-1934) [...]*. Coimbra: FLUC, 1993, p. 27-81. SOBRINHO, Alves Mota – Agostinho Mota (1875-1938): A difícil arte de ser franciscano. *Itinerarium*. 130-131 (1988). Separata. TRINDADE, M. A.; SOUSA, G. – *Figuras notáveis da Igreja de Coimbra*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1991. *Cf.* especialmente para todo o período (1905-1910) as seguintes publicações: *Estudos Sociaes* (Coimbra), *Novo Mensageiro do Coração de Jesus* (Lisboa), *A Restauração* (Guimarães), *Revista Catholica* (Viseu), *Voz de Santo António* (Montariol). Para uma introdução à problemática propriamente doutrinal, *cf.* SOUSA, J. A. de – Modernismo. In *VERBO: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*. Lisboa: Verbo, 1972, vol. 13, col. 1059-1061.

MOLINISMO. Termo usado habitualmente entre nós, na linguagem do Santo Ofício e dos teólogos de finais do século XVII e do século XVIII, para designar uma qualquer manifestação de doutrinas filiáveis ou conexas com o elenco de proposições condenadas do místico espanhol Miguel de Molinos (Muniesa, 1628-Roma, 1696), constantes da bula *Coelestis Pastor*, de Inocêncio XI. A partir do nome, rigorosamente, deveria utilizar-se o termo molinosismo, que além do mais permitiria evitar a coincidência com a forma de designação do sistema teológico exposto pelo jesuíta Luís de Molina nas controvérsias *de auxiliis*. «Molinosismo» é a entrada que figura já num dicionário teológico, traduzido em 1791 «na linguagem lusitana» por Frei José do Espírito Santo Monte (OTSF), dando deste fenómeno uma perspectiva temporal tão simples como enganadora: «se chama a perniciosa doutrina ou os erros do quietismo* que Molinos originou no século XVII». Como se sabe, os erros de Molinos, consubstanciados nas suas proposições condenadas pelo magistério da Igreja, têm sido tradicionalmente vistos como última manifestação de uma velha e combatida tendência heterodoxa renascente: nos begardos, *alumbrados, guérinets* e *pelagini* poderíamos ver diferentes momentos de antecipação destes erros. Também se considerarmos o Molinos mestre de oração – na ortodoxia da sua obra impressa –, veremos que este autor não é o inventor de um sistema, mas o marco final de uma cadeia doutrinária e de uma tendência sempre latente na espiritualidade ocidental, caracterizada pela ambição de elevar os fiéis a uma forma superior de oração contemplativa, denominada «quiete», com recolhimento ou suspensão das potências e sentidos. Clérigo em Valência, gozando de um benefício na Igreja de Santo André, Miguel de Molinos terá sido marcado pelo acrisolamento devoto vivido na cidade, patente na erecção da respectiva Escola de Cristo, irmandade que integrou, dirigida ao exercício das obras de piedade cristã, segundo o espírito do Oratório filipino. Sai da obscuridade com a sua viagem a Roma, empreendida em Dezembro de 1663, como «postulador» no processo de beatificação do valenciano Francisco Jerónimo Simó, seu antecessor no benefício de Santo André. Sem qualquer resultado quanto ao objectivo específico da sua missão, na urbe se manteve, conseguindo exercer grande influência nos meios romanos e na corte pontifícia. A razão principal do seu êxito deve-se à sua intensa acção pastoral, como director espiritual, e ao atractivo então exercido pelo quadro de espiritualidade proposta. Aproveitando um terreno adubado, em Roma e em Itália, Molinos agora clarificava e sistematizava, afinal, com aparente coerência e solidez, tendências gerais latentes na espiritualidade ocidental, potenciadas pelo movimento universalizante da oração mental de tradição *recogida*, aberta à prática da contemplação pelos leigos, pelos humildes e pelos simples. Enfatizando o papel da graça, infundindo um sentimento interior de segurança, proporcional à adopção de uma confiança-abandono nas mãos de Deus e concomitante desconfiança no agir humano, não terá sido difícil a Molinos e aos «modernos contemplativos» irem ao encontro de necessidades pressentidas, atraindo a si pessoas saturadas de práticas, contabilidades, normas e casuísticas, facilmente potenciadoras de ansiedade e inquietação escrupulosa. A obra escrita e publicada por Molinos, sobretudo o reeditadíssimo *Guia espiritual* (Roma: Miguel Hércules, 1675) e o *Breve tratado de la comunión cuotidiana* (Roma: Miguel Hércules, 1675), amplificou a sua influência e prestígio, que chegou ao ponto mais alto quando os seus primeiros impugnadores jesuítas, Bell'Uomo e Paulo Segneri, viram os seus escritos serem incluídos no *Index* (1680-1681). Reactualizando velhas polémicas, a divergência central voltava a ser abrir ou não, e com que reservas, ao leigo comum a teologia mística; perfilava-se de novo a divergência entre os partidários da meditação discursiva e os partidários da oração afectiva; a divergência entre aqueles que não admitiam senão a contemplação infusa ou passiva, reservada a uma ínfima minoria, e os que, ao lado desta, afirmavam a existência de uma contemplação adquirida, acessível ao esforço do leigo comum. Sintonizando com uma longa e ortodoxa tradição, não apenas Molinos mostrava que essa contemplação era acessível, como podia acontecer «nos princípios», não obedecendo a regras fixas de tempo e pessoas. Neste contexto desempenhou papel reactivo de relevo uma tenaz corrente «asceticista», predominante em Itália na Companhia de Jesus: não estava pastoralmente disposta a que se fosse além do esquema discursivo dos exercícios espirituais tradicionais, julgava perigosamente ilusória esta nova piedade, e – provavelmente com abundante observação da realidade social concreta – julgava-a sujeita, na prática, a «enganos» e a perversos efeitos. Com efeito, em 1682, os próprios cardeais Albizzi e Caraccioli alertarão para este âmbito de «desordens» práticas. Quando em 18 de Junho de 1685 Molinos foi inesperadamente detido e conduzido à prisão do Santo Ofício e se realizaram numerosas prisões de molinosistas, foi enorme o pasmo em Roma e grande a repercussão europeia desta notícia. O processo que lhe foi instaurado culminou numa pena de cárcere perpétuo e na abjuração feita, no auto-de-fé realizado em 3 de Setembro de 1687 na igreja romana de Santa Maria *sopra Minerva*, de 68 proposições suas, condenadas. Essas proposições não foram extraídas da obra impressa de Molinos, a partir de agora proibida, mas de cartas que lhe foram sequestradas e afirmações suas, elementos carreados para o processo por testemunhas de acusação. Essas proposições

Abjuração de Miguel de Molinos. In Francisco Bethencourt, História das Inquisições, *1994.*

referiam-se à «via interna» e à «aniquilação» da alma, oposta ao discurso, à reflexão – mesmo à lembrança do prémio e castigo eterno – e a toda uma actividade natural «inimiga da graça». Referiam-se também às consequências da resignação na divina vontade: «resignado nas mãos de Deus o livre-arbítrio, ao mesmo Deus se deve deixar toda a lembrança e cuidado de nossas cousas» (proposição n.º 13); só que, entre estas coisas, se advogava, nalgumas proposições, drástico amortecimento da vigilância moral e desinvestimento ascético (n.os 10, 11, 17, 24, 37). Por outro lado, numa desresponsabilização moral dos actos humanos, admitia-se, em certas circunstâncias, uma justificação desses actos pela ocorrência de «violências diabólicas» (n.os 41 a 53), e que, «pela contemplação adquirida», se chegava a um estado em que já se não faziam mais pecados *nec mortalia nec venialia* (n.º 57). Funesto dualismo antropológico permitia supor que uma vez chegada a alma a uma perfeita contemplação passiva e a uma «santa indiferença», enquanto esta gozava a pacífica união com Deus, pudesse o corpo estar sujeito a movimentos sensuais, fora da responsabilidade moral pessoal, ou a actos carnais cometidos por violência diabólica. A irregularidade da moral privada de Molinos, verificada em processo e a partir de então cruamente enegrecida e explorada pelos seus detractores, e este tipo de razões de desresponsabilização moral, forneceriam a principal moldura a partir da qual seriam futuramente vistos e enquadrados os «molinistas». Por outro lado, esta condenação propiciou, no conjunto da catolicidade, o robustecimento de uma corrente antimística, e o intelectualismo e o psicologismo invadiriam crescentemente a piedade, tendendo-se a desconfiar de tudo o que não fosse razão, pensamento, obras. Em Portugal, em 10 de Novembro de 1687, o núncio apostólico em Lisboa, Francisco Nicolini, dava conta à Secretaria de Estado pontifícia de, na última audiência obtida no paço real, ter transmitido a D. Pedro II a notícia oficial da tão falada abjuração feita por Molinos em Roma. Oito anos após os alardes de D. Pedro II ao núncio, na referida audiência, regozijando-se com a pureza de doutrina nos seus domínios e garantindo-os isentos daquela «peste», o processo inquisitorial incoado ao ex-oratoriano António de Afonseca, morador na vila de Midões, na antiga Beira Alta, aí mentor espiritual de um recém-constituído recolhimento de beatas, terá começado a mostrar que afinal, no nosso país, também se podia falar em «molinismo». Com efeito, em Portugal, os factos parece terem vindo mostrar a pertinência de sensatos temores (expressos, nomeadamente, em Dezembro de 1688, por D. Frei Manuel da Ressurreição, bispo da Bahia) de que, a partir de uma maior publicidade dos erros de Molinos, feita através dos editais afixados nas igrejas catedrais, gente de costumes relaxados pudesse ser tentada a dourar os seus actos com recurso a doutrina de algumas daquelas proposições condenadas, mais conformes às suas más inclinações. A verdade é que o recolhimento feminino de Midões, o foco onde, entre nós, mais cedo se recenseiam casos qualificados como de «molinismo», se situa numa terra anteriormente tocada por casos de simples solicitação; só que agora, quando em Midões a solicitação se doura e mescla com argumentos justificativos conectáveis com doutrina das proposições condenadas de Molinos, os qualificadores do Santo Ofício têm, evidentemente, uma bitola de apreciação diferente da desse primeiro delito, imputável simplesmente a fraquezas da carne, como tal mostrando o tribunal, neste caso, uma mão muito mais pesada. Por «crime de molinismo», como «herege e dogmatista», esteve o padre António de Afonseca para ser relaxado ao braço secular, pena de que se livrou, em boa medida, pelo receio de, com tal sentença, se agravar a repercussão de um delito infamante para o reino: teve, além de penitências espirituais, «perpétua e irremisível reclusão nos cárceres do Santo Ofício», onde seria instruído nas matérias da fé, ficando perpetuamente privado de confessar e do exercício das suas ordens. Domingo, 14 de Junho de 1699, num espectaculoso auto-de-fé realizado no Terreiro de São Miguel, em Coimbra, presenciado por enorme multidão e por alguns viajantes estrangeiros, no meio de numerosos penitenciados por outras culpas, três padres foram castigados por «molinismo»: António de Afonseca e dois outros padres, oriundos das dioceses de Lamego e Miranda; fizeram abjuração *de vehemente* suspeitos na fé, receberam idênticas penas, mas estes dois receberam sentença de degredo perpétuo para Angola. Na ocasião, Frei Domingos Barata, lente de Durando na Universidade, proferiu aquela que terá sido, no nosso país, a primeira pregação em auto público de fé contra as culpas de «molinismo». A 18 de De-

zembro de 1701, em auto realizado no mesmo Terreiro de São Miguel, de Coimbra, saiu a açoitar e condenada a oito anos de degredo no Brasil Arcângela do Sacramento, beata de 38 anos, do referido recolhimento de Midões, e que António de Afonseca, seu «padre espiritual», pouco mais velho do que ela, cooperando «com fingidos milagres», queria que fosse «tida e reputada por santa», não obstante as acções lascivas entre ambos havidas. Entrando numa área de «hipocrisia» e, por vezes, de sórdida picaresca *a lo divino*, o tipo de «molinismo» que em Portugal veremos castigar tem efectivamente na base, maioria das vezes, situações de ilusão ou fingimento, mas também, num ou noutro caso, projectos de santidade começados bem e acabados mal pela adopção de métodos simples, rápidos e expeditos de iniciação na mística, sem adequada preparação e sem uma caminhada ascética. Muitos dos processados são padres e religiosos que, tendo-se furtado ao cumprimento do sexto mandamento e à continência do celibato consagrado, deram em «canonizar» e desculpar as suas irregularidades e as das pessoas suas cúmplices com subterfúgios idênticos aos das proposições de Molinos já evocadas. Era essa doutrina e credulidade – de os «místicos» e «unitivos» estarem acima dos critérios correntes da moral, de as acções lascivas poderem ser «do agrado de Deus» ou até «meritórias», se havidas num estado «passivo» e «não voluntário» – que dava, perante os teólogos qualificadores do Santo Ofício, grande gravidade aos factos cometidos. O número e teor dos processos conservados no AN/TT mostra que havia razões para preocupação por parte da hierarquia. Em 25 de Julho de 1706, em Coimbra, sai em auto um outro padre «molinista»: Manuel Delgado, natural e morador no Porto; em 30 de Julho de 1709, em Lisboa, um donato de Vila Nova de Cerveira; em 26 de Julho de 1711, em Lisboa, outro clérigo, por solicitar, rebaptizar mulheres e por «molinista»; pela mesma culpa, em 24 de Outubro de 1717, em Lisboa, um capuchinho espanhol, entrado no país durante a Guerra da Sucessão de Espanha: ensinava a chegar à via unitiva sem purgativa e iluminativa... e, entre outras coisas, «canonizara» uma beata, sua confessada, cuja vida escrevera, repleta de «heresias e blasfémias». O ano de 1720 é um ano negro, precedido por dois anos com ocorrência de casos de solicitação simples. Então, é Viseu o centro do «quietismo» luso: um capelão da sé, um meio-cónego e dois curas saem penitenciados em Lisboa a 16 de Junho de 1720; o primeiro vai degredado oito anos para Castro Marim, e os seguintes dez, respectivamente para o Rio de Janeiro, Pernambuco e Angola. Com eles saem duas beatas, por fingimento de «visões», «revelações» e «extasis» e pelo mesmo «molinismo»; todos fizeram abjuração *de vehemente*. Por esta culpa, em Coimbra, a 7 de Julho de 1720, fazem segunda abjuração *de leve* dois sacerdotes destes bispado viseense; com eles, fazem abjuração *de vehemente* o mestre-de-cerimónias da sé e um padre de Castelo de Penalva, e segunda e terceira abjuração *de leve* um total de 18 mulheres. Através dos «directores espirituais» a «peste» irradiara para os conventos: nesse mesmo ano, a 16 de Abril, na grade do coro de baixo da igreja do Mosteiro de Jesus (OSB), tinham feito a sua objuração *de vehemente* suspeitas na fé três religiosas, e a 19, na grade do coro de baixo da igreja do mosteiro de Ferreira (OSB), outras três; a 7 de Abril de 1721, no seu mosteiro do Tojal, deste bispado de Viseu, sai em outro auto particular uma religiosa dominicana. Pouco depois, no Porto, Frei João de Deus, capucho de Santo António do Curral, «infecciona» duas religiosas e duas criadas do Mosteiro de Santa Clara, penitenciadas em auto particular de 27 de Maio de 1722. Voltam a surgir-nos casos de «molinismo» em autos dos anos 30: um padre em 8 de Outubro de 1730 (Coimbra), outro em 17 de Junho de 1731 (Lisboa); em 6 de Julho de 1732 (Lisboa) sai outro, acompanhado de duas terceiras, como de costume satirizadas em versalhada. Os castigos não terminam: em Coimbra, mais dois padres em 5 de Dezembro de 1734, e um outro em 30 de Junho de 1737. Em São Domingos (Lisboa), em 24 de Junho de 1735, sai um padre secular, do arcebispado de Braga, que formara uma «congregação de dez mulheres solteiras» consagradas à oração mental; depois de vários anos em que nesta mesa se registam apenas casos de solicitação simples e embuste, volta a surgir-nos um caso sério de «molinismo» que termina da pior maneira: como herege pertinaz, em 26 de Setembro de 1745, sai «relaxado» o padre José de Siqueira, de Vila Real, que pedira mesa e se retratara no auto de 21 de Junho de 1744. Depois deste dramático caso, mesclado aliás de outras componentes, nesta mesa, até meados do século, não há padres «molinistas», mas meros casos de solicitação. Nestes mesmos anos 40, em Coimbra, há apenas dois padres «molinistas» para vários casos de embuste e superstição. Depois de meados do século, os castigos de delitos qualificados como «molinismo» começam a rarear, embora prossiga o combate da Inquisição à superstição, aos embustes e ao abuso dos sacramentos e dos exorcismos da Igreja. Em Lisboa, em 24 de Setembro de 1752, sai um frade leigo por se fazer confessor e «defender erros de Molinos». Em 27 de Agosto de 1758 faz terceira abjuração em forma «por culpas de feitiçaria e molinismo», com abuso dos exorcismos da Igreja, o cura coadjutor da Igreja de Santiago da cidade da Guarda. Este padre recebe uma pena «exemplar»: cárcere e hábito perpétuo, privado para sempre de todo o exercício de suas ordens e dez anos de galés. Nesse auto, fizeram abjuração *de vehemente* duas mulheres da Guarda: receberam açoites e pena de degredo por seis anos para fora do bispado, por «molinismo» e por fingimento; acompanharam-nas a jovem filha de um barbeiro de Lisboa, castigada por fingimentos «para ser tida por santa», e três padres da Guarda por solicitação qualificada. Por «molinismo» sai em auto um outro padre, em Coimbra, em 29 de Julho de 1753, com a sua confessada. Como é evidente, um fenómeno desta natureza e envergadura não poderia deixar de suscitar no nosso país toda uma tratadística de combate ao «molinismo» e às «falsas místicas», e, simultaneamente, de defesa da vida devota e orientação de pastores e fiéis nos caminhos da oração, meditação e contemplação. Membro de uma congregação com provas dadas na implantação da prática da oração

mental no país, e, por então, muito mortificada por ao seu grémio ter pertencido A. de Afonseca, com processo incoado por «molinista» em 1694, o combate às proposições do aragonês e o primeiro choque «molinista» em Portugal reflecte-se na *Luz e calor* do padre Manuel Bernardes (Lisboa, 1696). Reflexo desse mesmo choque são as combativas páginas das *Vindícias da virtude* (Lisboa, 1725-1726, 3 t.), de Frei Francisco da Anunciação (ESA), com licenças de 1702-1703, mas só dadas à luz postumamente, numa época em que, dramaticamente, se tinham tornado mais oportunas ainda. Em 1719 (Lisboa), com método estritamente escolástico, o jesuíta italiano Carlos António Casnedi, qualificador do Santo Ofício, publica *Crisis Theologicae*, obra de implacável combate aos erros de Molinos, mais uma vez com os olhos na realidade portuguesa, que directamente conhecia. A combatividade e o reformismo da jacobeia* transparece em duas obras de um importante espiritual português: referimo-nos às *Máximas espirituaes [...] para instrução mystica dos virtuosos e defensa apostolica da virtude* (Lisboa, 1737, 2 t.), e às *Consultas espirituaes* (Lisboa, 1745), do varatojano Afonso dos Prazeres. Em 1750, Frei António Caetano de São Boaventura (BFM), que fora mestre de Teologia e confessor das religiosas do Convento da Esperança, publica no Porto *Itinerario mystico*, sólido compêndio de espiritualidade, com novo e cerrado ataque a Molinos e seus sequazes. Na sua defesa da vida devota e de uma tradição mística ortodoxa, estes tratadistas como que estavam recordando Santa Teresa, quando no *Camino de perfección* (36: 3-4) se admirava dos que, pretextando receios de erros e quedas, se afastavam da oração: «camino de oracion camino de perigo, nunca Dios tal quiera. [...] huir el bien para librarse de el mal, nunca yo tal invención he visto: bien parece del demonio».

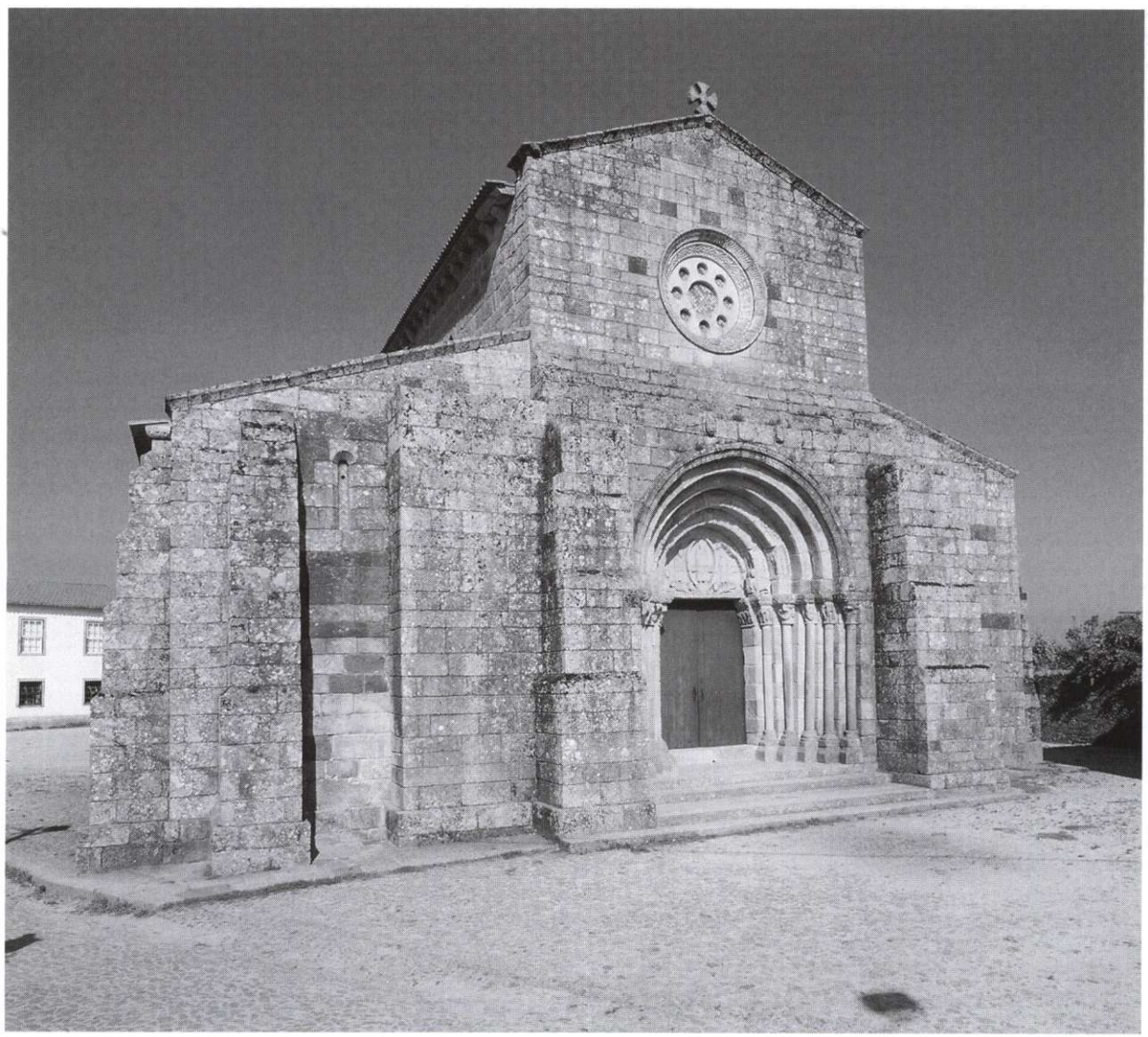
PEDRO VILAS BOAS TAVARES

BIBLIOGRAFIA: ANTT. Conselho Geral do Santo Ofício. Livro 160; Livro 223, t. 2; Livro 248, t. 7; Livro 435-436. BADE. Cod. CVI/1-42. DUDON, Paul – *Le quiétiste espagnol Michel Molinos (1628-1696)*. Paris: Beauchesne, 1921. MARTINS, Mário – O anti-quietismo em Portugal. *Brotéria*. 27 (1943) 518-531. IDEM – Uma tradução portuguesa de Molinos. *Brotéria*. 39 (1944) 5-13. MENDONÇA, José Lourenço D. de; MOREIRA, António Joaquim – *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*. Lisboa: INCM, 1980. MOLINOS, Miguel de – *Guia espiritual*. Ed. crítica, introd. e notas de José Ignacio Tellechea Idígoras. Madrid: Fundacion Universitaria Española, 1975. IDEM – *Defensas de la contemplacion*. Introd., ed. e notas de Eulógio Pacho. Madrid: Fundacion Universitaria Española, 1988. MORENO RODRIGUEZ, Pilar – *El pensamiento de Miguel de Molinos*. Madrid: Fundacion Universitaria 1992. PACHO, Eulógio – Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración. In *HISTORIA de la espiritualidad*. Barcelona: Flors, 1969, vol. 2, p. 352-381. PETROCHI, Massimo – *Il quietismo italiano del seicento*. Roma: Storia e Letteratura, 1948. TAVARES, Pedro Vilas Boas – A corte portuguesa perante a condenação de Miguel de Molinos. *Revista da Faculdade de Letras do Porto-LLM*. (1993) anexo V, 187-204. IDEM – Molinosismo e desculpabilização. *Via Spiritus*. 2 (1995) 203-240. IDEM – Portugal e a condenação de Miguel de Molinos: impacto e primeiras reacções. *Via Spiritus*. 1 (1994) 157-183. TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio – *Molinosiana*. Madrid: Fundacion Universitaria Española, 1987.

MONAQUISMO. As primeiras notícias concretas e seguras acerca da observância da vida monástica até hoje conhecidas em território actualmente pertença de Portugal são as que se referem a São Martinho de Dume, falecido no ano de 579. Foi ele quem divulgou na Península Ibérica uma difundida colecção de sentenças dos Padres do Deserto. O conhecimento e a prática da vida monástica, no entanto, são certamente anteriores. Por um lado, podem-se filiar em práticas monásticas, ou pelo menos ascéticas, certos costumes de natureza gnóstica dos priscilianistas e que representavam a busca de uma perfeição superior por alguns dos seus adeptos. Por outro, foi recentemente demonstrado que São Martinho, no momento em que aprendeu grego para traduzir as sentenças dos Padres do Deserto, em Dume, revelava já um conhecimento anterior das obras de João Cassiano. Não é impossível que Martinho tenha trazido do Sul da França tais conhecimentos. Mas também podia recebê-los na Galécia. Por outro lado, ainda, o próprio facto de Martinho exercer as funções de bispo-abade de Dume sugere que ele tivesse assim adoptado uma instituição peculiar do monaquismo celta. De facto, sabemos que por essa época existia um bispado de origem céltica em Britónia, na Galécia. É muito provável que ele tivesse sido fundado antes da vinda de Martinho para a região de Braga. Este conjunto de dados permite afirmar que a vida monástica era já conhecida na Galécia antes de meados do século VI, mas estamos reduzidos a conjecturas quanto às suas origens, às suas instituições peculiares e dominantes, à sua difusão e às relações que mantinha com o clero diocesano. No entanto, a tradução das sentenças peculiares do monaquismo egípcio, tanto por Martinho, como, depois, pelo seu discípulo Pascásio de Dume, assim como a tradição ascética cultivada pelos priscilianistas, mostram que a tendência dominante devia ser rigorista e severa. Pode dizer-se que ela se mantém no século VII, quando aparece na mesma região a figura importante de São Frutuoso, falecido em 665. Foi ele quem redigiu para o mosteiro de Compludo, perto de Bragança, uma regra monástica, e que presidiu ao sínodo abacial que promulgou a *Regula communis*, que por isso lhe foi muitas vezes atribuída. Em ambas se nota a mesma severidade. Mas já nessa altura se descobre também que Frutuoso se opõe a outro tipo de monaquismo provavelmente já bastante difundido, e que se caracteriza pela sua natureza clânica. Com efeito, estes mosteiros, conhecidos entre os historiadores pelo qualificativo de «familiares», eram preferencialmente dirigidos e habitados por membros da família dos fundadores, mas o seu carácter próximo das «igrejas próprias» levava a que estivessem sujeitos à secularização e à partilha dos bens entre os seus proprietários, se os monges resolviam abandoná-los, ou se não se entendiam entre si. De facto, os abades do sínodo que promulgou a *Regula communis* censuram-nos vigorosamente, como corrupção intolerável da vida religiosa. Verifica-se, assim, uma divergência de tendências e de observâncias que se prolonga durante o período obscuro que se segue às invasões muçulmanas e que dura até à Reconquista. A desorganização eclesiástica e civil dos séculos VIII a IX favorece, porém, toda a espécie de comunidades que escapam à disciplina ditada pelas autoridades oficiais. Conhecem-se numerosos casos deste género, sobretudo no século X. Mas permanece, ou acaba por ressurgir também, uma corrente que se pretende

fiel às verdadeiras tradições, no seguimento dos preceitos instituídos por Santo Isidoro e por São Frutuoso. É ela que obtém o apoio da hierarquia episcopal e dos poderes régios ou dependentes do rei. Essa fidelidade, todavia, não exclui uma certa evolução. De facto, aquilo a que podemos chamar monaquismo frutuosiano – uma vez que invoca os seus ensinamentos – possui características bastante peculiares: o pacto entre os monges e o abade, os sínodos abaciais com poder legislativo e porventura com autoridade disciplinar, o poder do *episcopus sub regula* (o abade com poderes episcopais), a *tuitio* ou protecção de mosteiros femininos (por oposição aos mosteiros «dúplices») e a admissão de *traditi* (uma espécie de oblatos seculares) de ambos os sexos. Mas estas características evoluem no sentido de afrouxar os laços que unem os mosteiros uns aos outros, de aumentar o poder do abade e a riqueza do mosteiro e de se admitirem as comunidades dúplices. Esta evolução torna-se clara sobretudo por influência do bispo de Dume São Rosendo († 977), reformador monástico e fundador do mosteiro de Celanova na Galiza. Todavia, o propósito de regressar às instituições frutuosianas permanece ainda durante muito tempo em território portucalense, como mostra a tentativa, aliás efémera, feita por Tudeíldo, abade de Vacariça e de Leça, de reconstituir uma confederação monástica unida pelo pacto, em 1045. É provável que a evolução fosse diferente em território moçárabe, onde há notícia de algumas comunidades monásticas que conseguem manter-se durante séculos em território muçulmano, mediante o pagamento dos impostos devidos pelas populações que não se convertiam ao islamismo e que são mencionadas como «protegidas». Tal era, de certo, a comunidade que se fixou em Sagres e que guardava as relíquias de São Vicente, mas que deve ter desaparecido com as perseguições almóadas, ou a de São Cucufate, perto da Vidigueira, cujas ruínas ainda hoje mostram a sua imponência. Pouco ou nada se sabe delas, mas é provável que seguissem uma tradição monástica do género da Regra de Santo Isidoro. Apesar de lendárias, não são totalmente de desprezar as tradições que relatam a permanência de uma comunidade moçárabe em Lorvão, que aí teria permanecido durante a ocupação muçulmana de 987 a 1064. Por esta época, e pelo menos desde o tempo de São Rosendo, já se conhecia no Norte de Portugal a Regra de São Bento. Com efeito, o fundador de Celanova revela já o conhecimento de algumas práticas peculiares do monaquismo beneditino, particularmente quanto à eleição do abade, e é certo que conhecia o comentário de Esmaragdo à *Regula Benedicti* que, como se sabe, é um escrito típico dos meios carolíngios. Além disso, já durante o reinado de Fernando, *o Magno* (1037-1065) aparecem ligeiros indícios de contactos com o monaquismo cluniacense. Compreende-se, assim, que o Concílio de Coyanza (1055), cujas actas foram redigidas pelo já mencionado Tudeíldo, recomendem aos monges da Galécia a adopção da Regra de Santo Isidoro ou da de São Bento. Trata-se já de uma manifestação de um movimento reformista conduzido em boa parte por influência dos bispos que desejam implantar um monaquismo disciplinado e sólido, por oposição aos mosteiros dúplices e familiares que existiam por toda a parte em grande número, com comunidades muito reduzidas e uma existência muito efémera e que por isso eram por eles considerados propensos à corrupção. Os mosteiros protegidos pelos bispos e pelos condes delegados da monarquia castelhano-leonesa eram, em geral, dotados de bons domínios, davam uma grande importância à liturgia solene, à observância dos cânones e à obediência aos bispos. Todavia, mesmo nesta fase de transição, os mosteiros do Norte de Portugal continuam a manter o regime da *regula mixta*, isto é, de uma observância que não consiste na adopção de uma regra única, a que se dá um valor jurídico, mas de uma tradição maleável, apoiada nos preceitos de várias regras, cujo valor é mais de ordem espiritual do que normativo, regras essas que se copiam juntamente num *codex regularum*. Ora, a protecção a mosteiros com comunidades mais estruturadas deve ter preparado o caminho à propagação rápida do monaquismo cluniacense que se dá a partir de 1080, ao mesmo tempo que se difunde a liturgia romana depois de ordenado por Afonso VI de Leão o abandono do ritual hispânico. Os seus patronos, pertencentes a uma aristocracia que cultiva os contactos com a corte castelhano-leonesa, favorecem francamente a mudança de observâncias. De facto, vários mosteiros do Norte de Portugal, sobretudo da diocese do Porto, adoptam a liturgia romana e os costumes de Cluny difundidos a partir do mosteiro de Sahagún, mas não procuram a isenção canónica para com o ordinário do lugar nem se filiam na congregação cluniacense. Esta também tem mosteiros em Portugal, dos quais o primeiro e o mais importante é o de Rates, fundado no ano de 1100 numa antiga igreja dada pelo conde D. Henrique à abadia de La Charité-sur-Loire, mas só eles são visitados pelos delegados vindos da Borgonha e só eles gozam da isenção canónica. Embora seja muito difícil reconstituir com exactidão e com algum pormenor o processo de transformação a que a adopção dos costumes monásticos francos e o abandono dos usos hispânicos dá lugar, pode-se admitir que quase só os mosteiros mais ricos tenham adoptado as novas instituições, durante o período que vai de 1080 a 1115 ou 1120. Os numerosos mosteiros com comunidades mais modestas, ou foram por essa altura absorvidos como dependências dos primeiros, depois de lhe terem sido doados pelos seus patronos, e vieram a desaparecer, transformados em igrejas anexas, ou foram simplesmente abandonados. A corrente de um monaquismo espontâneo e pouco organizado, que era a dominante durante os séculos VIII a XI, subsiste, mas com uma feição diferente, através das numerosas comunidades eremíticas, que em Portugal se tornam bastante numerosas durante a segunda metade do século XII. De facto, tendo desaparecido os minúsculos mosteiros que pululavam em Entre Douro e Minho na época já referida, vão aparecer muitos eremitérios nas encruzilhadas dos caminhos e na periferia das regiões mais densamente habitadas, sobretudo no vale do Douro. Também eles adoptam a Regra de São Bento, alguns abrigam mesmo comunidades femininas, e vêm depois, durante a segunda metade do século XII, a desaparecer ou a ser absorvi-

dos por ordens regulares, com os Cistercienses, os Cónegos Regrantes de Santo Agostinho ou os Premonstratenses. Os grupos eremíticos e os eremitas isolados irão depois aparecer mais a sul, no Centro do país, na periferia das cidades e sobretudo no Alentejo. Estes últimos, com origens obscuras, mas que podem ir entroncar em tradições eremíticas da época moçárabe, acabariam por se reunir numa congregação, já no século XV, e formariam depois a Ordem dos Eremitas da Serra de Ossa ou Paulistas. Entretanto, o movimento eremítico ramificava-se noutro tipo de vida monástica, a reclusão, que foi praticada sobretudo por mulheres a que chamavam «emparedadas». Conhecem-se casos concretos em meios urbanos e junto a mosteiros, nomeadamente junto do de Santo Tirso na primeira metade do século XIII. Entretanto, verifica-se que um número considerável de mosteiros antigos de Entre Douro e Minho resistiu à adopção dos costumes cluniacenses*. A maioria deles viria, a partir de 1131, a adoptar os usos dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho*, imitando assim o exemplo do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra*. O primeiro deles deve ter sido provavelmente o de Grijó. Outros se seguiram nas dioceses do Porto e de Braga, provavelmente por influência dos bispos das respectivas dioceses, nomeadamente do de Braga, que era justamente um dos antigos fundadores de Santa Cruz, D. João Peculiar. O facto de tais mosteiros continuarem normalmente comunidades bastante antigas não significa que fossem necessariamente decadentes. Em algumas delas, pelo contrário, parece verificar-se uma verdadeira renovação. Um dos seus indícios é o facto de várias terem conseguido dos seus patronos cartas de liberdade ou de renúncia aos direitos patronais, coisa que não se verifica nunca em mosteiros beneditinos. Algumas das comunidades eremíticas, sobretudo as do vale do Douro, adoptaram, como vimos, a Regra de São Bento, e depois as constituições cistercienses. A maioria deles não foram fundações originais. Só teve raiz exclusivamente cisterciense o de Alcobaça*. Durante o fim do século XII e princípio do sécu-



Mosteiro de São Pedro de Rates, Póvoa do Varzim.

lo XIII houve algumas tentativas para transformar mosteiros beneditinos* em cistercienses*, mas, como aconteceu nomeadamente em Castro de Avelãs e em Pombeiro, não foram bem sucedidas. De facto o monaquismo cisterciense, dotado de um grande vigor, mas bastante isolado das restantes correntes monásticas, parece ter tido sobre elas uma influência reduzida. Outro movimento monástico do século XII é o das monjas beneditinas. Até cerca de 1140 existem mosteiros dúplices, mas não exclusivamente femininos. Por essa altura, alguns deles, como Vairão e Arouca, perdem as comunidades masculinas; outros fundam-se de novo sob a Regra de São Bento, com Tuías, Recião e Tarouquela. Trata-se de um movimento relacionado com a mudança das estruturas familiares da nobreza rural, ou seja, com a adopção generalizada da sucessão unilinear e a consequente redução do casamento feminino de mulheres nobres. Os seus ideais aparecem consignados na *Vida de Santa Senhorinha*, redigida provavelmente por um monge beneditino de Refojos de Basto. Este movimento, porém, esmorece para o fim do século XII, sendo nessa altura substituído pelo dos mosteiros cistercienses femininos, que leva à implantação de monjas brancas em Lorvão, Arouca e Celas (Coimbra), entre outras. A protecção das filhas de Sancho I assegura-lhe um grande sucesso. O prestígio destes mosteiros mantém-se durante todo o século XIII, embora nem sempre com o rigor moral desejado, como se depreende de várias cantigas dos trovadores e de informações dos livros de linhagens. O aparecimento das ordens mendicantes em Portugal, embora só por si não tenha provocado uma crise directa nas ordens monásticas, retirou-lhes de facto uma certa estima por parte dos fiéis; não parece ter alterado em nada o panorama de uma certa passividade que as caracteriza a partir do princípio do século XIII. A passagem de Santo António de crúzio para franciscano é, a este respeito, um pormenor simbólico. Apesar de os indícios mais graves da decadência moral só se tornarem frequentes a partir do princípio do século XIV, pelo menos entre os Beneditinos (não estão feitos estudos para as restantes ordens monásticas) verifica-se também a sua incapacidade de renovação. Ficaram indiferentes às instruções de Bento XII para se reunirem em congregações. Mas foram profundamente abaladas pela Peste Negra de 1348 e pela crise social que se lhe seguiu. Alguns pequenos mosteiros, sobretudo da arquidiocese de Braga, desapareceram nessa altura. Outros, muito decadentes, foram suprimidos pelos bispos, nomeadamente por D. Fernando da Guerra, que também entregou alguns deles a ordens novas, como os Lóios*. Para o fim do século XV, os movimentos rigoristas de que se encontram vários exemplos em Portugal, como a fundação de eremitérios de franciscanos observantes no Norte de Portugal, vindos da Galiza, a federação e novas fundações de eremitas que depois criam a congregação dos Paulistas, e a fundação dos Jerónimos, em que participa um português, Frei Vasco de Portugal, mostram uma nova apetência pela vida monástica. A sua independência em relação aos mosteiros detentores de grandes domínios e dedicados à celebração da liturgia, e o facto de preferirem uma prática de grande pobreza e austeridade, mostra que são sensíveis a ensinamentos dos Franciscanos, mas que preferem a fuga do mundo ao apostolado nas cidades. Mais tarde, os Paulistas terão também uma organização pouco consentânea com a vida propriamente eremítica, os Observantes dedicar-se-ão intensamente à pregação e os Jerónimos acabarão por construir grandes mosteiros. Mas nesses primeiros tempos o valor da fuga do mundo permaneceu como um ideal primordial. Foi a sua fidelidade aos princípios de rigor e de renúncia que atraiu a devoção e o apoio de muitos leigos e das autoridades eclesiásticas. Estes movimentos tiveram porém menos influência directa sobre os monges das ordens antigas do que as reformas iniciadas noutros países, nomeadamente na Itália, de onde vieram vários religiosos que tentaram, com pouco sucesso, renovar a vida de alguns mosteiros beneditinos, de Alcobaça e de Santa Cruz de Coimbra. A instituição dos abades comendatários tornava inúteis todos os esforços. A reorganização definitiva da vida monástica só se fez já no século XVI, no âmbito da reforma tridentina, por intervenção da autoridade régia e tendo para isso de vencer grandes resistências quer dos próprios monges, quer, obviamente, dos comendatários. Os mosteiros crúzios, beneditinos e cistercienses formaram então congregações centralizadas com superiores trienais e estatutos inspirados nas ordens modernas.

JOSÉ MATTOSO

BIBLIOGRAFIA: COSTA, António D. de Sousa – D. Gomes, reformador da abadia de Florença, e as tentativas de reforma dos mosteiros portugueses no século XV. *Studia monastica*. 1963 (5) 59-164. MATTOSO, José – O monaquismo tradicional em Portugal no século XII. In IDEM – *Fragmentos de uma composição medieval*. 2.ª ed. Lisboa: Estampa, 1993. IDEM – *Portugal medieval: Novas interpretações*. 2.ª ed. Lisboa: INCM, 1992. IDEM – *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: INCM, 1982. ORLANDIS, José – *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*. Pamplona, 1971.

MONFORTINOS. O instituto oficialmente denominado Companhia de Maria (SMM) foi fundado no ano de 1705 em França por São Luís Maria Grignion de Montfort (1673-1716), que também fundou as Filhas da Sabedoria para se dedicarem ao serviço dos pobres e dos enfermos, e os Irmãos de São Gabriel, destinados à instrução dos mais pobres. São Luís de Montfort, que devido ao seu empenho missionário recebeu do papa Clemente XI o título de missionário apostólico, considerava as congregações que fundou complementares em vista do carácter integral da missão, visando, ao mesmo tempo, todos os homens e o homem todo. O fundador desenvolve a espiritualidade e as linhas-mestras do carisma desta nova ordem religiosa no *Tríptico*, constituído pela *Oração abrasada*, pela *Regra dos missionários da Companhia de Maria* e pela *Alocução aos associados da Companhia*. A espiritualidade monfortina deve caracterizar-se pelo amor e seguimento da «sabedoria eterna e incarnada» – Jesus Cristo – e do seu exemplo de caridade e dedicação pelos homens. O carisma dos religiosos monfortinos passa pelo esforço de aquisição desta sabedoria divina, da qual depende a salvação da humanidade. Os Monfortinos vêem em Maria o meio mais importante e eficaz de adquirir esta sabedoria celeste, a qual ensina a viver a mais

exemplar consagração a Deus. Assim sendo, estes religiosos visam, ao lado e com o auxílio da Virgem Mediadora, realizar missões, preferindo os pobres em relação aos ricos, o campo à cidade, seguindo a vontade de Deus, a fim de pugnar pela renovação do mundo à luz da mensagem do Evangelho. Data do ano de 1933 a chegada dos primeiros padres monfortinos (J. Limpens e P. Theunissen) a Portugal, provenientes da província holandesa, os quais se estabeleceram em Vila Real, no seminário diocesano, onde assumiram as funções do ensino da teologia. O envio destes religiosos para Portugal pelo provincial holandês, padre Mathieu Hupperts, enquadra-se num projecto mais abrangente, apoiado pela Santa Sé, que consistia em preparar e enviar missionários para os territórios ultramarinos que estavam sob administração portuguesa. Com efeito, já em 1921 os Monfortinos tinham obtido do papa Bento XV a autorização para abrir uma missão em Moçambique. Os dois padres monfortinos permanecem apenas dois anos lectivos em Vila Real, pois o seu principal objectivo não era ensinar teologia, mas criar uma procuradoria das missões em Lisboa, que permitisse o recrutamento e formação de missionários *ad gentes*. Para o efeito, fizeram diligências junto do cardeal-patriarca, do núncio apostólico e do representante franciscano junto do governo, obtendo pouco tempo depois a autorização solicitada. É, então, entregue aos padres monfortinos, como trabalho pastoral, a casa de retiros, a comunidade cristã da Amadora e a capela pública da ermida da Falagueira, então pertencentes à paróquia de Benfica. Para potenciar o arranque da congregação em Portugal, o superior-geral, Théophile Ronsin, envia os padres J. Limpens, J. M. Frissen e J. Menten, tendo o primeiro assumido as funções de superior da comunidade, pároco e procurador das missões; o segundo tornou-se confessor e capelão das Carmelitas, no Estoril; o terceiro, dedicou-se à aprendizagem da língua portuguesa, para depois ir trabalhar para Moçambique. A fim de melhor cumprirem os objectivos da sua presença em Portugal e de expandirem a Companhia de Maria, abriram um seminário situado na Quinta da Olaia, em Seiça, nos arredores de Ourém, no ano de 1952. Mas, atraídos pela espiritualidade mariana que se desenvolvia em torno de Fátima, decidiram fechar aquele seminário e construir o seminário monfortino junto do santuário, cujas actividades escolares se iniciaram em 1956. Além deste seminário menor, que inicialmente funcionava também como noviciado, criaram posteriormente uma comunidade autónoma em Vila do Conde para retiros, a qual depois foi adaptada para noviciado da companhia. Em 1967, abriram nos arredores de Loures um seminário maior, sendo a formação teológica dos seminaristas garantida pelo Instituto Superior de Estudos Teológicos (ISET) no Patriarcado de Lisboa. Depois de um encerramento temporário deste seminário maior, durante a crise vocacional dos anos 70 e 80 (período em que os poucos seminaristas maiores iam receber formação a França, Inglaterra e Itália), este reabriu em 1992 na Póvoa de Santo Adrião, onde os Monfortinos assumem, actualmente, também a responsabilidade da paróquia local. Entretanto, o aumento do número de membros e de casas em Portugal tinha oferecido condições para a criação do vicariato-geral de Portugal a 8 de Dezembro de 1979; isso significou a separação da província holandesa e a dependência directa da cúria-geral sedeada em Roma. Esta data marca o início da fase da autonomia e do enraizamento dos Monfortinos em Portugal. Etapa de consolidação que é marcada pelo empenho na realização de um dos vectores do carisma monfortino – «renovar o espírito do cristianismo nos cristãos» –, que se vai traduzir na intensificação da missão *ad intra*. Para o efeito, incrementam-se não só as missões populares nas zonas do país em que o cristianismo estava mais esmorecido, mas também se aposta numa dinâmica missionária mais prolongada em determinadas regiões através da inserção em comunidades concretas. É assim que surge a região missionária do Sul, que engloba os concelhos alentejanos de Castro Verde (1984) e de Ourique (1991). Depois em 1988 os Monfortinos recuperam a presença nas paróquias das dioceses de Santarém de Abrã, Amiais de Baixo e Monsanto; e em 1997 assumem as paróquias de Mira d'Aire e Alvados da diocese de Leiria-Fátima. Também a pastoral vocacional é intensificada e a formação dos religiosos monfortinos reequacionada, criando-se nos arredores de Lisboa uma comunidade para acolher os postulantes e acompanhá-los até ao noviciado, em que se lhes fornece uma componente formativa em paralelo com uma experiência de vida comunitária e de pastoral. Os monfortinos portugueses, que contam actualmente com 22 membros professos, editam três publicações periódicas para promover a espiritualidade monfortina e servir a pastoral das vocações, a saber: *Amanhecer* (edição do pré-seminário de Fátima); *Eis-nos: Revista dos Alunos do Seminário Monfortino* (Fátima); *Sabedoria e Vida: Boletim de Espiritualidade Monfortina* (Lisboa).

JOSÉ EDUARDO FRANCO

BIBLIOGRAFIA: Arquivos da Delegação Portuguesa dos Missionários Monfortinos (Lisboa). CHÂTELLIER, L. – *La religion des pauvres: Les missions rurales et la formation du catholicisme moderne XVI^e-XIX^e siècle*. Paris: Aubier, 1993. MONTFORT, Saint Louis-Marie Grignion de – *O amor da sabedoria eterna*. Junqueira: Ed. Monfortinas, 1995. IDEM – *O Monfortino hoje*. Junqueira: Ed. Monfortinas, 1996. IDEM – *Oeuvres Complètes*. Paris: Seuil, 1966. IDEM – *O segredo de Maria*. Junqueira: Ed. Monfortinas, 1996. IDEM – *Tratado da verdadeira devoção à SS.^ma Virgem*. Junqueira: Ed. Monfortinas, 1987. S. A. – La Compagnie de Marie. Origines des Provinces et des Missions: Statistiques à la date du 1er octobre 1951. *L'Écho des missions*. 220 (1951) 1-12. SEGURA, Horácio – *Fundação monfortina portuguesa: Dados tirados do Arquivo da Casa Generalícia*. Fátima: [s.n.], 1989. VIEIRA, Manuel – *Alguns dados históricos sobre a fundação da SMM em Portugal*. Junqueira: [s.n.], 1989.

MONTE PIO. *V.* CLERO SECULAR.

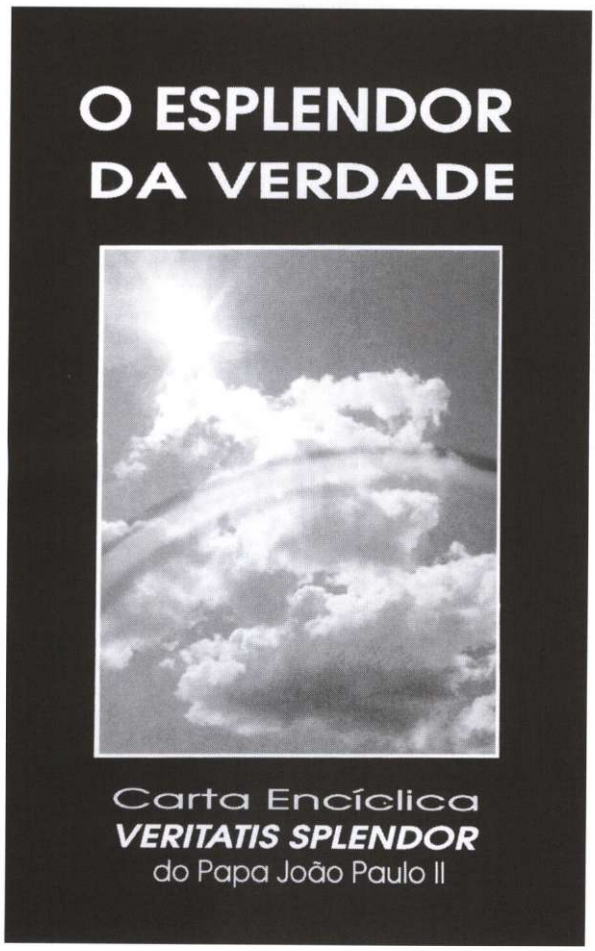
MORAL. *1. Moral, ética:* A palavra «moral» vem do termo latino *mos*, cuja forma de acusativo do plural é *mores*. De *mores* derivou *moralis, moralem* no acusativo do singular. Daí surgiu o português «moral». *Mos* e *mores* significam costume, maneira de agir em virtude de uma espécie de hábito. Exprimem uma dimensão repetitiva dos actos habituais. Mais tarde, de *moralis* derivou *moralitas* (moralidade). A palavra «ética» tem origem grega e é etimologicamente mais rica. Na sua origem está um vocábulo

que se pode escrever com duas grafias muito parecidas, dando, às vezes, origem a confusões, mas diferentes, acentuando cada uma delas características próprias. *Êthos* refere-se ao modo de ser, ao carácter, à realidade interior donde provêm os actos humanos. *Éthos* indica os costumes, o hábito ou agir habitual; os actos concretos que realizam e indicam o modo de ser ínsito na pessoa. O primeiro significado é o mais importante. Ambas as acepções foram traduzidas em latim por *mores*. Cícero (106-43 a. C.) chama *moralis* à parte da filosofia que os gregos chamavam *ethika*. «Quia pertinet ad mores, quos êthos illi [os Gregos] vocant, nos [os Romanos] eam partem philosophiæ de moribus appellare solemus. Sed decet augentem linguam latinam nominare moralem» (*De fato* 1,1), (*cf.* Quintiliano – *Institutiones Oratoriæ*, 6, 2.8). Em latim existia uma só palavra que exprime o duplo sentido do vocábulo grego. Como significava directamente «costume», acentuou-se excessivamente a moral como «os costumes», em detrimento da perspectiva de «carácter», que é mais importante. Embora ética e moral tratem da mesma realidade e sejam por muitos consideradas como sinónimos, é usual apresentar uma distinção, um tanto aleatória. A ética investiga a fundamentação do agir, os princípios e os valores, a dimensão da interioridade dos actos; aquilo que é mais pessoal. A moral indica acções e normas concretas; é a aplicação nos costumes, nos hábitos e nas regras daquilo que foi objecto da ética. A ética aparece como uma metamoral; a moral como uma manifestação mais ou menos institucionalizada da ética. Mas estão intimamente unidas. A ética não pode prescindir da moral sob o risco de ficar em abstracções sem aplicação; a moral não pode ficar privada da ética; sem esta acaba por cair no reducionismo do moralismo, desvirtuando-se. Muitas vezes são entendidas como sinónimos, o que não significa que se negue a razão de ser das diferenças mencionadas. Para lá dos usos e preferências terminológicas, há pontos que convém salientar: Trata-se de um âmbito do saber que investiga sobre o que é bem no agir do homem, o que realiza o *humanum* do homem, individualmente ou associado. Do ponto de vista objectivo, é um saber específico; neste sentido os termos «ética» e «moral» são usados como substantivos. Do ponto de vista subjectivo, refere-se à responsabilidade da pessoa; exprime uma qualidade da realidade. Os termos são usados, então, como adjectivos. A investigação faz-se a dois níveis: o da fundamentação, que pesquisa sobre os valores e os princípios, e o da expressão em comportamentos, costumes e regras. A moral é um saber que aponta para metas e ideais morais. Dá orientações em ordem à realização do bem, que procura incutir na consciência das pessoas, e denuncia aquilo que o não realiza ou se lhe opõe. É um saber normativo e propositivo. Tem dimensão judicativa; isto é, faz juízos de valor sobre os comportamentos. A abordagem ao saber moral é feita, em primeiro lugar, a partir da razão humana; trata-se da «ética filosófica» ou «filosofia moral», ou coordenando com aquela os dados da revelação cristã. Entra-se, então, no âmbito da ética cristã, a que tradicionalmente se chama «teologia moral», mais recentemente também chamada «ética teológica». *2. Teologia moral:* A teologia moral propõe-se revelar o modo de viver próprio daqueles que são seguidores de Cristo, ou, dito de um modo melhor, que «vivem em Cristo». É a parte da teologia que reflecte criticamente sobre a dimensão ética da vida cristã. Como «teologia» não se afasta dos conteúdos e da epistemologia do saber teológico. Sendo uma «parte» tem alguma autonomia, embora não seja independente do conjunto. Está unida a todas as partes, sobretudo à teologia dogmática, donde tira a sua vitalidade, mas não se confunde com ela. Esta estuda o mistério cristão, enquanto indicativo: os *credenda* (aquilo em que se há-de acreditar); aquela estuda-o como imperativo: os *agenda* (aquilo que se há-de fazer). Uma e outra implicam-se e estimulam-se mutuamente. A ética teológica tem, contudo, a sua originalidade: nos conteúdos, nos métodos de abordagem, no modo como procura integrar os diferentes saberes sobre o bem, em ordem a descobrir aquilo que, ao ser feito, realiza o projecto humano e cristão, ou, ao ser recusado, o diminui ou o nega. Na investigação sobre o agir humano confluem vários âmbitos do saber: a teologia, a filosofia e as várias ciências humanas. A teologia moral não pode deixar de as ter em consideração, mantendo, ao mesmo tempo, o seu carácter genuinamente teológico. Esta metodologia, imprescindível e fecunda, pode gerar e de facto tem gerado alguns conflitos, porque nem sempre é fácil coordenar os diferentes saberes e epistemologias utilizadas; sobretudo as ciências humanas de carácter empírico e a ética teológica de carácter normativo. Facilmente se sobrevaloriza um ou outro. Também não pode prescindir da sua própria tradição e história. Mas tem de analisá-las criticamente e em perspectiva hermenêutica, já que os comportamentos humanos na sua formulação e justificação estão muito sujeitos às influências culturais. *3. Manuais de teologia moral:* O Concílio de Trento (1545-1563) (*v.* concílios ecuménicos; contra-reforma) teve notável influência no desenvolvimento da teologia moral posterior. Nas orientações respeitantes ao sacramento da penitência determina que o penitente, ao confessar-se, deve fazer declaração exacta dos pecados, quanto ao número, à espécie e às circunstâncias que mudam a espécie, depois de um apropriado e diligente exame de consciência (*cf.* Dz 1680-1681, 1707). Era necessário, por outro lado, que houvesse sacerdotes com formação teológico-moral adequada para desempenhar tal missão. Como só uma parte reduzida dos candidatos ao sacerdócio tinha possibilidade de seguir o curso teológico nas universidades, criaram-se cursos relativamente breves, em ordem a uma côngrua preparação. Os seminários, instituídos também pelo mesmo concílio, inserem-se, em parte, neste contexto. Na organização dos estudos havia uma parte breve em que se expunham os princípios gerais da teologia moral, e outra extensa de carácter prático, em que se tratavam os «casos de consciência». Surge, assim, a teologia moral como ciência autónoma no conjunto da ciência teológica, de carácter eminentemente prático, que deixou para a teologia dogmática as questões de carácter especulativo, e para a ascética e a mística a vida espiritual. A autonomia que a teologia moral al-

cançou esteve, a seguir, na origem da sua fragilidade como teologia. Para o estudo, como é óbvio, eram necessários instrumentos. Surgem as *Institutiones morales sive de casibus concientiæ*. Pretendiam, através de um conjunto de casos paradigmáticos, habilitar o futuro confessor para julgar bem os assuntos que lhe pudessem vir a ser postos. É o início da teologia moral casuística. Na exposição doutrinal limitavam-se àquilo que era estritamente necessário para a solução prática dos casos. Na sistematização adoptaram o esquema dos dez mandamentos e dos preceitos da Igreja. O primeiro texto foram as *Institutiones morales* do jesuíta Juan Azor (1536-1603). Ficou, assim, traçado um quadro que deu um novo rosto à ética teológica e que durou, praticamente, até meados do século XX. É, *grosso modo*, a época dos manuais. *4. Sistemas morais:* No âmbito da teologia moral casuística, surgem, nos séculos XVII e XVIII, os «sistemas morais», que propunham soluções para a formação do juízo de consciência, quando não se encontrava uma resposta certa sobre a existência ou não de lei que determine a existência ou não de pecado em determinado comportamento ou sobre a possibilidade de se poder seguir a liberdade em detrimento da lei. As correntes são, fundamentalmente, duas: o probabilismo, enunciado pela primeira vez em 1577 pelo dominicano Bartolomeu de Medina: «Se há uma opinião provável (*probabilis*), por exemplo que homens sábios sustêm e óptimos argumentos confirmam, é lícito segui-la, embora a oposta seja mais provável.» A consciência não tem de seguir uma lei, quando autores sérios indicam outras soluções. A perspectiva é de liberdade. Basta uma opinião provável; portanto, não é necessário buscar uma segurança maior. Para uma opinião ser provável tem de ter um índice sério de verdade, mesmo se a contrária tem índices maiores. Mas facilmente se resvala para um nível inferior. A relação deixa de ser entre opiniões mais prováveis e prováveis. Entra também em jogo o menos provável, o pouco provável, às vezes bastava uma probabilidade mínima: uma opinião provavelmente provável ou não improvável. Cai-se, assim, no laxismo. Foram os Jesuítas que deram ao verdadeiro probabilismo o rosto definitivo e que muito contribuíram para a sua rápida propagação. A reacção ao probabilismo (e ao laxismo) foi o probabiliorismo: deve seguir-se a opinião mais provável (*probabilior*), mesmo se a oposta é quase tão provável. A perspectiva altera-se: acentua-se a lei que dá segurança, em detrimento da liberdade. A mais provável tem índices de verdade nitidamente mais fortes do que a contrária, embora esta também tenha índices nada desprezíveis de verdade. É uma moral rigorista. Também aqui há um excesso: o tuciorismo. Para não haver perigo de errar, deve seguir-se sempre a opinião mais segura (*tutior*), mesmo se a contrária tem muitas probabilidades. Probabilioristas (e tucioristas) foram os jansenistas (*v.* JANSENISMO; JACOBEIA, SIGILISMO). No âmbito da ética teológica, o jansenismo foi uma reacção contra a redução aos mínimos de exigência que se verificavam em diferentes formas de probabilismo e, sobretudo, no laxismo. De entre os autores jansenistas, destaca-se Blaise Pascal (1623-1662). Nas famosas *Lettres provinciales* (1656-1657) ataca violentamente os Jesuítas, acusados de laxistas e corruptores da moral católica. A controvérsia foi apaziguada pela posição de Santo Afonso Maria de Ligório (1696--1787), declarado Doutor da Igreja em 1871, e patrono dos teólogos moralistas em 1950. Seguiu o probabiliorismo nos primeiros tempos; depois, a partir da prática pastoral, ao verificar que as posições rigoristas se tornavam demasiado gravosas para os fiéis e os afastavam, optou pelo probabilismo. *5. Repercussões em Portugal:* Em Portugal a problemática da teologia moral e, mais concretamente, a polémica, por vezes muito acesa, entre os partidários dos diferentes sistemas morais, teve notável repercussão e protagonismo, na segunda metade do século XVIII, no tempo do marquês de Pombal e na influência que permaneceu posteriormente. Como é sabido, o marquês alinhava-se na corrente do despotismo esclarecido e era defensor do regalismo. Unido a este estava o jansenismo político, cujos partidários, no campo moral, eram probabilioristas e até mesmo tucioristas. Combatiam com especial animosidade os probabilistas, muitos deles jesuítas, a quem foi muitas vezes aplicada a acusação de defensores do laxismo ou da moral corrompida. As posições jansenistas do ministro de D. José e dos seus conselheiros eclesiásticos estiveram directamente relacionadas com alguns factos que incidiram no ensino da teologia moral. O catecismo composto pelo padre Marcos Jorge, jesuíta, professor de Teologia na Universidade de Évora, impresso em 1561, e acrescentado posteriormente pelo também jesuíta padre Inácio Martins, e que circulou durante dois séculos como o nome de *Cartilha*, foi substituído pelo chamado *Catecismo de Montpellier*, de Colbert, bispo jansenista; em 1721 tinha sido incluído no *Index* dos livros proibidos. Foi traduzido para português em 1769. A Real Mesa Censória, criada em 1768 para a censura dos livros, em que pontificavam influentes prelados e teólogos, aprovava para circulação obras de autores jansenistas, alguns condenados pela Santa Sé. Os probabilistas eram censurados ou retirados. Neste contexto se situam as vicissitudes, em Portugal e a partir de Portugal, da obra teológico-moral de Santo Afonso Maria de Ligório. A sua *Theologia Moralis*, que começou por ser um comentário à *Medulla Theologiæ Moralis*, datada de 1650 e com mais de 200 edições até 1766, do jesuíta Hermann Busembaum (1600-1668), partidário do probabilismo, foi proibida, em 1769. O resto da sua obra teve a mesma sorte em 1771. Ele próprio diz que isso se deveu ao «ódio contra os jesuítas», acusados de «ensinarem doutrinas corrompidas». Afonso de Ligório era visto como um filojesuíta. Por isso é levado a grande reserva. A violenta campanha contra a Companhia de Jesus, que levou à sua expulsão de Portugal pelo Marquês em 1759, e à sua supressão em 1773, teve repercussões na evolução ou, pelo menos, na expressão do seu pensamento. Apercebendo-se do perigo que corriam a sua obra teológica e a Congregação do Santíssimo Redentor, que tinha fundado, procurou eliminar os aspectos mais marcadamente probabilistas e exprimir-se de modo mais favorável aos probabilioristas. À sua posição definitiva passou a chamar-se

equiprobabilismo, a meio caminho ou a síntese entre o probabilismo e o probabiliorismo: quando a lei tem a seu favor e contra si probabilidades sensivelmente iguais ela não obriga. Alguns autores consideram simplesmente que a doutrina de Santo Afonso é um probabilismo moderado, modificado na terminologia apenas para não ser confundido com os Jesuítas, então perseguidos. Na doutrina do tiranicídio encontramos um exemplo deste recuo estratégico. Busembaum expunha, de forma mitigada, a doutrina comum e tradicional, pelo menos desde a Idade Média, do tiranicídio. A sua obra foi, por isso, proibida em Portugal, como já tinha acontecido em França. Os livros de outros autores que defendiam a mesma posição foram queimados. Afonso, na terceira edição da *Theologia Moralis* em 1757, considerava o tiranicídio «doutrina comum e probabilíssima». Depois, na quarta em 1760, eliminou essa passagem. Uma medida de prudência que tem como fundo histórico os atentados contra Luís XV de França em 1757, e de D. José I de Portugal em 1758. Os Jesuítas foram acusados de terem sido os seus autores morais. O facto mais significativo pela repercussão que estava chamado a ter foi a promulgação, em 1772, dos novos Estatutos da Universidade de Coimbra. Estavam eivados de regalismo e jansenismo. A parte concernente à Faculdade de Teologia, e mais concretamente às orientações para o ensino da teologia moral, é, naturalmente, das mais atingidas. Depois, e em ordem à sua aplicação, foram substituídos os antigos professores e textos, e escolhidos manuais de teólogos rigoristas. O Marquês pretendeu ainda influenciar o ensino da teologia ministrado nos seminários, através dos professores formados na Faculdade de Teologia e dos textos a utilizar. D. Maria I em 1786 determinou que, em conformidade com os estatutos, os professores compusessem os compêndios das matérias que ensinavam, deixando de adoptar autores estrangeiros. O de teologia moral, o beneditino Frei António de São José, foi o primeiro a fazê-lo. Uma comissão encarregada do exame deu o seu parecer negativo na Congregação da Faculdade em 1790. O autor foi censurado por não ir na linha dos estatutos, nem na doutrina, nem no método, considerado demasiado escolástico. O texto nunca foi adoptado. A influência ideológica dos estatutos manteve-se ao longo do século XIX. Os autores adoptados eram representantes da teologia moral da *Aufklärung*, caracterizada, entre outras coisas, pela ruptura com o género literário das *Institutiones Morales* e, consequentemente, pela oposição à moral casuística. A própria escolástica, muitas vezes posta em relação com ela, é repudiada. O probabilismo, a *doctrina princeps* dos casuístas, é rejeitado e condenado. Os teólogos do iluminismo são, pelo menos, probabilioristas. A sua doutrina é, pois, rigorista; sentem muito próxima a influência da moral jansenista. *6. A teologia moral dos manuais:* O tipo de teologia moral dos manuais pode, *grosso modo*, ser caracterizado nos traços seguintes: ética teológica desvinculada da teologia dogmática e da espiritualidade; não ressalta o projecto cristão de humanização enraizado na fé; converteu-se numa ciência positiva, muito preocupada com os conteúdos materiais da moral, onde são inseridos muitos elementos do direito; a Sagrada Escritura é citada, muitas vezes, sem trabalho exegético e hermenêutico prévio. Ética teológica em vista do sacramento da reconciliação. A preparação de confessores era o seu fim e quase exclusivo. Assim, centra-se no pecado e nos pecados; procura definir os limites mínimos que não se podem violar. Deixava para a espiritualidade a proposta do seguimento e imitação de Cristo. Não se dirige aos membros da comunidade cristã, para a sua educação ética, mas aos sacerdotes para o exercício do ministério de confessores. Ética individualista: preocupa-se sobretudo com a transformação dos indivíduos, em detrimento da preocupação pela transformação do mundo em que eles vivem. Descura os âmbitos e as realidades em que o pecado se faz estrutura. Predominância da perspectiva judicativa. A consciência, como instância subjectiva da moralidade, não se coloca tanto na busca do que é a verdade moral em si (dimensão prospectiva), mas preocupa-se com o ajustamento ou desajustamento à lei, a instância objectiva da moralidade. A importância central é dada à lei. A lei e a consciência aparecem frequentemente em confronto. A teologia moral dos manuais é claramente uma moral heterónoma, legalista e juridicizante. *7. Séculos XIX e XX:* No século XIX nos manuais de teologia moral não há novidades, nem nos pressupostos doutrinais nem na metodologia. A única reacção, a da Escola de Tubinga, não teve de momento grande repercussão. Nos primeiros três decénios do século XX não se verificam alterações significativas. Pelo contrário, a perspectiva dominante foi reforçada com a publicação do Código de Direito Canónico em 1917. Depois, a teologia moral foi positivamente influenciada pela evolução global da teologia. Passou a ser pensada menos como uma ética de cumprimento de deveres e mais como uma moral dinâmica da graça que impele a partir de dentro. Para esta mudança contribuiu também a relevância dada à história, a influência do personalismo e do existencialismo e o progresso das ciências humanas. Na sequência da tradição da Escola de Tubinga, alguns autores buscam para a teologia moral uma fundamentação bíblica e cristológica. A ruptura, embora não brusca, deu-se com Bernhard Hæring (1912-1998). Em 1954 publicou *A Lei de Cristo*, obra que passou a ser considerada como marco, pondo fim a uma época e iniciando outra. *8. Concílio* Vaticano II:* O Concílio Vaticano II não tratou da teologia moral como tal. Contudo, sancionou muitas das observações desfavoráveis ao enquadramento de conteúdo e metodológico da perspectiva moral anterior. A teologia moral não podia ficar fora do dinamismo global que o Concílio quis e promoveu. A antiga moral casuística desapareceu. O seu contributo pode ser sistematizado em dois pontos: âmbitos teológicos que lhe concernem e proposta programática para o seu aperfeiçoamento. No primeiro destacamos: dimensão cristológica: é o próprio Cristo, como mestre e homem novo, que revela ao homem a sua vocação humano-divina. O homem compreende-se a si mesmo, à sua história e ao mundo em que vive, a partir de Cristo; «o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente» (GS 22).

A dimensão social do homem deve ser compreendida à luz da relação entre «o Verbo encarnado e a solidariedade humana» (GS 32). Realidade ontológica do cristão: não é o homem que alcança a santidade graças às próprias forças e às próprias obras. É ela que desce até ele pela infusão do Espírito Santo para os elevar (*cf.* LG 40). Nesta óptica é acentuada, sobretudo, a dimensão ontológica da santidade. A dimensão ética da santidade, o agir moral, não é mais do que a explicitação do dinamismo infundido e inerente ao próprio baptizado. O fundamento da ética cristã é a própria participação na vida divina. Dimensão eclesiológica: é a moral do homem sacramentalmente transfigurado em Cristo e inserido na Igreja, povo de Deus, comunidade de todos os baptizados, animada pelo Espírito. Antropologia: o homem é apresentado como imagem de Deus, dotado de inteligência, de consciência moral e de liberdade (*cf.* GS 15-17). Ele é o centro e o critério de orientação em relação a toda a realidade. «Tudo quanto existe sobre a terra deve ser ordenado em função do homem, como seu centro e seu termo» (GS 12). A ética encontra no homem o critério decisivo. Diálogo entre fé e os saberes humanos: o Vaticano II aponta uma metodologia para a abordagem dos problemas humanos: hão-de ser tratados «à luz do Evangelho e da experiência humana» (GS 46). Afirma a importância das ciências humanas como instrumento para um melhor conhecimento do homem e da sociedade (*cf.* GS 5, 36, 59, 62). A Igreja supera o egocentrismo: consciente de não possuir todo o saber, manifesta-se disponível para, em atitude de diálogo e de procura, buscar soluções para as inquietações e problemas do nosso tempo, ao lado e junto com todos os homens (*cf.* GS 33, 44). A proposta para o aperfeiçoamento da teologia moral encontra-se formulada explicitamente no decreto *Optatam Totius*, 16: «As disciplinas teológicas sejam expostas dentro de um contacto mais vivo com o mistério de Cristo e a história da salvação. Ponha-se especial cuidado em aperfeiçoar a teologia moral, cuja exposição científica, mais alimentada pela Sagrada Escritura deve revelar a grandeza da vocação dos fiéis em Cristo e a sua obrigação de dar frutos na caridade para a vida do mundo.» Este desiderato significa o começo de uma nova era. Exprime um pedido de renovação, e aponta as características que ela deve ter. Inspiração bíblica: a teologia moral deve alimentar-se mais da Sagrada Escritura. Como teologia há-de ter nela a sua «alma» (*cf.* DV 24). Objectivo: a teologia moral deve pôr em destaque «a grandeza da vocação dos cristãos em Cristo». A ética cristã há-de aparecer como uma boa nova que suscite o desejo, cada vez mais vivo, de lhe permanecer fiel. Da vocação em Cristo brota a resposta livre e pessoal do cristão. O Concílio Vaticano II propõe uma moral da santidade: mais do que falar de lei, leis e preceitos, a teologia moral tem como missão aprofundar a Boa Nova da vida em Cristo e fazer dela o princípio do agir moral. Trata-se de uma perspectiva que deixa de estar centrada no pecado, para adquirir uma orientação positiva. O seu objectivo não é indicar os mínimos abaixo dos quais se está em infracção; propõe uma ética de máximos. A dimensão propositiva e prospectiva prevalece sobre a judicativa. Ao serviço da comunidade eclesial: a ética teológica diz respeito directamente aos «fiéis em Cristo». Tem como missão acompanhá-la criticamente, iluminando e animando o seu caminhar no mundo, ao mesmo tempo que faz o discernimento das situações mais complexas ou menos claras. Não respeita somente aos confessores, mas a todos os cristãos chamados a transformar o mundo. Caridade operosa na transformação do mundo: o Concílio Vaticano II destaca, no centro da formulação teológico-moral, o primado da caridade e a sua incidência na transformação do mundo. Propõe uma moral que supere o individualismo. *9. Período pós-Vaticano II:* No período posterior ao Concílio Vaticano II, os teólogos moralistas meteram mãos à elaboração da «teologia moral renovada»: redefine-se o seu estatuto, aceita-se criticamente a modernidade, alargam-se os horizontes, ganha-se em capacidade crítica, revêem-se conceitos e categorias morais. Uma característica comum dos esforços de renovação da teologia moral foi a proposta de uma moral de configuração personalista. Ao lado das novas propostas, sempre se manteve uma corrente minoritária, mas activa, que entendeu a posição do Vaticano II, a partir das anteriores categorias e considerou que os renovadores nem sempre



Capa da encíclica «Veritatis Splendor», do papa João Paulo II, 1994.

foram fiéis aos propósitos do Concílio, excedendo-se. A encíclica *Veritatis Splendor*, do papa João Paulo II, de 6 de Agosto de 1993, é um marco importante na teologia moral pós-conciliar. «É a primeira vez que o Magistério da Igreja expõe os elementos fundamentais da doutrina moral cristã com uma certa amplitude, e apresenta as razões do discernimento pastoral necessário em situações práticas e culturais complexas e, por vezes, críticas» (p. 115). Para o papa a desejada renovação da teologia moral não tem sido bem conseguida. A intenção da encíclica é «precisar alguns aspectos doutrinais que se revelam decisivos para debelar aquela que constitui, sem dúvida, uma verdadeira crise, tão graves são as dificuldades que acarreta à vida moral dos fiéis e à comunhão da Igreja, bem como a uma convivência social justa e solidária» (p. 5). A crise faz-se notar, segundo a encíclica, nos âmbitos filosófico e teológico. O primeiro refere-se à relação verdade-liberdade, que tem sido resolvida a favor das exigências reivindicativas da autonomia humana em detrimento da verdade moral. O segundo consiste na tendência a separar a moral da fé. O papa pretende responder à crise, assim diagnosticada. É, sobretudo, uma denúncia, uma admoestação e uma proposta. Na polémica contra os males do tempo e da cultura actual, que giram à volta do secularismo, da exaltação da autonomia da consciência individual e da liberdade, do subjectivismo, do relativismo, do pluralismo moral, do pragmatismo, do positivismo e da cultura da perplexidade e do vazio ético, acentua a verdade, a ética da fé, a natureza e a lei natural, os mandamentos divinos. Propõe, com vigor, a segurança ética, baseada na ordem objectiva, conhecida pela razão, mas, sobretudo, pela fé. Uma moral de valores universais e absolutos. É notória a desconfiança perante a modernidade, detecta-se uma acentuada auto-suficiência da Igreja na sua proposta ética. Os pressupostos culturais, filosóficos, teológicos e eclesiais de que parte são diferentes, ou pelo menos têm diferente acentuação, dos do Concílio Vaticano II e das propostas que, no seu seguimento, muitos teólogos moralistas avançaram e desenvolveram. Daí as perspectivas bastante diferenciadas. O Concílio Vaticano II usa uma linguagem dialogante e promotora do diálogo e da aproximação com os vários âmbitos do saber, a linguagem da *Veritatis Splendor* é segura de si, criadora de distâncias e, às vezes, até exclusivista. *10. Teologia moral e doutrina social da Igreja:* Uma parte da teologia moral é a teologia moral social. Muito ligada a esta está a doutrina social da Igreja. Sobre o seu estatuto teológico e a sua finalidade é particularmente explícito o papa João Paulo II, na encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, 41: «A doutrina social da Igreja não é uma "terceira via" entre capitalismo liberal e colectivismo marxista, nem sequer uma possível alternativa a outras soluções menos radicalmente contrapostas: constitui por si mesma uma categoria. Nem é uma ideologia, mas a formulação dos resultados de uma reflexão atenta sobre as complexas realidades da existência do homem, na sociedade e no contexto internacional, à luz da fé e da tradição eclesial. A sua finalidade principal é interpretar estas realidades, examinando a sua conformidade ou desconformidade com as linhas do ensino do Evangelho sobre o homem e sobre a sua vocação terrena e ao mesmo tempo transcendente; visa, pois, orientar o comportamento cristão. Pertence, por conseguinte, não ao domínio da ideologia, mas da teologia e especialmente da teologia moral.» Por isso, «o ensino e a difusão da doutrina social fazem parte da missão evangelizadora da Igreja». Pelo carácter ético que possui, é «uma doutrina destinada a orientar o comportamento das pessoas». A Igreja, ao falar das realidades sociais, exercita o seu «ministério da evangelização no campo social, que é um aspecto do seu múnus profético». Considera-se competente e legitimada para se pronunciar sobre questões económicas, sociais e políticas. Ao fazê-lo, sabe que exercita um direito e cumpre um dever e que actua dentro do campo específico da sua competência, porque a fé atinge as realidades do homem, da sociedade e do mundo. O seu objectivo não é pronunciar-se como os especialistas das diferentes áreas. É para relevar o sentido humano das actividades e as exigências éticas inerentes. Efectivamente os problemas sociais não são apenas técnicos; são problemas humanos. Quando se fazem opções programáticas, tanto nos fins como nos meios, a ética e a ética teológica têm muito a dizer. As realidades sociais são

Capa de Moral e vida cristã, *1977.*

susceptíveis de juízos éticos (*cf. Sollicitudo Rei Socialis*, 9, 14). A doutrina social da Igreja, em sentido estrito, pode definir-se como o conjunto de ensinamentos referentes aos problemas sociais, pronunciados oficialmente pelos papas e concílios, a partir da encíclica *Rerum Novarum*, de Leão XIII, de 15 de Maio de 1891. O último documento sistemático foi a encíclica *Centesimus Annus*, de João Paulo II, em 1 de Maio de 1991, para celebrar o centenário da sua existência. Durante um século foram produzidos vários documentos, publicados normalmente por ocasião de aniversários comemorativos, e que redefinem, redimensionam ou tratam de novo as problemáticas sociais, sempre novas, conforme o evoluir da história humana. Os principais são: *Quadragesimo Anno*, de Pio XI, 15 de Maio de 1931; *Mater et Magistra*, de João XXIII, 15 de Maio de 1961; *Pacem in Terris*, do mesmo papa, 11 de Abril de 1963; *Gaudium et Spes*, do Concílio Vaticano II, 7 de Dezembro de 1965; *Populorum Progressio*, de Paulo VI, 26 de Março de 1967; *Octogesima Adveniens*, do mesmo papa, 14 de Maio de 1971; *Laborem Exercens*, de João Paulo II, 14 de Outubro de 1981, e *Sollicitudo Rei Socialis*, do mesmo papa, 30 de Dezembro de 1987. Há a acrescentar ainda outros importantes documentos das conferências episcopais e das congregações romanas. Nos últimos anos, os pronunciamentos mais significativos dos bispos portugueses foram: *Carta pastoral no décimo aniversário da «Pacem in Terris»*, de 4 de Maio de 1973; *Carta pastoral sobre as perspectivas cristãs da reconstrução da vida nacional*, de 14 de Março de 1974; *Carta pastoral sobre o contributo dos cristãos para a vida social e política*, de 16 de Julho de 1974; *Declaração no décimo aniversário da «Populorum Progressio»*, de 22 de Abril de 1977; *Carta pastoral sobre alguns problemas do trabalho à luz da encíclica «Laborem Exercens»*, de 19 de Fevereiro de 1982; *Mensagem ao Povo de Deus no ano da Doutrina Social da Igreja, sobre alguns aspectos da actual sociedade portuguesa*, de 14 de Novembro de 1991. A carta apostólica *Octogesima Adveniens*, 4, diz que a doutrina social da Igreja comporta «princípios de reflexão, normas para julgar e directrizes para a acção». Tais princípios, normas e directrizes partem de orientações básicas, ligadas entre si, que representam valores angulares. Salientamos quatro: a eminente dignidade da pessoa humana, o bem comum, a solidariedade e a subsidiariedade.

JERÓNIMO TRIGO

BIBLIOGRAFIA: ARANGUEREN, José Luis – *Ética*. 3.ª ed. Madrid: Revista de Occidente, 1965, p. 19-29. BORGONOVO, Graciano – L'avventura della teologia morale nel secolo XX. *Rivista Teologica di Lugano*. 5 (2000) 79-102. CITTERIO, Ferdinando – Appunti per un capitolo di storia della Teologia Morale; dal Tridentino al secondo Concilio del Vaticano. *La Scuola Cattolica*. 115 (1987) 495-539. DELHAYE, Philippe – A contribuição do Vaticano II para a teologia moral. *Concilium*. 5 (1972) 611-618. FERNÁNDEZ, Aurelio – *La Reforma de la Teologia Moral; medio siglo de Historia*. Aldecoa: Burgos, 1997. FUCHS, Josef – *Le Renouveau de la Théologie Morale selon Vatican II*. Desclée: Tournai, 1968. GALLAGHER, Raphael – Il sistema manualistico della storia della Teologia Morale dalla morte di Sant'alfonso ad oggi. In ALVAREZ VERDES, Lorenzo; MAJORANO, Sabatino, org. – *Morale e Redenzione*. Roma. Editiones Academiæ Alphonsianæ, 1983, p. 256-277. GÓMEZ MIER, Vicente – *La refundación de la moral católica: El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*. Estella: Verbo Divino, 1995. LEITE, António – A ideologia pombalina; despotismo esclarecido e regalismo. *Brotéria*. 114 (1982) 487-514. MOTTA-VEIGA, Manuel – *Esboço histórico-literário da Faculdade de Teologia*. Coimbra, 1872. VELEZ, Juan – Hacia una moral fundamental biblico-cristologica; religiosa-personalista y dialogo-responsorial (OT 16). *Estudios Eclesiáticos*. 56 (1981) 1177-1236. IDEM – Pluralismo y convergencia en la Moral Fundamental post-conciliar. *Estudios Eclesiáticos*. 56 (1981) 1253-1317. VEREECKE, Louis – *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori; saggi di storia della teologia morale moderna, 1300-1787*. Cinisello Balsamo: Paoline, 1990. IDEM – Storia della teologia morale. In *NUOVO DIZIONARIO di teologia morale*. Cinisello Balsamo: Paoline, 1990, p. 1314-1338. VICO, José – *Éticas teológicas de ayer u de hoy*. Madrid: Paulinas, 1993. VIDAL, Marciano – *Frente al rigorismo moral, benignidad pastoral; Alfonso de Liguori (1696-1787)*. Madrid: Perpetuo Socorro, 1986. ZALBA, Marcelino – Un Siglo de Teologia Moral 1880-1980. *Estudios Eclesiáticos*. 56 (1981) 1133-1175. ZIEGLER, Josef-Georg – Théologie Morale. In VANDER GUCHT, Robert; VORGRIMLER, Herbert, ed. – *Bilan de la Tëologie du XX siècle*. Paris: Casterman, 1970, vol. 2, p. 520-568.

MORTE. Os ritos, signos, pensamentos e gestos usados para evocar os mortos, vencer a morte e enfrentar a mortalidade permitem perceber o que de mais profundo e essencial persiste ou se degrada na mentalidade colectiva. Nas sociedades em que a influência da religião é preponderante, os traços da relação do homem com o sagrado aparecem, invariavelmente, associados ao culto da morte e dos mortos, reforçando, por vezes, a permanência de práticas e comportamentos, empobrecidos ou adulterados, com raízes ancestrais. Como tem sido salientado, os rituais e os cultos funerários da Idade Média enfermavam de evidentes reminiscências pagãs. Por isso, é provável que os primeiros cristãos confundissem, no plano escatológico, a novidade da crença que haviam abraçado com superstições e procedimentos imaginários, aparentemente inofensivos, de origem remota. Face à separação exigida pela morte, a Igreja pregava a salvação, acalentando a esperança dos fiéis na ressurreição e anunciando a certeza do Julgamento Final. A doutrina era clara mas os rituais e a própria liturgia encerravam ambiguidades e indefinições notórias. A praxe romana das lamentações fúnebres, embora criticada pelos Padres da Igreja, nomeadamente por São Jerónimo e Santo Isidoro de Sevilha, foi admitida pela liturgia hispânica do século X. A incorporação deste costume processou-se subterraneamente e impôs-se ao arrepio de importantes decisões conciliares. Por exemplo, o *Liber ordinum* hispânico integra os clamores e prantos dos vivos nas cerimónias religiosas que precedem a inumação, em clara contradição com o disposto no Concílio de Toledo de 589. As condenações eclesiásticas posteriores, renovadas pelos cânones sinodais de Valença (1255), Toledo (1323), Alcalá (1355), Oviedo (1377, 1382, 1384 e 1450) e Lisboa (1403), reiteram uma posição de princípio conhecida mas, na prática, pouco respeitada. E, de tal modo se vulgarizou o ritual de carpir e depenar sobre defuntos que a ele fazem referência documentos tão diversos como: a *Crónica Latina dos Reis de Castela*, as *Arengas* e *Memórias Avulsas* de Santa Cruz de Coimbra e, até mesmo, as representações iconográficas da tumulária medieval portuguesa. O segundo moimento de Egas Moniz, colocado, no século XIII, na capela corporal do mosteiro do Paço de Sousa, exibe à cabeceira da cama do aio de D. Afonso Henriques dois familiares puxando os cabelos em sinal de dor. Também, um dos topos do arcaz de D. Urraca, mulher de D. Afon-

so II, que jaz no Mosteiro de Alcobaça, inclui uma cena de pranto alusiva ao momento do passamento da rainha. Estas representações mostram que o pranto, de raiz popular, foi adaptado às regras de etiqueta cortesã, facto que é comprovado por fontes literárias de diferentes épocas. As composições poéticas galego-portuguesas do século XIII não deixam, assim, de sinalizar a curialização daquelas manifestações gentílicas. Nas compilações conhecidas encontram-se uma ou outra lamentação em forma de cântico exortatório. O prolongamento deste género no *Cancioneiro* de Garcia de Resende se, por um lado, revela a apropriação individualizada da arte do lamento e da evocação, por outro põe em relevo a recorrência do pranto fúnebre entre as gentes de mor qualidade, alertando-nos para a expressão equivalente e civilizada de uma prática ritual amplamente consensualizada. Na mesma tradição de súplica e lamento se insere o *Romance a morte del Rey Dom Manuel*, da autoria de Gil Vicente. O pranto uníssono de mágoa que em todo o reino ecoa por ocasião do passamento do monarca é singularmente encenado, a várias vozes, pelo poeta da corte. A mesma vibração melancólica atravessa, mais tarde, a poesia neolatina. Todavia, os poemas elegíacos de Diogo de Teive, do padre Luís da Cruz, de Gaspar Pinto Correia e de outros autores, contemporâneos ou posteriores, afiguram-se mais próximos do intimismo ascético, característico da espiritualidade católica, do que da vã e ilusória ostentação lutuosa ou panegírica. À semelhança da poesia, também a tradição cronística fornece abundantes referências sobre o hábito que os parentes régios e os vassalos tinham de prantear a morte dos monarcas. Os funerais de D. Dinis, D. João I, D. Nuno Álvares Pereira, D. Afonso V, D. João II, do príncipe D. Afonso e de D. Manuel foram marcados por teatralizadas lamentações, às quais se associaram tanto a nobreza como as camadas populares. Esta arreigada tradição, levada ao rubro, tornava-se muitas vezes chocante. Por isso, com o objectivo de morigerar os excessos das carpideiras e refrear a idolatria dos que depenavam cabelo ou barba, cobriam de terra ou de cinza a cabeça, esbofeteavam as faces, ou rasgavam as vestes por ocasião da morte de alguém, D. João I pune e proíbe tais manifestações em Lisboa. Esta disposição, datada de 1385, foi depois adoptada por outros municípios portugueses. Apesar da severidade das admoestações eclesiásticas e civis se ter intensificado depois do século XVI, os prantos e as carpideiras continuaram a acompanhar os funerais, tendo esse costume chegado até aos nossos dias, em algumas regiões do país. A resistência da mentalidade popular à mudança não é tão evidente a respeito de outros sinais de luto. Alguns elementos de exteriorização e de reparação social exibidos durante o período de nojo foram mudando ao longo do tempo. Na Idade Média a cor de luto, por excelência, era o branco. Em sinal de dó, usavam-se vestes de tecidos grosseiros: burel, estamenha ou almáfega. Envergar capa de burel com capuz de frade era costume reservado a nobres e homens abastados. Os pobres vestiam os fatos que tinham, mas do avesso. As manifestações de luto sucediam-se a cada passo, não só porque as pessoas pereciam subitamente e com uma terrível facilidade em todas as idades, mas pelo facto de ser usual trajar de luto em casos excepcionais como desastres, guerras ou outros acontecimentos infaustos. Ademais, os viúvos de ambos os sexos ostentavam-no perpetuamente. Nos meios cortesãos, a não observância de alguns preceitos de civilidade e de higiene era também habitual em situações de luto. Nestas ocasiões, os senhores mandavam vestir os seus criados a preceito. Por outro lado, sempre que ocorria a morte de um monarca o reino cobria-se de luto. A observância deste dispositivo era imposta, ao nível local, pelas autoridades régias e municipais. A cor preta começa por ser introduzida nas exéquias da corte. D. Duarte, D. Afonso V e D. João II adoptam-na em sinal de pesar. No entanto, a regulamentação social do luto apenas se altera no reinado de D. Manuel. O vestuário passa, a partir de então, a identificar-se com o tom lúgubre dos panejamentos mortuários e demais decorações fúnebres. Já quanto à duração do período de luto por vária parentela, só muito mais tarde viria a ser regulamentada por lei, durante o reinado de D. João V. Também variou, ao longo do tempo, o vestuário dos mortos. Na Alta Idade Média, segundo revelam as sepulturas dos cemitérios hispano-visigóticos, a inumação vestida predominou sobre a utilização do sudário. Só depois dos séculos X e XI esta segunda modalidade de amortalhar os mortos alcançou sucesso na Península Ibérica. Mais tarde, no século XIII, as *Cantigas de Santa Maria* confirmam ser vulgar o costume de envolver em sudários os corpos que se lançavam à terra. Independentemente de se proceder ou não à lavagem ritual dos cadáveres – hábito antigo que chegou aos tempos modernos associado ao embalsamento «odorífero» dos corpos da realeza –, a nudez era sempre ocultada na morte. No final da Idade Média a influência do modelo clerical parece contagiar a aparência dos mortos. Os votos de envergar hábitos de religião depressa se transformam numa autêntica moda. A adesão ao modelo mendicante exprime, claramente, o alto grau de aceitação que tiveram as novas ordens religiosas, sobretudo nos meios urbanos. Em Lisboa, durante os tempos modernos, o saial franciscano, com ou sem correia, é a indumentária que mais se guarda ou encomenda para a partida deste mundo. Na medida em que a preferência do hábito religioso premeia o valor das indulgências no mercado dos bens da salvação, pode dizer-se que a derradeira imagem do corpo é, simultaneamente, encarnação da clemência da Igreja e reafirmação simbólica de um modelo santificante de vida. A indistinção virtual, à hora da morte, de duas comunidades separadas, em vida, por privilégios e funções notoriamente diferenciados, deixa de se fazer notar, em Lisboa, nos inícios do século XIX. Nesta época, o distanciamento que se opera em relação ao ideal de vida religioso e monástico acaba por ter uma tradução simbólica absolutamente coerente na imagem final de cada homem. De qualquer modo, a reafirmação da identidade social do corpo do defunto nunca deixou de ser uma preocupação para os grupos dominantes. A nobreza jamais desprezou a qualidade de representação dos seus mortos. Os sinais distintivos da hierarquia

social do Antigo Regime são, normalmente, assegurados pelo uso legítimo de insígnias honoríficas das ordens militares, e, mais raramente, pelo recurso a vestuário de aparato. Mas, ainda assim, observa-se que as próprias elites não desprezam o recurso ao santificante manto religioso na composição póstuma das suas virtudes guerreiras, sociais e públicas. Ao culto dos mortos estavam ainda ligados inúmeros ritos e superstições de raízes ancestrais. A crença de que os mortos atravessavam, na encruzilhada do fim da vida, um tortuoso caminho, antepunha-se ao roteiro cristão da eternidade como uma espécie de antecâmara forçada. E o mais curioso é que esta crença remanesce, ao longo dos séculos, sem contestação alguma. A ela se reporta, por exemplo, Gil Vicente, no *Auto da Alma* e nas *Barcas do Inferno e da Glória*, onde, numa imprecisa praia situada fora do mundo, duas tripulações, uma de anjos, outra de demónios, conduzem as almas ao seu destino. Passando do plano literário para o terreno da devoção, verifica-se que a mesma imagem suporta, simbolicamente, o moderno culto de Nossa Senhora da Boa Morte, a intercessora eficaz que transporta na sua naveta os mortos. Mas vale a pena insistir que, originariamente, esse tempo transitório, imediato ao falecimento, e característico de uma certa indistinção de fronteiras entre o aquém e o além, acarretava risco de perigos e desordens para os sobreviventes. As exéquias e orações concorriam, assim, para apaziguar as «almas em trânsito» e prevenir que estas, por qualquer meio ou motivo, pudessem reaparecer e aterrorizar os vivos. Para reforçar esta intenção, os cristãos adoptaram os dons ou libações que os pagãos ofereciam aos seus mortos nos sepulcros, conforme o atestam as *mensae*, usadas para esses banquetes rituais, em algumas sepulturas de necrópoles paleocristãs peninsulares, datáveis dos séculos III a V. Para travar a generalização dos *referigeria*, o cânone 89 do Concílio de Braga de 572 proíbe, em vão, tais práticas. Mas, durante a Idade Média, a celebração de repastos ou a deposição de oferendas rituais sobre os locais de sepultura nunca deixou de se realizar como transposição simbólica desta parte, o ritual de obradar os mortos, como então se dizia, acompanhava o ciclo da passagem, isto é, tinha lugar no dia da inumação e repetia-se ao longo de um ano. Nesta cerimónia, as mulheres faziam o papel de ofertantes. Do repasto fúnebre constavam pão e vinho e, por vezes, outros géneros. O hábito de dar o alimento simbólico dos defuntos aos pobres tornou-se, entretanto, frequente. A solidariedade comunitária cultivada no seio de algumas ordens monásticas, nomeadamente em Cluny e Cister, inspirou, por certo, esta partilha generalizada de dons. Dar aos pobres em sinal de sufrágio pelos defuntos é o que fazem os testadores dos séculos XIV e XV. A vulgaridade dos bodos, «missas de carne» ou «missas de pescado» pelos defuntos é confirmada, nesta época, pelas disposições de última vontade de indivíduos de todos os grupos sociais da região da Estremadura. Os manjares festivos em honra dos fiéis estavam de tal modo arreigados no espírito das populações que as Ordenações Manuelinas sancionam o costume, apenas com a restrição de que os banquetes se realizassem fora das igrejas. Posteriormente, e por influência da normatividade ritual tridentina, intensificam-se as reservas das autoridades eclesiásticas a este tipo de celebração. As populações, contudo, acolhem com grande resistência todas as medidas tendentes à conversão do sistema de troca de dons com os mortos. Nos meios urbanos, e particularmente em Lisboa, no século XVIII, os bodos fúnebres desaparecem das disposições testamentárias, mas nos campos esta prática persistiu, chegando a manifestar-se, um tanto adulteradamente, ainda nos nossos dias, em algumas regiões do país. Retomando a questão da crença na vida *post-mortem*, verificamos que ela está na origem da palavra *viaticum*, usada desde o século IV para designar a comunhão ou o alimento sagrado recebido pelo moribundo antes do passamento. A sua administração sugere a incorporação do perdão divino na liturgia dos defuntos e abre caminho à presença de condutores eficazes, os anjos, para protecção da alma errante. Estes, fazendo as vezes dos antigos deuses psicopompos, acolhem-na no momento da morte e, como guardiões benfazejos, velam pelo sono dos mortos antes da ressurreição no lugar sombrio do sepulcro, onde as inscrições *depositus*, *depositio* ou *requies* substituem progressivamente as fórmulas *transeuit* ou *situs*. Neste contexto, a irrupção da presença angélica, típica do maravilhoso cristão, liga-se à iconografia tumular. A partir do século XIII, novas figurações de anjos acolitantes nos jacentes tumulares vêm juntar-se à tradicional imagem, fixada pela escultura e pela iluminura, do volátil mensageiro celeste que acolhe num pano alvo a alma que sai da boca do moribundo. Esta invasão de anjos reflecte a preocupação de preservar os que morrem e os que jazem de investidas diabólicas. Se no plano imagético é clara a síntese do fantástico cristão com o elemento mágico e animista herdado da Antiguidade, também em certas fórmulas da liturgia hispânica mais antiga, nomeadamente no *Liber ordinum*, subsiste a preocupação de prevenir, através das chamadas *benedictiones*, proferidas no acto da tumulação, a visita de espíritos malignos. Paralelamente, as *sanctiones* dos documentos solenes dos séculos X e XI deixam perceber a vitalidade da crença no poder oculto dos demónios e dos seres invísiveis. Nas maldições pronunciadas contra eventuais infractores em escrituras de doação a instituições religiosas portuguesas encontram-se ameaças de penas e vinganças perpétuas e referências a demónios que arrebatam os condenados. Como fica demonstrado, tanto os interditos morais como as irregularidades rituais eram susceptíveis de produzir efeitos nefastos na relação entre vivos e mortos. Não admira, portanto, que os *libri exemplorum*, de inspiração peninsular, explorem, com abundância de pormenores, as convicções mais difundidas sobre os demónios e os mortos. Os *exempla*, estórias curtas e fabulosas de finalidade edificante, pela simplicidade da sua estrutura narrativa facilitavam a tarefa dos pregadores que a elas recorriam para prender a atenção dos fiéis e tornar mais persuasivos os ensinamentos transmitidos. No âmbito da renovação pastoral promovida pelas ordens mendicantes, a apropriação e divulgação dos *exempla* parecia adequar-se perfeitamente à voga

que a mensagem escatológica conquistara no século XIII. Este aspecto ajuda a explicar o sucesso alcançado por estas narrativas, ainda que a sua originalidade resulte, em primeiro lugar, da selecção e adaptação que os compiladores peninsulares realizaram a partir de narrações análogas oriundas da Europa do Norte. Interpretadas à luz da tradição fabulária e sapiencial mediterrânica, estas estórias, citadas ou sabidas de cor, exploravam a situação transitória das «almas penadas», descreviam os seus sofrimentos e persuadiam os fiéis de que as horríveis desgraças dos mortos se transmitiam directamente aos vivos, dada a situação de proximidade física em que uns e outros se encontravam. A tendência para a «demonização dos espíritos malignos» decorria, assim, da indefinição de fronteiras entre a vida e a morte, da precária e transitória ligação das duas realidades e do poder sobrenatural atribuído aos principais protagonistas desta comunicação, os mortos. O teor insólito e o aproveitamento tardio de exemplos do género, incluídos em fontes dos séculos XIV e XV, como o *Orto do Esposo*, o *Libro de los exemplos por ABC* e o *Especulo de los Legos*, têm surpreendido os especialistas. Ao contrário das versões inglesas e francesas, as estórias peninsulares desprezam os ensinamentos dos mortos e dos espectros, designados *revenants* – termo sem correspondência nos idiomas português e castelhano. Por outro lado, também ignoram as novidades introduzidas pelos teólogos a respeito da doutrina do pecado venial, do Purgatório e do julgamento individual. Pode, por isso, dizer-se que a tendência para a «demonização dos espíritos malignos» persistiu ligada à visão tradicional do além-túmulo e ao significado das preces e sufrágios instituídos pelos defuntos. De facto, detectam-se, durante a Alta Idade Média, algumas hesitações e contradições no processo de aceitação de sufrágios pelos mortos, decorrentes da ausência de uma doutrina explícita sobre o carácter provisório ou definitivo das penas devidas a pecados remissíveis. Na liturgia hispânica mais antiga, em concreto no *Liber ordinum*, a eficácia das preces e do sacrifício da missa é limitada e esgota-se no acto de invocação da misericórdia divina. As celebrações têm uma dimensão eminentemente comemorativa e pouco ou nada influem no destino *post-mortem*. Ainda assim, os preâmbulos de alguns diplomas medievais portugueses do século XI não excluem a possibilidade de arrependimento ou remissão depois da morte. Esta interpretação é reforçada, na prática, por fórmulas litúrgicas bem mais eufémicas, datadas sensivelmente da mesma época, e que deixam aberta a possibilidade da aplicação de preces, ofícios e esmolas pelos que experimentam o fogo purificador antes do Juízo Final. Na verdade, a liturgia romana dos finais do século XI confere, explicitamente, uma dimensão purificadora à comemoração fúnebre. Evitando tomar à letra os próprios textos litúrgicos, as atitudes e as disposições dos crentes demonstram que a intenção de beneficiar com missas, orações e ofícios os que morriam na esperança da bem-aventurança eterna se impôs progressivamente. O ritual de Santa Cruz de Coimbra, datado da primeira metade do século XIII, privilegia, na parte relativa ao ofício dos mortos, a passagem pelo seio de Abraão, leito de refrigério e repouso para almas aí conduzidas pelas orações da comunidade monástica. O benigno seio de Abraão preludia a antevisão do gozo eterno, antepondo ao dia do Juízo Final a espera confiante. Este tópico, indiciador da lenta aceitação das crenças sobre o fogo purgatório, professadas por Santo Agostinho e por outros Doutores da Igreja, não antecipa a futura espacialização do Purgatório porque, em si mesmo, o seio de Abrão não se confunde com o terceiro lugar de provação, colocado no além e definido pelos teólogos do século XII. Neste ponto, o desfasamento revelado pelos Cónegos Regrantes de Santa Cruz deve ser salientado, ainda que saibamos que, à época, tanto as missas e preces em certos dias, nomeadamente no sétimo, no trigésimo e no aniversário, como o recurso à intercessão dos santos estivessem já definitivamente ins-

Túmulo de D. Manuel de Moura, c. 1699 (Ílhavo, capela da Vista Alegre).

tituídos. As referências aos santos intercessores multiplicam-se entre os séculos VIII e X, por influência do culto dos mártires e do concomitante movimento de procura de inumação junto dos seus despojos ou relíquias, em sepulturas *ad sanctos, apud ecclesiam* (*v.* CEMITÉRIOS). A tumulação em solo sagrado, sob a protecção dos que gozavam da segurança do Paraíso, conferia aos que, em repouso, como os dormentes de Éfeso, esperavam o Dia do Juízo, maiores garantias de ascensão à morada celestial. A intimidação causada pelo medo da condenação eterna dá lugar ao aparecimento de novos gestos propiciatórios. As doações *pro remedio anima*, posteriores ao século VIII e anteriores ao século XI, feitas a igrejas e mosteiros, são outro meio que os fiéis encontram de conseguir o alívio automático das penas eternas. Através delas os doadores procuram esbater os seus sentimentos de culpa e temor. Só mais tarde, a partir do século XI, este tipo de fundações meritórias começam a incluir contrapartidas de natureza intercessória, missas, ofícios e esmolas a pobres, não apenas para o doador mas também para os seus familiares. Através de tais actos solenes só uma elite muito restrita julgava aceder ao tesouro das graças celestiais. Mas, à semelhança das garantias granjeadas por certas linhagens no acesso à salvação, também, no século XI, os elos de proximidade ou filiação piedosa a instituições monásticas denotam a emergência de uma outra sensibilidade face aos mortos, mutação a que não foi estranha a ritualização da esmola e a integração das obras de misericórdia no contexto litúrgico. A caridade cristã ganha então um cunho verdadeiramente intercessório, facto que se reflecte na visão do pobre, convertido em moeda corrente no processo de salvação do maior número. Interceder por todos os mortos passa a ser obra de misericórdia tão meritória como o auxílio a aflitos e necessitados, e vice-versa. A multiplicação das respostas ao dilema da salvação fortalece o tesouro da Igreja, ao mesmo tempo que leva à autonomização do fundo de valor acrescentado das orações e missas de intercessão. Neste processo, a Ordem de Cluny antecipa-se. Introduz a recitação do ofício quotidiano dos mortos, organiza ofícios periódicos e solenes de acordo com os seus necrológios, diversifica os sufrágios e institui, por iniciativa do abade Odão, a festa anual dos fiéis defuntos. Ao criar condições para o alargamento e institucionalização da permuta de dons entre os vivos e os mortos, devolve a cada crente o poder de participação e vigilância no seu destino e aos religiosos o exclusivo da comunicação entre o céu e a terra. Idêntica finalidade se descobre na reforma da liturgia fúnebre de Cister, concebida sob a inspiração da doutrina de São Bernardo. A assistência aos defuntos, descrita no *Liber usuum*, um ritual manuscrito da unção dos enfermos e das exéquias para o Mosteiro de Alcobaça, é despojada e espiritualizada. No mosteiro, os sufrágios são quase sempre colectivos, de maneira a realçar o sentimento de filiação comunitária. A individualidade dos mortos conta pouco, mas não é omitida nas comemorações imediatas ao falecimento. Em Cister adopta-se uma via sóbria e intensa de comunhão com os mortos. Mas, apesar destas particularidades, também aqui o culto favorece a espera purificadora e fortalece a união dos justos. Os novos guardiões da memória dos mortos restauram, assim, a genealogia da Igreja beatífica, integrando-a na visão cósmica e colectiva que estava subjacente à concepção apocalíptica do Juízo Final, cuja inspiração perdura no século XII, como demonstram as representações dos tímpanos principais dos portais românicos dos conventos de São Pedro de Rates (beneditino) e São Salvador de Bravães (agostinho), ou os programas iconográficos dos tímpanos axiais dos portais do Mosteiro de São Cristóvão de Rio Mau (agostinho) e da Igreja de São Salvador de Ansiães. Na época em que foram concebidas estas representações, eram ainda sensíveis as marcas do anúncio do fim do mundo. De resto, como tem sido realçado, a influência das iluminuras moçárabes do Beatus transparece na fixação e modelação estilística da mensagem do Apocalipse do Lorvão, datado de 1189, e pressente-se, ainda antes, na gramática decorativa usada no sarcófago de São Martinho de Dume, concebido em finais do século XIII. O paralelismo entre a liturgia eclesiástica, representada na face lateral direita do sarcófago – que os fiéis podiam observar –, e a liturgia celeste, consubstanciada na visão do Cristo em majestade do Apocalipse de São João, figurada na tampa do túmulo e orientada para o alto, simboliza bem a aliança do novo culto dos mortos com a originária imagem do triunfo dos justos no Fim dos Tempos. A mesma atitude de apaziguamento e confiança no futuro sobrenatural contamina os relatos hagiográficos tardios. O modelo da «morte santa», preparada, anunciada por premonição e sujeita a um ritual preciso é um traço comum nas histórias, então popularizadas, das vidas e virtudes de São Rosendo, Santa Senhorinha e São Teotónio. Este estilo exemplar de composição do último instante, ponto sem retorno na biografia de uma eternidade feliz, é prontamente adoptado pelos notáveis da sociedade medieval, sendo depois inculcado a todos os crentes. A adesão que este modelo suscitou foi intensa e durável. Sem receio de errar, podemos dizer que a lição da boa morte cristã se repercute, com assinalável constância, no meio laico português, até finais do século XVIII. Este é um dos aspectos essenciais quando se aborda a questão da clericalização da morte, cuja essência radica no exercício da pedagogia da salvação. O inegável domínio da Igreja sobre os corpos, as almas e os bens dos defuntos, cedo conquistado e até muito tarde mantido, advém da eficácia da sua acção pastoral neste campo. No plano concreto, alguns interditos sinalizam os principais motivos da supremacia eclesial sobre os assuntos da morte. A administração dos sacramentos, excluindo a extrema-unção, inicialmente reservada aos poderosos, era considerada um procedimento indispensável para o enterramento em solo sagrado. A lenta difusão da unção para os defuntos é confirmada pela insistência das recomendações saídas dos sínodos portugueses, durante os séculos XIII e XVI. A sua obrigatoriedade aparece mencionada nos sínodos de Lisboa (1240), Braga (1477 e 1505), Valença do Minho (1486) e Guarda (1500), entre outros. No século XIII, na sequência do cânon 16 do Concílio de Tolosa de 1229, não contraditado pelas constituições promulga-

das no sínodo de Lisboa de 1271, as autoridades eclesiásticas, exorbitando as suas competências, alargam a interdição de sepultura nas igrejas a todos aqueles que fizessem testamento sem a presença do pároco ou de outro qualquer sacerdote. Avocando a si a capacidade de legislar sobre matéria testamentária, a Igreja procura usurpar, neste caso sem êxito, a tutela exercida pelas justiças régias. O mesmo aconteceu a respeito do cumprimento dos testamentos, domínio em que os párocos e os tribunais eclesiásticos, ao abrigo do direito de foro misto, detiveram, até ao limiar do século XIX, um efectivo ascendente sobre as instituições civis. Em Portugal, o recurso ao testamento difunde-se a partir do século XIII. Religando as concepções correntes do aquém e do além-túmulo, o testamento, primeiro circunscrito a clérigos e nobres, generaliza-se nas centúrias seguintes, graças à influência das ordens mendicantes. Nas cidades, os leigos responderam positivamente às garantias oferecidas pelos conventos, pedindo sufrágios, exercitando a caridade, aderindo à comunhão dos santos e ao poder dos intercessores terrenos. Em Coimbra, Santarém e Torres Vedras são avultadas as doações e legados testamentários a mosteiros dominicanos e franciscanos, durante os séculos XIV e XV. Repartindo entre si uma clientela selecta, os frades pregadores e menores não descuram, todavia, a assistência aos sectores menos afortunados da população urbana. A par dos Franciscanos e dos Dominicanos, também os Cistercienses e os Cónegos Regrantes de Santo Agostinho atraem vultuosas dádivas, em resultado da acção intercessora desenvolvida nas suas casas conventuais. Para remissão dos seus pecados, os testadores repartem ainda insignificantes ofertas, em dinheiro, géneros e peças de vestuário, por pobres, cativos e virgens. A aplicação das doações caritativas era normalmente confiada ao clero. Ainda nos centros urbanos em causa, várias instituições de assistência são contempladas com legados testamentários. Confrarias devocionais e profissionais, hospitais, albergarias e gafarias recebem, a título de esmola, ofertas em dinheiro, bens rústicos e, em menor proporção, propriedades urbanas. Correspondendo ao surto de crescimento do meio confraternal português nos séculos XIII e XIV, os testadores da Estremadura acusam a boa receptividade que, por toda a parte, vinham tendo estas associações mutualistas funerárias (*v.* CONFRARIAS). Na verdade, as disposições relativas ao ritual fúnebre e sufrágio das almas, consignados em todos os compromissos conhecidos, preenchem uma das mais importantes funções das confrarias e irmandades. Corporizando o sentir comum de entreajuda na vida e na morte, as confrarias proliferam no século XIV, numa época de vincada recessão demográfica e de crise económica. Sobre os efeitos da Peste Negra de 1348 e das suas recorrências ao longo dos séculos XIV e XV muito se tem escrito. Neste contexto, apenas gostaríamos de salientar que a mortalidade catastrófica emergente da guerra, da fome e da Peste Negra acentuou a insegurança e espalhou o pânico entre as populações, em especial nas zonas mais densamente povoadas e nas cidades. O paroxismo devoto que acompanha a passagem da Peste Negra reflecte-se no aumento de legados às igrejas. E embora esta tendência predomine em muitas regiões do país, a Colegiada de Guimarães, por exemplo, não regista um crescimento substancial do seu património aquando da fase inicial da passagem do flagelo. Importa ainda referir que o quadro nosográfico que marca o fim da Idade Média e que inclui peste, tifo exantemático, cólera, varíola, febres tifóide e paratifóide, disenterias e outras doenças de tipo infeccioso, pouco se altera ao longo da Época Moderna. À excepção da lepra, as causas da mortalidade mantêm-se, ainda que a virulência, cronologia e incidência das epidemias nem sempre se afigurem semelhantes, ou sequer tão intensas como no passado. Vale a pena acrescentar que, após cíclicos retornos, o último episódio de peste que ocorre em Lisboa mata moderadamente nos anos de 1679-1682. Ora, seguindo o rasto desolador da morte colectiva em momentos de crise, depressa nos apercebemos de que o condicionamento demográfico se faz sentir, adensando a linguagem e os gestos que recapitulam a experiência do massacre, embora não altere a concepção do trespasse e a visão organizada em torno dos últimos fins do homem. A expressão que melhor sintetiza a reacção de fragilidade e

Túmulo dos benfeitores da Misericórdia de Lisboa, de Adães Bermudes, 1905 (Lisboa, Cemitério do Alto de São João).

de pânico sentida em situações agudas de contágio geral é, talvez, o macabro, cuja eclosão e difusão em toda a Europa foi visualmente potenciada pelo espectáculo da putrefacção em série de corpos insepultos amontoados nas ruas por ocasião da peste. O desejo de subversão é arrancado à força pela violência da morte. E, de repente, são os próprios mortos que protagonizam, imaginariamente, a revolta sentida pelos vivos. Em ronda constante, eles dão resposta aos males do mundo. Mostram que as riquezas mundanais são pior que pez para os homens e que todos, reis, bispos, nobres, camponeses, artífices e mercadores, são iguais perante a morte. Seguindo esta lógica, o tema da morte personificada e hostil encontra, entre outros suportes, alguma margem de representação nas ilustrações dos livros de horas, de que se conhecem várias versões em Portugal. Ora, segundo Mário Martins, é justamente nas gravuras dos livros de horas que Gil Vicente se inspira ao redigir as *Barcas*, concebidas com bastantes letreiros retirados da dança macabra. Afastando a hipótese de aproximar os textos vicentinos das fontes catalãs e castelhanas do género, umas contemporâneas outras um pouco mais tardias, fica-se com a ideia de que os diálogos que a morte, em tom interpelante, denunciador e fustigador, trava com os vivos, homens e mulheres de todas as condições, transportam consigo a ironia trágica e niveladora da dança macabra. A descoberta moderna da morte individual é assim escandalizada numa alegoria que pretende ser, acima de tudo, moralizadora e pedagógica. E, se bem interpretamos os textos, é a coberto deste último tópico que o triunfo macabro ressurge na poesia de José de Anchieta para logo se metamorfosear na hipnótica visão da *vanitas*, tão cara à oratória sagrada barroca do padre António Vieira, do padre Francisco de Mendonça e de Frei António das Chagas, para só referir os autores que mais insistentemente abordam o tema. Ponto de fixação da mensagem do *quotie morior*, o macabro na cultura barroca, ecoando vibrantemente do púlpito, transfigura a angústia do efémero não pela superação do trágico mas pelo retorno à meditação ascética. Num tempo em que a miséria alastra nas cidades e nos campos, o tributo espiritual devido à pobreza filia em Cristo todos os homens na sua indistinta condição de peregrinos. A este sentimento de comunhão alia-se, entretanto, a inquietude resultante da culpabilização pelo pecado e da incerteza da hora da morte. No decurso do século XIV, os receios que rodeiam o momento do desenlace final evidenciam o despertar da «consciência dolorosa da morte», precipitada pelo indisfarçável jogo de sedução estabelecido em vida com os *temporalia*, bens e afectos terrenos. O desengano que essa relação perigosa suscita acentua a expectativa de falhanço no acto crucial do balanço de contas imediato ao falecimento. Não admira, portanto, que nos preâmbulos dos testamentos, as fórmulas de fé alusivas aos mistérios da criação e da redenção desemboquem, por vezes, na afirmação do medo do dia do grande juízo ou no temor declarado de terríveis castigos no Além. Neste contexto, a esperança do perdão reaviva a memória do panteão celestial que se alarga, progressivamente, a partir da invocação prioritária da Virgem Maria e das invocações subsidiárias dos Apóstolos e do arcanjo São Miguel. O tom rogativo do discurso coaduna-se com o teor das justificações individuais e com a obsessão quantitativa dos sufrágios pedidos que chegam, em casos excepcionais, a atingir, no século XV, a ordem dos dois milhares de missas avulsas por testamento. No plano escatológico, a tónica dominante desloca-se para o momento da separação dos justos dos condenados, diante da presença do Supremo Juiz, facto revelador da incorporação, ao longo da centúria de Trezentos, da mensagem de São Mateus (v. 25, 34-41). As declarações avulsas dos testadores vinham já denunciando, desde o século XIII, a interiorização da imagem de Cristo em exercício de justiça no fim dos tempos. A ideia faz o seu curso, sobrepondo-se, gradualmente, às concepções tradicionais do Apocalipse e do Advento. Mas, esta alteração de perspectiva escatológica, mais arrastada em Portugal do que em França, aflora de uma forma singular na iconografia portuguesa. No discurso figurativo, o tema central da Paixão de Cristo, indicativo de uma teofania marcadamente cristocêntrica, começa por ocupar o lugar até aí reservado ao Pantocrator Entronizado, Cristo em majestade rodeado pelas figuras dos quatro evangelistas do Apocalipse. A imagem do Juízo Final transforma-se, com o acolhimento que é dado à representação de Cristo-Homem, sofrendo na cruz pela redenção da humanidade. A evocação da misericórdia divina, simbolizada por Cristo, passa a ser, mormente na escultura tardo-medieval, um elemento im-

Representação do Juízo Final no túmulo de D. Inês de Castro, c. 1360. In Paulo Pereira, História da arte portuguesa, *1995.*

portante na articulação narrativa do Juízo Final. Dois exemplos, entre outros, confirmam esta asserção: a composição alusiva ao tema exibida num dos capitéis do Mosteiro de Santa Maria de Leça do Bailio; e a cena escolhida para ilustrar o facial da cabeceira do arcaz da rainha Santa Isabel, ambas obras do século XIV. Ao mesmo tempo, verifica-se que esta afinidade doutrinária é quebrada com o aparecimento das primeiras representações da cena do Juízo Final, segundo o Evangelho de São Mateus, colocadas à entrada das catedrais góticas ou utilizadas para decorar a iluminura e a arte funerária. E mesmo sabendo que este modelo se impôs com dificuldade em Portugal, devemos admitir que quando a antevisão do grande dia é exposta ao olhar de todos os crentes, estes estão já em condições de perceber que só nele poderiam participar os que tivessem enfrentado a prova do julgamento particular, no fim da vida. Os ricos monumentos funerários de D. Pedro e D. Inês de Castro, colocados, hoje, à entrada da nave central do transepto do Mosteiro de Alcobaça, ilustram exemplarmente o que afirmamos. Nos faciais dos pés dos túmulos destes duas sequências: a preparação, no leito, do destino da alma (no túmulo de D. Pedro) e a imagem do Julgamento Final (no túmulo de D. Inês) fixam os pontos de união de duas biografias legendariamente inseparáveis. De facto, a esplendorosa decoração que envolve a estrutura microarquitectural destes singulares monumentos funerários encerra uma única narrativa escatológica, confirmada, de resto, pelo teor do testamento de D. Pedro, onde se cruzam duas modalidades de resgate da alma do rei, uma acumulativa e limitada ao tempo da «passagem», outra repetitiva e multiplicadora, contemplando um número indefinido de sufrágios compostos *ad eternum*. Esta disposição remete para o problema da instituição de liturgias fúnebres perpétuas, sob a forma de aniversários e capelas. Para este efeito, doavam-se propriedades ou alienavam-se perpetuamente rendimentos às igrejas, a fim de se rezarem missas por alma do doador e eventualmente de seus familiares, por tempo indeterminado. Infelizmente, não dispomos de dados suficientes para estimar, com segurança, a evolução deste tipo de fundações em Portugal. A análise dos legados pios deixados ao Convento de São Francisco do Porto, circunscrita aos séculos XV e XVI, apenas permite concluir que, neste importante cenóbio, o ciclo ascensional das fundações de missas coincide com a centúria de Quinhentos. As informações dispersas que temos vindo a coligir para a cidade de Lisboa apontam para um crescimento em alta de aniversários e capelas na segunda metade do século XVII, seguido de um período de estabilização que se prolonga até aos anos 30 do século XVIII. Retomando o que atrás dissemos sobre a literatura de exemplos, não é de estranhar a presença tardia de referências ao Purgatório no discurso testamentário. As alusões sistemáticas a esse espaço transitório de purgação remontam ao século XV. Entendido como um Além intermédio, mais em duração do que em intensidade de penas – podendo estas, de qualquer forma, ser encurtadas e suavizadas pelos sufrágios e intervenções dos vivos –, o Purgatório configura, em termos lógicos, um hiato necessário na concepção de eternidade, na medida em que intercala no tempo eterno um intervalo de urgência e de transitoriedade com vista à reparação dos danos causados pelo pecado venial. Expressão massificada da crença no Purgatório, o culto das almas desenvolve-se, em Portugal, depois da recepção das teses conciliares de Trento. Na difusão desta crença deve assinalar-se a importância que tiveram as confrarias, especialmente as das Almas, os altares e retábulos das igrejas, os manuais de preparação da morte e todo o arsenal de imagens da catequese pós-Concílio de Trento. De todos estes elementos de propaganda as *artes de bem morrer* merecem uma menção especial. Em Portugal, durante as centúrias de Seiscentos e Setecentos publicaram-se 261 edições de um total de 129 títulos identificados de *artes de bem morrer*. O tempo forte de divulgação destas obras foi arrastado. Atravessou a segunda metade do século XVII e prolongou-se pelas décadas de 30 e 40 do século XVIII. A identificação dos autores, a maior parte dos quais jesuítas, a análise das edições em causa e a avaliação da presença dos títulos de maior expansão em algumas bibliotecas particulares e conventuais não deixam dúvidas sobre a franca aceitação deste género de literatura espiritual. Os indicadores disponíveis mostram que as cerca de 160 000 *artes de bem morrer* saídas dos prelos portugueses na primeira metade do século XVIII tiveram escoamento assegurado. Nesta torrente editorial distinguem-se autores e obras de grande sucesso. O *Breve aparelho, e modo facil para ajudar a bem morrer hum christão*, do jesuíta Estêvão de Castro, conheceu mais de uma dezena de edições no século XVII. A sua fama, no entanto, acabou por ser suplantada pela obra-sensação do dominicano João Franco, *Mestre da vida que ensina a viver e a morrer santamente*, publicada a primeira vez em 1731. A massificação da mensagem tanatológica é um traço caracterizador da modernidade. Mas, no essencial, os conteúdos dos manuais modernos remetem para o sistema da morte cristã, definido, como vimos, desde o século XIV. A reactualização do discurso foi apenas comandada por imperativos de ordem pastoral. Neste contexto, a lição da boa morte incorporou o paradigma da viagem marítima, impondo a ilusão, *in illo tempore*, de uma inevitável réplica imaginária da carreira do Oriente para as almas que partiam, não à deriva mas com rumo certo, em direcção ao Purgatório. Num processo afim, a preparação da morte foi esteio de teodiceias heróicas. Frei Heitor Pinto e o padre Manuel Bernardes não hesitaram em transpor para o Paraíso ideais de justiça social que o homem, dominado pelo pecado, jamais poderia alimentar à face da Terra. Na ambiência mental do barroco, a proclamação enfática do poder da morte, favorecendo a magnanimidade e a resignação, mais acentuou a prolixidade de um modelo piedoso, já de si excessivamente ritualizado. Os estudos realizados para duas grandes cidades, Lisboa e Porto, mostram que, nesta época, as exéquias mais vulgares se revestiam de enorme aparato. Nos saimentos e procissões fúnebres desfilavam o pároco da freguesia, clérigos de várias religiões, com predomínio para os mendicantes, pobres, órfãos, crianças,

grande número de representantes de irmandades e confrarias, por vezes, os irmãos da Misericórdia e alguns familiares dos defuntos. As orações, as ladainhas, os incensórios e as missas mobilizavam um número apreciável de altares. Ainda durante a primeira metade do século XVIII, os testadores de Lisboa requeriam e pagavam, em média, 700 missas avulsas para satisfação das suas almas, a maior parte das quais a rezar nos dias imediatos ao falecimento e as restantes a distribuir pelos sétimo e trigésimo dias e celebração do aniversário. Esta cifra dá bem a ideia do forte envolvimento clerical que caracterizava a encenação litúrgica da morte barroca. Assim, para travar os gastos exorbitantes com bens de alma e funerais, o Estado tenta impor legislação adequada. O carácter recorrente das leis de 1677, 1686, 1698, 1708 e 1749, destinadas a conter despesas sumptuárias com armações das igrejas, cortejos fúnebres e manifestações lutuosas, sublinha bem a longa tendência de delírio ritual que atravessa a encenação colectiva da morte. Nesta época, as pompas fúnebres da alta nobreza e as exéquias régias de D. Pedro II e D. João V traduzem, fidedignamente, o estilo arrebatado e grandiloquente da morte-espectáculo do barroco. O instinto de glorificação póstuma que transparece na divisa *auri sacra fames* imprime um novo impulso ao movimento de deslocação das fortunas para a Igreja, sob a forma de bens de alma. Na prática, a liberdade subjacente ao direito de fazer testamento reflectia-se no avolumar indiscriminado de legados pios. Com o intuito de estancar a derrama de bens a favor dos institutos religiosos, sob o pretexto da salvação das almas, Pombal não só introduz sérias limitações ao direito de testar, como limita as somas reservadas a legados pios e quase proíbe a instituição de capelas. Os efeitos da legislação de 1766, 1769, 1774 e 1775 não se fizeram sentir de imediato e difícil foi o curso da filosofia inspiradora das reformas tendentes à secularização da prática testamentária, promovida por Pombal e logo contrariada por D. Maria I. A reabilitação da filantropia laica, a emergência do imperativo familiar sobre a sociabilidade anónima das confrarias, a desvalorização da piedade aritmética e a recuperação do sentido eminentemente civil do testamento tenderão contudo a ressurgir, na viragem do século XIX, não já por força da política pombalina, mas enquanto resultado de um processo de mutação cultural alicerçado na incorporação subjectiva de novas atitudes e valores perante a vida e a sociedade (*v.* SECULARIZAÇÃO). Deste modo, as vicissitudes antecipadoras do culto familiar e romântico dos mortos irradiam ao longo do arrastado debate travado na sociedade portuguesa em torno do exílio dos mortos ou da criação dos primeiros cemitérios civis (*v.* CEMITÉRIOS). Concomitantemente, as mesmas prevenções higienistas e médico-legais que suportam a reivindicação da sepultura laica aprofundam a expectativa de medicalização da doença. A atitude cientista, cimentada nos círculos de livres-pensadores da segunda metade do século XIX, reaviva a esperança no poder da medicina e firma o direito à sobrevivência, na base da reivindicação do bem-estar e da felicidade terrena. Com este suporte, o novo pacto nupcial com a vida, recuperado pelo romance, género literário emergente, vinha demarcar o impacte que a mentalidade romântica teve na mudança de atitudes face aos mortos. Na verdade, depois de 1835 estavam finalmente criadas as condições para que o culto dos mortos, libertado da esfera da intercessão anónima, se circunscrevesse a uma compensatória liturgia da recordação, restauradora da memória familiar. Por outro lado, o controlo desde cedo exercido pelos grupos de livres-pensadores na gestão do espaço público do cemitério acabará por transformá-lo no lugar cénico ideal para a apropriação demopédica do culto dos grandes homens ou heróis da causa laica e republicana (*v.* LAICIDADE). A matriz de todos os cultos de memória consagrados ideologicamente no século XIX promana, assim, desta outra visão libertadora da morte e redentora da humanidade, de acento tipicamente laicista.

ANA CRISTINA ARAÚJO

BIBLIOGRAFIA: ANICA, Gertrudes; OLIVEIRA, João – A morte através dos testamentos: O exemplo de Salvaterra de Magos nos séculos XVII-XVIII. In ARQUEOLOGIA DO ESTADO: JORNADAS SOBRE FORMAS DE ORGANIZAÇÃO E EXERCÍCIO DOS PODERES NA EUROPA DO SUL, SÉCULOS XIII-XVIII – *Actas*. Lisboa: História & Crítica. 1988, vol. 2, p. 713-726. ANTUNES, José – O testamento de Fernando Joanes de Portocarreiro, deão da Sé de Braga e prior de Guimarães (de 1272). *Theologica*. 2: 8 (1993) 407-431. ARAÚJO, Ana Cristina – *A morte em Lisboa: Atitudes e representações, 1700-1830*. Lisboa: Ed. Notícias, 1997. IDEM – Morte edificante e vida inquieta. A disciplina dos afectos nas artes moriendi e nos testamentos. *Igreja e Missão*. 163-166 (1994) 99-115. IDEM – Morte, memória e piedade barroca. *Revista de História das Ideias*. 11 (1989) 129-173. ARIÈS, Philippe – *Images de l'homme devant la mort*. Paris: Éditions du Seuil, 1983. IDEM – *O homem perante a morte*. Lisboa: Europa-América, 1988. IDEM – *Sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média*. Lisboa: Teorema, 1988. BASTOS, Maria do Rosário – Prescrições sinodais sobre o culto dos mortos nos séculos XIII a XIV. In MATTOSO, José, dir. – *O reino dos mortos na Idade Média peninsular*. Lisboa: Ed. João Sá da Costa, 1996, p. 109-124. IDEM – Testemunhos hispânicos sobre o mundo dos mortos nos séculos IV a VIII. In MATTOSO, José, dir. – *O reino dos mortos na Idade Média peninsular*. Lisboa: Ed. João Sá da Costa, 1996, p. 45-54. BARROCA, Mário – *Necrópoles e sepulturas medievais de Entre Douro e Minho (séculos V a XV)*. Porto: Ed. Autor, 1987. Prova de capacidade científica. BEIRANTE, Ângela – Para a história da morte em Portugal. In *ESTUDOS de história de Portugal. Homenagem a A. H. de Oliveira Marques*. Lisboa: Estampa, 1982, vol. 1, p. 357-383. BORGES, Nelson Correia – A Senhora da Boa Morte em Lorvão: Notas de arte, história e antropologia cultural. *Arquivo Coimbrão*. 33-34 (1990-1992) 5-28. CARVALHO, D. A. Luna de; MOREIRA, F. M. de Matos; ROSA, Maria Luísa C. – Atitudes perante a morte e níveis de religiosidade em Sintra nos meados do século XVIII. *Boletim Cultural da Assembleia Distrital de Lisboa*. 3: 88 (1982). CATROGA, Fernando – A cremação na época contemporânea e a dessacralização da morte: o caso português. *Revista de História das Ideias*. 8 (1986) 223-262. IDEM – Laicização e democratização da necrópole em Portugal: 1756-1911. *Cultura, História e Filosofia*. 4 (1987) 453-503. IDEM – *A militância laica e a descristianização da morte em Portugal, 1865-1911*. Coimbra: Ed. Autor, 1988. Dissertação de doutoramento. IDEM – Morte romântica e religiosidade cívica. In MATTOSO, José, dir. – *História de Portugal*. Lisboa: Circulo de Leitores, 1993, vol. 5, p. 595-602. COELHO, A. Matias, coord. – *Atitudes perante a morte*. Coimbra: Liv. Minerva, 1991. COELHO, Maria Helena da Cruz – Um testamento redigido em Coimbra no tempo da Peste Negra. *Revista Portuguesa de História*. 18 (1980) 312-331. IDEM; VENTURA, Leontina – Os bens de Vataça. *Revista de História das Ideias*. 9 (1987) 33-77. IDEM – Vataça: uma dona na vida e na morte. In JORNADAS LUSO-ESPANHOLAS DE HISTÓRIA MEDIEVAL, 2 – *Actas*. Porto, 1987, vol. 1, p. 159-194. CONDE, M. Sílvio Alves – Uma estratégia na passagem para o além: O testamento de Beatriz Fernandes Calça Perra (Tomar, 1462). In JORNADAS DE HISTÓRIA MODERNA – *Actas*. Lisboa: FLUL. COSTA, Adelaide Pereira Millán da – O espaço dos vivos e o espaço dos mortos nas cidades da Baixa Idade Média. In MATTOSO, José, dir. – *O reino dos mortos na Idade Média peninsular*. Lisboa: Ed. João Sá da Costa, 1996, p. 177-186. COSTA, Lucília Verdelho da – Morte e espaço funerário na arquitectura religiosa do século XV. In JORNADAS SOBRE PORTUGAL MEDIEVAL – *Actas*. Leiria: Câmara Municipal, 1983, p. 221-273. DURÃES, Margarida – Uma primeira aproximação aos testamentos: Venade e a prática de testar da sua população. In FEIJÓ, Rui; MARTINS, Hermínio; CABRAL, João de Pina – *A morte no Portugal contemporâneo: Aproximações sociológicas, literárias e históricas*. Lisboa: Querco, 1985, p. 163-174. EIRE, Carlos M. N. – *From Madrid to Purgatory: The art and craft of dying in sixteenth-century Spain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. FEIJÓ, Rui; MARTINS, Hermínio; CABRAL, João de Pina – *A morte no Portugal contemporâneo: Aproximações sociológicas, literárias e históricas*. Lis-

boa: Querco, 1985. FERNANDES, Hermenegildo Goinhas; CARAMELO, Francisco Gomes – A morte em Lisboa (1745-1770): uma primeira abordagem. In *DA PRÉ-HISTÓRIA À HISTÓRIA, homenagem a Octávio da Veiga Ferreira*. Lisboa: Delta, 1987, p. 411-465. GEIRINHAS, Manuel – *Atitudes perante a morte em Abrantes no século XIX*. Abrantes: Câmara Municipal, 1988. GOMES, Saul António – Percursos em torno do panteão quatrocentista de Avis. *Biblos*. 25 (1994) 197-242. LE GOFF, Jacques – *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1993. MACIAS, Santiago; TORRES, Cláudio – Rituais funerários paleocristãos e islâmicos nas necrópoles de Mértola. In MATTOSO, José, dir. – *O reino dos mortos na Idade Média peninsular*. Lisboa: Ed. João Sá da Costa, 1996, p. 11-44. MARQUES, A. H. Oliveira – *A sociedade medieval portuguesa*. Lisboa: Sá da Costa, 1964. MARQUES, José – O testamento de D. Fernando da Guerra. *Bracara Augusta*. 75-76 (1979) 175-206. MARTINEZ GIL, Fernando – *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. Madrid: Siglo veintiuno de españa editores, 1993. MARTINS, Mário – *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte*. Braga: Livraria Cruz, 1969. IDEM – Do tempo, da morte e da ilusão do real, nos diálogos de Frei Heitor Pinto. *Didaskalia*. 2 (1972) 361-373. MATTOSO, José – Amor e morte na Idade Média. *Igreja e Missão*. 163-166 (1994) 89-97. IDEM – O culto dos mortos no fim do século XI. In IDEM, dir. – *O reino dos mortos na Idade Média peninsular*. Lisboa: Ed. João Sá da Costa, 1996, p. 75-85. IDEM – O imaginário do além-túmulo nos exempla peninsulares da Idade Média. In IDEM, dir. – *O reino dos mortos na Idade Média peninsular*. Lisboa: Ed. João Sá da Costa, 1996, p. 217-231. IDEM – A morte dos reis na cronística pré-afonsina. In IDEM, dir. – *O reino dos mortos na Idade Média peninsular*. Lisboa: Ed. João Sá da Costa, 1996, p. 187-200. IDEM – O poder e a morte. *Annuario de Estudios Medievales*. 25 (1995) 395-427. IDEM – O pranto fúnebre na poesia trovadoresca galego-portuguesa. In IDEM, dir. – *O reino dos mortos na Idade Média peninsular*. Lisboa: Ed. João Sá da Costa, 1996, p. 201-215. IDEM – *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: INCM, 1982. IDEM – Os rituais da morte na liturgia hispânica (séculos VI a XI). In IDEM, dir. – *O reino dos mortos na Idade Média peninsular*. Lisboa: Ed. João Sá da Costa, 1996, p. 55-85. IDEM – A utilização dos Diálogos de Gregório Magno pelo Libro de los Exemplos. In IDEM, dir. – *O reino dos mortos na Idade Média peninsular*. Lisboa: Ed. João Sá da Costa, 1996, p. 233-239. IDEM, dir. – *O reino dos mortos na Idade Média peninsular*. Lisboa: Ed. João Sá da Costa, 1996. MORENO, H. Baquero – Um testamento concebido durante a Peste Negra. *Bracara Augusta*. 73-74 (1978) 125-141. NOGUEIRA, Bernardo de Sá – O testamento de Estevão Eanes, chanceler d'el'rei D. Afonso III. *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*. 5: 8 (1987) 79-91. PEREIRA, Fernando António Baptista – Iconografia da morte. In *DICIONÁRIO da arte barroca em Portugal*. Lisboa: Presença, 1989, p. 301-302. PIMENTEL, António Filipe – Vivência da morte no tempo do barroco: tumulária portuguesa dos séculos XVII e XVIII. In CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO, 1 – *Actas*. Porto: Reitoria da Universidade do Porto, 1991, vol. 2, p. 243-268. PINA, Isabel Castro – Ritos e imaginário da morte em testamentos dos séculos XIV e XV. In MATTOSO, José, dir. – *O reino dos mortos na Idade Média peninsular*. Lisboa: Ed. João Sá da Costa, 1996, p. 125-164. MORIN, Edgar – *O Homem e a morte*. Lisboa: Europa-América, 1988. RODRIGUES, Ana Maria; DURÃES, Margarida – Família, Igreja e Estado: a salvação da alma e o conflito de interesses entre poderes. In ARQUEOLOGIA DO ESTADO: JORNADAS SOBRE FORMAS DE ORGANIZAÇÃO E EXERCÍCIO DOS PODERES NA EUROPA DO SUL, SÉCULOS XIII-XVIII – *Actas*. Lisboa: História & Crítica, 1988, vol. 2, p. 817-836. RODRIGUES, Manuela Martins – Morrer no Porto: piedade, pompa e devoções: Alguns exemplos das freguesias da Sé, Santo Ildefonso e Campanhã (1690-1724). In CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO, 1 – *Actas*. Porto: Reitoria da Universidade do Porto, 1991, vol. 2, p. 323-349. SCHMITT, Jean-Claude – *Les revenants. Les vivants et les morts dans la societé médiévale*. Paris: Gallimard, 1994. SOUSA, Ivo Carneiro de – Legados pios do Convento de São Francisco do Porto: As fundações de missas nos séculos XV e XVI. *Boletim do Arquivo Distrital do Porto*. 1 (1982) 59-119. TAVARES, Maria José Pimenta Ferro – *Pobreza e morte em Portugal na Idade Média*. Lisboa: Presença, 1989. THOMAS, Louis-Vicent – *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot, 1975. VELOSO, Teresa – *A morte nos testamentos dos clérigos bracarenses do século XIII*. Coimbra: FLUC, 1988. VILAR, Hermínia Vasconcelos – Rituais da morte em testamentos dos séculos XIV e XV (Coimbra e Santarém). In MATTOSO, José, dir. – *O reino dos mortos na Idade Média peninsular*. Lisboa: Ed. João Sá da Costa, 1996, p. 165-176. IDEM – *A vivência da morte no Portugal medieval: A Estremadura portuguesa (1300 a 1500)*. Redondo: Patrimonia, 1995. VOVELLE, Michel – *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Paris: Gallimard, 1983.

MOSTEIROS. Sede dos membros das ordens monásticas, institutos de vida consagrada *sui juris,* que praticam a vida contemplativa, estável, separada do mundo, expressa no lema *ora et labora* (*v.* CONVENTOS). ORDEM DE SÃO BENTO – MASCULINOS – *Adaúfe*, Santa Maria (concelho de Braga), 1088-1452; *Arga*, São João (concelho de Caminha), a. 1258; *Arnóia*, São João Baptista (concelho de Celorico de Basto), a. 1076-1834; *Ázere*, São Cosme (concelho de Arcos de Valdevez), 1125; *Bostelo*, São Miguel (concelho de Penafiel), [1065-1140]-1834; *Cabanas*, São João (concelho de Viana do Castelo), a. 1168-1834; *Carvoeiro*, Santa Maria (concelho de Viana do Castelo), [1085-1098] a. 1129-1834; *Castro de Avelãs*, São Salvador (concelho de Bragança), 1143-1545; *Cete*, São Pedro (concelho de Paredes), a. 924; 1122-1551, ano em que foi anexado ao Colégio de Nossa Senhora da Graça de Coimbra; *Coimbra*, São Bento, Colégio, 1551-1834; *Cucujães*, São Martinho do Couto (concelho de Oliveira de Azeméis), a. 1139-1834; *Fiães*, Santa Maria ou São Cristóvão (concelho de Melgaço), ca. 1173, 1194-1834; *Fonte Arcada* (Penafiel), [1085-1089]-1455; *Foz do Douro*, São João, igreja dependente de Santo Tirso, século XIII-1834; *Friestas*, São Fins (concelho de Valença), [112--1128]-1554, ano em que foi anexado pela Companhia de Jesus; *Ganfei*, São Salvador (concelho de Valença), a. 1112-1834; *Labruja*, São Cristóvão (concelho de Ponte de Lima), 915-post. 1520; *Lafões*, São Cristóvão (concelho de São Pedro do Sul), 1137; [1161-1163]-1834; *Lisboa*, Nossa Senhora da Estrela, Colégio, 1630-1834; *Lisboa*, São Bento da Saúde, 1572-1833; *Lomar*, São Pedro (concelho de Braga), 1088-1431; *Manhente*, São Martinho (concelho de Barcelos), [1085-1089]-1400; *Miranda*, Santa Maria (concelho de Arcos de Valdevez), a. 1207-1834; *Monte Córdova*, Santo Estêvão (concelho de Santo Tirso); *Neiva*, São Romão (concelho de Viana do Castelo), 1024-1834; *Nogueira*, São Cláudio (concelho de Viana do Castelo), 1145-1588; *Paço de Sousa*, São Salvador (concelho de Penafiel), a. 994-1834; *Paderne*, São Paio (concelho de Melgaço), a. 1225 (em 1258 passou para os Cónegos Regrantes); *Palme*, São Salvador (concelho de Barcelos), 1028-1834; *Pedroso*, São Pedro (concelho de Vila Nova de Gaia), 1046-1560 (anexadas as rendas ao Colégio da Companhia de Jesus em Coimbra, foi extinto em 1759 e incorporado na universidade); *Pendorada*, São João Baptista (concelho de Marco de Canaveses), a. 1055-1834; *Pombeiro*, Santa Maria (concelho de Felgueiras), 1102-1834; *Porto*, São Bento da Vitória, 1596-1834; *Rates*, São Pedro (concelho de Póvoa de Varzim), [1078-1091]-1432; *Recião*, São João (concelho de Lamego), a. 1146-1435, ano em que foi unido aos Cónegos Seculares de São João Evangelista; *Refojos de Basto*, São Miguel (concelho de Cabeceiras de Basto), 1131-1549 (unido ao Colégio de São Bento de Coimbra, e extinto em 1834); *Refojos de Riba de Ave*, Santa Maria (concelho de Santo Tirso), [1039-1103]-1263; *Rendufe*, Santo André (concelho de Amares), 1090-1834; *Roriz*, São Pedro (concelho de Santo Tirso), a. 1125 (D. Afonso Henriques doou-o aos Cónegos Regrantes, no século XVI passou para a Companhia de Jesus, e com a extinção desta em 1759 foi incorporado na Universidade de Coimbra, que o vendeu em 1775); *Sabadim*, Divino Salvador (concelho de Arcos de Valdevez), século XV-post. 1676; *Santarém*, São Bento dos Apóstolos ou Santo Cristo, 1571-1834; *Santo Tirso*, Santo Tirso, 978-1834; *Tibães*, São Martinho (concelho de Braga), 1071-1834; *Torre*,

São Salvador da Torre (concelho de Viana do Castelo), [século IX-1068]-1564, ano em que foi extinto e anexado a Santa Cruz de Viana do Castelo, da Ordem dos Pregadores; *Travanca*, São Salvador (concelho de Amarante), [1080-1115]-1834; *Vandoma*, Santa Eulália (concelho de Paredes), [1085-1089]--1186; *Várzea*, São Bento (concelho de Amarante), [1078-1091]-1439, ano em que foi unido aos Cónegos Seculares de São João Evangelista; *Vila Nova de Sande*, São Martinho (concelho de Guimarães), 994-1444; *Vilar de Frades*, Santíssimo Salvador (concelho de Barcelos), 1059-1425, ano em que foi unido aos Cónegos Seculares de São João Evangelista; *Vilela*, Santo Estêvão (concelho de Paredes), [1030-1069] (unido aos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho); *Vimieiro*, Santa Maria (concelho de Braga), 1127-1430. Femininos – *Banho*, Divino Salvador ou Santo André, de Vila Cova (concelho de Barcelos), 1081-1533; *Barcelos*, São Bento ou Nossa Senhora da Conceição, 1550-1846 (primeiro dominicanas, depois transferidas três vezes como beneditinas para Braga entre 1659 e 1704); *Bragança*, São Bento ou Santa Escolástica, 1590-1853; *Braga*, São Salvador, 1602-1873; *Ferreira de Aves*, Santa Eufémia ou Santa Maria (concelho de Sátão), [1120-1206]-1891 (pouco depois da fundação foi habitado por monges, e mais tarde voltou a ser feminino); *Gondar*, Santa Maria (Amarante), a. 1202-1455; *Jazente*, Santa Maria (Amarante), a. 1542; *Loivo*, Santa Marinha (concelho de Vila Nova de Cerveira), a. 1258-1530 (anexado a Santa Ana de Viana do Castelo); *Lufrei*, São Salvador (Amarante), 1455; *Merufe*, São Pedro (concelho de Monção), a. 1258-1461; *Moimenta da Beira*, Nossa Senhora da Purificação, 1594-1812; *Monção*, São Bento, 1550 (logo após a fundação, as monjas foram transferidas para Barcelos); *Murça*, São Bento, 1587-1884; *Porto*, São Bento da Avé-Maria, 1536--1892; *Rio Tinto*, São Cristóvão (concelho de Gondomar), [1058-1161]-1535, ano em que foi transferido para São Bento da Avé-Maria, do Porto; Sandim, *Vila Cova de Sandim ou Vila Cova das Donas*, São Salvador (concelho de Vila Nova de Gaia), 1081-1536, ano em que foi transferido para a Avé-Maria, do Porto; *Semide*, Santa Maria ou Nossa Senhora da Assunção (concelho de Miranda do Corvo), 1183-1896; *Serzedelo das Donas*, Santa Marta (Póvoa de Lanhoso), [1085-1089]-1471; *Tarouquela*, Santa Maria (concelho de Cinfães), a. 1185-1536, ano em que foi transferido para a Avé--Maria, do Porto; *Tuías*, São Salvador (concelho de Marco de Canaveses), 1165-1173 (Cónegos Regrantes); 1173-1536, ano em que foi transferido para a Avé-Maria, do Porto; *Vairão*, São Salvador

Exterior do mosteiro de Refóios do Lima, Ponte de Lima.

(concelho de Vila do Conde), [974-1115]-1890; *Valboa*, Santa Maria (Vila Nova de Cerveira), a. 1258-1455 (anexado a Santa Ana, de Viana do Castelo); *Viana do Castelo*, São Bento, 1546-1891; *Viana do Castelo*, Santa Ana, 1510 (Clarissas), 1528-1895; *Viseu*, Bom Jesus, 1560-1881; *Vitorino das Donas*, São Salvador (Ponte de Lima) [1085--1089]-1589, ano em que foi transferido para o Mosteiro do Salvador, de Braga.

BIBLIOGRAFIA: ASSUNÇÃO, Lino da – *As monjas de Semide: Reconstituição do viver monástico*. Coimbra, 1900. AZEVEDO, Rui de – A presúria e o repovoamento entre o Minho e o Lima no século X: Origem do Mosteiro de São Salvador da Torre. *Revista Portuguesa de História*. (3) 1947. *DICIONÁRIO da história de Lisboa*. Dir. Francisco Santana e Eduardo Sucena. Lisboa, 1994. MAIA, Fernanda Paula Sousa – Bustelo e a reforma beneditina. *Revista de Ciências Históricas*. Porto. 2 (1987) 179-184. IDEM – O Mosteiro de Bustelo à luz dos «Estados» de Tibães. *Boletim Municipal de Cultura. Penafiel*. 3: 2-3 (1985-1986) 61-96. MARQUES, José – Aspectos da vida interna do mosteiro de Santo Tirso, segundo a visitação de 1437. In COLÓQUIO DE HISTÓRIA LOCAL E REGIONAL, Santo Tirso, 1979 – *Actas*. Santo Tirso: Câmara Municipal, 1981, p. 209-232. IDEM – O estado dos mosteiros beneditinos na arquidiocese de Braga, no século XV. *Bracara Augusta*. 35: 79-80 (1981) 81-170. IDEM – *O mosteiro de Tibães: notas para a sua história*. Braga: Ed. A., 1990. IDEM – As pesquisas do mosteiro de Paderne em 1770. *Estudos Regionais: Viana do Castelo*. 9 (1991) 39-53. MARTINS, Rui Cunha – *Património, parentesco e poder: o mosteiro de Semide do século XII ao século XV*. Lisboa: Escher, 1992. MATTOSO, José – Inventário dos fundos de antigos mosteiros beneditinos existentes no Arquivo Distrital de Braga. *Bracara Augusta*. 20 (1966) 358-412. IDEM – O mosteiro de Santo Tirso e a cultura medieval portuguesa. *Santo Tirso, Boletim Cultural Concelhio*. 2: 1: 1 (1977) 91-119. IDEM – *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: INCM, 1982. IDEM – Tibães na Idade Média. *Theologica. Braga*. 2: 28: 2 (1993) 391-406. MEIRELES, António da Assunção – *Memórias do mosteiro de Pombeiro*. Lisboa: Academia da História, 1942. OLIVEIRA, Aurélio de – *A abadia de Tibães e o seu domínio (1630-1680): Estudo social e económico*. Porto: Faculdade de Letras, 1974. SÃO TOMÁS, Leão de – *Benedictina Lusitana*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1974. Ed. anotada por José Mattoso.

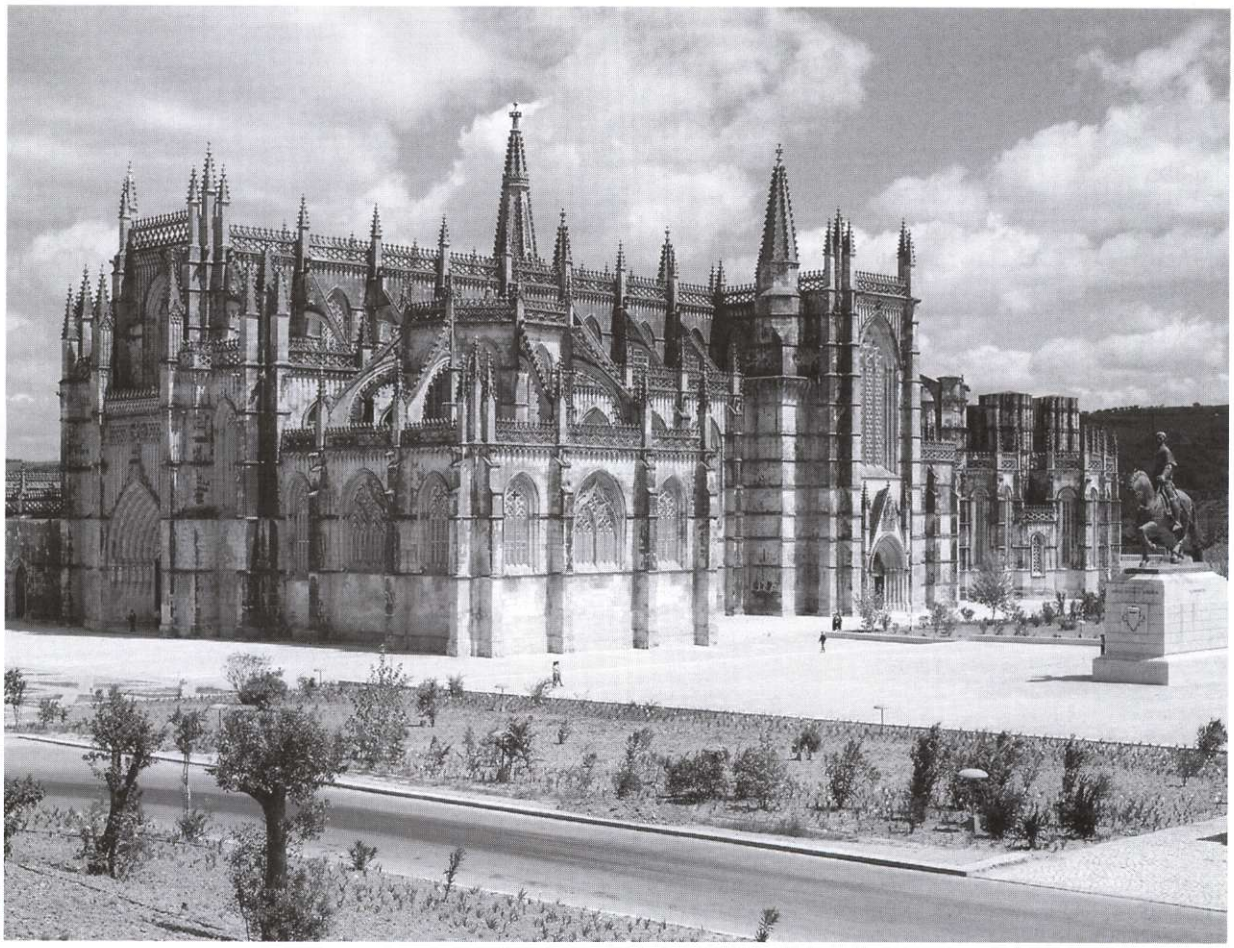
ORDEM DOS CÓNEGOS REGRANTES DE SANTO AGOSTINHO – MASCULINOS – *Ancede*, Santo André (concelho de Baião), 1120-1834; *Banho*, Divino Salvador ou Santo André, de Vila Cova (concelho de Barcelos), 1533; *Bravães*, São Salvador (Ponte da Barca); [1085-1089]-1434; *Caramos*, São Martinho (concelho de Felgueiras), 1090-1770; *Coimbra*, Santa Cruz, 1131-1834; *Coimbra*, Santo Agostinho ou Colégio da Sapiência, 1593-1834; *Coimbra*, São Jorge, 1084; *Crasto*, São Martinho (concelho de Ponte da Barca), [1136-1140]-1834; *Fafe*, São Gens ou São Bartolomeu de Montelongo (O. São B.; doado por D. Afonso Henriques aos Cónegos Regrantes); *Folques*, São Pedro (concelho de Arganil), 1086-1834; *Freixo de Baixo*, São Salvador (concelho de Amarante), 1090--1540 (doado por D. João III a São Gonçalo de Amarante); *Grijó*, São Salvador (concelho de Vila Nova de Gaia), 1132-1834; *Guimarães*, São Torcato, 1052-1474; *Guimarães*, Santa Marinha da Costa, [1085-1089]-1448 (unido à Ordem de São Jerónimo em 1528); *Junqueira*, São Simão (concelho de Vila do Conde), a. 1082-1770; *Landim*, Santa Maria (concelho de Vila Nova de Famalicão), a. 1096-1834; *Lisboa*, São Vicente de Fora, 1147-1834; *Longosvales*, São João (concelho de Monção), a. 1199-1551; *Mafra*, Santa Maria e Santo António, 1717-1737; *Mancelos*, São Martinho (concelho de Amarante), 1120-1834; *Moreira*, São Salvador (concelho de Maia), século XI-1834; *Muía*, Santa Maria (concelho de Ponte da Barca), 1103-1770; *Oliveira*, Santa Maria, 1033; *Paderne*, São Salvador (concelho de Melgaço), 1258-1770; *Refojos de Lima*, Santa Maria (concelho de Ponte de Lima), ca. 1120-1834 (unido à Congregação de Santa Cruz de Coimbra em 1564, extinto em 1770, voltou a ser habitado até à extinção em 1834); *Requião*, São Silvestre (concelho de Vila Nova de Famalicão), [1085-1089]-1433; *Rio Mau*, São Cristóvão (Vila do Conde), [1085-1089]--1442; *Roriz*, São Pedro (concelho de Santo Tirso), 1115 (anexado ao Colégio dos Jesuítas de Braga); *Seia*, São Romão, 1138-1834; *Serra do Pilar*, Santo Agostinho (concelho de Vila Nova de Gaia), 1538--1834; *Souto*, São Salvador (Braga), 1059-1454; *Valdreu* (concelho de Vila Verde), [1085-1089]-século XVI; *Viana do Castelo*, São Teotónio, 1631--1767; *Vila Boa do Bispo*, Santa Maria (concelho de Marco de Canaveses), [a. 1022-1144]-1740 (anexado à Companhia de Jesus); *Vilarinho*, São Miguel (concelho de Santo Tirso), 1120-1834; *Vilela*, Santo Estêvão, a. 1086 (O. São B.; anexado ao convento da serra do Pilar em 1612). FEMININOS – *Chelas*, São Félix e Santo Adrião (concelho de Lisboa), 1192--1878; *Coimbra*, São João das Donas, [1124-1130]--1534.

Exterior do mosteiro da serra do Pilar, Vila Nova de Gaia.

BIBLIOGRAFIA: AMARAL, Luís Carlos – *São Salvador de Grijó na segunda metade do século XVI: estudo de gestão agrária*. Lisboa: Cosmos, 1994. BRANDÃO, Domingos de Pinho – Recheio artístico da igreja e mosteiro de Grijó. *Museu*. 4 (1962). COSTA, Avelino de Jesus da – *O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga*. Coimbra, 1959. IDEM – *A comarca eclesiástica de Valença do Minho*. Ponte de Lima, 1981. IDEM – D. João Peculiar co-fundador do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, bispo do Porto e arcebispo de Braga. In *SANTA Cruz de Coimbra do século XI ao século XX: estudos*. Coimbra: [s.n.], 1984, p. 59-83. Il. IDEM – *Dicionário de história da Igreja em Portugal*. Lisboa: Resistência, 1980, vol. 1. CRUZ, António – *Santa Cruz de Coimbra na cultura portuguesa da Idade Média*. Porto, 1964. *DICIONÁRIO da história de Lisboa*. Dir. Francisco Santana e Eduardo Sucena. Lisboa, 1994. *Fundos Monásticos: Inventários*. Porto: ADP, 1993. GOMES, Joaquim Conceição – *O monumento de Mafra*. 6.ª ed. Mafra, 1906. *GUIA do Arquivo*. Porto:

ADP, 1993. *História dos conventos e casas religiosas de Lisboa.* Lisboa: Câmara Municipal, 1972. *Le Cartulaire Baio-Ferrado du Monastère de Grijó. (XI-XIII siècles).* Introdução e notas de Robert Durand. Paris: FCG. MADAHÍL, António Gomes – A crónica inédita da Congregação dos Agostinhos Descalços: Notícia bibliográfica. *Biblos.* 12 (1936); 13 (1937). MARQUES, José – A Igreja no mundo do infante D. Henrique. *Revista da Faculdade de Letras. Porto.* 12 (1995) 183-230. IDEM – *A arquidiocese de Braga no século XV.* Porto: Ed. A., 1981. PINTOR, Manuel A. Bernardo – Mosteiro de São Salvador de Paderne. *Theologica.* 2 (1958). PIZARRO, José Augusto P. de Sotomaior – *Os patronos do Mosteiro de Grijó: evolução e estrutura da família nobre medieval, séculos XI-XIV.* Porto: Ed. A., 1987. PURIFICAÇÃO, António da – *Crónica dos Eremitas de Santo Agostinho.* Lisboa, 1642. SANTA MARIA, Agostinho de – *Santuário Mariano.* Lisboa, 1707. SANTA MARIA, Nicolau de – *Crónica dos Cónegos Regulares de Santo Agostinho.* Lisboa, 1668. SILVA, Armando Malheiro da – O Mosteiro de São Salvador de Paderne em demanda com os Senhores da Quinta de Pontiselas (século XVII). In COLÓQUIO GALAICO-MINHOTO, 1 – *Actas.* Melgaço: Câmara Municipal, 1983.

ORDEM DE CISTER – MASCULINOS – *Aguiar*, Santa Maria (concelho de Figueira de Castelo Rodrigo), ca. 1172 (OSB); ca. 1190-1834; *Águias*, São Pedro (concelho de Tabuaço), 1145-1834; *Alcobaça*, Santa Maria, 1148-1834; *Alcobaça*, Nossa Senhora da Conceição, Colég.-1648; *Almaziva*, São Paulo (concelho de Coimbra), 1221-1554; *Boidobra*, Santa Maria da Estrela, ou da Nave da Estrela (concelho de Covilhã), 1220-1579; *Bouro*, Santa Maria (concelho de Amares), ca. 1162 (OSB); ca. 1195-1834; *Coimbra*, Espírito Santo, Colégio, 1550-1834; *Ermelo*, Santa Maria (concelho de Arcos de Valdevez), [1112-1128] (OSB), 1200-1441; *Fiães*, Santa Maria (concelho de Melgaço), 1173 (OSB); 1194--1834; *Júnias*, Santa Maria (concelho de Montalegre), [1147-1248]-a. 1525; *Lafões*, São Cristóvão (concelho de São Pedro do Sul), 1123-1834; *Lisboa*, Nossa Senhora do Desterro, 1591-1814; *Maceiradão*, Santa Maria da Estrela (concelho de Mangualde), 1188-1834; *Salzedas*, Santa Maria (concelho de Tarouca), ca. 1150 (OSB?); ca. 1196-1834; *Seiça*, Santa Maria (concelho de Vila Nova de Ourém), 1195-1834; *Tarouca*, São João Baptista, 1143-1834; *Tomarães*, Santa Maria (concelho de Vila Nova de Ourém), 1171-1554. FEMININOS – *Almoster*, Santa Maria (concelho de Santarém), 1287-1888; *Arouca*, São Pedro e São Paulo, 1222-1887; *Bouças*, Bom Jesus ou São Salvador (concelho de Matosinhos), 1196-1542 (unido à Universidade de Coimbra; de fundação a. a 944, provavelmente beneditina); *Castriz*, São Bento (concelho de Évora), 1169-1890; *Coimbra*, Santa Maria de Celas, 1217-1888; *Cós de Alcobaça*, Santa Maria (concelho de Alcobaça), ca. 1241-1834; *Lisboa*, Nossa Senhora da Nazaré do Mocambo, 1685-1769, ano em que se transferiu para Setúbal, regressando a Lisboa (extinto em 1850); *Lorvão*, São Mamede e São Paio (concelho de Penacova), 1223-1887; *Odivelas*, São Dinis e São Bernardo (concelho de Loures), 1294-1887; *Portalegre*,



Exterior do Mosteiro da Batalha.

São Bernardo, 1518-1878; *Tabosa*, Nossa Senhora da Assunção (concelho de Sernancelhe), 1685-1771, ano em que foi transferido para Setúbal (extinto em 1834); *Tavira*, Nossa Senhora da Piedade, 1509--1861; *Xabregas*, Santa Maria (concelho de Lisboa), 1429-1455.

BIBLIOGRAFIA: *As abadessas perpétuas de Celas: séculos xiii a xvii.* Coimbra. 26 (1993) 19-23. BARROCA, Mário – Mosteiro de Santa Maria das Júnias: Notas para o estudo do seu desenvolvimento arquitectónico. *Revista da Faculdade de Letras.* Porto. 11 (1994) 417-433. CLETO, Joel – *Senhor de Matosinhos: Lenda, História, Património.* Matosinhos: Câmara Municipal, 1995. COCHERIL, Maur – *Routier des abbayes cisterciennes du Portugal.* Paris: FCG-Centro Cultural Português, 1978. COELHO, Maria Helena da Cruz – *O mosteiro de Arouca do século x ao século xiii.* Coimbra: CEU, 1977. IDEM – São João de Tarouca em tempo de Quinhentos. In *Homens, espaços e poderes: séculos xi-xvi.* Lisboa: Horizonte, 1990, vol. 2, p. 173-220. COSTA, Avelino de Jesus da – *O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga.* Coimbra, 1959. IDEM – *A comarca eclesiástica de Valença do Minho.* Ponte de Lima, 1981. IDEM – D. João Peculiar co-fundador do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra bispo do Porto e arcebispo de Braga. In *Santa Cruz de Coimbra do século xi ao século xx: estudos.* Coimbra: [s.n.], 1984, p. 59-83. Il. *Dicionário da história de Lisboa.* Dir. Francisco Santana e Eduardo Sucena. Lisboa, 1994. FELGUEIRAS, Guilherme – *Monografia de Matosinhos.* Matosinhos: Câmara Municipal, 1958. GONÇALVES, Iria – *O património do Mosteiro de Alcobaça nos séculos xiv e xv.* Lisboa: UNL, 1989. LAVAJO, Joaquim Chorão – O Mosteiro de São Bernardo de Portalegre: contributo para a sua história. In CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE SAN BERNARDO E O CISTER EN GALICIA E PORTUGAL, Ourense--Oseira, 1991 – *Actas.* Ourense, 1992, vol. 1, p. 623-633. MARQUES, José – *A arquidiocese de Braga no século xv.* Porto: Ed. A., 1981. IDEM – A Igreja no mundo do infante D. Henrique. *Revista da Faculdade de Letras.* Porto. 12 (1995) 183-230. IDEM – *O mosteiro de Fiães: Notas para a sua história.* Braga, 1990. IDEM – Os mosteiros cistercienses nos finais do século xviii. In IX CENTENÁRIO DO NASCIMENTO DE SÃO BERNARDO: ENCONTRO DE ALCOBAÇA E SIMPÓSIO DE LISBOA – *Actas.* Braga, 1991. MARREIROS, Maria Rosa Ferreira – Os coutos do Mosteiro de São João de Tarouca na Idade Média: sua organização administrativa e judicial. *Bracara Augusta. Braga.* 43: 94-95 (1991-1992) 321-374. MATOS, João Cunha; FERREIRA, Maria Rosa – O património do mosteiro cisterciense de São João de Tarouca nos séculos xii e xiii. In CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE SAN BERNARDO E O CISTER EN GALICIA E PORTUGAL, Ourense--Oseira, 1991 – *Actas.* Ourense, 1992, p. 495-511. MATTOSO, José – Cluny, crúzios e cistercienses na formação de Portugal. In *Portugal medieval: Novas interpretações.* Lisboa: INCM, 1985, p. 101-122. IDEM – O culto dos mortos em Cister no tempo de São Bernardo. In IDEM, dir. – *O reino dos mortos na Idade Média peninsular.* Lisboa: Sá da Costa, 1996, p. 87-108. MORUJÃO, Maria do Rosário Barbosa – *Um mosteiro cisterciense feminino: Santa Maria de Celas: séculos xiii a xv.* Porto: FLUP, 1991. Texto policopiado. IDEM – Santa Maria de Celas de Coimbra: um mosteiro feminino da Ordem de Cister. In CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE SAN BERNARDO E O CISTER EN GALICIA E PORTUGAL, Ourense-Oseira, 1991 – *Actas.* Ourense, 1992, vol. 1, p. 583-587. PEREIRA, Isaías da Rosa – L'écriture et la décoration de quelques manuscrits du xii^{e} et xiii^{e} siècle provenant du Monastère de Santa Cruz de Coimbra. In COLOQUIO DEL COMITÉ INTERNACIONAL DE PALEOGRAFÍA LATINA, 8, Madrid/ /Toledo, 1987 – *Actas.* Madrid, 1990, p. 203-210. IDEM – Notes sur le «scriptorium» du Monastère d'Alcobaça. In *Miscellanea Codicologica F. Masai dicata.* Gand, 1979, tomo 2, p. 497-500. Il. IDEM – Quelques manuscrits datés du fonds Alcobaça. Lisbonne. In *Calames et cahiers: mélanges de codicologie et de paléographie offerts à Léon Gilissen.* Bruxelas: Centre d'Études des Manuscrits, 1985, p. 133-137. Il. SANTOS, Maria José Azevedo – O cartulário do Mosteiro de São Paulo de Almaziva. *Arquivo Coimbrão.* 29-30 (1982-1983). Separata. IDEM – O Mosteiro de São Paulo de Almaziva: a comunidade e o património (1221-1555). In CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE SAN BERNARDO E O CISTER EN GALICIA E PORTUGAL. Ourense-Oseira, 1991 – *Actas.* Ourense, 1992, vol. 1. IDEM – As origens do Mosteiro de São Paulo de Almaziva. *Arquivo Coimbrão.* 29-30 (1982-1983). Separata. SILVA, Maria João Violante Branco Marques da; VILAR, Hermínia Vasconcelos – A fundação do Mosteiro de Odivelas. In CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE SAN BERNARDO E O CISTER EN GALICIA E PORTUGAL, Ourense-Oseira, 1991 – *Actas.* Ourense, 1992, vol. 1, p. 589-601. VELOSO, Maria Teresa Nobre – Portugal, Cister e Santa Sé no primeiro quartel do século xiii. In CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE SAN BERNARDO E O CISTER EN GALICIA E PORTUGAL – *Actas.* Ourense, 1992, p. 487-494.

ORDEM DE SÃO JERÓNIMO – MASCULINOS – *Alenquer*, São Jerónimo do Mato, 1400-1834; *Berlengas*, Nossa Senhora da Misericórdia (concelho de Peniche), 1513-1535 (transferido, por causa do clima, para Valbenfeito); *Coimbra*, São Jerónimo, Colégio, 1550-1834; *Évora*, Nossa Senhora do Espinheiro, 1457-1834; *Guimarães*, Santa Marinha da Costa, 1528-1834; *Lisboa*, Santa Maria de Belém, 1498-1834; *Pena*, Nossa Senhora (concelho de Sintra), 1503-1834; *Penha Longa*, São Jerónimo (concelho de Sintra), 1400-1834; *Tentúgal*, São Marcos (concelho de Coimbra), 1451-1834; *Valbenfeito*, Nossa Senhora da Conceição (concelho de Óbidos), 1535-1834. FEMININOS – *Viana do Alentejo*, Jesus, 1560.

BIBLIOGRAFIA E FONTES: *Dicionário da história de Lisboa.* Dir. Francisco Santana e Eduardo Sucena. Lisboa, 1994. ESTEVÉNS, Manuel dos Santos – *Index dos títulos do cartório do Mosteiro de São Marcos.* Coimbra, 1950. MARQUES, José – *A arquidiocese de Braga no século xv.* Porto. 1981, vol. 2. SANTOS, Cândido dos – *Os Jerónimos em Portugal: Das origens aos fins do século xvii.* Porto: JNICT, 1996.

ORDEM DOS EREMITAS DE SÃO PAULO PRIMEIRO EREMITA – *Alenquer*, São Julião ou Gião, 1441; *Alferrara*, Nossa Senhora da Consolação (concelho de Palmela), 1383-1834; *Azambujeira*, ou Fonte Arcada (concelho de Avis); *Barriga*, ou Cela Nova, unida a Nossa Senhora da Rosa, da Caparica; *Borba*, Nossa Senhora da Soledade, Colégio, 1704-1834; *Caparica*, Nossa Senhora da Rosa (concelho de Almada), 1410; *Coimbra*, São Paulo, Colégio, 1556-1834; *Elvas*, Nossa Senhora dos Remédios, 1418-1834; *Évora*, Santa Margarida do Aivado, 1400; *Évora*, São Paulo, Colégio, 1578; *Junqueira*, São Paulo (concelho de Sines); *Lisboa*, Santíssimo Sacramento, 1647--1834; *Mem de Oliva*, a Alferrara (concelho de Palmela); *Montemuro*, junto de Évora, 1415; *Montes Claros*, Nossa Senhora da Luz (concelho de Borba), 1407-1834; *Portel*, São Paulo de Rio Torto, a. 1385--1834; *Rio Mourinho*, Santa Cruz ou Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora da Saúde ou São Briços (concelho de Montemor-o-Novo), 1400; *Serra de Ossa*, São Paulo, Vale de Abraão ou Monte Virgem (concelho de Redondo), 1182-1834; *Serra de Ossa*, Santo Antão de Vale de Lázaro ou de Vale de Infante (concelho de Redondo), 1372-1834; *Serpa*, Nossa Senhora da Consolação, 1440-1834; *Sousel*, Santo António, 1605-1834; *Tavira*, Nossa Senhora da Ajuda ou do Vale Formoso de São Marcos, 1439-1834; *Valbom*, Nossa Senhora do Amparo (concelho de Vila Viçosa), 1435; *Vale do Grou*, junto de Alferrara (concelho de Palmela); *Vale de Flores*, junto de Portalegre, *Viana do Alentejo*; *Vila Viçosa*, Nossa Senhora do Amparo, 1593-1834.

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal.* Coimbra: Imprensa Académica, 1910, vol. 2, 128-130; vol. 3, p. 358-359. BEIRANTE, Maria Ângela – Ermitérios da pobre vida no Alentejo dos séculos xiv-xv. In JORNADAS DE HISTÓRIA MEDIEVAL: 1383--1384 E A CRISE GERAL DOS SÉCULOS XIV/XV, Lisboa, 1985 – *Actas.* Lisboa, História e Crítica, 1985. *Dicionário da história de Lisboa.* Dir. Francisco Santana e Eduardo Sucena. Lisboa, 1994.

ORDEM DA SANTÍSSIMA TRINDADE PARA A REDENÇÃO DOS CATIVOS – MASCULINOS – *Alvito*, Santíssima Trindade, 1597-1834; *Coimbra*, Santíssima Trindade, 1834; *Lagos*, Santíssima Trindade, 1599-1834; *Lisboa*, Santíssima Trindade, 1294-1834; *Lisboa*, Nossa Senhora do Livramento, de Alcântara, 1679-1834; *Lousa*, Santíssima Trindade (concelho de Loures),

1474-1834; *Santarém*, Santíssima Trindade, 1208--1834; *Setúbal*, Santíssima Trindade, 1667-1834; *Sintra*, Santíssima Trindade, 1400-1834; *Vila Franca de Xira*, Santíssima Trindade, 1748-1834. FEMININOS – *Lisboa*, Nossa Senhora dos Remédios, 1637-1909; *Mocambo*, Nossa Senhora da Soledade (concelho de Lisboa), 1657-1876.

BIBLIOGRAFIA: SÃO JOSÉ, Jerónimo de, fr. – *História cronológica da esclarecida Ordem da SS Trindade*. Lisboa, 1789-1794.

ORDEM DE SÃO BRUNO (CARTUXOS) – MASCULINOS – *Évora*, Scala Cœli, 1587-1834; *Laveiras*, Nossa Senhora do Vale da Misericórdia (concelho de Oeiras), 1598-1834.

BIBLIOGRAFIA: *A Cartuxa de Évora*. Évora, 1965.

MARIA JOSÉ MEXIA BIGOTTE CHORÃO

MOUROS. O termo, designativo da população islâmica, é predominantemente conotado, pelas fontes jurídico-normativas dos séculos XII e XIII, com o estatuto servil, numa relação directa com o avanço do processo de conquista do reino português e com a consequente agudização dos conflitos entre os dois blocos civilizacionais em confronto. Deste modo, e salvo raras excepções, a representação da alteridade desses inimigos vencidos enuncia-se no campo semântico, pela identificação quase absoluta entre o descritor *mouro* e o regime de cativo, que, de facto, apenas reflecte uma realidade parcial e muito precocemente ultrapassada. Não obstante, esta imagética do *mouro* enquanto escravo (ou, mais exactamente, *não livre*, porquanto este não é um estatuto estático, mas antes aberto às hipóteses de alforria), necessariamente decorrente do contexto espácio-temporal em que o vocábulo se consolida, é de tal forma interiorizada que obriga mesmo a uma precisão terminológica em função de um novo regime jurídico, implementado na segunda metade do século XII. Assim, em 1170, D. Afonso Henriques outorga carta de foral *vobis mauris qui estis forri* em Lisboa, Almada, Palmela e Alcácer, numa acepção abreviada para *mouros forros* no modelo posteriormente aplicado ao Algarve (1269), a Évora (1273) e a Moura (1296). Mas, para além destes diplomas que se conservaram, registam-se ainda outras referências a forais, quer de origem régia como Elvas, Santarém ou Beja, quer senhorial, como é o caso de Avis, atribuído justamente, em inícios do século XIV, pelo mestre da Ordem de Avis. A legitimação destas comunidades não impende, pois, apenas ao soberano, alargando-se a concessão foralenga também ao âmbito das competências senhoriais, em parâmetros de dependência pessoal naturalmente passíveis de suscitar conflitualidade com a actuação centralizadora do poder régio. De facto, numa primeira fase de ordenação desta minoria, não se regista qualquer elemento que permita aferir a afirmação geralmente propugnada pela historiografia portuguesa de que a minoria islâmica (como a judaica) se encontrava sob a directa dependência régia. Pelo contrário, a contenda pela jurisdição desta população em terras da Ordem de Santiago, possivelmente resultante da outorga do foral de 1170 a centros doados posteriormente aos Espatários (Almada, Palmela e Alcácer), iniciando-se com D. Afonso III e prolongando-se com D. Dinis, acaba por compelir este último a ratificar a posição do mestre (embora matizada por cláusulas restritivas), segundo a qual esses mouros eram *seus e da sa jurisdiçom*. Realidade que se projecta no contexto ideológico, em que, apenas na segunda metade do século XIV, o discurso régio reivindica a sua autoridade num plano *nacional*, dirigindo-se aos «seus mouros de seus reinos e senhorios», numa projecção ainda sobretudo intencional, mas reveladora já de medidas efectivas neste domínio, intensificadas em finais dessa centúria e em inícios da seguinte. *1. Estatuto jurídico:* As comunas muçulmanas, como personalidades jurídicas reconhecidas pelas cartas de foral, embora não esgotem os moldes vivenciais da permanência dessa população em território português, traduzem, de facto, através do seu conjunto de órgãos religiosos, administrativos e legais, o feito identitário islâmico, polarizando, paralelamente, a reacção da sociedade a essa alteridade assumida pelo direito. Situação que, como se do outro lado do espelho se tratasse, reflecte uma vivência já experienciada no período de domínio muçulmano (e característica, aliás, do mundo mediterrânico) em que aos grupos minoritários, cristãos e judeus, era outorgada a protecção (*dhimma*), contra o pagamento de tributos específicos (*v.* MOÇÁRABES). E se entre os territórios islâmico e cristão se perspectiva uma diferença fundamental quanto à própria origem deste estatuto, advindo a *dhimma* («protecção») do direito alcorânico, sem correspondência na jurisprudência cristã, na prática salda-se por uma continuidade da interacção das três religiões, susceptível, num e noutro contexto, de evoluções conjunturais determinadoras de desequilíbrios neste processo de coexistência. As cartas de foral estabelecem os dois princípios básicos que, embora sujeitos a oscilações e posteriores ajustamentos, irão nortear a relação entre o poder central e as comunas régias até finais da centúria de Quatrocentos, estendendo-se progressivamente ao conjunto da minoria islâmica: por um lado, é consagrado o princípio de autonomia, que impede cristãos e judeus de ter aí qualquer poder, cabendo ao alcaide, eleito pela comunidade, a respectiva jurisdição, acrescentando-se, a partir do foral de Moura, a indispensabilidade da sua ratificação régia; por outro, é definida a carga tributária a que essa população estava sujeita, numa tradução quase literal dos princípios orientadores da jurisprudência islâmica. Aspecto que se consubstancia na própria terminologia empregue, correspondendo o *azoque* ou *azeque* ao árabe *az-zaka* (a única medida tributária de facto estabelecida no Alcorão e que constitui um dos cinco pilares do Islão), como a esmola legal que recairia sobre todos os tipos de bens, e a *alfitra* (ár. *al-fitra*) à capitação que incidia sobre os muçulmanos, independentemente do seu sexo e idade. Mas, para além destas importações lexicais, uma outra capitação, desta feita aplicada apenas aos muçulmanos varões adultos, remete igualmente para o direito islâmico, equivalendo à *jizya*, imposta nos mesmos moldes às comunidades minoritárias sob domínio muçulmano, em troca do seu estatuto de «protegidos» (*dhimmî/s*), vocábulo que contudo

não se fixou no contexto do mudejarismo (isto é, do islamismo sob domínio cristão) nacional. Denotando um funcionamento interno muito próximo dos concelhos, com as suas autoridades próprias e uma vereação de homens-bons, estas comunas, sobretudo presentes na região a sul do Tejo, não conhecem uma autoridade primacial, como se verifica com o rabi-mor dos judeus, ou o *alcalde mayor* dos mudéjares castelhanos, ambos os casos dependentes da nomeação régia. Não obstante, este papel de elo privilegiado com o poder central é preenchido pelas autoridades e letrados da comuna lisboeta, cujo foro é constantemente referenciado como modelo das demais comunidades, constituindo o principal agente da centralização régia, através da produção de uma jurisprudência oportunamente aplicada às demais entidades comunais do país. As ordenações do reino, materializando as prioridades de uma sociedade maioritariamente cristã, vão progressivamente cerceando as liberdades das duas minorias, muçulmana e judaica, nomeadamente na interdição do desempenho de alguns cargos públicos, na sua exclusão da «lei da avoenga» ou ainda nas limitações postas ao convívio com cristãos, cuidadosamente regulamentadas por D. Pedro, e que reflectem as preocupações enunciadas desde sempre pela hierarquia eclesiástica. Não obstante, a realidade extravasa os limites da lei, mormente por força de uma paridade económica, reflectida, por exemplo, na coabitação de tendas de mesteirais cristãos e muçulmanos num mesmo arruamento, ou nos contratos enfitêuticos de parceria entre elementos das duas religiões. Mas, numa taxonomia exteriorizada de categorias sociais, o mouro distinguir-se-á sempre da demais população pela obrigatoriedade do uso do albornoz sobre o restante vestuário, que, ao contrário do que sucede com o sinal imposto aos judeus, resulta tanto de um elemento identitário assumido como, paradoxalmente, da sua assimilação como o vector mais visível de uma alteridade veiculada pela lei. *2. Espaços sagrados:* Ao ordenamento jurídico destes grupos minoritários corresponde uma correlativa ordenação espacial, que tende à sua concentração em espaços delimitados nos centros urbanos, cujos ritmos e eficácia, contudo, variam em função dos contextos específicos em que se insere cada comunidade. A visibilidade da estrutura comunal materializa-se, pois, no espaço físico destas mourarias, naturalmente dominadas pelas construções públicas, onde, como pólo aglutinador, surge a mesquita, área sagrado onde os crentes celebram a sua liturgia, mas também profana, enquanto local de reunião da câmara de vereação da comunidade. Na mouraria de Lisboa verificamos que a mesquita grande se impõe mesmo como o principal edifício do bairro, ocupando uma área superior a 300 m^2, correspondendo à «casa grande» (sem dúvida a sala de oração), uma superfície de 272,3 m^2. Para as abluções dos fiéis, que se deveriam realizar numa habitação própria, possivelmente na designada «casa pequena», com 19,4 m^2 de área, a captação de água era assegurada através de um poço, localizado no quintal da mesquita. Mas, para além desta, e numa situação que parece inédita no conjunto das comunidades portuguesas, regista-se

Interior da Igreja Matriz de Mértola, antiga mesquita.

ainda a mesquita pequena, com cerca de 47 m^2, que, situada perto de uma das portas da mouraria, se destinaria sobretudo a corresponder às necessidades das orações diárias dos comerciantes e artesãos que nessa zona laboravam. Regista-se, mesmo, uma hierarquização entre os responsáveis religiosos pelos dois espaços, referindo-se o «capelão-mor» da comuna, indubitavelmente o encarregado do funcionamento da principal. As mesquitas, à semelhança do que sucedia no período islâmico, possuíam bens próprios (*aḥbâs*), destinados à sua conservação, competindo, no entanto, à comunidade dos crentes a quotização para o pagamento das esteiras que cobriam o chão da sala de orações e para o azeite das lâmpadas que iluminavam o interior. Inelutavelmente ligada à mesquita, e por isso situada junto à principal, a escola (*madrasa*), que, com 48 m^2, era composta por duas divisões térreas e duas sobradadas, para além de um anexo também sobradado, não deveria limitar o seu papel ao ensino do Alcorão às crianças, mas projectar-se ainda na formação de juristas em direito muçulmano, cuja presença é atestada em Lisboa até ao século XV. Outro espaço sagrado para os muçulmanos era também o almocavar (do árabe *al-maqbara*), que, na comuna lisboeta se encontrava, conforme a tradição muçulmana, fora de portas, na encosta de Santa Maria da Graça. Curiosamente o cemitério da comuna de Elvas, se bem que afastado da mouraria, incorporava-se já no século XV dentro do recinto muralhado da urbe, junto à Igreja de São Vicente e ao

Mosteiro de São Domingos. Este facto provocou as queixas dos procuradores do concelho nas Cortes de Évora de 1436, invocando a perturbação que os enterros muçulmanos suscitavam quando passavam pelo adro da referida igreja, tendo o rei acordado na transferência desse espaço para uma zona exterior às muralhas e mais perto da mouraria, depois de ouvida a comunidade moura da vila, situação que, no entanto, se prolongou pelo menos até 1464. *3. Organização religiosa:* Não se verificando, no Islão, uma organização clerical semelhante à cristã, existe, contudo, um responsável religioso, o *imâm*, designado por «capelão» na documentação medieva portuguesa, a quem compete dirigir todos os actos de culto. Esta figura perfila-se como um dos privilegiados da comuna, conjuntamente com o alcaide e o almoedão (*al-mu'adhdhin*), a quem o soberano isenta dos encargos que lhe são devidos, num apoio implícito à expressão da identidade própria dessas comunidades, na sua dupla vertente jurídica e religiosa. Essas regalias tributárias datam de D. Dinis no referente aos dois capelães e almoedãos de Lisboa (correspondentes às duas mesquitas desta cidade), estendendo-se no reinado seguinte a Moura e a Loulé, e previsivelmente às restantes comunas do país. No entanto, se o capelão se mantém como um elementos privilegiado até à data do édito de D. Manuel, o mesmo se não verifica com a figura do almoedão, cujas funções cessam a partir de finais da centúria de Trezentos, quando, em resposta aos capítulos gerais das Cortes de Coimbra de 1390, D. João I proíbe a prática do chamamento à oração (*adhân*). Efectivamente, nos séculos XIV e XV, uma das facetas da progressiva afirmação da maioria cristã, na sua expressão mais ampla, o povo, materializa-se justamente na tentativa de expurgar do domínio público as manifestações exteriores de identidades distintas e, como tal, estranhas aos valores da sociedade maioritária. Entende-se, assim, que, justamente por iniciativa dos elementos populares, se aplique em Portugal, com 79 anos de atraso, essa medida que fora preconizada pelo Concílio de Viena em 1311. Indissoluvelmente ligado à questão religiosa, o direito muçulmano surge, através das comunas, como uma jurisprudência oficialmente reconhecida pela sociedade medieva. O poder central assegurava que os pleitos entre muçulmanos, assim como as respectivas apelações, se processassem segundo o direito islâmico, reservando a aplicação do direito comum apenas para os casos arbitrados pelo juiz dos direitos reais, que envolviam, portanto, a defesa dos seus bens próprios nessas comunidades. Nesta perspectiva ressalta a importância dos legistas (*fuqahâ'*), aos quais competiria estabelecer as normas internas das respectivas comunidades, a serem aplicadas pelo alcaide. D. João I encarrega mesmo um «letrado em direitos dos mouros», o tabelião de Lisboa, Jufez, de um inventário de todas as exacções correspondentes ao soberano, em que se define o conceito de *azzaqa*, preceituado pelo Alcorão, incumbindo certos «letrados» da mesma comuna do levantamento, segundo o direito muçulmano, da lei a aplicar na questão das heranças. Mais tarde, D. Afonso V, considerando imperfeito e confuso este último documento, recorre ainda à comuna lisboeta, solicitando ao seu alcaide que reuna mouros letrados «e sabedores de sua ley» para rever a referida declaração. Afirma-se, pois, ainda no século XV, a vitalidade da «ciência da lei» (*'ulûm-ul-fiqh*), utilizada pelo soberano para justificar que, enquanto legítimo sucessor dos poderes muçulmanos, os direitos de que usufruía, nomeadamente em alguns casos de herança, se fundavam na jurisprudência islâmica, não resultando portanto de uma imposição externa ao funcionamento da comunidade. Pese a este entendimento, muitos indícios sugerem a progressiva influência do direito comum, quer nos pleitos mesmos entre muçulmanos, quer ainda nos processos mistos que envolviam cristãos, para os quais, aliás, foi criada a figura do juiz dos mouros e judeus. O direito praticado ultrapassava, portanto, o direito legislado que consignava que, em casos de litígio entre membros dos diferentes credos, se seguisse sempre o foro do réu. Por outro lado, a proibição da utilização do árabe nos documentos notariais, decretada por D. João I, ao permitir um número crescente de tabeliães cristãos nas comunas, decerto contribuiu para que esta influência se fizesse sentir cada vez com mais acuidade no interior destas instituições. Embora a documentação não permita abarcar toda a extensão desta influência, é notória, sobretudo na centúria quatrocentista, a crescente intervenção dos juízes ordinários e tabeliães cristãos nos processos entre muçulmanos, com a correlativa aplicação do direito comum, que decorre, em paralelo, com a restrição das competências do alcaide e do alcance do seu foro próprio. *4. Práticas*

Mirhab *da antiga Mesquita de Mértola. In José Mattoso,* História de Portugal, *1993.*

religiosas: Embora a documentação seja omissa quanto à vivência religiosa dos muçulmanos portugueses, incidindo maioritariamente sobre as suas relações com a maioria cristã (o que, necessariamente, reflecte as prioridades da época), estes dever-se-iam reger pelas práticas dos seus congéneres, ainda hoje vigentes, assentes em cinco princípios: a profissão de fé num Deus único e em Muhammad como seu derradeiro profeta; a oração (*sala*); a esmola (*zaka*); o jejum durante o mês do Ramadão e a peregrinação a Meca (*hajj*). São cinco as orações obrigatórias diárias (*fard*), dirigidas pelo *imân* na língua litúrgica, o árabe: a da alvorada (*fajr*), a do meio-dia (*zuhr*), a da tarde (*'asr*), a do anoitecer (*magrib*) e a da noite (*iša'*). Antes de rezar, os fiéis devem proceder às abluções, existindo no quintal da mesquita grande de Lisboa (como já foi referido) um poço que providenciava a água requerida para o efeito. As orações são precedidas pela chamada do almoedão (*adhân*), cuja proibição em Portugal marca um novo ritmo no quotidiano dos muçulmanos das comunas, levando à assimilação da noção de tempo da maioria, pontuado pelos sinos das igrejas. No dia sagrado dos muçulmanos, a sexta-feira (*jum'a*), o ritual é um pouco diferente, sendo a oração reduzida a duas, precedidas por um sermão (*hutba*) proferido pelo *imâm*. As festividades mais importantes são a Festa do Fim do Jejum (*'id ul-fitr*), que marca o final do Ramadão (mês do jejum, em que apenas é permitido aos fiéis beber e comer após o pôr do Sol), e a Festa do Sacrifício (*'id ul-adhia*), que celebra a obediência de Abraão a Deus, ao aceitar sacrificar-lhe o seu filho Ismael, e que assinala o término da peregrinação a Meca. É ao *imân* que cabe, ainda, a celebração da oração do funeral, não sendo no entanto obrigatória a sua participação no casamento (*nikâh*), considerado como um contrato entre os dois cônjuges, embora de carácter sagrado. De facto, num testemunho que nos chegou, referente a uma «carta de arras» de 1472, celebrada entre dois muçulmanos de Lisboa, não é referida a participação do capelão desta comuna, aparecendo no entanto a figura do *wâlî*, ou seja, o responsável para que a noiva não fizesse um casamento indesejável e pela sua entrega ao marido, depois de acordado o respectivo dote (*mahr*), em substituição do pai, ao tempo já falecido. O *wâlî* deveria ser muçulmano, adulto, homem livre, consciente e de carácter recto, dependendo o seu parentesco com a noiva das diferentes escolas de lei. Neste caso, a escolha do alcaide, como protector dos órfãos da comuna, recaíu sobre o tio materno, não podendo este facto elucidar-nos sobre qual a escola seguida pelos muçulmanos portugueses, dado ignorarmos as relações familiares e os parentes da mulher ainda vivos por altura deste matrimónio. O soberano aplica aos muçulmanos a mesma ordenação dos judeus, garantindo-lhes o respeito pelos seus dias sagrados, festividades e cerimónias litúrgicas, autorizando-os mesmo a trabalhar aos domingos e dias de festa cristã, direito que foi sempre reiterado e confirmado às comunidades que se queixavam da sua infracção por parte das autoridades concelhias. Curiosamente, se a documentação silencia as práticas religiosas destas comunidades, permite-nos, no entanto, entrever a sua participação nas festividades da maioria. Uma postura da câmara de Lisboa, possivelmente de meados do século XV, ao proibir que, na cidade e seu termo, judeus e mouros participassem com danças ou músicas nas festas cristãs, nomeadamente bodas, vigílias ou Pentecostes, testemunha que a convivialidade entre os membros dos diferentes credos se expressa também num espaço e tempo lúdicos comuns. Verifica-se, mesmo, um apreço especial pelos músicos e dançarinos muçulmanos, cuja presença se verifica ainda na corte de D. Manuel ou é solicitada em ocasiões especiais, como nas comemorações do casamento da infanta D. Leonor com Frederico III, ou nos esponsais do príncipe D. Afonso. Mas as festividades cristãs podem, também, acarretar ónus agravados para os muçulmanos, como é o caso excepcional da comuna de Évora, que se vê compelida a contribuir com um touro para as manifestações profanas que acompanhavam a celebração do Corpo de Deus. Relativamente à *az-zaka*, ou esmola legal, esta transitou do poder central muçulmano, a que era devido na Península Ibérica, para o soberano português, entendida como a décima de todos os bens móveis e de raiz. Neste conceito foi posteriormente englobada a décima do trabalho, que, nos forais, constituía uma cláusula à parte. Desconhece-se qualquer caso de peregrinação a Meca por parte dos muçulmanos portugueses, não sendo nunca aplicado o título de *hâjj*, que corresponde aos fiéis que a cumpriram. Tal facto, porém, não é por si só impeditivo de que, em alguns casos isolados, essas peregrinações se tivessem efectivamente verificado, obstando à sua publicitação a animosidade que dividia o mundo cristão e o muçulmano. Todavia, questões de política nacional dificultavam essa deslocação, como, aliás, quaisquer outras tentativas de migração para o exterior. De facto, pelo menos desde o reinado de D. Fernando que a saída da população muçulmana do país estava proibida por ordenação, ficando sujeitos os que por qualquer razão se tivessem de deslocar ao exterior à apresentação de um fiador. No século XV estas medidas são ainda mais restritivas, exigindo-se, para além do fiador, uma prévia autorização régia, sendo os infractores castigados com a perda dos respectivos bens e, caso fossem apanhados, da sua própria liberdade. Apenas os tapeteiros de Lisboa, obrigados por razão do seu ofício a ir «além-mar» adquirir as tintas de que necessitavam, se encontravam isentos destas condições, até que, em 1440, o poder central lhes exigiu igualmente o alvará régio para cada uma das suas viagens. Esta legislação parece ter a sua origem na crise do século XIV e na consequente necessidade de revitalização demográfica do país, pretendendo estancar um fluxo migratório dos muçulmanos portugueses, dirigido para territórios sob administração islâmica, como Granada e o Norte de África, mas também para Castela, onde igualmente viviam comunidades mudéjares. Deste modo, os fiéis que, ultrapassados os condicionalismos económicos e ponderadas as dificuldades geográficas, pretendessem mesmo assim cumprir a sua obrigação da peregrinação a Meca, encontravam obstáculos quase intransponíveis pela legislação vigente, não parecendo que a solicitação para a empreender pudesse demover o

poder central a deixar partir estes súbditos, particularmente rentáveis para o erário régio. *5. Conversões:* O direito à liberdade religiosa dos elementos minoritários era assegurado pelo poder central, que proibia qualquer prática coerciva no referente às conversões ao cristianismo. Por outro lado, porém, segundo a mentalidade dominante, havia que encorajar aqueles que abraçavam a religião da maioria, preocupação que surge tardiamente, já que a ordenação que eximia os mouros conversos de terem armas e de participar no serviço militar surgiu apenas no reinado de D. João I, com efeitos retroactivos à data da sua publicação. Posteriormente foi completada por D. Afonso V, com o alargamento deste privilégio ao cristão que casasse com uma moura conversa (mas apenas enquanto ela fosse viva), alegando-se o facto de ter sido esta uma prática corrente nos reinados anteriores. Apenas em casos isolados, e por solicitação de poderosos do reino, as isenções se tornavam bastante mais significativas, contemplando por vezes uma total imunidade tributária relativamente ao soberano e ao concelho de residência. Trata-se pois de um benefício moderadamente apelativo, o que, aliás, corresponderia às expectativas do poder central, a quem não interessaria uma substancial diminuição do número dos seus súbditos islâmicos, sobre os quais recaía todo um conjunto significativo de tributos e exacções, nomeadamente a dízima sobre toda a produção agrícola, à similitude do que a população cristã pagava à Igreja. É, pois, natural que a documentação compulsada seja mais eloquente quanto à conversão de escravos muçulmanos (cuja presença em Portugal se intensificou com a Expansão portuguesa), que naturalmente se encontravam sujeitos a uma maior pressão, verificando-se mesmo, por vezes, que ela lhes era imposta pelos seus senhores, ou ainda casos em que constituía, por si só, o argumento bastante para a concessão da alforria. Embora parcas, não são no entanto inexistentes as referências a conversões de muçulmanos livres das comunas, excluídos, por direito islâmico, da situação de herdeiros dos seus parentes mouros. De facto, era-lhes permitido apenas receber o terço dos bens, de que qualquer muçulmano pode livremente dispor, se essa intenção fosse expressamente especificada no testamento, cabendo ao soberano, na inexistência de outros herdeiros, todo o restante. Pese a força da lei, a conversão não implicava um corte radical com os laços familiares, ou mesmo uma ruptura das solidariedades verticais com a comunidade original, sendo significativos os testemunhos que demonstram essa continuidade, mesmo depois da abjuração de algum dos seus membros. A atitude da sociedade medieva revela-se, no entanto, bem menos acolhedora para estes neófitos, facto que se revela uma constante ao longo dos tempos. Efectivamente, já no reinado de D. Dinis a Igreja portuguesa reivindicava a sua autoridade sobre a discriminação feita aos conversos através dos insultos verbais, o que o soberano denegou, reservando esses pleitos para a justiça secular. A mentalidade dominante não parece ter sofrido qualquer modificação no período posterior, obrigando a uma ordenação régia que castigava aqueles que apodavam os conversos de «tornadiços», «de má casta», ou «de semente de mouros», quando provado por duas testemunhas, ao pagamento de 500 reais para o resgate de cativos. As autoridades eclesiásticas reclamaram ainda de D. Dinis uma outra situação: a referente à apostasia. É preciso salientar que à Igreja escapava o controlo de uma larga fatia de população, justamente a constituída pelas duas minorias, indiscutivelmente fora da jurisdição eclesiástica. No entanto, tal não obsta a que, nos conflitos entre o clero e muçulmanos, geralmente gerados por contratos enfitêuticos, a excomunhão fosse utilizada, naturalmente não como uma penalidade de conotações religiosas, mas apenas com um carácter civil, com o objectivo de proporcionar, se tal fosse necessário, a posterior intervenção do braço secular. Neste contexto se compreende a intervenção da Igreja, ao tentar, na concordata com D. Dinis, prolongar a sua jurisdição aos neófitos cristãos, recusada em ambos os casos pelo rei, com o argumento de que os prelados, se tal lhes fosse autorizado, subjugariam os conversos e os fariam seus servos. Salvaguardada a autoridade do soberano nestes casos, a pena imposta à apostasia por ordenação régia era a morte, mas apenas se o infractor depois de admoestado persistisse no seu erro. *6. Assimilação ou expulsão:* A identidade muçulmana termina abruptamente, em Portugal, com o édito decretado por D. Manuel em 1496, obrigando à assimilação religiosa das duas minorias ou, em opção, à sua expulsão do país num prazo de dez meses. As duas soluções são adoptadas pelos muçulmanos portugueses, dividindo-se a comunidade entre aqueles para quem a afirmação religiosa se sobrepunha a todas as outras razões e economicamente a emigração era viável, e os que preferiram permanecer, transformados em cristãos-novos (*v.* CRISTÃOS-NOVOS). O primeiro grupo, tendo solicitado autorização aos Reis Católicos, que lhes é concedida em Abril de 1497, dirige-se para Espanha, talvez para daí passar a zonas de domínio muçulmano, não sendo no entanto de excluir a fixação de algumas dessas famílias no reino vizinho, o que aliás lhes foi outorgado pelos soberanos espanhóis. A venda apressada dos seus bens, o desmantelamento dos seus cemitérios, a transferência dos seus edifícios públicos para mãos dos cristãos, constitui o epílogo da permanência dos muçulmanos enquanto minoria reconhecida, iniciando uma nova etapa na sua continuidade, como «minoria» pretensamente assimilada (*v.* ISLAMISMO; MOÇÁRABES).

MARIA FILOMENA LOPES DE BARROS

BIBLIOGRAFIA: BARROS, Maria Filomena Lopes de – *A comuna muçulmana de Lisboa (sécs. XIV e XV)*. Lisboa. Ed. Hugin, 1998. IDEM – As comunas muçulmanas em Portugal (subsídios para o seu estudo). *Revista da Faculdade de Letras do Porto*. 2: 7 (1990) 85-100. IDEM – O discurso da infracção na comuna muçulmana de Lisboa. *Olisipo*. 2: 5 (1997) 27-34. IDEM – Mouraria (sécs. XII e XV). In *DICIONÁRIO da história de Lisboa*. Lisboa: Carlos Quintas e Associados, 1994, p. 590-592. IDEM – Mouros e mourarias. In *PORTUGAL islâmico: Os últimos sinais do Mediterrâneo: Catálogo da Exposição*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, 1998, p. 289-294. IDEM – Os mudéjares portugueses e a afirmação da identidade nacional: da invisibilidade ao exotismo. In INTERNATIONAL CONFERENCE ON SOCIOLINGUISTIC IN PORTUGAL, 1 – *The Linguistic Construction of Social and Personal Identity*. Évora: CIDEHUS; UE, 1996, p. 107-110. IDEM – A Ordem de Avis e a minoria muçulmana. In ENCONTROS SOBRE ORDENS MILITARES, 3 – *Actas: Ordens militares: guerra, religião e poder*. Lisboa: Ed. Colibri; C. M. de Palmela, 1999, vol. 2, p. 167-173. IDEM – Poder e poderes nas comunas muçulmanas. *Arqueologia Medieval*. 6 (1999) 73-78. IDEM – A Rua de Benfica da Mouraria

(actual Rua do Benformoso): sécs. XIV-XVI. *Olisipo*. 2: 8 (1999), 28-38. BOISSELIER, Stéphane – *Naissance d'une Identité Portugaise: la Vie Rurale Entre Tage et Guadiana (X^e-XII^e siècles)*. [Lisboa]: INCM, 1999. GOMES, Saul – Muçulmanos. In *NOVA história de Portugal: 3: Portugal em definição de fronteiras: do Condado Portucalense à crise do séc. XIV*. Lisboa: Ed. Presença, 1996, p. 309-340. LAVAJO, Joaquim Chorão – Mouros. In *HISTÓRIA religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 1, p. 102-116. MARQUES, A. H. de Oliveira – Mouros. In *NOVA história de Portugal: 4: Portugal na crise dos séculos XIV-XV*. Lisboa: Ed. Presença, 1987, p. 32-35. IDEM – A persistência do elemento muçulmano na história de Portugal após a Reconquista: O exemplo da cidade de Lisboa. In IDEM – *Novos ensaios da história medieval portuguesa*. Lisboa: Editorial Presença, 1988, 96-107. MORENO, H. C. Baquero – *Os mudéjares no Portugal medievo*. Porto: Conselho Directivo da FLUP, 1994. O'CALLAGHAN, Joseph – The Mudejars of Castille and Portugal in the Twelfth and Thirteenth centuries. In *MUSLIMS under Latin Rule, 1100-1300*. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 11-56. OLIVEIRA, Luís Filipe; VIANA, Mário – A mouraria de Lisboa no séc. XV. *Arqueologia Medieval*. 2 (1993) 191-210. TAVARES, M.ª José Pimenta Ferro – Judeus e mouros no Portugal dos séculos XIV e XV. *Revista de História Económica e Social*. 9 (1982) 75-89. VASCONCELOS, J. Leite; GUERREIRO, M. Viegas – Mouros. In *ETNOGRAFIA portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional. 1984. vol. 4, p. 299-356. VON KEMNITZ, Eva-Maria – A construção de uma nova sociedade: o caso específico da minoria moura. In CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES, 2 – *Actas*. Guimarães: Câmara Municipal; Universidade do Minho, 1997, p. 80-91.

MOVIMENTOS ECLESIAIS CONTEMPORÂNEOS. *V.* VOL. IV (Apêndice).

MULHER. *1. Temas:* Para avaliar ou, ao menos, descrever as interferências das Igrejas na vida das mulheres deveriam analisar-se, pelo menos, os temas que apenas é possível enunciar: as mulheres na família, os papéis sociais das mulheres, a situação jurídica das mulheres, o trabalho e a mão-de-obra feminina, a instrução e a educação das mulheres nas várias camadas sociais, a espiritualidade feminina, as mulheres como veículo de ideologias e mentalidades, a imagem e a realidade do corpo feminino, a consciência da feminilidade e a consequente afirmação inovadora das mulheres na sociedade, na cultura e na política. Obviamente que sintetizar qualquer destes itens é impossível, por falta de investigações anteriores em que tal síntese se apoie. Como é sabido, os estudos históricos sobre as mulheres só tiveram início a partir das novas perspectivas historiográficas introduzidas pela escola dos *Annales*, e só se desenvolveram a partir dos anos 60 mercê dos trabalhos realizados pelas feministas francesas e americanas. Entre nós estão a dar-se os primeiros passos. *2. Fontes:* As fontes a consultar são em número extraordinariamente elevado e muito diversificadas para qualquer dos temas, mesmo que só para uma determinada época. Que dizer da visão diacrónica que se pretende? Considerando só as fontes impressas, as únicas aqui utilizadas, cumpre mencionar as que assumem maior relevância: biografia, cartas, crítica de costumes, guias de confissão, hagiografia*, literatura*, incluindo a de cordel, livros em louvor e defesa das mulheres, manuais de civilidade, moralismo, regras monásticas (*v.* MONAQUISMO). Quanto à legislação, as ordenações e as constituições sinodais (*v.* SÍNODOS) são indispensáveis como, relativamente aos quotidianos, as visitas pastorais (*v.* VISITAÇÕES), e os processos da Inquisição*. Através destas fontes encontram-se a cada passo, expressos ou implícitos, os quotidianos, a ideologia e a legislação, os três vectores que, em cada sociedade, definem a condição feminina (POWER – *Les femmes*). Convém ainda não esquecer o acervo de documentos manuscritos guardados em alguns arquivos, com especial relevância para os espólios provenientes dos conventos femininos. Não se vai continuar a listagem de fontes. Só lembrar que todas as fontes da história nacional, mesmo as já conhecidas e estudadas e que parece nada conterem que diga respeito à mulher, pedem uma releitura. As fontes só respondem ao que se lhes pergunta, mesmo pela omissão. Que o silêncio também fala. *3. Contexto: Grosso modo*, poderá dizer-se que as mulheres entraram para a história da Igreja Católica em Portugal entre finais do século XII e princípios do século XIII, personalizadas nas beatas Teresa, Sancha e Mafalda (*v.* HAGIOGRAFIA E SANTIDADE), filhas do rei D. Afonso II. As infantas, sentindo-se atingidas nos seus direitos senhoriais pelo rei, recorreram ao papa. A questão arrastou-se e foi encerrada em 1223 por Honório III, a favor do rei que entretanto regularizara com a Santa Sé os censos em atraso. A mesma D. Mafalda celebrou esponsais com o rei de Castela, Henrique I. O casamento não chegou a realizar-se porque o papa anulou os esponsais por motivo de incesto e pela mesma razão foi anulado o casamento, realizado em 1190, da infanta D. Teresa com o rei de Leão, Afonso IV. Abstractizadas numa obra doutrinária, o seu aparecimento é um pouco mais tardio, pela mão de Frei Álvaro Pais, que deve ter redigido cerca de 1330 a célebre obra *De Planctu Ecclesiae*, em que consegue contar 102 defeitos nas mulheres. Os episódios ocorridos com as beatas Teresa, Sancha e Mafalda servem bem para ilustrar em que ponto se encontrava o objectivo de alcançar a supremacia do poder espiritual sobre o temporal que a Igreja prosseguia há séculos e estava, finalmente, a ponto de conseguir. O século XII revela-se um período decisivo no esforço de afirmação doutrinal e de regulamentação disciplinar por parte da Igreja sobre a instituição matrimonial (DUBY – *As três ordens*). É sobretudo no, e através do, casamento que a Igreja deixa transparecer a sua ideologia sobre as mulheres. Do ponto de vista religioso, o cristianismo concedeu às mulheres um estatuto de igualdade com os homens, todos filhos de Deus. Mas aceitou as regras da sociedade patriarcal em que o poder pertence aos homens. Ao longo dos séculos, os padres e os teólogos medievais fazem doutrina e apresentam argumentos que, todos, podem resumir-se na prova da inferioridade das mulheres. Também é possível que a Igreja tenha retido do ambiente sociocultural envolvente as mitologias que associavam as mulheres à matéria, ao caos e ao mal. Além de inferiores, perigosas. Contudo recebem o baptismo, são filhas de Deus, devido à sua fragilidade devem ser defendidas e protegidas, nomeadamente quando órfãs, viúvas ou repudiadas, exaltadas quando mártires, apreciadas se virgens ou mães, o que se liga intimamente ao desenvolvimento do culto mariano. A seguir ao reconhecimento oficial do cristianismo por Constantino, a Igreja foi sempre apurando a sua doutrina, depurando-a de heterodoxias*, impondo regras disciplinares, organizando uma estrutura de poder cada vez mais ouvida, consentida e obedecida pelo poder político. É neste contexto histórico que deve entender-se o seu pensa-

mento sobre as mulheres, papéis sociais que lhes atribui, regras de conduta que lhes impõe, muito principalmente na família*, núcleo fundamental da organização social, de produção e reprodução biológica e cultural. Quando Portugal se afirmou como nação independente, fê-lo à sombra do prestígio e da autoridade da Igreja Católica. Seguidamente, sem fugir aos conflitos com a Santa Sé, o fortalecimento do poder régio implicou uma sintonia com a doutrina e os ditames da Igreja relativamente à vida social. E talvez em nenhum outro aspecto o entendimento entre as duas instâncias de poder tenha sido mais fácil do que nas matérias que às mulheres diziam respeito. As mentalidades de clérigos e leigos não diferiam e o objectivo da estabilidade social era idêntico. Este contexto perdurou até ao século XIX. *4. Itinerário:* É a partir do século XV que há sinais escritos claros de que está viva entre nós a velha querela sobre os valores e desvalores da condição feminina que se reacendera no século XIII na corte francesa com o célebre *Roman de La Rose*, e que veio a ser um dos objectos de reflexão e entretém nos meios cortesãos como nos populares da Europa Ocidental. A já referida obra de Frei Álvaro Pais foi impressa em 1474 e reimpressa em 1517 e 1560. Redigida em latim, destinava-se a público selecto, os clérigos responsáveis pela informação de outros clérigos e de leigos cultos. Considerados o radicalismo da obra e a sua expansão temos de reconhecer que foi importante o contributo português para a misoginia feroz manifestada na civilização cristã e ocidental, conservada e aferverada durante séculos, se tivermos em conta que o *De Planctu Ecclesiae* é o tratado de maior hostilidade clerical contra as mulheres (DELUMEAU – *La Peur*). Entretanto já era conhecido em Portugal um livro que nos permite uma ideia global acerca do estatuto e dos papéis sociais das mulheres. É dirigido a uma princesa mas destinado pela autora à «ensinança de todo o universo de mulheres» (Pisano, 1404). É *Le Livre de Trois Vertues* ou o *Espelho de Cristina*, como foi conhecida em Portugal. A obra foi traduzida de francês para português entre 1447 e 1455 e dada à estampa em 1518. Nela encontramos os princípios, as regras e os modelos pelos quais as mulheres deviam regular as suas atitudes e palavras para corresponderem às expectativas da sociedade a seu respeito. Os princípios são os da religião e da moral cristãs. As regras, respeitando os princípios, são condicionadas pelos papéis sexuais e estes, por sua vez, dependentes do lugar ocupado pelas mulheres na pirâmide social. Os exemplos são as vidas de mulheres conhecidas da autora através da leitura, da tradição oral ou do trato pessoal. Livros de pedagogia contendo princípios doutrinários e regras de comportamento, biografias exemplares, eis os livros especificamente destinados às mulheres. Chegaram até nós algumas biografias do século XVI: a *Relação da vida de Dona Isabel Rainha*, e as vidas das santas Eufrasina, Maria Egipcíaca, Társis. Livros de doutrina e regras de comportamento devem ter existido também, hoje perdidos porque não passaram de manuscritos. Mas a importância do assunto transparece em obras bem diferentes que vão do moralismo à ficção. No *Leal conselheiro* D. Duarte refere-se às mulheres nos capítulos que dedica ao casamento, distinguindo as «boas» das «más» mulheres. Ao casamento, assunto tão importante para a Igreja como para o Estado, dedicaram obras o Dr. João de Barros no século XVI, e no século XVII Diogo de Paiva de Andrade e D. Francisco Manuel de Melo. Devem citar-se também os *Contos de proveito e exemplo* de Gonçalo Trancoso, pois que essas narrativas reflectem bem o que, então, eram considerados os valores e desvalores do ser e do viver das mulheres. No seu conjunto tais obras não podem considerar-se misóginas, sendo de assinalar também o aparecimento das obras escritas em louvor das mulheres. Na maior parte dos casos estes autores consideram que, para os maridos, as mulheres são aceitáveis e até podem ser agradáveis se eles souberem manter-se e mantê-las no devido lugar. Mas é talvez na *Descripção do reino de Portugal* que encontramos resumidos em poucas palavras os grandes traços que caracterizam a bondade possível nas mulheres: a modéstia e o recolhimento, sinais inequívocos de castidade e limpeza que «é o maior ornamento que as mulheres podem ter sem o qual nelas não há mais que se possa louvar» (LEÃO – *Descripção*). Apontaram-se obras destinadas à classe culta. Entre o povo, na literatura de cordel, a maledicência contra as mulheres solteiras ou casadas é cerrada e contínua, iniciada, segundo parece, com o auto da *Malícia das mulheres*. Havia, portanto, obras de louvor e outras de ataque às mulheres, mas o mais curioso é que as que têm por objectivo o louvor e a defesa das mulheres são conciliadoras e contidas até ao início do século XIX e, salvo uma ou outra excepção, não foram reeditadas. Pelo contrário, as que se mostravam mais radicais contra as mulheres ou, sem o dizer, em defesa dos homens, conheceram numerosas reedições. Cingindo-nos aos livros anteriormente citados e a um ou outro igualmente significativo vejamos. Não conheceu nova edição o *Livro das três virtudes*, onde Cristina de Pisano tecia duras críticas aos homens quanto aos comportamentos relativamente às mulheres. Também não foram reeditados o *Espelho de casados*, o *Jardim de Portugal* e o *Tratado en loor de las mugeres*. Estes autores, sem serem feministas como, por vezes, se tem dito, manifestavam consideração pelas mulheres, e calavam-se sobre os seus possíveis defeitos, preferindo falar das suas qualidades. Mas o auto da *Malícia das mulheres* que Baltazar Dias deve ter escrito cerca de 1538 foi objecto de incontáveis reimpressões nos séculos seguintes, parecendo ser a última a de 1851. Os *Contos e histórias de proveito e exemplo* foram reeditados 13 vezes até 1764, e a *Carta de guia de casados* de D. Francisco Manuel de Melo, que correu manuscrita até ser editada em 1651, mereceu nove reedições até ao fim do século XIX, em 1898. Era do interesse dos poderes constituídos, a Coroa e a Igreja, dos homens em geral e dos pais e maridos em particular, que se mantivesse o estatuto de subalternidade das mulheres, em que, também, a maior parte delas acreditaria. Os pregadores e os confessores, o Santo Ofício primeiro, a Real Mesa Censória depois, lá estavam para zelar pelo sossego e liberdade dos homens. Não admira, pois, que em finais do sécu-

lo XVIII um doutrinador escrevesse: «A mulher não há-de ter a mesma autoridade que o marido; porque não tem igual capacidade [...] Deixe o marido prudente que sua mulher governe a casa e não consinta que se mande a si. É bruto muy desbocado para se lhe largar toda a rédea» (CASTRO – *Aula*). Mas a história não é feita só dos acontecimentos visíveis e datados. Na longa duração, tão importante como esses, há o lento surgir e amadurecimento de novas ideias cujas sementes os ventos vão atirando ao tempo. No século XVIII a palavra escrita de uma mulher reaparece, desta vez a ripostar às acusações dos homens contra as mulheres. Em 1791 são impressas a *Primeira* e *segunda carta apologética* de Gertrudes Margarida de Jesus, em resposta a Frei Amador do Desengano que, no *Espelho crítico*, indicava os defeitos que faziam das mulheres seres inferiores aos homens. Tinham passado mais de 400 anos sobre os ensinamentos de Cristina. Mas os princípios, as regras e os modelos impostos continuavam, para as mulheres, a ser os mesmos. Os dois séculos que separam os livros de Cristina de Pisano e de Gertrudes Margarida de Jesus tornaram possível o assumir de posições públicas, também por parte das mulheres, relativamente à posição subalterna em que a sociedade as colocara. E é o momento de evocar a importância dos mosteiros e conventos femininos na promoção da condição feminina em Portugal. Mesmo sabendo que muitas das que aí se recolhiam o não faziam por escolha pessoal e que em algumas épocas não faltam os casos conhecidos de comunidades femininas que, pouco zelosas da observância das suas regras, se distinguiam pela mundanidade e devassidão (DIAS – *Correntes*) ou abuso de poder das superiores sobre as suas irmãs. Ainda após a extinção das ordens religiosas no século XIX continuaram a verificar-se desvios e deram brado alguns casos de prepotência e falta de caridade das superioras. Contudo foi constante o esforço, por parte da Igreja e da Coroa, para sanar estas situações, e a vida conventual das mulheres era considerada modelar mesmo para as senhoras que viviam no século, e constituía para todas as recolhidas, com votos ou não, um meio de promoção social e cultural inestimável. As que tinham apetência para o estudo podiam ir longe e as outras criaram uma cultura própria com trabalhos de imaginação e paciência nas chamadas artes femininas que deixaram sinais e lembrança inesquecível. Notáveis nas letras, nas artes, na matemática, os nomes abundam, embora a maior parte das obras se tenha perdido porque passavam de mão em mão manuscritas, muitas vezes anónimas ou sob pseudónimo masculino (PERYM – *Theatro*). A marquesa de Alorna confessa numa das suas cartas que foram os anos de prisioneira no convento de Chelas que lhe permitiram estudar e desenvolver-se intelectualmente. Os conventos e mosteiros femininos foram a grande escola que permitiu às mulheres que aí permaneceram toda a vida ou residiram temporariamente ilustrarem-se, tomarem consciência da sua feminilidade, organizarem-se longe do olhar masculino, dos constrangimentos e discriminações de que eram alvo no século. Também no que se refere às mulheres o século XIX é um marco importante na história da Igreja.

Pormenor do Calvário, *de Diogo Contreiras, meados do século XVI (Sobral de Monte Agraço, Igreja Matriz de São Quintino).*

Do consentimento dos noivos para o casamento que a Igreja vinha exigindo desde o século XII, pelo menos, passa-se para a proposta da união por livre escolha; em vez da submissão absoluta da mulher ao marido, defende-se a divisão de tarefas de acordo com a natureza de cada um. O princípio da inferioridade moral e cultural da mulher é, pouco a pouco, substituído por outro mais suave embora de efeitos muito semelhantes: o da natureza feminina. À mulher os cuidados domésticos e das crianças; ao homem o sustento da família e a educação dos rapazes. É, mais uma vez, a adopção, pela Igreja, como ideais seus, dos princípios queridos da classe dominante, agora protagonizada pela burguesia em plena afirmação. Mas o surto feminista da época traz novos problemas. As mulheres portuguesas surgem, como as de outros países, reivindicando sucessivamente o direito à instrução e formação profissional, ao divórcio, à participação na vida política. A Igreja Católica foi sensível ao primeiro aspecto já que os motivos evocados foram sempre preocupação sua: a pobreza

das solteiras ou viúvas a ter como respostas usuais a mendicidade e/ou a prostituição. Não faltaram escolas e outras instituições sociais apoiadas ou mesmo promovidas pela Igreja. Quanto à participação política parece ter havido um primeiro momento de hesitação provocado pela novidade. Mas a Igreja compreende que, pela intervenção do voto das mulheres poderá, em parte, contrabalançar os efeitos do anticlericalismo masculino que continua a alastrar. Não pode, evidentemente, aceitar o divórcio. A indissolubilidade do matrimónio foi afirmada e defendida desde sempre pelo cristianismo, embora a sua sacramentalidade tivesse levado séculos a ser declarada e aceite. Inicia-se assim um diferendo entre a Igreja e as mulheres (e os homens) que percorre o século XIX e chega até aos nossos dias. Para conseguir impor a sua autoridade neste domínio a Igreja Católica procurou e aceitou o apoio do poder político, conseguindo pela Concordata de 1940 que não fosse permitido o divórcio civil aos casados pela Igreja Católica, mas em 1975 este artigo foi revogado por pressão da sociedade civil. A laicização crescente da sociedade edificada e sustentada por homens leva as Igrejas a ver por outro prisma os papéis sociais da mulher. Afirma com mais ênfase em documentos pontifícios a sua igual dignidade relativamente ao homem e chama-a para uma participação mais activa e visível na vida eclesial, confiando-lhe novos trabalhos de instrução e assistência. A espiritualidade feminina, inspirada nas congregações religiosas e que passava pelas ordens terceiras e pelo confessionário e direcção espiritual sobretudo de membros dessas congregações, extintas as casas de religião, é forçada a beber em outras fontes que, agora, brotam, sem distinção, para homens e mulheres. Na vida religiosa das mulheres como dos homens, passam a ocupar lugar de relevo as duas grandes devoções ao Sagrado Coração de Jesus e ao Imaculado Coração de Maria. O Apostolado da Oração* e as congregações marianas* vivem o seu apogeu já depois de implantada a república, devendo a sua animação sobretudo aos Jesuítas. É já prestes a findar o primeiro quartel do século XX que surge apresentado um ideário moderno que, não se identificando com o feminismo laico, reconhece às mulheres iguais capacidades e lhes abre um campo de acção mais vasto do que o confinado pelas paredes do lar. No trilho do caminho aberto pelos vários movimentos feministas, sobretudo franceses, das mulheres católicas, afirma-se a igualdade entre mulheres e homens no direito civil, o favorecimento do sufrágio feminino e do livre acesso das mulheres a todas as profissões. Trata-se, contudo, de princípios teóricos, pois na prática é preciso considerar que a mulher deve contentar-se com o que a sua natureza lhe permite (Silva, 1924), uma acção social ampla dirigida às crianças e às outras mulheres. De certo modo pressente-se que a terra está preparada para o passo decisivo que vem a ser a criação da Acção Católica Portuguesa* em 1933, em que mulheres e homens, através de organizações autónomas, são chamadas/os e responsabilizadas/os por igual na transmissão da mensagem evangélica pela palavra e pela acção. Este facto mostra o reconhecimento, por parte da hierarquia católica, de duas coisas: que as mulheres estão cada vez menos em casa e enchem cada vez mais as escolas e o mundo do trabalho; que as mulheres organizadas são capazes de pensar e actuar por si próprias, o que é um princípio feminista. Não se pense, contudo, que a conversão à igualdade está acabada. Quando se trata de inovações, a afirmação de princípios precede frequentemente a prática. O raciocínio corre mais desembaraçado do que as mentalidades, que oferecem resistência. Quando se escrever a história da Acção Católica Portuguesa ver-se-á como a parte feminina do laicado, com o incentivo e a confiança da hierarquia, luziu em múltiplas formas inovadoras de envolvimento social de cariz, agora, não só caritativo. A grande renovação que se opera na vida eclesial portuguesa e que se inicia pouco depois da implantação da República conta com a participação activa das mulheres, que inventam muitas vezes os seus próprios caminhos. Além da acção intensa, extensa e profunda dos organismos femininos da Acção Católica há que apontar também o surgimento de algumas congregações femininas genuinamente portuguesas, umas de âmbito diocesano, outras de alcance nacional. Pertencem a um ou outro destes grupos as congregações da Apresentação de Maria, na Madeira, das Servas da Igreja, em Évora, Servas de Nossa Senhora de Fátima, em Lisboa, Irmãs Concepcionistas ao Serviço dos Pobres, em Elvas. Estes são alguns exemplos de como as mulheres responderam às missões que a Igreja lhes confiou, com uma dinâmica de iniciativa. Nesta renovação espiritual da Igreja sobressaíram grupos e pessoas. Entre estas avulta pela singularidade e pela modernidade Sílvia Cardoso. Renunciou ao casamento pela força das coisas, visto que o noivo morreu pouco antes de casar. Conselheira desejada e ouvida quanto aos objectivos e estratégias de algumas destas novas congregações femininas, não quis nunca enredar a sua versatilidade operosa em regras e interditos disciplinares e recusou sempre vincular-se a uma instituição, embora ao longo da vida tivesse ouvido algumas sugestões nesse sentido. Fez-se servidora dos pobres. Foi precursora, fundadora e animadora dos retiros espirituais, fundadora de asilos, hospitais e creches, do Instituto de Santana, obra multifacetada que incluía a assistência e recuperação de prostitutas. Durante mais de 30 anos Sílvia Cardoso gastou-se ao serviço da Igreja desdobrando-se numa actividade multímoda que a mostra como precursora da actuação dos leigos que viria a ser preconizada pelo II Concílio do Vaticano, já depois da sua morte. *5. Problematização:* O primeiro aspecto a merecer grande reflexão é que, se, por um lado a doutrina da Igreja Católica sobre as mulheres não se desvia, entre nós, do movimento comum a toda a Cristandade, aparece aqui mais carregada, mais arreigada e mais duradoura do que nos outros países. Todos os estrangeiros que passaram em Portugal nos séculos XVIII e XIX e deixaram memória da sua estadia em cartas ou diários são unânimes no registo da invisibilidade das mulheres na vida social, e do espanto que isso lhes causa. Não raro estabelecendo comparação com o que se passa nos seus países e também na vizinha Espanha. Explicação encontram-na por vezes, eles como investiga-

dores recentes, na influência de costumes mouros. Embora este dado não seja de excluir, parece, só por si, insuficiente. Pode evocar-se também o atraso de cerca de 50 anos que até quase aos nossos dias os movimentos culturais europeus levavam até conseguir impor-se entre nós. Portugal esteve, durante séculos, na génese e bem no centro da construção do humanismo universalizante que as Descobertas, as conquistas, a colonização e a missionação desencadearam. Não se sentiram os efeitos em Portugal? Um observador tão atento quanto Garcia de Resende faz-nos ver que sim. Na *Miscelânea* traçou um quadro espantoso pela singularidade, do que foram os eventos e mudanças em que se exprime a instauração de uma nova idade: «As muytas e grandes cousas que em nossos dias passaram e desvairadas mudanças de vidas e de costumes» (Resende, 15). Mas como poderiam as mulheres ser afectadas por essas coisas, se viviam encerradas em casa ou nos conventos, guardadas pelos pais, maridos e confessores? Segundo problema que se nos depara é o de que, se quanto a princípios leigos e clérigos aparentam estar todos de acordo, aparecem contudo clivagens no modo de entender a vivência do quotidiano. É certo também que, estando toda a sociedade de acordo quanto ao que é dito, as regras são frequentemente infringidas e, dos modelos, as boas maneiras parece serem seguidas mais fielmente do que os bons costumes. A prevalência da aparência sobre a essência. Do maior interesse para esclarecer este problema é um maior conhecimento das situações de adultério, bigamia, barregania, prostituição, mães solteiras, crianças abandonadas. Conhecem-se as posições doutrinais da Igreja acerca destes fenómenos. Contudo, a sociedade, no seu conjunto, parece ter sido muito permissiva. Como não, se nem o clero era casto? Terceiro ponto. Toda a atenção que a Igreja prestou à mulher se apresenta revestida de uma certa ambiguidade. Das palavras e dos actos de Jesus Cristo permaneceu a marca indelével de que é filha de Deus, digna de tanta atenção e carinho como os homens. Tão capaz de testemunhar o evangelho como os homens. Esta é a teoria. Na prática há uma condição: contanto que a ordem instaurada não se subverta. Daí que, reconhecendo implicitamente a sua dignidade, afirmá-la expressamente demorou séculos. E viver até às últimas consequências de acordo com essa afirmação ainda não é dos nossos dias. Com o universo das mulheres relativamente ao dos homens, com o das senhoras relativamente ao das mulheres comuns. Sabe-se e prega-se a preferência pelos pobres. Mas procura-se sobretudo o que interessa a quem vive bem. Daí que, embora às vezes tenha acontecido, não se encontre constantemente ao longo dos séculos aquele cuidado directo pelo grupo numericamente maioritário que se encontra na base da pirâmide social. No tecido histórico encontra-se quase sempre a piedade feminina a ir ao encontro das suas irmãs pobres. Sabido e afirmado desde o século XV, pelo menos, que as mulheres são «os mais pobres dos pobres» (Pisano, 1404). Um último problema transporta-nos do passado ao futuro. Indomável e incansável na afirmação da doutrina e no estabelecimento de normas que a respeitem, as Igrejas sabem contemporizar com as forças sociais que escapam ao seu controlo, embora por vezes leve um certo tempo a reconhecer que os caminhos que propõe estão a ficar desertos. O divórcio há mais de 100 anos, já nos nossos dias a contracepção e o aborto e, mais recentemente, na esfera do religioso, o acesso das mulheres aos ministérios, constituem temas do maior relevo no relacionamento da instituição eclesial com as mulheres. Os tempos mudaram, não se pode continuar a discorrer ou decidir sobre a mulher, entidade abstracta que só existe na cabeça dos filósofos. Trata-se das mulheres concretas, seres livres que pensam e tomam a palavra que querem dizer sobre si próprias. A mentalidade clerical é como todas, lenta a mudar, e confunde muitas vezes tradição, um dos seus grandes argumentos, com tradicionalismo. Toda a história do casamento ou, mais latamente, da sexualidade, constitui prova da paciência perseverante mas dúctil na imposição dos pontos de vista eclesiais. Porém, as Igrejas souberam sempre procurar o equilíbrio possível em cada estádio da sociedade. Sirva de exemplo, relativamente à sexualidade a oscilação entre a resistência do clero nicolaita a renunciar ao matrimónio e o hiperascetismo dos monges que consideravam fornicação qualquer relação sexual. Só que esta como as outras questões dirimiam-se entre homens. A novidade e maior dificuldade agora é que o divórcio, a contracepção e o aborto já não podem ser resolvidos só entre homens, muito menos apenas entre clérigos. Recentemente, na Conferência de Nairobi, promovida pelas Nações Unidas, os estados membros reconheceram às mulheres o direito ao próprio corpo. A Santa Sé votou contra, na companhia dos estados árabes. Este é o presente das relações entre a Igreja Católica e as mulheres. Será história no amanhã que certamente nos revelará algumas surpresas como todos os futuros. Sem tomar posições ocorre perguntar se o poder eclesial não está confundido com poder eclesiástico. E por este motivo demora a tornar-se mais democrático e a ouvir as razões dos que governa, no caso vertente, as mulheres. O mesmo se passa numa temática diferente, como a do acesso das mulheres aos ministérios. Não estão ainda completamente ultrapassadas as milenárias suspeições quanto à malícia e à incapacidade das mulheres.

IVONE DE FREITAS LEAL

BIBLIOGRAFIA: ALORNA, Marquesa de – *Inéditos, cartas e outros escritos*. Lisboa: Sá da Costa, 1941. ANDRADE, Diogo de Paiva de – *Casamento perfeito*. Lisboa: Iorge Rodriguez, 1630. ANJOS, Luís dos, fr. – *Jardim de Portugal*. Coimbra: Nicolao Carvalho, 1626. BARROS, João de – *Espelho de casados*. Porto: Vasco Dias Tanco, 1540. BOXER, C. R. – *A mulher na expansão ultramarina ibérica*. Lisboa: Horizonte, 1977. CARR, Anne – *A mulher na Igreja*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994. CARVALHO, José Adriano – *Bibliografia cronológica de literatura de espiritualidade em Portugal*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1988. CASTRO, Damião de Lemos Faria e – *Aula da nobreza lusitana*. Lisboa, 1749. COLÓQUIO «A MULHER NA SOCIEDADE PORTUGUESA» – *Actas*. Coimbra: Instituto de História Económica e Social, 1986. CONGRESSO «O ROSTO FEMININO DA EXPANSÃO PORTUGUESA» – *Actas*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1995. COSTA, Cristóvão da – *Tratado en loor de las mugeres y dela castidad, onestidad, constancia, silencio, y lusticia*. Venetia: Giacomo Cernetti, 1592. DELUMEAU, Jean – *La Peur en occident*. Paris: Fayard, 1978. IDEM – *Le Péché et la peur*. Paris: Fayard, 1982. DESENGANO, Amador do – *Espelho crítico*. Lisboa: António Vicente da Silva, 1771. DIAS, Baltasar – *Malicia das mulheres*. Lisboa: Manoel Fernandes da Costa, 1738. DIAS, José Sebastião da Silva – *Correntes do sentimento religioso em Portu-*

Sílvia Cardoso. *In Manuel Ferreira da Silva,* Os conventos também se convertem, *1995.*

gal. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos, 1960. DUARTE, D. – *Leal conselheiro*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1982. DUBY, Georges – *O cavaleiro, a mulher e o padre*. Lisboa: D. Quixote, 1988. IDEM – *Mâle moyen âge*. Paris: Flammarion, 1988. IDEM – *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Estampa, 1982. *FEMMES dans la société et dans l'eglise*. Paris: Cerf, 1980. FERNANDES, M. L. C. – *Artes de confissão*. Porto: Humanística e Teologia, 1990. IDEM – *Espelhos, cartas e guias, casamento e espiritualidade na Península Ibérica: 1450-1700*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1995. GAMA, Paula da – *Ditos da freyra*. Évora: André de Burgos, 1555. GONÇALUEZ, Ruy – *Dos priuilégios e praerogatiuas que ho genero feminino tem*. Lisboa: Iohanne Barreriu, 1557. *HISTOIRE de la vie privée*. Paris: Seuil, 1987. *HISTÓRIA das mulheres*. Porto: Afrontamento, 1994. *HISTÓRIA de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1992. JESUS, Gertrudes Margarida de – *Primeira carta apologética e Segunda carta apologética em favor e defensa das mulheres*. Lisboa: Francisco Borges de Sousa, 1761. LEAL, Ivone de Freitas – *O livro das três virtudes ou o espelho de Christina*. Lisboa: Comissão da Condição Feminina, 1982-1983. Artigos publicados no boletim da CCF. IDEM – *Um século de periódicos femininos*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1992. IDEM – *Fontes portuguesas para a história das mulheres*. Lisboa: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 1994. LEÃO, Duarte Nunes de – *Descripção do reino de Portvgal*. Lisboa: Iorge Rodriguez, 1610. *LITERATURA de cordel*. Lisboa: FCG, 1970. Catálogo. LOPES, M. Antónia – *Mulheres, espaço e sociabilidade*. Lisboa: Horizonte, 1989. LORRIS, Guilhaume de; MEUN, Jean de – *Le roman de la rose*. Paris: Garnier-Flammarion, 1974. MATTOSO, José – *A escrita da história*. Lisboa: Estampa, 1988. MELO, Francisco Manuel de – *Carta de gvia de casados*. Lisboa: Craesbeckkiana, 1651. MOUREJÃO, Isabel – *Literatura monástica feminina portuguesa*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica, 1995. *MULHER (A) na Bíblia, na Igreja e na sociedade*. Lisboa: Difusora Bíblica, 1994. Revista. *MULHERES (As) e o sacerdócio*. Lisboa: S. Paulo, 1993. *MULHERES na Igreja*. Lisboa: Centro de Reflexão Cristã, 1989. Revista. *MULHERES na Igreja: Que lugar? Que missão?* Lisboa: Centro de Reflexão Cristã, 1995. Revista. *NOUVELLE histoire*. Paris: CEPL, 1968. PERYM, Damião de Froes – *Theatro heroino*. Lisboa: Theotónio Antunes Lima, 1736-1740. PIERRO, Rita; LONG, Franca – *L'Autre moitié de l'égliese: les femmes*. Paris: Cerf, 1979. PISAN, Cristine de – *O espelho de Cristina*. Lisboa: Herman de Campos, 1518. POWER, Eileen – *Les femmes au moyen âge*. Paris: Montaigne, 1979. RESENDE, Garcia de – *Miscelânea*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1973. SEMINARIO «LA MUJER EN LA HISTORIA DE ESPAÑA» – *Actas*. Madrid: Universidad Autonoma, 1984. SEMINÁRIO «MULHERES EM PORTUGAL» – *Actas*. Lisboa: Análise Social, 1986. SEMINARIO «NUEVAS PERSPECTIVAS SOBRE LA MUJER» – *Actas*. Madrid: Universidad Autonoma, 1982. SILVA, M. Abúndio da – *Feminismo e acção feminina*. Braga: Cruz & C.ª, 1912. SILVA, M. Regina Tavares da – *Exposição bibliográfica sobre a mulher*. Lisboa: Comissão da Condição Feminina, 1983. TRANCOSO, Gonçalo – *Contos e histórias de proveito e exemplo*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1974. VASCONCELOS, Carolina Michaëllis – *A infanta D. Maria de Portugal*. Porto: Arthur José de Souza, 1902.

MUSEUS. A fortíssima presença de iconografia religiosa nas colecções dos museus portugueses, para além das razões que a sociologia da produção e do consumo artísticos historicamente explicará, deve-se a uma ciclicidade de situações que decorrem de conjunturas de crise nas relações entre o Estado e a Igreja, num arco temporal de cerca de um século que é também o da emergência e consolidação das primeiras estruturas museológicas duradouras do país. De facto, o contributo do património da Igreja para a constituição das colecções de um bom número de museus públicos foi absolutamente decisivo, a esmagadora maioria dos acervos que vieram a justificar a criação de certas instituições museais filhas do liberalismo oitocentista ou do regime republicano, e nomeadamente no que se refere aos principais museus de arte, resultaram da transferência de espólios artísticos, seleccionados com melhor ou pior critério, de conventos, igrejas e paços episcopais para a posse e controlo do Estado ou dos municípios, em consequência da aplicação do Decreto de Extinção* das Ordens Religiosas, de 1834, e da Lei da Separação do Estado e da Igreja, de 1911. A especial consideração destes ciclos de incorporações patrimoniais, nos tempos e modos da sua realização, é o tema que afloraremos e que sugere uma periodização inerente à própria história dos museus portugueses em três grandes etapas: um primeiro período, em plena voga iluminista dos gabinetes científicos e das colecções de história natural, onde avultam a figura de Frei Manuel do Cenáculo e experiências pioneiras de colecionismo conduzidas por personalidades religiosas; um segundo período, já francamente oitocentista, que se inicia com a fundação do Museu Portuense e a nacionalização dos conventos até às derradeiras incorporações provenientes dos mosteiros femininos; um terceiro período com a instauração da República, um novo golpe sobre os bens eclesiásticos e o movimento de constituição de uma série de museus regionais e locais. Complementarmente, há ainda que considerar, neste mesmo quadro, os efeitos da Concordata de 1940. *I.:* Religioso da Ordem Terceira de São Francisco, organizador da Livraria do Convento de Jesus, que está na génese da Biblioteca da Academia das Ciências, e reformador dos estudos teológicos em Coimbra, D. Frei Manuel do Cenáculo Villas-Boas retirou-se para a sua diocese de Beja* após a queda de Pombal em 1777. Personalidade de vasta erudição alimentada por uma curiosidade enciclopédica e por uma cosmopolita rede de contactos que a sua correspondência bem atesta, o bispo de Beja aí desenvolve a sua vocação de coleccionador infatigá-

vel, reunindo um notável conjunto de objectos arqueológicos e lapidares – por vezes exumados em escavações por si ordenadas –, de moedas, medalhas, artefactos etnográficos e produtos de história natural, a que associa uma biblioteca e uma pequena pinacoteca pessoal. Estas colecções vão constituir-se em secções do Museu Sesinando Cenáculo Pacense, instalado próximo do paço episcopal e solenemente inaugurado a 15 de Março de 1791. A oração de abertura, atribuída a Frei Lourenço de Valle, amigo e colaborador de Cenáculo, sublinha repetidamente a vocação do museu, como neste passo: «O estudo do Museu é uma disposição para qualquer homem ser completamente sábio. Uma raridade deve preparar o ânimo para outra raridade. [...] É um labirinto de encantamentos onde se descobre a razão e se ilumina a alma» (*cf.* Vasconcelos – *Discurso*, p. 285). Por outro lado, se no seu estado anterior, ainda embrionário, o museu era apenas acessível à comunidade religiosa e a alguns eruditos e curiosos, tratava-se agora de inaugurar uma instituição aberta ao público, o que constitui um dado novo no panorama museológico português da época (*cf.* Pereira – *Le rôle*). Em 1802, Cenáculo é nomeado arcebispo de Évora*, para onde transfere a sua biblioteca, moedas e medalhas, algumas pinturas e, provavelmente, parte da colecção lapidar. Três anos depois funda a biblioteca pública, detendo em anexo uma notável pinacoteca com as suas aquisições particulares e que entretanto ia enriquecendo com peças provenientes da catedral, da universidade e de diversos colégios eborenses, contemplando uma considerável variedade de géneros e de épocas. Uma boa parte desse acervo viria a ser herdado pelo Museu de Évora. Também de pintura* se tratava a doação testamentária que o pintor José Teixeira Barreto (1763-1810) legou ao mosteiro de Tibães, onde na juventude recebera o hábito beneditino. Nos sete anos que estadiou em Roma e viajou por Itália, França e Espanha, Barreto adquirira um considerável número de quadros, a maior parte, e ao contrário das atribuições que ele próprio lhes conferia, cópias ou obras menores rotuladas com nomes de grandes mestres. Foram 90 as pinturas que da sua colecção entraram, cerca de 1810, em Tibães (deixando de fora algumas «por serem fabulosas ou profanas»), somando-se a outras já aí existentes e todas se organizando numa singular pinacoteca de pintura religiosa, alegórica, de retratos e algumas de tema histórico, perfazendo mais de 250 peças. Singular, pelo significado da sua reunião numa dependência do espaço monástico, onde convidariam mais à fruição estética que à consideração devocional das suas iconografias, num dispositivo de visibilidade que já não é estranho ao que poderíamos chamar de consciência museológica. *2.:* Parte da pinacoteca de Tibães viria a ingressar no Museu Portuense, criado em 1833 por desígnio de D. Pedro IV, durante o cerco do Porto. «As circunstâncias favoreciam o desígnio. Não faltavam casas devolutas e objectos valiosos de fácil obtenção. [...] Havia conventos limpos de habitantes, prontos para variadas aplicações; era só escolher» (*cf.* Vitorino – *Os Museus*, p. xiii). A preferência, em termos de instalações, coube ao Convento de Santo António dos Capuchos; o acervo, proveniente da região mas também de Santa Cruz de Coimbra (*cf.* Madhail – *Inventário*) e com o concurso de meia dúzia de peças já do depósito de São Francisco de Lisboa, constituiu-se essencialmente com pinturas (um inventário de 1839 refere mais de três centenas), decerto em acordo com as inclinações estéticas do seu primeiro responsável, João Baptista Ribeiro, professor na Aula de Desenho da Academia de Marinha e Comércio do Porto. Inaugurado em 1840, o museu detinha como traço de inovação marcante o seu carácter de instituição pública e um programa de exposição e utilização das colecções com finalidades didácticas, orientado para o estudo e a formação do gosto, quer dos artistas, quer do visitante anónimo. A falta de recursos hipotecou a praticabilidade destas intenções, mas abriam-se aqui novos horizontes para a valorização da instituição museológica no nosso país; como dizia Baptista Ribeiro, no regulamento do novo museu, «a Nação concorrerá ao Museo a declarar o seu gosto pelas Bellas Artes, e a caracterizar deste modo a época actual; as obras magistraes que por ventura alli estejão, espalharão até nas últimas classes do Povo o gosto do bello, o amor e o sentimento das Artes. [...] O Governo dando protecção a tal estabelecimento mostrará que marcha na mesma senda das nações civilisadas» (*cf.* Vitorino – *Os museus*, p. 11). O pioneiro exemplo do processo de formação do Museu Portuense teria porém expressão mais significativa e dilatada em Lisboa, onde, depois do decreto de extinção das ordens religiosas, que envolvia a passagem de 481 conventos à condição de «bens nacionais» (*cf.* Silva – *Desamortização*), se procedia à arrecadação das suas antigualhas e livrarias no depósito constituído em São Francisco da Cidade. Tratava-se, no que se refere a objectos artísticos, essencialmente de pinturas, aí acumuladas em péssimas condições e algo caoticamente inventariadas, submetidas à tutela da Academia de Belas-Artes, entretanto criada em 1836, que deveria preparar a sua selecção e acondicionamento expositivo numa galeria pública. Quanto às alfaias litúrgicas de ouro e prata, o critério de escolha foi muito mais estrito: das 17 861 peças inventariadas nos conventos extintos apenas se guardaram 207 para incorporar futuramente em museus, devendo referir-se que mais de seis mil peças foram fundidas na Casa da Moeda para amoedamento... (*cf.* Carvalho – *Dos conventos*). A projectada galeria viria a inaugurar-se apenas em 1869, expondo ao público mais de três centenas de quadros; na introdução ao respectivo catálogo, impresso no ano anterior, o marquês de Sousa Holstein fazia adequadamente o balanço de todo este processo de extinção/incorporação: «Um grande número destes quadros tinha pouco ou nenhum merecimento; bastante télas e taboas haviam soffrido desgraçados restauros. Outros, e não poucos, depois de arrancados dos logares em que se achavam fixados havia seculos, e transportados em carros, expostos à chuva, depositados durante mezes em logares humidos, achavam-se, em virtude destas causas, bastante arruinados; muitas obras importantes e cuja existencia era bem conhecida não chegaram a dar entrada no deposito. De algumas se sabe onde hoje existem, até mesmo fóra do paiz, mas são

ignoradas as vicissitudes porque passaram até chegar ás mãos dos seus actuaes possuidores. No meio da geral confusão, impossivel de evitar em épocas de crise política ou social, estes extravios explicam-se, aquellas ruinas desculpam-se. Não havia tempo nem occasião para tratar de uma arrecadação systematica e completa de todas as obras que pertenciam aos conventos e que haviam sido convertidas em propriedade da nação. É de justiça dizer-se que, attendendo a todas as preoccupações e embaraços daquelle tempo, se tratou ainda assim de similhante arrecadação de um modo mais satisfactorio do que seria de esperar. Louvem-se pois os homens que para este resultado concorreram» (*cf.* Holstein – *Catálogo*, p. 10-11). José de Figueiredo, director do museu das Janelas Verdes (1911-1937), traduziu também exemplarmente a importância deste processo ao considerar que se o seu museu se constituíra e abrira ao público em 1884, era como se já «existisse» desde há 50 anos, quando se começara a recolher dos conventos de frades o que se supunha ter valor artístico (*cf.* Figueiredo – *O Museu*, p. 145). De facto, as colecções do nosso mais importante museu de arte, descendentes em linha directa do espólio que havia ficado à guarda da Academia, caracterizam-se pela sua origem conventual, aliás reforçada através de um outro ciclo de incorporações que se cumpriu essencialmente nas últimas duas décadas do século XIX – o das peças pertencentes aos suprimidos conventos femininos. Na circunstância, e ao contrário do que sucedera em 1834 e anos sequentes, tratou-se de uma operação mais organizada. Noticiado às autoridades o falecimento da última freira de um determinado convento, a Repartição da Fazenda procedia ao imediato inventário-geral dos respectivos bens e comunicava a extinção oficial do cenóbio a três entidades: à hierarquia eclesiástica, à Inspecção-Geral das Bibliotecas e Arquivos e à Academia de Belas-Artes. Em princípio, os mais destacados objectos artísticos caberiam à Academia (e ao museu nacional que então tutelava), sendo que o restante mobiliário, alfaias e paramentaria litúrgica deveria servir à autoridade eclesiástica e as bibliotecas e arquivos agregariam os livros e documentos de cartório. Depois desta selecção, o restante espólio era ainda disperso por várias instituições que por necessidade o solicitassem – irmandades, confrarias, asilos, juntas de paróquia – ou, finalmente, alienado em hasta pública. O Museu Nacional às Janelas Verdes beneficiou assim da incorporação de cerca de 1400 peças que, além da sua expressão quantitativa, conferiam às suas colecções uma maior diversidade, pois se contemplou desta vez um leque alargado de objectos, com predomínio das chamadas artes decorativas (ourivesaria, jóias, cerâmica, tecidos, móveis, etc.). *3.:* Com o advento da República regista-se uma importante acção legislativa de enquadramento de novas políticas de conservação do património monumental e artístico. A Lei da Separação (1911), permitindo a transferência de grande número de edifícios religiosos para a

Interior do Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa.

Fazenda Nacional e de bens artísticos móveis das igrejas e paços episcopais para museus, cria condições para a concretização de um amplo movimento de constituição ou reformulação de estruturas museológicas regionais, fundamentalmente voltadas para a integração de acervos de arte e arqueologia e, na sua maior parte, subordinadas à administração central. Entre 1912 e 1924 criam-se 13 museus regionais (*cf.* GOUVEIA – *Acerca do conceito*, p. 165), estabelecendo com a reorganização de outros já anteriormente constituídos uma «rede» museológica local não substancialmente alterada até à actualidade. Alguns desses museus, na lógica institucional vigente, ocuparam instalações expropriadas a paços episcopais (Bragança, Lamego, Viseu, Coimbra, Castelo Branco, Évora) ou ainda conventos devolutos (Aveiro, Portalegre, Beja, Faro). O caso de Coimbra é exemplo bem significativo do carácter integrador desta política, instalado o recém-criado Museu Machado de Castro no Paço dos Bispos e incorporando-lhe na sua secção de arte sacra, à igreja anexa de Almedina, o espólio do chamado Museu das Pratas da sé coimbrã, cuja existência se devera à acção do bispo-conde D. Manuel Correia de Bastos Pina no final do século XIX. *4.:* A estes três grandes ciclos de incorporações em museus públicos de peças provenientes do património da Igreja viria a suceder um outro de sentido inverso, por assim dizer de «retorno», abrangendo no entanto um escasso número de objectos. Com efeito, em 1940, a concordata entre Portugal e a Santa Sé, no artigo 6.º do seu texto, reconhecia à Igreja Católica em Portugal «a propriedade dos bens que anteriormente lhe pertenciam e estão ainda na posse do Estado, como templos, paços episcopais e residências paroquiais [...] paramentos, alfaias e outros objectos afectos ao culto da religião católica, salvo os que se encontrem actualmente aplicados a serviços públicos ou classificados como "monumentos nacionais" ou como "imóveis de interesse público"». Um decreto-lei com várias disposições complementares da Concordata (n.º 30 615, de 25 de Julho de 1940) logo restringiria, porém, o limite temporal da sua aplicação neste aspecto, especificando que o reconhecimento como propriedade da Igreja de bens que se encontravam na posse do Estado apenas se aplicava a patrimónios incorporados pela administração pública em data anterior a 1 de Outubro de 1910, ficando assim excluídas as «nacionalizações» do tempo da I República. Mesmo assim, houve lugar à devolução de umas dezenas de objectos de uso litúrgico ou outro que se encontravam inventariados em museus, embora se não conheça com precisão o número de peças envolvidas nessa circunstância. Cite-se o exemplo do Museu Nacional de Arte Antiga, que em 1942 entregou ao Patriarcado de Lisboa algumas peças de paramentaria, de ourivesaria e de pintura provenientes do Mosteiro e do Paço Patriarcal de São Vicente de Fora. De algum modo, esta transferência enquadrava-se também no espírito do texto final do mesmo artigo 6.º da Concordata: «Os objectos destinados ao culto que se encontrem em algum museu do Estado ou das autarquias locais ou institucionais serão sempre cedidos para as cerimónias religiosas no templo a que pertenciam, quando este se ache na mesma localidade onde os ditos objectos são guardados. A cedência far-se-á a requisição da competente autoridade eclesiástica, que velará pela guarda dos objectos cedidos, sob a responsabilidade de fiel depositário.» A bem dizer, a linha final do clausulado, sobre a responsabilidade da segurança dos objectos, transformava o assunto em mera declaração de intenções sem consequências práticas de relevo, pelo menos no que respeitasse a peças de grande valor. Certamente que nenhuma autoridade eclesiástica se lembraria de requisitar a célebre custódia manuelina de Belém para celebrar uma missa nos Jerónimos.

JOSÉ ALBERTO SEABRA CARVALHO

BIBLIOGRAFIA: BARBOSA, Vilhena – Museus creados em Portugal até ao fim do século XVIII. *BOLETIM da Real Associação dos Architectos Civis e Archeologos Portuguezes*. 9: 9 (1901) 26-35. CARVALHO, José Alberto Seabra – *Dos conventos ao museu: histórias que o forno apagou: Inventário do Museu Nacional de Arte Antiga, Colecção de Ourivesaria: I: Do românico ao manuelino*. Lisboa: IPM, 1995. ESPANCA, Túlio – As antigas colecções de pintura da livraria de D. Frei Manuel do Cenáculo e dos extintos conventos de Évora. *A Cidade de Évora*. 6: 17-18 (1949) 443-498. FIGUEIREDO, José de – O Museu Nacional de Arte Antiga, de Lisboa. *Atlântida*. 1 (1918) 142-153. FRANÇA, José-Augusto – *A arte em Portugal no século XIX*. Lisboa: Bertrand, 1966. GOUVEIA, Henrique Coutinho – Acerca do conceito e evolução dos museus regionais portugueses desde finais do século XIX ao regime do Estado Novo. *Bibliotecas, Arquivos e Museus*. 1 (1985) 147-184. IDEM – *Para a história dos museus locais em Portugal: A propósito da criação do Museu do Lorvão*. Lisboa: IPPC, 1984. HOLSTEIN, Marquês de Sousa – *Catálogo provisório da Galeria Nacional de Pintura*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1868. MADAHIL, Rocha – Inventário do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra à data da sua extinção em 1834. *O Instituto*. 101 (1942) 445-573, MOREIRA, Isabel Martins – *Museus e monumentos em Portugal, 1772-1974*. Lisboa: Universidade Aberta, 1989. PEREIRA, Fernando António Baptista – *Le rôle de l'Église dans la formation des premiers musées au Portugal à la fin du XVIII^e siècle: Les musées en Europe à la veille de l'ouverture du Louvre*. Paris: Louvre, 1995. ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz, coord. – *Iniciação à museologia*. Lisboa: Universidade Aberta, 1993. SILVA, António Martins da – *Desamortização e venda dos bens nacionais em Portugal na primeira metade do século XIX*. Dissertação de doutoramento apresentada à UC em 1989. TEIXEIRA, Madalena Brás – Os primeiros museus criados em Portugal. *Bibliotecas, Arquivos e Museus*. 1 (1985) 185-239. VASCONCELOS, José Leite de – Discurso de inauguração do Museu de Cenaculo em Beja em 1791. *O Archeologo Português*. 4 (1898) 283-287. VITORINO, Pedro – *José Teixeira Barreto, artista portuense (1763-1810)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930. IDEM – *Os museus de arte do Porto*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930.

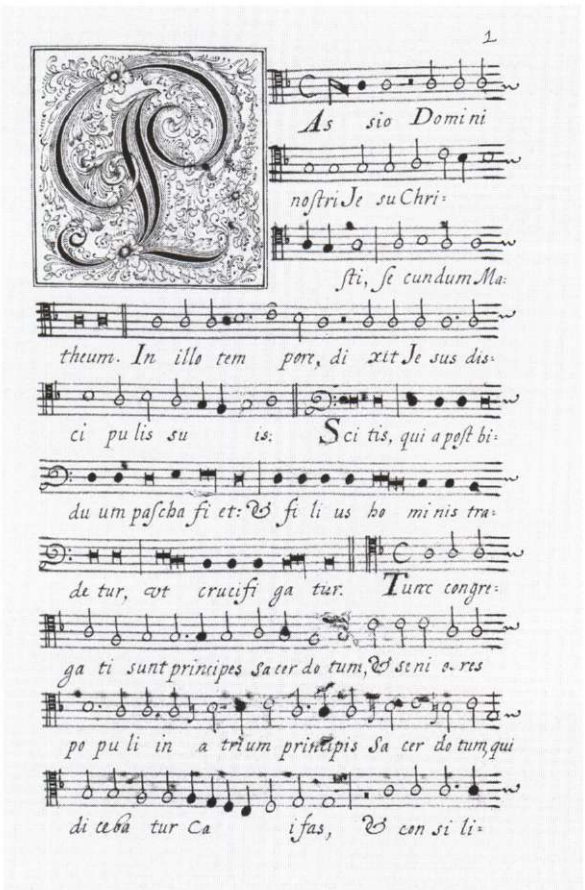
MÚSICA RELIGIOSA. Em princípio, todo e qualquer género de música cujo texto, em prosa ou em verso, declare uma intenção de índole espiritual, é música religiosa. Todavia, seja dito desde já que, enquanto o mundo clássico, por razões óbvias, privilegiou o substantivo, a Igreja, desde sempre, optou pelo adjectivo por entender que a música será religiosa por afirmar através dos sons uma mensagem garantida por textos extraídos dos livros inspirados da Bíblia*. De facto, é notório e corre provado com opulência documental histórica que a Igreja, desde que assentou a sua sede em Roma, teve alma para criar a sua música religiosa, por sinal a única que na civilização ocidental se afirmou e desenvolveu desde obscuras raízes que deram origem aos esquemas melódicos inseridos na liturgia* até um natural crescimento que permitiu a variedade da polifonia e seus derivados religiosos e profanos. É certo e sabido que a música religiosa da Igreja de Roma ultrapassou e silenciou tudo quanto nas civilizações antigas era música até porque, perante a novidade das melodias nascidas

em Roma nos primeiros séculos da vida da Igreja, o pouco que conhecemos por via documental do mundo antigo pura e simplesmente desapareceu. E se a novidade da música religiosa se impôs e se universalizou é porque obedeceu a uma intenção que se propôs fazer do canto uma oração que propiciasse aos cristãos uma maior participação nos louvores a Deus, intenção que justifica a total abolição de instrumentos, não obstante serem citados no Livro dos Salmos. É evidente que o processo foi lento e, pelo que sabemos, só na primeira metade do século III terão surgido as primeiras melodias, já sobre a língua do Império, a língua universal aproveitada para exprimir a fé da Igreja que se afirmava católica. Das referências históricas chegadas até nós, apenas podemos concluir que, uma vez aprovadas as melodias propostas para o serviço da Eucaristia, no mesmo tempo foram criadas as condições para a respectiva conservação e implementação através de cantores dotados de boa memória visto não existir, ao que se sabe, nenhum tipo de notação musical que facilitasse a leitura dos sons que constavam das melodias, entretanto compostas para uso diário. E se no século IV a história da música religiosa já cita com louvor o papa São Dâmaso (366-384) e o bispo de Milão, Santo Ambrósio (340-397), entre outros, o século seguinte já regista o nome do papa Celestino I (422--432), o pontífice que introduziu o cântico do *Introito* que motivou a necessidade de criar a primeira *Schola Cantorum* destinada à formação de cantores que dessem resposta às exigências de uma liturgia cada vez mais exigente sob o aspecto do canto. Nesta conjuntura da história da Igreja se foi enriquecendo a música religiosa rigorosamente vazada sobre textos bíblicos, tarefa confiada a cantores de confiança e sempre supervisionada pela autoridade competente. A esta fase pertencem, de direito, os papas São Leão Magno (440-461), São Gelásio (492-496) e São Hormidas (514-523) com iniciativas que garantiram os formulários melódicos para uso litúrgico. Mas foi São Bento (480-547?) o homem providencial que criou as condições para a fixação dos esquemas litúrgicos organizados em Roma e lhes deu larga expansão em todo o Ocidente através da Ordem Beneditina (*v.* BENEDITINOS) que fundou. É na sua famosa regra datada do ano 540 que deparamos com a mais vetusta e completa descrição dos formulários litúrgicos tal como praticados em Roma. A expansão dos Beneditinos por toda a Europa prestou à música religiosa um serviço inestimável que chegou aos nossos dias. É na Regra de São Bento que encontramos, na organização do ofício das horas, a existência dos hinos, estrofes latinas de inspiração privada e cuja existência teve começo com Santo Ambrósio, bispo de Milão e contemporâneo de Santo Agostinho. Contemporâneo de São Bento foi São Gregório Magno (540-604), patrício romano que abandonou cargos civis em Roma para se dedicar ao serviço da Igreja ao ponto de lhe merecerem, com o tempo, ser alçapremado à cátedra de São Pedro. Da vida portentosa deste insigne pontífice, apenas nos compete registar quanto fez em favor da música religiosa. Com efeito, consciente da singular importância do canto na liturgia, fundou na sua casa de família, no monte Céli em Clivus Scauri, a célebre Schola Cantorum, que dotou de todas as condições para poder dar resposta às exigências práticas do canto religioso nas principais igrejas de Roma, ao tempo, a de São Pedro e a de São João de Latrão. A feliz iniciativa de São Gregório teve o alto mérito de criar, a todos os níveis, as estruturas que facilitaram o ensino e a aprendizagem da música religiosa. A nova Schola Cantorum propôs-se aglutinar todo o ensino ministrado nas pequenas escolas de Roma de forma a poder proporcionar a variedade de estudos que melhor respondessem às exigências das celebrações, então sempre cantadas. Mais sabemos que os alunos mais dotados e de melhores vozes passavam a *cubicularii*, ou seja, era-lhes garantido o sustento e a adequada preparação para a recepção das ordens e serviço na prática do canto religioso. Por alguma razão a primitiva cantilena romana passou a ser identificada, séculos após, por canto gregoriano ou cantochão por tradução de *cantus planus*. Confrontados com a Igreja cantando com voz própria os louvores de Deus quer na missa quer no ofício do coro, vejamos o que se passou, entretanto, no território que hoje é Portugal. Antes de mais, seja dito que o mais vetusto documento que nos assegura a presença do canto romano no Sul da Península é uma lápide funerária que se conserva na igreja de Mértola, com a data do ano 563, ou seja, na nossa era, 528, portanto contemporânea de São Bento e de São Gregório Magno. Na referida lápide lemos o nome do defunto, André, e a função que terá exercido, a de *princeps cantorum*, ou seja, o primeiro dos cantores. O interesse deste documento consiste, por um lado, em nos garantir a presença da música religiosa na referida igreja, e, por outro, em assegurar a seriedade do canto, que exigia, em cada caso, um cantor qualificado. Podemos concluir, sem reservas, que esta situação se repetiu em muitas igrejas desde que dotadas de pessoas competentes para darem resposta adequada à liturgia cantada. O que aconteceu, entretanto, após a conquista do território peninsular pelos sarracenos, a partir do ano 711, foi o silêncio profundo que fez calar a respiração cristã. Foi preciso aguardar a segunda metade do século XI para nos sentirmos restituídos aos antigos valores cristãos expressos em plena liberdade, situação que foi possível pela acção esforçada e decidida de D. Afonso Henriques. É certo e incontroverso que, uma vez reconquistada a terra logo se seguiu a reorganização religiosa através das dioceses e das respectivas paróquias, critério tradicional que, em todos os casos, dependia da nomeação de bispos procurados, no princípio, fora do território reconquistado. E foi assim que Braga, ao que parece a primeira cidade a ser devolvida à liberdade cristã, de imediato se viu provida do bispo D. Pedro e já no ano de 1072 a restaurada diocese funcionava com uma comunidade capitular de nove cónegos (*v.* DIGNIDADES ECLESIÁSTICAS) cujas funções litúrgicas eram apoiadas por uma escola anexa à catedral frequentada por quatro moços do coro devidamente seleccionados para o efeito. Seguiu-se Coimbra, já provida de bispo em Abril de 1080, na pessoa de D. Paterno, transferido de Tortosa. De imediato reorganizou o cabido da sé dotando-a da respectiva escola catedralícia com o anexo de

um *scriptorium* destinado a fornecer os livros litúrgicos aos intervenientes do coro. Mais sabemos que no seu testamento datado de 13 de Abril de 1086 se lê que «sustentou e ensinou os moços junto à Sé episcopal de Santa Maria desta cidade, preparando-os para poderem ser clérigos e ordenando a sua vida comunitária em conformidade com a Regra de S. Agostinho». Foi assim em Lisboa, onde, já em 1150, o cabido funciona com um *praeceptor*; foi assim no Porto, já com bispo em 1186; foi assim em Lamego em 1147 e foi assim em Évora, reconquistada em 1166, provida de bispo, D. Soeiro, mas só com governo efectivo em 1185. Certamente por dificuldade de recrutamento de pessoas idóneas para o exercício das funções que competiam a uma sede de bispado, só em 1200 foi possível ao bispo, D. Pelágio, em documento conhecido, dar forma jurídica ao cabido eborense sobre o modelo da Sé de Coimbra. E para que tudo se ajustasse aos fins específicos da nova comunidade capitular, lemos no rol dos cónegos um intitulado, sem mais, *cantor*, cuja remuneração equivalia à de duas conezias, sinal evidente dos gastos a que seria obrigado no ensino destinado às funções litúrgicos da sé. E para que constasse quais eram, de facto, as tarefas atribuídas aos bispos responsáveis por dioceses, já em 1179 o III Concílio de Latrão, estabeleceu regras concretas destinadas a toda a Igreja, confirmando o que já era costume generalizado. E por assim ser, entre os cânones aprovados pelos padres conciliares, há um que consigna concretamente a obrigação imposta a todas as igrejas catedrais, de incluírem nos quadros capitulares o *magister scholarum* devidamente qualificado para ensinar, directa ou indirectamente, os moços do coro e proteger os clérigos e escolares pobres desde que dotados de qualidades para servir a Igreja. Tudo isto era afinal, a sombra longínqua da *Schola Cantorum* de São Gregório cobrindo, agora em termos jurídicos, toda a Igreja com escolas organizadas com critérios didácticos, as primeiras no mundo ocidental e donde sairiam mais tarde os seminários* diocesanos. Em paralelo com o que fica dito sobre a prática do ensino destinado às igrejas maiores de Portugal, impõe-se uma referência mais que justa às ordens monásticas que se foram estabelecendo em Portugal com fundações que se notabilizaram enriquecendo o nosso património cultural e religioso também na prática do culto através do canto. Foi o caso da Ordem da Cister fundada por São Roberto de Molesmes em 1098 e alcançando enorme prestígio em 1115 com a fundação do Mosteiro de Claraval com a intervenção de São Bernardo. Em 1122 já estava estabelecida em São João de Tarouca. Mas foi em Alcobaça, a partir de 1152, com a construção do monumental mosteiro, que a vida comunitária começou a atingir índices exemplares de disciplina didáctica como reflexo da Regra de São Bento. Outro centro da vida religiosa e cultural que entrou, de direito, na história, foi o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, cujo arranque, ao que se sabe, tem a data de 24 de Fevereiro de 1132. Logo depois, ali se estabeleceram os primeiros 12 monges organizados em comunidade sob a chefia de D. Telmo. No longo historial de Santa Cruz regista-se, e de forma impressionante, a preocupação dos Crúzios de tudo fazerem no sentido de atingirem no canto litúrgico a perfeição possível, intenção confirmada pelo cronista D. Nicolau de Santa Maria nas palavras que se transcrevem com a ortografia actualizada: «Prerrogativa é logo grande do nosso Mosteiro de Santa Cruz, acharem-se nele juntas estas duas coisas, a saber: a Majestade dos Cónegos Catedrais no celebrar os Ofícios Divinos, e a perfeição dos mais observam Religiosos no cantar...» Perante este clima comunitário no qual o canto religioso era de rigor, importa ter ainda presente o papel que nesta matéria coube à Capela Real em tempos de D. Duarte (1433-1438). Em dois capítulos do *Leal conselheiro*, o 96 e o 97, os leitores são informados do que se passava na dita capela em matéria de canto. Tal como era de uso nas catedrais, também ali era de regra que servissem «quatro cachopos ao menos, uns que ajam sobre os outros três ou quatro anos, assim que quando uns forem de oito, que os outros sejam de doze. Porém com razão deviam ser seis, porque às vezes um é doente ou torvado, e o outro fica em seu lugar...», e mais adiante; «que os cantores aprendam o saltério... que não pode ser bom clérigo se não souber o saltério». Por consequência, resulta evidente do exposto que a música religiosa era entendida e praticada em todo o mundo cristão como a linguagem musical da Igreja sem quaisquer interferências estranhas. E assim aconteceu que, quando na segunda metade do século XV, a partir de França, surgiu um novo tipo de música religiosa, já polifonia, ou seja, música cantada a várias vozes simultâneas, o caso em nada alterou o tradicional conceito, porque os textos propostos para a liturgia eram os aprovados pela Igreja e introduzidos séculos antes. Os textos usados para a composição e vozes deram origem ao que assumiu o nome de missa de significado musical. Eram: o *Kyrie*, já em Roma no princípio do século V: o *Gloria*, que começou a ser cantado todos os domingos com o papa Símaco (498-514); o *Credo*, introduzido em Roma em 810 por intervenção do papa Leão III; o *Sanctus* era sempre cantado como consta do Concílio de Vaison (529) e, finalmente, o *Agnus Dei* deu entrada no complexo cantado da liturgia por intervenção do papa Sérgio I (682-701). Quer isto dizer que a implantação da música de canto d'órgão ou polifonica na liturgia apenas lhe proporcionou um acréscimo de solenidade no canto dos velhos textos cuja integridade era absoluta. A harmonia entre os dois tipos de música religiosa ao serviço da liturgia anda, entre nós, provada com exuberância. Comecemos por lembrar que o autor do primeiro livro impresso com caracteres musicais em Portugal, ou seja, na oficina lisboeta de German Gallard em 1533, foi um *Tractado de Cãto llano* e o seu autor era, já então, o mestre de *canto d'órgão* na Sé de Évora, Mateus d'Aranda. Mais tarde, foi Duarte Lobo o autor dum manual de cantochão impresso em 1603 contendo as melodias próprias para as cerimónias fúnebres a cargo da Confraria da Caridade. Em 1614, outro polifonista de alta categoria, Filipe de Magalhães, faz imprimir um *Cantus Ecclesiasticum* acrescentando à matéria melodias do anterior, as próprias da missa e do respectivo oficio de defuntos. As edições foram várias

Pormenor dos Anjos músicos *(escultura em barro) pertencente ao grupo escultórico* Morte de São Bernardo, *3.º quartel do século XVII (Alcobaça, Mosteiro de Santa Maria).*

sendo a última de 1724. A importância do canto litúrgico ou canto romano, entre nós, anda afirmado pela quantidade e qualidade de livros impressos, entre os quais avultam os seguintes: em 1688 uma *Arte de cantochão* da autoria de Mathias de Sousa Villa-Lobos, Coimbra; de 1704 é a *Arte mínima* do padre Manuel Nunes da Sylva, Lisboa; de 1741 é o *Resumo das regras geraes do cantocham* do padre Luís da Maia Croessier, Coimbra; e em 1830 foi a vez de uma *Arte de cantochão* da autoria de João d'Abreu Pessoa, da cidade de Viseu, mas impresso em Lisboa, entre outros. Mas entre estes livros impressos tratando do canto religioso usado nas igrejas de todo o mundo cristão, assumiu relevo especial entre nós o *Theatro ecclesiastico* compilado por Frei Domingos do Rosário, franciscano da rigorosa observância e em cujo subtítulo se lê que nele «se acham muitos documentos de Canto-chão para qualquer pessoa dedicada ao Culto Divino nos Officios do Coro, e Altar». São conhecidas nove edições cobrindo o espaço de tempo que vai de 1743 a 1817. Esta compilação das melodias do cantochão destinou-se a suprir, nas comunidades dos franciscanos* pobres ou capuchos, a falta dos livros de estante em uso em todas as sés e mosteiros dotados de meios e técnicos para fixarem os textos e as melodias litúrgicas nos pergaminhos. Aconteceu que o trabalho de Frei Domingos do Rosário primava pela ausência de rigor na transcrição dos neumas e abusava das transcrições rítmicas condicionadas a uma simplificação sugerida pela pobreza franciscana, mais voltada para a oração do que para o canto. Por isso, a este canto simplificado ou incorrecto em termos técnicos mais voltado para comunidades de pequenos conventos em contacto com o povo se chamou canto capucho. Estas liberdades, como é óbvio, causaram escândalo entre os músicos de qualidade e classificaram-nas de falsificações ao canto tradicional da Igreja. Confrontado com esta quebra de uniformidade que ofendia uma das características mais impressionantes da música religiosa, D. João V, na intenção de travar a confusão reinante, conseguiu, em 1729, contratar um mestre italiano, o padre D. Giovanni Giorge, ao tempo mestre-da-capela de São João de Latrão, a quem cometeu o encargo de dirigir a escola de canto litúrgico expressamente fundada para receber os noviços dos três conventos franciscanos vizinhos de Santa Catarina de Ribamar. Em concreto, nada sabemos dos resultados do ensino de D. G. Giorge apesar da reconhecida competência nunca posta em causa. O certo é que a confusão gerada pela má interpretação rítmica dos textos sagrados favoreceu as tentativas para que o povo tivesse voz através de adaptações em latim e em vernáculo apesar de, em termos documentais, ser difícil de precisar. Escusado será acrescentar que este episódio do canto capucho em nada alterou as situações que se viviam liturgicamente nas comunidades tradicionais dos mosteiros e igrejas maiores de Portugal na fidelidade a regras e costumes que se confundiam com a voz cantante da Igreja de Roma. Mas a aprovação da música polifónica, considerada também litúrgica desde que obedecesse às regras que lhe eram próprias, alterou os esquemas do ensino com exigências até então desconhecidas. Ora, em Portugal, as iniciativas de resposta ao novo condicionalismo didáctico da música tiveram assento efectivo na Sé de Évora, na capela ducal de Vila Viçosa e no seminário da Patriarcal criado por D. João V. Em 1523, o bispado de Évora foi entregue à autoridade do infante D. Afonso, o qual, além de responsável pela sua capela particular anexa ao infantado, tinha conhecimento da prática polifónica em uso na Capela Real de seu pai, D. Manuel I. Assumindo a responsabilidade da sé eborense e aproveitando o interesse manifestado por seu irmão, D. João III, logo em 1528 conseguiu contratar um mestre, Mateus d'Aranda, com o compromisso de ensinar não só o cantochão como ainda o canto d'órgão. Satisfeitas as condições financeiras necessárias para o projecto em causa, o número dos moços do coro foi aumentado para oito por exigência do mestre justificada pela disponibilidade que se requeria para um ensino de qualidade. A provar a seriedade da intenção do novo mestre-de-capela da sé está o já citado livro de Mateus d'Aranda impresso em 1533 e dois anos depois, o *Tractado de Canto Mensurable*, ambos dedicados ao mecenas, D. Afonso. Mas impunha-se a garantia do futuro dos moços do coro como garantia da aprendizagem dos segredos da arte da música homófona e polifónica na claustra da sé. Por isso, em 1537, na visitação* à sua sé, D. Afonso estabeleceu, por documento escrito e aprovado pelo cabido, não só o compromisso de sustentar e vestir os ditos moços como ainda de lhes proporcionar o estudo da gramática* na previsão do

seu aproveitamento quando mudassem a voz. Foi um princípio que propiciou um futuro glorioso, não só para a Sé de Évora como para a história da música religiosa em Portugal. O falecimento prematuro de D. Afonso, em 21 de Abril de 1540, quando contava apenas 31 anos de idade, só não alterou o curso das coisas porque o seu sucessor foi seu irmão, o cardeal D. Henrique, então arcebispo de Braga. Uma vez empossado no seu novo cargo como primeiro arcebispo de Évora, não só se empenhou em dar continuidade a quanto D. Afonso programara na organização dos esquemas do ensino e no canto efectivo da música religiosa na sua sé, como os aperfeiçoou fundando, em 1552, o Colégio dos Moços do Coro em regime de internato, que dotou com todas as condições materiais e didácticas na intenção de promover o ensino e a prática do canto aos melhores níveis possíveis. Foi este colégio e a sua disciplina docente que serviu e deu origem à chamada Escola de Música da Sé de Évora, a mais notável de quantas existiram em Portugal nos séculos XVI e XVII. A provar o asserto, aqui se apresenta o rol dos compositores que na claustra da sé eborense aprenderam os segredos da arte e, por sinal, são os mais conceituados do nosso historial da música religiosa. Contando apenas com os nomes de autores de obras, umas publicadas pela primeira vez nos nossos dias e outras reimpressas, o elenco abre com Duarte Lobo (Lisboa, 156?-

Primeira página do Livro de música sacra do Real Convento de Palmela *(Lisboa, Biblioteca Nacional).*

-1646) o qual, depois de concluir os estudos na claustra da sé eborense, foi mestre-de-capela da Sé de Lisboa onde granjeou celebridade. Seguem-se Filipe de Magalhães (Azeitão, 1563-1652) que ocupou em Lisboa o honroso cargo de mestre da Capela Real; Frei Manuel Cardoso (Fronteira, 1566-1650) exerceu o mestrado no Convento do Carmo, em Lisboa, onde foi visitado, várias vezes, pelo seu admirador, D. João IV; Estêvão Lopes Morago (1576?-1630?) veio menino de terras da Espanha e do colégio da Sé de Évora passou ao mestrado da Sé de Viseu que serviu com honra e préstimo; Francisco Martins (Évora, 1634?-1680) exerceu a sua actividade artística na Sé de Elvas; Estêvão de Brito (Évora, 1574?-1641), por falta de vaga compatível na sua terra natal, rumou para Badajoz e fixou-se em Málaga como mestre-de-capela da sé; Gaspar Fernandes (Évora, 1565?-1629), reaparecido há poucos anos e com obra já publicada, foi outro eborense que, por não encontrar na sua terra o lugar para que se julgava preparado, atravessou os mares e exerceu o magistério na capela da Sé de Guatemala. E, finalmente, para só citar os maiores, Diogo Dias Melgás (Cuba, 1638-1700) o qual, após os respectivos estudos e por ter dado provas de idoneidade invulgar, foi aproveitado para exercer os cargos de mestre-de-claustra e de capela da Sé de Évora. E, para rematar esta nota muito abreviada, cumpre dizer que, após o ano de 1544, com a saída de Mateus d'Aranda para ensinar na universidade, transferida para Coimbra por decisão de D. João III, nunca mais o ensino da música religiosa na Sé de Évora conheceu qualquer outro mestre que não fosse português até que, em 1835, o colégio da sé foi fechado por falta de meios, que lhe foram retirados após a vitória dos liberais. No dia 10 de Junho de 1505, anuindo à petição do duque de Bragança, D. Jaime, o papa Júlio II fez expedir uma bula que autorizava o peticionário e família a cumprirem todos os seus deveres religiosos na capela da sua casa de Vila Viçosa com a condição de a proverem de capelães e cantores que satisfizessem as obrigações inerentes à liturgia da missa e das horas do coro. Foi o princípio da colegiada que, à imitação dos mosteiros e catedrais, era dirigida por um deão e um tesoureiro, cabendo ao primeiro a responsabilidade do canto e ao segundo a administração dos bens disponibilizados para o efeito. Em 1534, D. Teodósio I impetrou e conseguiu do papa Clemente VII um breve que confirmava a bula de 1505 e lhe consentia o seu aperfeiçoamento. Desde então, a capela ducal, entre capelães, cantores e organistas somava a conta de 27 elementos de serviço. Em 1609, por decisão de D. Teodósio II, foi fundado, à imitação do colégio da Sé de Évora, um colégio destinado ao ensino dos moços que dariam continuidade à prática do canto na capela ducal nas melhores condições práticas. Assim nasceu o Colégio dos Santos Reis Magos, cujo primeiro reitor foi o padre Bartolomeu Couraça, com o encargo de ensinar a ler, a cantar e a gramática latina, enquanto o mestre-de-capela, o irlandês Roberto Tornar, tinha a seu cargo o ensino do cantochão, do canto d'órgão e de preparar organistas. Mais tarde, o duque de Bragança, já rei de Portugal, mandou elaborar novos estatutos pa-

Órgão do mosteiro de Tibães, século XVIII, Braga.

ra o colégio, ajustados às intenções do fundador e às exigências do rigor litúrgico. Deste documento se aprende que os colegiais, em princípio, seriam oito e, sempre que possível, recrutados nas terras do ducado. Mais se consigna ser de oito anos o tempo de estudo oferecido a cada colegial, sendo quatro para servirem na capela. Nos mais de 200 anos da sua existência, a contribuição do colégio de Vila Viçosa no historial religioso e artístico nacional é um facto insofismável. A prová-lo, e referindo apenas a vida do colégio desde 1735 a 1835, dispomos de um rol de 175 matrículas com nomes de mestres, cantores, compositores e organistas que alcançaram justa nomeada na nossa história da música religiosa. Sirvam de exemplo dois mestres, o padre Inocêncio de Sousa Mealha (1702-1763) e o padre Joaquim Cordeiro Galão (1762-1833), ambos naturais de Vimieiro. Do primeiro foram alunos João de Sousa Carvalho (1745-1798) e o padre António Pereira de Figueiredo (1725-1797), enquanto do segundo registamos o nome de Frei José Marques (1780?-1837), o qual viria a ser organista e mestre da Real Capela da Bemposta e nascido na vila ducal, onde aprendeu os segredos da arte. E vem a propósito citar o nome de João Lourenço Rebelo o qual, por ser irmão do mestre da capela ducal, o padre Marcos Soares Pereira, viveu em Vila Viçosa desde muito novo mas sem quaisquer compromissos discentes ou docentes no Colégio dos Santos Reis Magos. Era dotado de qualidades excepcionais favorecidas pelo ambiente artístico em que vivia, que fizeram de Rebelo um compositor de música religiosa da melhor qualidade, pelo menos em termos técnicos. Em 1640, proclamado rei o duque de Bragança, D. João, fez-se acompanhar para Lisboa dos dois irmãos, dando assim continuidade aos contactos pessoais vividos em Vila Viçosa. Certo é que Rebelo foi acumulando um repertório de música religiosa toda ela sujeita à crítica austera do próprio D. João IV. Assim nasceu a ideia de lhe dar publicidade, embora se tratasse de música, em boa parte, escrita à margem dos esquemas vulgares desde o número de vozes que chega a 16 – quatro coros de quatro vozes – até ao complexo instrumental só usado nas mais faustosas capelas de música religiosa da Europa. Por dificuldades técnicas oficinais em Lisboa, D. João IV contratou em Roma uma oficina de renome, a qual só encontrou resposta adequada para o efeito através da impressão realizada em cadernos correspondentes às vozes. E assim, em 1657, já com D. João IV falecido, deram entrada na Biblioteca de Música Real 17 cadernos, o último dos quais correspondia à parte instrumental. Com o terramoto de 1755 tudo desapareceu. E já neste século, procurados os cadernos em todas as bibliotecas* e arquivos* de Portugal, em parte alguma foram encontrados, salvo uns cinco ou seis no todo. E quando menos se esperava, no catálogo duma livraria alemã, constava a existência da colecção completa da obra de Rebelo, logo transcrita para notação moderna e publicada, em quatro volumes, na *Portugaliae Musica*, em 1982. Em tempos de D. João V, logo que foi possível dispor de verbas a aplicar na Capela Real, tudo foi feito para lhe assegurar os mais altos níveis artísticos, quer na prática do cantochão quer na da polifonia, tudo ao serviço do possível esplendor litúrgico. Para garantir a fidelidade ao canto próprio da Igreja, o monarca mandou que em Roma fossem tiradas cópias de todos os livros de coro em uso na capela papal, e, ao mesmo tempo, deu instruções para que fossem contratados cantochanistas e liturgistas de reconhecida competência para a sua Capela Real de Lisboa. Bastará lembrar que o número de beneficiados e capelães adstritos ao serviço litúrgico, tendo em conta ainda os cantores, portugueses e italianos, atingiu o impressionante número de 120 pessoas e ainda dez organistas de serviço. Mas, D. João V, prevendo o futuro que importava assegurar, tomou ainda a iniciativa de fundar, em documento datado de 9 de Abril de 1713, o seminário da Patriarcal, na prática um colégio no género do de Évora e Vila Viçosa, destinado à preparação de cantores. A nova escola começou a funcionar no antigo paço dos arcebispos e foi transferida, em 1741, para o vasto Convento de São Francisco. O cataclismo de 1755 obrigou a corte a transferir-se para o sítio da Ajuda e o colégio acompanhou a corte até 1834, ano fatídico que abalou as estruturas do ensino e da prática da música religiosa em todo o território. Como é

sabido, a vitória do liberalismo trouxe consigo a expulsão das ordens religiosas masculinas e o encerramento, por apropriação de todos os seus bens, dos colégios de Évora, de Vila Viçosa e o da Patriarcal. De uma penada, o ensino da música e a sua prática ficou reduzido aos sobreviventes de boa vontade, apenas amparado pela boa vontade de uns tantos. O que se seguiu no tempo foi o aproveitamento dos restos de colégios para a fundação de bandas de música e pequenas orquestras que, durante o resto do século, foram ajudando nas igrejas grandes e pequenas a dar resposta ao canto das missas que se queriam solenizar. Quanto ao canto gregoriano, só em casos de igrejas maiores seria e foi possível dar-lhe continuidade, mas sempre mais como amostra do que como autenticidade pura. Perante o fenómeno da decadência generalizada da música religiosa ligada directamente à liturgia, impôs-se por toda a parte a sua revitalização com estudos críticos qualificados como capacidade para lhe restituírem o espírito religioso e tradicional, tarefa assumida, em boa hora, pelos beneditinos do mosteiro de Solesmes sob a sábia orientação de D. Mocquereau (1849-1930) com obras de fundo que, desde 1903, foram dadas a público servindo de modelos aos compêndios que se vulgarizaram. Entretanto, em Portugal tudo se agravou com a implantação da República, que perseguiu a Igreja e lhe saqueou os bens (*v.* ANTICLERICALISMO). Na confusão instalada, só o tempo daria resposta às urgências que se impunham à Igreja, entre as quais adquiria singular relevo a restauração da música religiosa, nos moldes propostos por Pio X em 1903. Caladas as vozes dos mosteiros pela expulsão dos monges e destruídas as instituições colegiais que serviam o canto religioso nas igrejas maiores, os bispos portugueses, à medida que restauravam os seminários, sentiram-se motivados para dar cumprimento às determinações da Santa Sé no que respeitava à música religiosa e de tal modo o fizeram que o canto gregoriano regressou às nossas catedrais, não só com honra mas até, nalguns casos, com prestígio exemplar, como aconteceu com o Seminário dos Olivais e outros, entre os quais o de Évora. Perante a situação histórica que anulou uma longa tradição vinculada à música religiosa em termos de prática artística, surgiu a necessidade ou conveniência de criar novas formas de louvar a Deus pelo canto em latim ou em vernáculo, mas agora a pensar nas assembleias presentes nas missas ou nas devoções de carácter popular. Foi o que justificou a presença de livros apropriados para o efeito, o primeiro dos quais, entre nós, foi a *Lyra Sacra*, organizada pelo padre A. de Menezes, e publicada em 1903. Trata-se de um opulento repertório de música religiosa, em latim e em vernáculo, a uma e mais vozes e sempre com órgão. Nalgumas melodias populares que chegaram aos nossos dias, em nota final, é indicado o local de origem e o ano da recolha, indicativo que nos permite concluir terem sido os últimos decénios do século XIX o espaço de tempo que viu expandirem-se as melodias religiosas de carácter popular (*v.* RELIGIOSIDADE POPULAR). De 1925 é a primeira edição do *Cantai ao Senhor*, da responsabilidade dos Missionários do Espírito Santo (*v.* ESPIRITANOS). Na 6.ª edição, de 1972, foram retirados todos os cânticos religiosos em latim. De 1927 é o *Devocionário musical*, recolha assinada pelo padre Luís Gonzaga Mariz, e expressamente destinada às paróquias, seminários, colégios e institutos similares. De 1939 é a primeira edição do *Jubilate*, compilação exemplar de melodias destinadas ao ano litúrgico da iniciativa do padre Inácio Aldasoro. É de 1955 a compilação de *Cantar é rezar*, tutelada pelos Salesianos* e que resultou uma preciosa colectânea de música religiosa para uso do povo participante nas cerimónias do culto e valorizada com o acompanhamento do órgão. Chegados aqui após uma exposição histórica reduzida ao mínimo possível do que foi em Portugal o lugar ocupado pela música religiosa e respectivas relações com a liturgia, é tempo de terminar evocando o maior acontecimento deste século e as relações com a música. Quero referir o II Concílio* do Vaticano, cujo termo foi solenizado com grande aparato no dia 8 de Dezembro de 1965. Ora, entre os documentos conciliares, avulta a *Constituição sobre a sagrada liturgia*, em cujo artigo 116.º se lê que «a Igreja reconhece como canto próprio da liturgia romana o canto gregoriano; terá este, por isso, na acção litúrgica, em igualdade de circunstâncias, o primeiro lugar. Não se excluem todos os outros géneros de Música Sacra, mormente a polifonia, na celebração dos Ofícios Divinos, desde que estejam em harmonia com o espírito da acção litúrgica segundo o estatuído no artigo 30.º». E mais adiante, no artigo 118.º: «Promova-se muito o canto popular religioso, para que os fiéis possam cantar tanto nos exercícios de piedade como nos próprios actos litúrgicos, segundo o que as rubricas determinam.» Em consequência do que, em resumo, fica escrito sobre a história da música religiosa em Portugal, e tendo em conta a documentação conhecida emanada da autoridade da Igreja de Roma, podemos concluir sem reservas: 1.º) que o canto gregoriano ou cantochão é, em termos históricos, de facto e de direito, a única música religiosa que a Igreja sempre reconheceu como sua através das mais variadas intervenções, principalmente a partir do Concílio de Trento; 2.º) que foi esta música religiosa a única legitimada nas igrejas portuguesas, maiores e menores, e praticada consoante as possibilidades de cada uma; 3.º) que esta música religiosa, homófona por natureza, deu origem ao canto polifónico, cuja aceitação foi sempre determinada pela fidelidade aos textos aprovados e em uso nas celebrações. Por isso, se uma missa a quatro ou mais vozes, de Palestrina, de Duarte Lobo ou de Frei Manuel Cardoso, se enquadrava em qualquer celebração litúrgica, o mesmo já não acontecia, por exemplo, com a *Missa Solemnis* de Beethoven, por ultrapassar o tempo regular no contexto da acção da liturgia; 4.º) que nesta matéria de música religiosa, tudo quanto acontece no tempo actual, a favor ou contra, será, naturalmente, tema de estudo e reflexão para os futuros historiadores da arte da música, entretanto estabelecida nas igrejas de Portugal (*v.* ORGANARIA; INSTRUMENTOS MUSICAIS).

JOSÉ AUGUSTO ALEGRIA

BIBLIOGRAFIA: ALEGRIA, José Augusto – *O colégio dos moços do coro da Sé de Évora*. Lisboa, 1997. IDEM – *História da capela e colégio dos Santos Reis de Vila Viçosa*. Lisboa, 1983. IDEM – *História da escola de*

música da Sé de Évora. Lisboa, 1973. FERNANDES, António – *Arte de musica de canto dorgam e cantocham & proporções de musica diuididas harmonicamente*. Évora, 1996. Ed. fac-similada da primeira impressa em Lisboa em 1626. GAMBERINI, Leopoldo – *La parole e la musica nell'antichitá*. Firenze, 1962. PINHO, Ernesto Gonçalves de – *Santa Cruz de Coimbra centro de actividade musical nos séculos XVI e XVII*. Lisboa, 1981. SESINI, Hugo – *La romana cantilena*. Roma, 1942. VIEIRA, Ernesto – *Diccionário biographico de musicos portugueses*. Lisboa, 1900.

MÚSICA RELIGIOSA CONTEMPORÂNEA. No século XIX, a música de igreja, em Lisboa, reflectia um gosto dominante pela ópera italiana, especialmente de Rossini, cujas aberturas davam início a festas litúrgicas. Na cidade, o êxito da música italianizante deve-se à imponência que as filarmónicas davam às cerimónias; na província, a utilização de música italiana e francesa deve-se, em parte, aos missionários de congregações religiosas que, no seu esforço de missão popular, faziam traduções infelizes. No início do século XX, o ambiente político e social não ajudou à evolução da música. Entre figuras da Igreja, destaca-se o notável contributo musical de Tomaz Borba (1867-1950), padre açoriano que compôs missas, motetes e canções sacras, foi pedagogo e professor de músicos como Fernando Lopes-Graça, Ivo Cruz, Luís de Freitas Branco e Pedro de Freitas Branco. As congregações e ordens religiosas deram, por vezes, contributos pontualizados em pessoas (Mário Silva, Acílio Mendes, José Augusto Mourão, Manuel Simões), ou resultantes de uma acção amadorística, outras vezes. Já o mosteiro de Singeverga deu um contributo muito importante com as revistas *Opus Dei* (1926), a primeira revista litúrgica em Portugal, *Liturgia* (1947) e *Ora et Labora* (1951), com a valorização do gregoriano e os cânticos litúrgicos de Celestino Borges de Sousa. A Tipografia Editorial Franciscana de Braga foi a que mais música religiosa publicou ao longo do século. Na discografia, destacam-se as Edições Paulistas, Paulinas e Paulus, com numerosos títulos em vinil, cassete e CD. Além do *motu proprio* de Pio X *Tra Le Sollecitudini* (1903) e do capítulo VI da *Sacrossanctum Concilium* (1963), houve factos e documentos nacionais que marcaram a evolução litúrgico-musical. O Concílio Plenário Português* (1926), no terceiro capítulo sobre música sacra, incentiva os clérigos a aprenderem música, procura banir da igreja a sensualidade e valoriza o órgão. Em Braga, no 1.º Congresso Litúrgico Nacional (1928), procuram-se métodos e pedagogias para associar os fiéis ao canto litúrgico, combate-se o academismo e a teatralidade. Para fomentar o espírito cristão, a Liga da Acção Litúrgica e Paroquial (1931) pretende que os seminaristas participem no canto da missa e vésperas, na sé, ao domingo, e que a missa principal dos domingos e dias santos seja cantada por todo o povo. Nos hinários da primeira metade do século XX, sobretudo, assumem especial importância a autorização, a aprovação do prelado e da comissão de música sacra, elementos que permitiam a exploração institucional do repertório. Em 1904, a *Lyra Sacra*, vasta colectânea organizada pelo jesuíta António de Menezes, publica, logo no início, o *Tra le Sollecitudini* e o decreto *urbi et orbi* da Congregação dos Ritos. Tal como a selecção dos cânticos, a organização é influenciada pelo *código jurídico da música sacra*: gregoriano, polifonia, composições de género livre. O padre Alexandre dos Santos é um ilustre representante do colégio franciscano de Montariol, onde encontramos um movimento musical notável entre 1890 e 1910. O seu *Saltério eucarístico*, de 1920, apresenta cânticos a voz (es) e órgão, para solenizar a hora de adoração ao Santíssimo, para a exposição, a adoração, a acção de graças, a súplica e a encerração. Em 1925, apareceu a primeira de seis edições do *Cantai ao Senhor*, selecta de hinos e cânticos para as quadras litúrgicas e festas do ano organizada pelo padre Alves Correia, espiritano. Embora a organização fosse confusa e sem índices, a colectânea foi bastante aplaudida por especialistas e prelados da época. Igualmente digna de registo é a edição com acompanhamento de órgão, que saiu pouco tempo depois. Para uso das paróquias, seminários, colégios e institutos similares surge, em 1927, o *Devocionário musical*, do padre Luís Gonzaga Mariz, jesuíta, com a qualidade gráfica *Desclée de Brower*. Agarrando o objectivo de participação do *Tra le Sollecitudini*, esta obra pretende que todos cantem, divulgando, para tal, o «genuíno cantochão, rítmico, grácil, natural, sentido». Num título que sugere a existencialidade da música litúrgica, surge, em Braga (1931), a primeira edição dos *Ecos do santuário*, uma colecção de motetes e cânticos religiosos a uma e duas vozes iguais, com acompanhamento de órgão, sobretudo ao Santíssimo Sacramento e a Nossa Senhora. Manuel Alaio (1888-1937) e Lima Torres (1888-1968) publicam-no em resposta aos pedidos e ao excesso de modernismo ou de sentimentalismo de certas obras. Em 1939, o *Jubilate: Selecção de cânticos sacros*, organizado pelo padre Inácio Aldassoro, pretende dotar o coro do Seminário de Cristo-Rei (e outros seminários) de um repertório que contribua para a renovação da música na Igreja. Pretende eliminar os «*fados* e *fandangos* que outra coisa não são que o reflexo dum sentimentalismo exagerado e agitação doentia». Os números são expressivos da vivência litúrgica da época: na primeira parte, há 134 cânticos em latim (gregoriano e polifonia) e, na segunda parte, 120 cânticos em português; 63 dirigem-se ao Santíssimo Sacramento; 78 a Nossa Senhora; 4 são de Advento; 8 de Natal; 10 da Quaresma; e 11 da Páscoa. Como em outros repertórios da época, as devoções têm preponderância sobre os cânticos de Advento-Natal e Quaresma-Páscoa. Em 1955, as Edições Salesianas publicaram o *Cantar é rezar: Colecção de cantos religiosos populares em latim e em português com acompanhamento de órgão ou de harmónio*. Impresso em Itália, possui boa qualidade gráfica, e muitas harmonizações são feitas pelo organista Filipe Rosa de Carvalho. Recorre especialmente ao *Devocionário musical* e a compositores italianos como Pagella, Casimiri, Scarnazella, procurando ser rigoroso na citação das fontes. Antes e depois do concílio, os seminários, casas religiosas e colégios, criavam o seu próprio hinário, inclusive em países de missão *ad gentes*. No Seminário da Namaacha (Moçambique), foi editado, em 1961, o *Cantar é rezar: Manual de cânticos religiosos (em latim, português, chope e ronga)*, destinado às missões da arquidiocese de

Lourenço Marques. É um entre vários repertórios organizados para os povos das antigas colónias, sempre com o objectivo pastoral de compreensibilidade e participação. Entretanto, na metrópole, música ligeira, espirituais negros e melodias estrangeiras (de Gelineau, Deiss, Gabaraín, Erdozaín) foram integrados na Igreja. Em contrapartida, foram compostas missas em português, que procuravam contribuir para uma participação efectiva da assembleia, e cânticos com forte sentido litúrgico-eclesial. Porém, a mudança não é fácil. O objectivo mistagógico da participação rompera a tradição uniformizante do latim. Pessoas habituadas ao gregoriano vão à missa e encontram agora grupos de jovens a cantar textos religiosos sobre música *pop*, acompanhados por guitarras eléctricas, bateria e órgão com *vibrato*. As colectâneas surgiam, fruto da criatividade de músicos e poetas e de traduções infelizes. O *Cantemos todos*, da Editorial Missões, com limites vários que as 12 edições não superaram, desempenhou um papel importante na transição da música litúrgica. No meio de vários aspectos negativos, próprios de uma mudança histórica, deu-se a gestação de uma nova música litúrgica. Os anos 80 (e sobretudo os anos 90) são já de purificação e de escolhas mais criteriosas. Editado em 1990, com outra qualidade gráfica e sentido litúrgico, o *Novo Cantemos todos* é um livro de cânticos oficioso para pequenos coros e assembleia, compilado por Fernandes da Silva e Manuel Amorim. Entretanto, Fátima tornou-se, em parte, o centro litúrgico-musical do país. O Encontro Nacional de Pastoral Litúrgica (1975-) contribuiu para a reflexão litúrgica e musical, musicação e execução da liturgia das horas, hinos e cânticos do ordinário e do próprio da missa. Sedeado em Fátima, o Serviço Nacional de Música Sacra fomenta a música no espírito conciliar, através de iniciativas como a I Jornada Nacional de Grupos Corais Litúrgicos, o I Encontro Nacional de Pequenos Cantores, o Jubileu dos Músicos, o Curso de Música Litúrgica, e de publicações como os *Salmos responsoriais* de Manuel Luís, o correspondente *Livro do organista*, o *Enquirídio dos documentos da reforma litúrgica*, o livro de canto da *Liturgia das horas*, os *Cânticos instrumentados para banda* e os *Cânticos de entrada e comunhão*. Ao longo do século, a dinâmica litúrgico-musical das dioceses portuguesas é variável, sendo poucas as que têm ensino organizado. Em Aveiro (onde, no passado, se destacou o padre Arménio Alves), há uma Escola Diocesana de Música Litúrgica; em Beja, António Cartageno, que fez, com o padre Aparício, a recuperação litúrgica do canto popular religioso, tem composto música sacra e litúrgica e investiu na organística. Na diocese de Leiria, o novo grande órgão da sé permite novas possibilidades na liturgia e na relação com a cultura. Na composição para pequenos coros e assembleia, destaca-se o contributo do cónego Carlos Silva (1928-). Outras dioceses vão dando alguma formação litúrgico-musical. Historicamente, merecem destaque as dioceses de Braga, Coimbra, Lisboa e Porto, pelos seus compositores, organistas, escolas, coros e publicações. A escola de Braga, activa ao longo de todo o século, foi alicerçada no padre Manuel Alaio, compositor e pedagogo. Os padres Alberto Brás (1900-1976), Manuel de Faria Borda (1914-1992), Rodrigues de Azevedo (1915-), Benjamim Salgado (1916-1978), e o leigo Josué Trocado continuaram a obra iniciada pelo padre Alaio. Mas foi sobretudo o maestro Dr. Manuel Faria (1916--1983) quem elevou a qualidade da música sacra, por cidades, vilas e aldeias do Minho, na rádio e na imprensa escrita. O catálogo das suas obras para coro *a capella*, coro e instrumentos, coro e orquestra, orquestra sinfónica e banda filarmónica é elucidativo. O mérito de compositor é reconhecido, em 1972, pelo Prémio Nacional de Composição «Carlos Seixas». Monsenhor José Fernandes da Silva (1936-) imprimiu uma forte dinamização litúrgico-musical através de encontros de liturgia, direcção de grupos corais e formação de organistas. Publicou mais de 200 composições litúrgicas, muitas delas conhecidas a nível nacional. O padre António Azevedo Oliveira (1946-) fundou a Escola Bracarense de Música Sacra. É director da *Nova Revista de Música Sacra*, na qual publica regularmente cânticos litúrgicos. Musicou os *Salmos responsoriais* para o ciclo trienal e tem elevado o nível da música litúrgica, incluindo o acompanhamento para órgão nas suas composições e colaborando em iniciativas de âmbito nacional. Outros autores deram o seu contributo para a elevação litúrgico-musical: Mendes de Carvalho (1930-), David Oliveira (1930-), José de Sousa Marques (1933-), Miguel Carneiro (1933-), Henrique Faria (1936-), Joaquim dos Santos (1936-), e Manuel Simões (1924-1995) que, embora jesuíta, esteve muito ligado à arquidiocese. A Comissão Bracarense de Música Sacra manteve-se activa ao longo do século, promovendo cursos de pastoral litúrgica, encontros e cursos para coros, leitores, salmistas, animadores da assembleia. Editou a *Nova Revista de Música Sacra*, onde encontramos composições, magistério da Igreja, polifonia, notícias, esclarecimentos, sugestões de cânticos. A I Semana de Música Sacra (Braga, 1967) é significativa pelas comunicações, ensaios de gregoriano, polifonia e canto popular, e novos cânticos. Entre os propósitos e conclusões, figuravam a rejeição da *escória* musical, a celebração de uma missa dominical por mês em latim, o restauro, construção de órgãos de tubos e formação de organistas, a previsão de espaço para o órgão de tubos nos projectos das novas igrejas e a criação de um repertório instrumentado para bandas de música. Na diocese de Coimbra, começou a publicar-se, em Janeiro de 1927, a *Música Sacra: Revista Mensal de Música Religiosa*, a primeira revista portuguesa de música sacra, sob a direcção do padre José Eduardo da Silva Matos. Cada número, tratado em Leipzig (Alemanha), tinha quatro páginas de texto com artigos diversos e 12 de partitura e vozes, e com acompanhamento (de órgão ou harmónio). Embora nem sempre os cânticos tivessem pretensão litúrgica, a revista apresentava objectivos didácticos, na luta contra o sentimentalismo e a depravação dos costumes e da música. Reconhecia, logo no primeiro número, que a hierarquização *canto gregoriano – polifonia clássica – música moderna*, não era de fácil execução. Num dos artigos, o padre António Correia, de Braga, afirmava que se devia dar a amplitude possível ao canto

popular, em latim e em português; que se devia formar cantores e organistas de qualidade; que se devia reparar órgãos e adquirir harmónios; que se devia modificar a actuação das orquestras na igreja, com música digna das acções litúrgicas; que se devia publicar músicas adequadas às múltiplas exigências; que se devia ter em conta as circunstâncias concretas e as aptidões musicais das comunidades; que a reforma da música sacra devia começar pelo clero; que se devia aproveitar a catequese, associações de piedade e de juventude para divulgar o canto. Porém, houve críticas às composições musicais e a própria gestão se tornou deficitária. Retirada a aprovação eclesiástica, a revista morreu. Como professor e compositor, o espanhol padre José Angérri (1890-1958) teve uma actividade fecunda, editando várias obras. Actualmente, o padre Manuel Frade (que nos anos 60/70 organizou colectâneas de nível superior à média) exerce um trabalho relevante, no Serviço Nacional de Música Sacra e na diocese, como pedagogo, fundador, director da Escola Diocesana de Música Sacra. Em São Martinho do Bispo, iniciou-se, em 1999, a publicação da *Revista da Academia Martiniana*, coordenada por Francisco Neves. Produto de uma associação cultural ao serviço da música religiosa, esta revista semestral temática inclui obras de D. Pedro de Cristo (c. 1545-1618), Mário de Sousa Santos (1914-1983), Manuel Faria, Francisco Faria, Augusto Frade, Carlos Silva, Pedro Miranda, entre outros, dando importância à polifonia e ao acompanhamento de órgão. Lisboa tem o seu contributo litúrgico-musical muito ligado ao Seminário dos Olivais, onde monsenhor Pereira dos Reis (1879-1960), e os padres Pascal Piriou, Inácio Aldassoro (da Congregação dos Sagrados Corações), Manuel Luís (1926-1981) e José Ferreira (1918-) formaram muitos estudantes. Em 1942, nasceu a revista *Novellae Olivarum*, com uma qualidade gráfica modesta. Insistiu na participação pelo canto, divulgou o magistério sobre música sacra e litúrgica, deu relevo ao gregoriano e divulgou o movimento litúrgico-musical. Manuel Luís, com os *Salmos responsoriais*, cânticos para os ciclos litúrgicos e a liturgia das horas, conferências, publicações e aulas, foi o grande iniciador da música litúrgica renovada. Utilizando textos da Bíblia, da liturgia e de Fernando Melro, conjugou a técnica musical com a sensibilidade litúrgica. A sé beneficiou muitos anos do coro do Seminário dos Olivais. As missas de domingo, transmitidas pela Emissora Nacional, e as Semanas de Canto Gregoriano contribuíram, também, para a divulgação do movimento litúrgico-musical. Embora pertencendo ao presbitério do Algarve, José Pedro Martins (1942-), compositor para a liturgia, é herdeiro da tradição do patriarcado. Formado, igualmente, nos Olivais, discípulo de Manuel Luís, o padre António Cartageno (1946-) fez, em Beja, o levantamento do repertório do *canto popular religioso* do Baixo Alentejo. Compôs, além de música litúrgica, a cantata *Nossa Senhora da Conceição Padroeira de Portugal*, e impulsionou a organística na diocese de Beja. Dirigiu a edição renovada dos *Salmos responsoriais* do padre Manuel Luís e fez a respectiva harmonização para acompanhamento de órgão. Actualmente, o padre Teodoro Dias de Sousa (1949-) dirige a Escola Diocesana de Música Sacra e tem cânticos especialmente orientados para os mais novos. Fora dos Olivais, merece igualmente destaque Júlia d'Almendra (1904-1992), que, depois dos estudos em Paris, iniciou entre nós as Semanas Gregorianas, tendo como objectivo a prática do canto gregoriano, a preparação de directores de coro e a formação de organistas, recorrendo aos melhores mestres nacionais e estrangeiros. Fundado em 1953, o Centro de Estudos Gregorianos pretendeu servir os seminários, escolas, paróquias, institutos e casas religiosas, divulgando o canto gregoriano à maneira de Solesmes. Embora estatizado em 1976 (passando a chamar-se Instituto Gregoriano), deu um contributo notável para a elevação musical do país. Ao longo de cerca de 30 anos, a revista *Canto Gregoriano* (a única revista gregoriana que existiu em Portugal) publica o magistério, artigos sobre técnica, ritmo, liturgia, história e evolução do movimento gregoriano, bibliografia, discografia, notas para a direcção coral. Idalete Giga (1942-) assumiu a herança de Júlia d'Almendra, dirigindo as Semanas Gregorianas, o Centro Ward de Lisboa e a Capela Gregoriana *Laus Deo*. No Porto, antes do concílio, sobressai o padre Luís Rodrigues (1906-1979), com a sua expressão popular ao lado de uma linguagem erudita, para coros e orquestra. Compôs várias missas, cânticos e peças para órgão. Publicou também um *Tratado de canto gregoriano e polifonia sagrada* e outros estudos musicais. Em 1970, o padre António Ferreira dos Santos (1936-) foi incumbido pelo bispo D. António Ferreira Gomes de criar o coro da sé, uma revista, um curso para agentes de música litúrgica e a revitalização organística. O Serviço Diocesano de Música Litúrgica e a Escola Diocesana de Música Litúrgica, com o apoio de dioceses bolseiras da Alemanha, provocaram um dinamismo ímpar, visível no aumento e melhoria dos órgãos (Sé, Lapa, Senhora da Conceição, Cedofeita), novos organistas (Rosa Amorim, António Mário Costa, Paulo Alvim), directores de coro e orquestra (Eugénio Amorim e Cesário Costa), professores (José Paulo Antunes), colaboração de compositores leigos (Fernando Lapa e Fernando Valente), organaria (Pedro Guimarães), movimento coral (746 coros, entre os quais se destaca o coro da Sé do Porto), cantatas e cânticos de Ferreira dos Santos, *Boletim de Música Litúrgica* (nascido em 1973, como espaço de formação e notícia), *Voz Portucalense* (fonte incontornável para o conhecimento da música na Igreja recente). A Escola das Artes, que dá, entre outros, o curso de música, é o corolário de um projecto multifacetado ao serviço da cultura e da música, reflectindo uma percepção nova da música por parte da Igreja ao mais alto nível. Pretende formar artistas que não apenas sejam especialistas na sua área, mas também pessoas cultas, capazes de dialogar com outras áreas da cultura e responder aos actuais desafios da música. A influência de Ferreira dos Santos passa ainda pelo Coro de Câmara da Cidade do Porto, pelo Serviço Nacional de Música Sacra, pela Conferência Europeia para a Defesa e Promoção da Música da Igreja, pelo conselho científico da Escola Superior de Música do Porto e pela Comissão Nacional de

Órgãos de Tubos. De facto, entre os instrumentos musicais, o órgão goza de predilecção na Igreja, tanto em concerto, como, sobretudo, na liturgia. No dealbar do século, o Convento e Seminário de Montariol adquiriu um órgão *Rieger* (1904), vandalizado entre 1911 e 1913, e a tradição organística franciscana perdeu-se, em parte. Em 1907, a Igreja da Graça (Lisboa) adquiria um órgão a Augusto Joaquim Claro, organeiro que construiu diversos órgãos em finais do século XIX e princípio do século XX. Pelos anos 40, aumenta o interesse pelo órgão de tubos, com vários restauros, limpeza e afinação. Em 1952, é instalado no coro alto da Basílica de Fátima um órgão *Ruffati*. Pelos anos 70, o movimento de restauro de órgãos cresce (sés de Lamego, Porto, Braga, Faro) e são construídos os órgãos da Igreja de Nossa Senhora de Fátima, Sé de Lisboa, mosteiro de Singeverga. A ideia inicial de uma Escola Superior de Música Sacra e Órgão, no Porto, pretendia gerar um movimento de restauro dos cerca de 100 órgãos da diocese. O grande órgão da sé seria inaugurado em 1985 e tornou-se um factor de desenvolvimento da organística. Para esse incremento, contribuíram também Antoine Sibertin-Blanc, com os seus concertos, gravações e formação de organistas; Gerhard Döderer, com recitais, discos, peritagens e estudos sobre a organaria portuguesa; e Manuel Valença, cujos livros *O órgão na história e na arte* e *A arte organística em Portugal* (entre outros) têm muito interesse didáctico e científico. Com apoio de instituições, comunidades e indivíduos, foram construídos órgãos nas sés de Angra do Heroísmo (1993), Beja (1996), Leiria (1997), em Fátima (1985) e nas igrejas de Espinho (1988), Lapa (1995), Senhora da Conceição (1998) e Cedofeita (2000). As inaugurações de órgãos, novos ou restaurados, movimentam organistas estrangeiros e portugueses, incentivam instrumentistas, divulgam a música histórica para órgão, geram novas composições, suscitam artigos e estudos. Na relação da Igreja com a música, é inevitável uma referência aos organeiros portugueses, além dos estrangeiros Tamburini, Ruffati, Jann, Heintz, Pfaff. António Simões fundou, em 1984, a Oficina de Organaria, de Condeixa-a-Nova, e os seus trabalhos de recuperação atingiram cerca de 80 órgãos, nem sempre com o efeito desejável. Ex-seminarista, Dinarte Machado tem o seu Atelier de Organaria em Ponta Delgada. Restaurou já duas dezenas de órgãos e construiu, em Angra do Heroísmo, entre 1991 e 1993, o grande órgão da sé. Pedro Guimarães, depois de concluir o Curso de Música Litúrgica, no Porto, partiu para a Alemanha, onde fez o mestrado em Organaria. Desde 1994, dirige a Oficina e Escola de Organaria, dedicando-se especialmente ao restauro de órgãos históricos. No âmbito da musicologia, o padre António Marvão realizou uma recolha pioneira no Baixo Alentejo. Entre outros títulos, publicou o *Cancioneiro alentejano* e *O folclore musical do Baixo Alentejo nos ciclos litúrgicos da Igreja* (1965). Num contexto musicológico diferente, o cónego José Augusto Alegria também fez um estudo meritório dos arquivos da Sé de Évora. O seu precioso trabalho de transcrição e documentação levou ao conhecimento de vários dos principais compositores clássicos portugueses, alguns publicados na colecção *Portugaliae Musica*. O bispo D. Domingos de Pinho Brandão estudou os órgãos e organeiros do Porto, dos séculos XVI-XVIII. Manuel Faria deixou trabalhos na área da musicologia, sobre *O espólio musical do Seminário Menor de N.ª Senhora da Oliveira*, *O arcaísmo do canto popular minhoto* e a *Música em Braga no século XVIII*. Armindo Borges, padre açoriano, fez, na Alemanha, uma tese de doutoramento sobre Duarte Lobo, e Pedro Miranda, padre e compositor de Coimbra, que transcreveu obras de clássicos portugueses e tem-nas divulgado em actuações do Ançã-Ble, de que é membro e maestro. As intervenções práticas ou teóricas do episcopado português sobre música são escassas e têm um carácter circunstancial. Na primeira metade do século, os bispos vão publicando provisões sobre as festas religiosas, aplicando as orientações de Pio X e as decisões do Concílio Plenário Português. Depois do concílio, o *silêncio* dos bispos provocava alguma insatisfação entre pessoas empenhadas na renovação da música sacra. É na arquidiocese de Braga que encontramos o maior número de intervenções episcopais sobre a música na liturgia. No Porto, D. António Ferreira Gomes deu um contributo prático ímpar em Portugal, e D. Júlio Tavares Rebimbas deixou-nos belos textos sobre o coro e o órgão. Em 1967, nas *Normas litúrgicas*, a Comissão Episcopal de Liturgia insiste na formação e pretende ajudar a resolver os novos problemas relativos ao canto litúrgico, levantados pela abertura às línguas comuns. Em 1985, Ano Europeu da Música, a Conferência Episcopal Portuguesa publicou uma nota em que pretende corrigir desvios e incrementar o verdadeiro canto litúrgico, insistindo no carácter ministerial da música e dos músicos. A relação da Igreja com os compositores eruditos é diferente da que existia nos séculos passados. Poderá haver algum distanciamento, que se deve, em parte, à secularização, à nova situação económica da Igreja e a uma concepção mais participativa da assembleia litúrgica. Contudo, os compositores contemporâneos, geralmente desconhecidos do grande público, têm composto música sacra e religiosa, algo mais do que se pensa. Encontramos influências cristãs objectivas em Ruy Coelho, Francisco de Freitas Gazul, Frederico de Freitas, Fernando Lopes-Graça, Constança Capdeville, Fernando Corrêa de Oliveira, Maria de Lurdes Martins, Cândido Lima, António Victorino de Almeida, Amílcar Vasques Dias, Eurico Carrapatoso, Paulo Brandão, António de Sousa Dias, Vasco Azevedo, Carlos Fernandes, Carlos Marecos, Pedro Rocha, Sérgio Azevedo, João Pedro Oliveira, Christopher Bochmann (anglicano) e Ivan Moody, inglês ortodoxo residente em Portugal. Os valores cristãos terão influenciado a música erudita de uma forma mais visível nos últimos 50 anos do que na primeira metade do século XX, em que o contributo musical da Igreja é bastante pobre. A partir do II Concílio do Vaticano, os ministérios musicais desenvolveram-se de modo variável. Regista-se o trabalho do Serviço Nacional de Música Sacra, a nova música litúrgica em português, a melhoria substancial das colectâneas, o interesse no restauro e construção de

órgãos. Apesar das carências que permanecem, subiu o nível de participação e melhorou a relação da música com a liturgia. Há milhares de associações de canto litúrgico e um interesse crescente pela música religiosa, sacra e litúrgica. Os seminários perderam importância na formação musical, mas outras escolas surgiram. Numerosos agrupamentos musicais ligados à Igreja têm divulgado a grande música sacra e outra que se encontrava no esquecimento. Muitas iniciativas não estão para nós à distância que só o tempo pode avaliar. Em todo o caso, além de objectos de estudo para historiadores e musicólogos, são desafios para o futuro da música na Igreja em Portugal.

ANTÓNIO JOSÉ FERREIRA

BIBLIOGRAFIA: Ferreira, António José – A Igreja e a música (1950--2000). In *A Igreja e a cultura contemporânea*. Lisboa: UCP, 2000. Idem – *Música litúrgica e/ou música sacra: Critérios para uma delimitação conceptual a partir do magistério da Igreja e sua recepção em Portugal*. Tese de mestrado em Teologia Sistemática apresentada à Faculdade de Teologia em Lisboa, em 1997.

N

NANQUIM. *V.* CHINA.

NATAL. *V.* LITURGIA; ETNOGRAFIA RELIGIOSA.

NEOTOMISMO. A designação predica-se do sistema filosófico que, formulado por São Tomás de Aquino, aliando a visão evangélica e o realismo idealista de Aristóteles, e arquitrave da escolástica latina, renasceu, após uma crise iluminista, nos meados do século XIX. Trata-se, não de um novo tomismo, mas de uma actualização do tomismo. A tradição escolástica tomista não se perdeu. Ela manteve a integridade nas escolas dominicanas e prevaleceu também nas escolas carmelitas e jesuítas, com as cambiantes derivadas das espiritualidades próprias, se bem que os Dominicanos sempre reivindicassem a fidelidade ao tomismo literal e integral, por ter nascido dentro da Ordem dos Pregadores. O século XVII ainda produz um lídimo discípulo tomista, João de Santo Tomás, cujo magistério aporta esclarecimentos às fontes da doutrina e ao modo de a interpretar. A decadência das ordens mendicantes e o surgimento de novas congregações pós-tridentinas, mais abertas às filosofias modernas, criaram algumas dificuldades à vigência da tradição tomista, mas é inadequado afirmar que ela se perdeu, uma vez que, na Bélgica, na Itália e em França, continuaram a ser publicados compêndios de iniciação, e mesmo no contexto da cultura portuguesa o padre Francisco Xavier Rondina publicou um *Compêndio de Filosofia* em Macau (1869-1870) orientado pelo tomismo, segundo o modelo do italiano Liberatore. Também no Brasil José Soriano de Sousa ofereceu aos estudantes as *Lições de Filosofia Elementar, Racional e Moral* (1871) de franca inspiração tomista. No entanto, por influência da cultura secular, a excelência da filosofia mendicante decaíra, assim se tornando justa a encíclica do papa Leão XIII, *Aeterni Patris*, de 4 de Agosto de 1879, que determinou a reinstituição nas escolas do ensino das ciências e da filosofia «segundo as normas da fé católica» e proclamou São Tomás padroeiro das escolas católicas (1880). A encíclica marca o zénite da recuperação tomista, porque ela é precedida por um amplo movimento de reacção ao modernismo que tomava, para modelo de contrapartida, a lição do Aquinate. A recepção da doutrina leonina em Portugal, logo conhecida pela tradução e pela divulgação da encíclica, foi de notória abertura, motivando o ambiente da renovação escolástica em curso, pese embora a ausência no exílio de carmelitas, dominicanos e franciscanos, porque as escolas episcopais orientavam os estudos adentro da tradição. O Seminário de Coimbra testemunhou a favor do movimento, perante uma Faculdade de Teologia inoperante: o bispo D. Manuel Correia Bastos Pina criou (Outubro de 1879) uma cadeira de Filosofia Tomista no seminário, entregue à regência, primeiro, de Luís Maria da Silva Ramos e, depois, de Tiago Sinibaldi, para o efeito contratado em Itália. No ano seguinte fundou a Academia de São Tomás, cujas sessões regulares, abertas ao público, promoveram o conhecimento das ideias neotomistas, publicando a revista *Instituições Christãs* (1883-1893), parceira de outra que Silva Ramos dirigia, *A Sciencia Catholica* (1884-1889). Sinibaldi fez obra própria para o curso do seminário conimbricense (*Elementos de Philosophia*, 1891-1892), logo adoptado em várias escolas religiosas e seculares do país. Entre 1879 e 1910 é evidente uma época áurea do neotomismo conimbricense, em que refulgem autores que tentaram dirimir as mais graves questões da modernidade à luz do pensamento de Tomás de Aquino, que procuraram transferir para o magistério liceal, como se verifica no *Compêndio de Filosofia Elementar* (1896) do teólogo fundamentalista Bernardo Augusto Madureira, autor de um poema hierático – *O Sol de Aquino*, 1884, reeditado já em plena República, pela editora portuense da Renascença Portuguesa. A par de Coimbra surge o movimento bracarense quando, no II Congresso da Província Eclesiástica (1891), o padre Martins Capela, professor em Viana do Castelo, apresentou a tese *Oportunidade da filosofia tomista* (impressa em 1892) que teve considerável circulação, e mereceu o encómio oficial do papa Leão XIII, e motivou o arcebispado à criação, no seminário bracarense, da cadeira de Filosofia Tomista integrada no curso de Teologia Fundamental, cadeira essa de que Martins Capela foi o primeiro professor. O Patriarcado de Lisboa criou no Seminário de Santarém uma Academia Tomista, que ajudou a formar diversos intelectuais, que viram o seu trabalho coroado no Congresso do VI Centenário da Canonização de São Tomás (1924). Houve, não obstante, uma certa incompreensão do que fosse a doutrina

Ferreira Deusdado *(1858-1918). In* A filosofia tomista em Portugal, *1978 (Lisboa, Biblioteca Nacional).*

tomista e, para obviar à falta, o papa Pio X determinou uma tábua canónica abrangendo as 24 teses fundamentais do sistema que, todavia, o não resumem todo (PIMENTA – *Estudos*, p. 102-108) mas contribuíram para uma porventura mais alargada compreensão do magistério neotomista, em feição antimodernista, na sequência da encíclica *Pascendi* sobre as doutrinas modernistas. Alfredo Pimenta preconizou, ele, que provinha do positivismo, uma conversão deste ao neotomismo, retomando-se a experiência que São Tomás adequara à filosofia de Aristóteles. Outros autores vincularam a doutrina às novas correntes filosóficas como o existencialismo e o fenomenologismo. Temos testemunhos de sequência neotomista em Angra do Heroísmo, Évora e Porto, merecendo Viseu especial menção porque ali se publicaram os seis volumes do *Curso de Filosofia* do cardeal Mercier (1904), levado a efeito pelo latinista Pedro Maria Dantas Pereira e pelo teólogo Miguel Ferreira de Almeida, com o prefácio do cardeal Mercier à edição portuguesa. O cardeal belga é um dos padrinhos do neotomismo português, mediante a influência da *Revue Neo-Scholastique* de Lovaina, que abriu a integração das nossas escolas no movimento europeu neotomista, também apoiado pela *Revista de Educação e Ensino* de Ferreira Deusdado. Este publicou, na citada revista belga, um interessante ensaio bibliográfico – *La Philosophie Thomiste en Portugal* (1898). Expulsas as ordens religiosas em 1834, a Ordem Dominicana, origem do tomismo, continuou presente através dos frades do Colégio do Corpo Santo, irlandeses, que manteve o Estudo de Filosofia até 1852 adentro do modelo da ordem, que, uma vez regressada ao país, e reunidas as necessárias condições, instituiu em Fátima o Estudo Provincial «Sedes Sapientiae», ou Escola Tomista de Fátima, que operou desde 1952 a 1967, conclusão de um percurso restauracionista iniciado por D. Domingos Frutuoso e concretizado por D. Francisco Rendeiro. O capítulo provincial de Fátima (1966) confirmou a lealdade da ordem à tradição dominicana, filosoficamente centrada na filosofia tomista, e todos os professores fizeram juramento de *sequenda Thomæ doctrinæ*. Por vezes se diz que a escola terá originado laivos de modernismo, o que decerto não estava no espírito dos mestres do Estudo, como o padre Pio Gaudrault, antes julgamos que alguns escritos dominicanos, como os de Bento Domingues e Mateus Cardoso Peres, assumindo o realismo tomista, tentaram ver as questões modernas a essa luz, como se pode testemunhar no ensaio de Peres, *O sujeito moral. Ensaio de Síntese Tomista* (1992). Os Estudos de Fátima estiveram na origem do Instituto de São Tomás de Aquino, organizador de cursos anuais de Teologia. Uma vez assumido que a escola franciscana, no prazo da renovação escolástica, procurou restaurar as fontes magistrais (São Boaventura e João Duns Escoto), há espaço para configurar o neotomismo da Companhia de Jesus, porventura menos literal e compensativamente aberto a outras determinações e incidências. A Companhia procurou restaurar, segundo as exigências do tempo, o antigo curso conimbricense, primeiro no Colégio da Costa (Guimarães) e, depois, no Instituto Beato Miguel de Carvalho (Braga), matriz da Faculdade de Filosofia, agora integrada na UCP. A escola apresenta, em alguns dos seus mais distintos escritores (Cassiano Abranches, Diamantino Martins, Paulo Durão, Júlio Fragata), como principais vectores, a própria espiritualidade inaciana, o tomismo próprio da ordem, aberto a correntes como o bergsonismo e o fenomenologismo, e uma preferência pelas doutrinas de Francisco Suárez, que representa um dos cumes da tradição tomista jesuíta. É afirmável que o neotomismo tem vivido mais de fenómenos esparsos do que de uma sistemática continuidade magistral, se bem que esta possa identificar-se melhor adentro dos estudos próprios das ordens religiosas onde se mantinha a veneração do *magister*, e, nalguns casos, a apologia terá travado o passo à iniciativa especulativa, aplicada à modernidade, salvo no caso do engenheiro Manuel Correia de Barros, nas *Lições de Filosofia Tomista* (1945), e de Francisco Costa, que amplamente seguiu o neotomismo na sua teoria literária. A apologética teve por cenários principais as academias de São Tomás, criadas em quase todos os seminários, que destinavam o dia 7 de Março à celebração do mestre, em sessões literário-musicais para que se criaram hinos adequados, o mais conhecido sendo o que, em 1946, compuseram Amadeu Torres (letra) e Benjamim Salgado (música).

J. PINHARANDA GOMES

BIBLIOGRAFIA: CAPELA, M. – *Escritos dispersos*. Braga: Câmaras das Terras do Bouro, 1992. CARDOSO, A. Pinto – A fundação do Colégio Português em Roma e a formação do clero em Portugal no final do século XIX. *Lusitania Sacra*. 2 (1991) 291-348. DEUSDADO, Ferreira – *A filosofia tomista em Portugal*. Porto: Lello & Irmão, 1978. Bib. p. 229-243 e

diversa documentação temática, incluindo músicas, 185-228 e 243-258. GARCIA, Prudêncio Quintino – *A teologia tomista em Portugal*. Porto: Lello & Irmão, 1979. GOMES, J. Pinharanda – *Formas de pensamento filosófico em Portugal (1850-1950)*. Lisboa: Instituto Amaro da Costa, 1986. IDEM – A renovação escolástica. *Itinerarium*. 39 (1993) 145. PIMENTA, Alfredo – *Estudos filosóficos e críticos*. Coimbra: Coimbra Editora, 1930. VAN STEENBERGHEN, F. – *O tomismo*. Trad. portuguesa de J. M. Cruz Pontes: Lisboa: Gradiva, 1990.

NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO DE VILA VIÇOSA, Ordem de. *v.* ORDENS MILITARES.

NOVENAS. *1. Definição:* É uma «colecção de preces e louvores que se repetem pelo espaço de 9 dias em honra de Deus Nosso Senhor ou de algum santo para implorar protecção e impetração de alguma graça» (*ENCICLOPÉDIA*). Não há um número certo de novenas. No entanto, há devoções que geraram novenas aceites quase em toda a parte: São José, Nossa Senhora da Conceição, Menino Jesus, São Francisco de Xavier. *Novena da graça*, assim lhe chamam, em virtude da cura milagrosa que São Francisco de Xavier fez ao padre jesuíta Marcelo Mastrilli, em 1633, e previsão do martírio que sofreu em 17 de Outubro de 1637 (*cf.* MACH – *Maná*, p. 183). Todas as novenas têm mais ou menos implícita a obrigação de se confessar e comungar. Foi isto que São Francisco impôs aos que o invocassem na novena feita entre os dias 7 e 12 de Março. Esta exigência de purificação é extensiva a outros ritos simbólicos de culturas indígenas. O hábito de fazer novenas acentua-se com as exigências da espiritualidade barroca. O «sentimento da humanidade cristã, da sua realidade corporal», penetrou a sensibilidade religiosa dos místicos do século XVI (*cf.* OROSCO – *Manierismo*, p. 112), anterior ainda aos decretos conciliares de Trento. O sentido da novena enquadra-se dentro de um movimento «pietista e devocional» característico de todos os períodos. Os Romanos, durante as *novendiales*, celebravam festas e orações com o fim de aplacar a cólera dos deuses (*ENCICLOPÉDIA*). Em certas culturas pré-históricas, atribui-se ao número 9 um simbolismo próprio que encontramos também no Antigo Testamento. Nove meses dura a gestação da criança. «Nove parece ser o número das gestações, das buscas frutuosas e simboliza a coroa de esforços, o fim de uma criação» (*cf.* CHEVALIER – *Dictionnaire*, p. 663). *2. Festa de solidariedade:* A festa (*v.* FESTAS) é um acontecimento religioso, social e cultural (*cf.* VELASCO – *Tiempo*, p. 112). Unidas por um círculo de fertilidade, informam-nos também «de todas aquelas realidades fundamentais para qualquer cultura». Desde o religioso ao económico e social, a festa propicia o desenvolvimento de uma teia cultural estruturante de qualquer comunidade. Os ritos e os símbolos desempenham um papel no campo festivo. A novena prepara e introduz a comunidade na celebração festiva. Esmolas e medalhas, ornamentação, leituras e pregação, criam nos fiéis um clima de euforia, propício à celebração dos grandes momentos. A sacralização do espaço e do tempo para a celebração da novena exige uma descontaminação do mesmo espaço interior e exterior (*cf. ibidem*, p. 160). Tal tarefa recai sobre os mordomos que em cada ano a assumem. A implantação da capela fora da aldeia contribui ainda hoje para que a celebração da novena revista dois momentos em dois espaços diferentes. No domingo anterior ao início da novena toda a comunidade se dirige à capela ou santuário para trazer a imagem para a igreja matriz. Esta «muda» (assim lhe chamam em Castro Vicente) constitui um rito de reintegração no seio da comunidade. O regresso da imagem reforça a sociabilidade e a solidariedade. Como recordação tranquilizante de um dever cumprido, traziam o «santinho» de papel, metido entre a copa e a fita do chapéu. Ficou ainda no santuário ou capela uma variedade abundante de símbolos votivos: tranças de cabelo, braços, cabeças ou pés de cera. São testemunhos de um contrato unilateral, feito entre o romeiro e a divindade. Promessas (*v.* PROMESSA) ainda frequentes em qualquer santuário. Bengalas ou muletas mal ajeitadas também fazem parte de uma panóplia que o sofrimento inventou. *Crónica inconográfica* da vida de um povo (*cf.* Afonso – *Ex-votos*, p. 15), quase em desuso, foi escrita nestas tábuas pintadas que forram ainda algumas capelas (*v.* EX-VOTOS; LITERATURA RELIGIOSA). É típica a festa da Senhora da Serra (Rebordãos – Bragança) que se realiza a 8 de Setembro. Os romeiros passam todo o tempo da novena nos quartéis que alugaram no dia 25 de Abril do ano em curso. Estes quartéis, primitivamente de terra batida e telha vã, oferecem agora mais um pouco de comodidade. Passa de um milhar de pessoas que nos dias frescos do início de Setembro emigram para a serra para melhor rezar. Um programa completo começa de manhã cedo com a meditação e outras devoções. A comunidade global das aldeias da serra constitui-se em comunidade nova, com interesses marcadamente espirituais, à procura de uma renovação que só a fé pode transmitir. Durante a procissão da tarde, todos procuram a proximidade do andor da Senhora. À noite, na despedida, alguns aproximam-se do andor e acariciam-no com a mão ou com um lenço em jeito de quem procura transmitir ou receber graças espirituais de que necessita. A novena faz ressurgir o espírito novo que terá o seu clímax no dia de festa. Outras vivências com gestos e momentos diferentes se produzem noutras novenas. Assim acontece no outro extremo da diocese, perto de Vila Flor. O Santuário de Nossa Senhora da Assunção fugiu à planície e alcandorou-se lá no alto, onde outrora existiu um primitivo castro. Pela miragem das alturas que espreita além da margem esquerda do rio Douro, este santuário exerceu uma atracção irresistível sobre todos os trasmontanos da diocese de Bragança. A necessidade de visitar a Senhora originou o provérbio que ritma os trabalhos agrícolas desta época cerealífera: «Quem malha em Agosto, malha com desgosto.» De Trás-os-Montes e d'Além-Douro vinham ranchos de peregrinos acompanhados pela euforia festiva do pandeiro que amaciava as agruras da caminhada. Dormiam a céu aberto, num curral que qualquer lavrador lhes emprestava. Sem esquecer o mandamento divino de exercitar a prática das obras de caridade, colocava-lhes também uma pipa de água em cima de um carro de bois, no meio do espaço amplo do mesmo curral, para dessedentar o corpo e amenizar o ambiente físico da paisagem. Novenas ou trezenas e tríduos, constituem devoções plurais, que a religiosidade popular criou

(*v.* RELIGIOSIDADE POPULAR). Ao arrepio de uma pastoral ortodoxa, de compromisso, a novena gera-se no contexto sociocultural onde o extraordinário e emotivo se sobrepõe ao vivencial (*cf.* GALILEA – *Religiosidad*, p. 25). Traço de união entre a pastoral urbana e rural, a novena constitui um elemento moderador na evolução da sociedade religiosa. Mantém certos estereótipos algo refractários à mudança. Novenas, missões e tradição. Não houve recanto em Trás-os-Montes onde a pregação dos rigores do fogo do Inferno e do Purgatório não fustigasse a imaginação sensível da gente do campo, através de uma parenética onde a «linguagem simbólica constitui um vasto potencial de evangelização». *3. Novenas e espiritualidade franciscana:* A escola e pregação de Frei António das Chagas chegou também ao Nordeste. Veio na pessoa de Frei Diogo dos Prazeres e Frei Francisco de Santo Alberto, que partiram de Brancanes (Setúbal) para fundar em Vinhais o Seminário dos Padres Apostólicos. Em 22 de Setembro de 1751 estavam em Miranda, para sujeitarem ao bispo D. Frei João da Cruz o pedido da «Câmara nobreza e povo de Vinhais» (*cf.* CASTRO – *Bragança*, vol. 4, p. 350). A espiritualidade franciscana chegou também pela pregação de frades espanhóis, e ainda no primeiro quartel deste século a encontramos no célebre livro *Missão abreviada*, muito vulgarizado nas aldeias trasmontanas. Era pelas novenas que a espiritualidade passava melhor do plano individual para o comunitário. O analfabetismo do povo facilitava o desenvolvimento da oração mental. O terço, recitado em tom monótono, à luz das velas ou lampiões de azeite, sempre fez parte integrante da novena como devoção mariana. Com a reforma litúrgica do Concílio Vaticano II, a religião ortodoxa procurou introduzir esquemas devocionais que tivessem mais em conta a formação bíblico-conciliar e sacramental. A comunidade que participa nas novenas ou trezenas aceita com dificuldade que a missa constitua a parte nuclear e fundamental na preparação das novenas. A leitura de algumas novenas que os devocionários inserem permitem-nos analisar não só a mensagem do texto como ainda o esquema onde se integram as diferentes partes do texto. Nas novenas mais antigas, a língua latina tem uma parte mais extensa (*cf.* PROLA – *Tributo*, p. 28). Também a solenidade litúrgica que o texto reveste bem se enquadra no espírito barroco da época. A literatura mística e ascética exprime-se muitas vezes no texto setecentista em formas optativas e imperativas próprias dos colóquios à Virgem, a São José e a Deus (*cf. Ibidem*, p. 96 ss.). O imperativo, várias vezes repetido, «consideray, ponderay». Tal como acontece ainda na devoção mariana do mês de Maria, a oração mental apoiava-se na leitura de uma história exemplar. A espiritualidade franciscana encontrou nas comunidades rurais um público que soube «rezar ao divino», enquanto se ocupava nas tarefas mais árduas. Findas as tarefas agrícolas, as novenas ofereciam às almas simples um espaço indispensável para refazer a espiritualidade enfraquecida, sempre apoiada na força sacramental da comunhão, confissão e obras de misericórdia. As novenas trasmontanas não se repetem. Trazem a marca da espiritualidade de cada santuário. Retratam a vida comunitária dos povos que usaram o trabalho como forma de oração. «Quem quiser louvar a Deus / não diga que não tem tempo. / Pode andar no seu trabalho / e trazer Deus no pensamento.» Junto desta jóia literária de autor anónimo, prenhe de actualidade salvífica, apareceu também a poesia que o povo inventou em forma de lendas. A lenda das Sete Irmãs (*cf.* MOURINHO, *Nossa alma* – p. 130) é um reflexo desse lastro cultural, matriz medieval da alma trasmontana. Ainda hoje é notícia nas terras trasmontanas esta legenda de «Las Siete Armanas», assim se diz em dialecto mirandês. Diz o povo que estas senhoras «se vêem umas às outras [dos seus santuários] e se falam todas as manhãs» (*cf. Ibidem*). A lenda cita o nome e o lugar onde cada Senhora se irmanou com os seus devotos: Nossa Senhora do Naso (Póvoa) e Nossa Senhora da Luz (Constantim), ambas no concelho de Miranda do Douro; Nossa Senhora da Serra ou das Neves (Rebordãos-Bragança); Nossa Senhora da Assunção (Vilas Boas-Vila Flor); Nossa Senhora das Neves (Sambade-Alfândega da Fé); Nossa Senhora da Saúde (Vale de Janeiro-Vinhais); Nossa Senhora do Castelo (Espanha), em frente de Bemposta. Esta última invocação traz com ela mais a seguinte lenda: a Senhora do Castelo apareceu encastoada dentro de um seixo, nas arribas do rio Douro. Os espanhóis levantaram-lhe uma linda igreja, com as portas principais voltadas para sul, na direcção de Espanha. Num altar, de costas voltadas para Portugal, colocaram a bela imagem. Verificaram no dia seguinte, com grande admiração, que a imagem apareceu de costas voltadas para Espanha. Não conseguiram os espanhóis colocar a imagem de costas para Portugal. Não houve outra solução senão construir-lhe uma igreja com a abside para nascente e as portas principais para Portugal. Assim a «patriótica» Senhora podia contemplar os seus amigos por-

Reza individual do terço numa igreja.

tugueses. Como acontece noutras ocasiões, a simplicidade dos povos transferiu também para os santos a sua animadversidade política ou territorial. Este saboroso trecho insere-se na dramatização que os povos fazem para justificar comportamentos políticos e religiosos do seu quotidiano. Verdadeira dramatização da vida das comunidades agropastoris, corresponde a uma pedagogia catequética de quem tinha muita crença e pouca terra. Além das novenas que ainda se realizam nos grandes santuários da diocese de Bragança (Senhora da Serra, Assunção, Naso, Luz, Caminho, Remédios, Saúde, Senhor dos Chãos, Santo Cristo de Outeiro, etc.), havia também as novenas que precediam as festas do ciclo litúrgico (Espírito Santo, Menino Jesus, etc.). *4. Estrutura das novenas:* Alguns vestígios literários que ainda existem na memória das comunidades mais tradicionais são documentos indispensáveis para conhecer e estabelecer a estrutura de uma novena. Todas as novenas foram geradas no contexto sociorreligioso do tempo festivo. Em Laviados e Gimonde, aldeias limítrofes de Bragança, ainda se faz a novena do Menino Jesus, e cantam assim: «Ó Infante suavíssimo, / Vinde já ao mundo. / Tirai-nos do cativeiro, / daquele abismo profundo.» Uma série de quadras alternava com o refrão: «Ouvi, Jesus piedoso; / as minhas deprecações. / Vinde com o vosso exemplo / dirigir minhas acções.» Esta composição poética, apoiada numa melodia medieval, de sabor gregoriano, preparava outro canto mais teológico: «Vinde e adoremos, / Jesus Cristo nascido. / Ele vem resgatar o mundo perdido. / O mundo perdido por culpa de Adão. / Lembremo-nos todos de tal redenção.» No fim de cada estrofe reza-se um padre-nosso. Também a novena do Menino Jesus de Sendim (Miranda) tem a mesma estrutura teológica. Realça a grandeza do mistério do nascimento apoiado numa forma poético-literária muito feliz. A Coroa das Sete Dores de Nossa Senhora, muito vulgarizada em Trás-os-Montes, apoia-se na meditação bíblica das mesmas sete dores, e termina em cada meditação com um padre-nosso e sete ave-marias. Numa região onde as condições climatéricas se aliam às duras condições de trabalho, enraizou facilmente a devoção à Paixão do Senhor. O sentido de penitência está sempre presente. Assim acontece nas novenas do Senhor Santo Cristo (Outeiro-Bragança) ou Senhor da Piedade. Começam pela exposição do Santíssimo. Segue a Coroinha das Cinco Chagas. Reza-se um padre-nosso, uma ave-maria e cinco glórias. Termina com cinco padre-nossos e cinco ave-marias em louvor das Cinco Chagas. Por investigação cuidadosa nos devocionários e ainda por inquérito oral, concluímos pela impossibilidade de encontrar uma estrutura bem definida para cada novena. Para melhor abordar o tema e por uma questão metodológica, é preferível dividi-las em novenas maiores e menores. Aquelas surgem nos santuários de maior importância religiosa e económica. Permitem uma encenação (pregador, música, andores vistosos) mais aparatosa. Nas novenas maiores incluímos não só os momentos festivos e eufóricos, como também as novenas ocasionais pedidas em ocasião de calamidades ou epidemias. Nas novenas e festas encontramos o retrato cultural da vida de uma comunidade ou de uma região. Entretecida com a sua história, está a história de um indivíduo ou de uma família. O cordão de oiro foi entregue à Senhora (também dizem santo ou santa) porque ela «mo ganhou» em momentos aflitivos. Devotos assíduos e generosos são ainda os ciganos, sempre presentes, em especial nos santuários de maior movimento (São Bartolomeu-Argozelo). As suas promessas caracterizam-se não só por ofertas de dinheiro, mas também por voltas de joelhos que as ciganas mais velhas, em especial, e também aldeãs, dão em volta das capelas. Encontrámos uma descrição manuscrita de uma novena, feita pelo abade de Rebordãos, Francisco Xavier de Sepúlveda. Uma seca tremenda, extensiva a toda a Europa (1817), desencadeou a «cólera divina» (*cf.* Francisco Xavier, *Memórias*, f. 1). «Assentou o povo em por em novena a Sagrada imagem [Senhora da Serra].» No dia aprazado, 16 de Abril de 1817, sai primeiro a imagem de Cristo que irá encontrar-se com a da Sua Santíssima Mãe, no cimo da serra. Procissão, ladainha de Todos-os-Santos, reza do rosário, encontro de imagens, salmo *miserere* e oração «réspice, quaesumus», missa solene, eis a estrutura destas novenas penitenciais, bastante frequentes há 30 ou 40 anos. Em todas as novenas tradicionais se orienta o objectivo para uma pastoral sacramental. Confissão e comunhão estão sempre presentes nos novenários de qualquer festividade, onde os fiéis vinham lucrar o jubileu com as respectivas indulgências. Sem anular uma experiência espiritual multicentenar, ciclicamente retemperada em novenas apropriadas, continuam a ser veículo de consciencialização vivencial para uma mentalidade nova. São espaço ideal para que as populações rurais ou urbanas encontrem caminhos novos no fortalecimento de uma fé vivida na tradição, nas fontes apostólicas e no evangelho. É esta a brisa espiritual que sopra no ciclo festivo de Trás-os-Montes. Queira o povo de Deus sentir e abrir-se ao sopro do espírito que continua presente na igreja peregrina dos nossos santuários. *5. Novena-festa:* Se a novena prepara e introduz a comunidade na celebração festiva, existe entre ambas uma relação de mútua dependência. A ruptura entre o tempo laboral e o tempo festivo (*cf.* M. Velasco. – *Tiempo*, p. 8) gera disponibilidade para a descontaminação dos espaços físicos e sociais. Limpa-se o adro, esfrega-se a igreja, pulem-se os metais. A novena cria alguns ritos de purificação, expressos tanto no arranjo material como na preparação interior que a recepção dos sacramentos confere. A festa introduz a novidade de um tempo novo, qualitativamente enriquecido, e oferece-o ao povo como tempo de comunhão total. Ciclos festivos e ritos de germinação, tanto no Inverno como no Verão, caminham a par. De ambos brota a força de uma vida nova, espiritual ou agrária. Tanto as sementeiras como as colheitas têm também o seu tempo de preparação. Purificam-se as sementes e prepara-se as ferramentas com que se lançam à terra. A recolha dos frutos (ceifa, vindima, maçar do linho, apanha das castanhas) foi sempre um tempo festivo, gerador de solidariedade. A jovialidade, expressa também na comida e nos cânticos, leva a uma certa exaltação cósmica (*cf.* Lima – *Cadernos*, p. 78). Da

participação na festa chegava às aldeias vizinhas a novidade de cânticos litúrgicos, aprendidos durante as novenas. O imprevisto e a novidade acompanham sempre os peregrinos, de regresso aos povoados donde partiram. Trazem consigo um património comunitário de gerações sucessivas. A celebração da novena e da festa gera uma herança espiritual e histórica que as comunidades vão acumulando ao fluir do tempo. Do equilíbrio dinâmico deste binómio, novena-festa, resultará uma consciencialização necessária para a conservação de valores históricos e culturais, em tempos críticos de desertificação demográfica.

BELARMINO AUGUSTO AFONSO

BIBLIOGRAFIA: AFONSO, Belarmino – *Ex-votos e religiosidade popular no distrito de Bragança*. Bragança: Escola Tipográfica, 1995. ALVES SANTALÓ, C. – *La religiosidad popular*. Barcelona: Ed. Antropos, 1989, vol. 3. Antropologia; 2. CASTRO, José de – *Bragança e Miranda*. Porto: Porto Médico. 4 vol. CHEVALIER, Jean – *Dictionnaire des symboles*. Paris: Robert Laffont, 1982. *ENCICLOPÉDIA Espasa-Calpe*. Madrid. GALILEA, Segundo – *Religiosidad popular e pastoral*. Madrid, 1979. MACH, José – *Maná do sacerdote*. Lisboa: União Gráfica, 1924. MOURINHO, António Maria – *Nossa alma i nossa tierra*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1961. M. VELASCO – *Tiempo de fiesta*. Madrid: Tres-catorce-diecisiete, 1982. OROSCO, Emilio – *Manierismo y barroco*. Madrid: Catedra, 1981. PROLA, José Maria – *Tributo de vários obséquios à honra de S. Joseph*. Lisboa: Pascoal da Silva, 1724. *RELIGIOSIDADE popular e educação da fé*. Lisboa: Secretariado-Geral do Episcopado, 1987. Cadernos de Pastoral; 2.

NUMISMÁTICA. A numismática é a ciência auxiliar da história que classifica, interpreta e descreve as moedas. As influências da temática religiosa nas moedas portuguesas têm sido muitas e diversificadas. A começar no reinado de D. Afonso Henriques, verifica-se que a cruz entra como símbolo nas moedas portuguesas. Também com este monarca, as quinas aparecem pela primeira vez postas em cruz. Ainda num dinheiro de bolhão do nosso primeiro rei, surge a estrela de cinco pontas ou pentagrama, símbolo da Cristandade. Nos morabitinos de Sancho I vem a legenda *In Nomine Patris, Filii et Spiritus Sancti. Amen*. Em certo dinheiro de Sancho II, a cruz é cantonada pelos cravos evocativos do martírio de Cristo. D. Pedro I terá lavrado dobras de ouro com a legenda *Dominus michi adiutor et ego dispiciam inimicos meos*, a qual passou aos torneses e barbudas de D. Fernando. Este monarca cunhou ainda peças onde está bem patente a mensagem religiosa, se bem que aplicada a um contexto muito particular, as guerras que o monarca travou pela posse do trono de Castela: *Si Dominus mihi adiutor, non timebo; Dominus michi aiutor et ego dispiciam inimicos meos; Auxilium meum a Domino qui fecit celum et terram*. Esta última legenda foi igualmente utilizada por D. João I nos seus reais de prata e, provavelmente, como notou Oliveira Marques, até numa espécie cunhada pelo infante D. Dinis, filho de D. Pedro I e de Inês de Castro e pretendente ao trono de Portugal durante a crise de 1383-1385. D. Duarte inscreveu nos seus escudos de ouro *Jesus Cristo salva nos Crus*. O regente D. Pedro, por seu turno, idealizou a legenda *Christus vincit, Christus imperat*, nos leais, e uma outra, que pode indiciar, como já foi sugerido, a resposta do infante às intrigas contra si feitas junto de Afonso V: *Avertantur retrorsum et confundantur cogitantes michi mala*. D. Afonso V recorreu a expressões como *Adiutor et protector meus deus,* e *adiutorium nostrum in nomini domini*. O mesmo monarca foi ainda o responsável pela cunhagem dos primeiros cruzados, feitos a pensar na grande empresa contra o Turco, pregada pelo papa Calisto III após a queda de Constantinopla, em 1453. D. João II cunhou moedas áureas conhecidas como justos e espadins. Nos primeiros lê-se *Justus ut palma florebit*. Nos segundos, *Dominus protector vitae meae, a quo trepidabo*. Trata-se de evidentes manifestações de propaganda política, radicando na luta do monarca contra os seus opositores. No reinado de D. Manuel surgem os famosos portugueses de ouro, que correram mundo, onde se inscreveu: *In Christo crucifixo nostra salvatio*. O rei *Venturoso* foi ainda o responsável pela introdução nas moedas de uma legenda – *In hoc signo vinces* – que perdurou até ao século XIX, circundando cruzes, ora a de Cristo, ora a de São Jorge, ora a cruz longa sobre o calvário, ora a de Avis, ora a de Santiago, ora ainda a do Santo Sepulcro. D. João III, aliás, adoptou mesmo essa frase como divisa, fazendo-a figurar em quase toda a sua numária. Por outro lado, *Zelator fidei usque ad mortem* foi a legenda que o rei *Piedoso* introduziu nos chamados são-vicentes de ouro. Este mesmo monarca cunhou os chamados cruzados-calvário, com a famosa cruz longa, que a Inquisição também utilizou como símbolo. D. Sebastião mandou representar nalgumas moedas, varado de setas, o mártir São Sebastião, em cuja honra recebera o nome na pia baptismal. D. António, prior do Crato, escreveu numa das suas moedas *Spero in Deo*. Era a afirmação insofismável da vontade de ver reconhecida uma realeza que não o era *de facto*. Já numa outra conjuntura, após 1640, D. João IV, depois de ter proclamado Nossa Senhora da Conceição padroeira de Portugal, cunhou, em 1648, uma moeda de prata alusiva ao facto, representando a invocação mariana em causa, com a legenda *Tutelaris regni*. Nos últimos 200 anos, foram desaparecendo os elementos de cariz religioso nas moedas. As cruzes, que se haviam mantido desde Afonso Henriques, começaram a rarear com D. João V e a última espécie em que tal símbolo figura é um cruzado-novo de prata, cunhado em 1833, em nome de D. Maria II, e com a legenda *In hoc signo vinces*. Apenas as quinas postas em cruz, que o primeiro rei igualmente inaugurou em Portugal, se mantiveram, mas pelo facto de integrarem hoje as armas nacionais, sendo ainda visíveis nas moedas que diariamente se utilizam. Em termo de papel moeda, o mesmo é dizer notas, cujos primeiros exemplos em Portugal remontam aos finais do século XVII, sendo, contudo, mais comuns a partir dos anos 90 da centúria setecentista, existe uma maior pobreza de temas religiosos. O predomínio vai para figuras ligadas aos Descobrimentos e à vida política e cultural, apenas surgindo, em 1964, uma espécie com Santo António (20$00) e uma outra com a rainha Santa Isabel (50$00).

PEDRO DRUMOND BRAGA

BIBLIOGRAFIA: ARAGÃO, A. C. Teixeira de – *Descrição geral e história das moedas cunhadas em nome dos reis, regentes e governadores de portugal*. Porto: Fernando Machado, [s.d.]. 3 vol. BRAGA, Paulo Drumond – A simbologia do poder nas moedas medievais portuguesas. In JORNADAS SOBRE FORMAS DE ORGANIZAÇÃO E EXERCÍCIO DOS PODERES NA EUROPA DO SUL, SÉCULOS XIII-XVIII, 1 – *Actas: Arqueologia do Estado.*

Lisboa: História & Crítica. 1988, vol. 2, p. 639-647. CASTRO, Armando de – Fiduciária (Circulação). In *DICIONÁRIO de história de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Porto: Figueirinhas, 1981, vol. 3, p. 8-11. FERRO, Maria José Pimenta – *Catálogo de moedas portuguesas do Gabinete de Numismática da Biblioteca Nacional de Lisboa*. [Lisboa]: Biblioteca Nacional, 1978, vol. 1. IDEM – *Estudos de história monetária portuguesa (1383-1438)*. Lisboa: [s.n.], 1974. IDEM – Política monetária do regente D. Pedro (1439-1448). *Nummus*. 2 (1979) 15-26. REIS, Pedro Batalha – O culto de Nossa Senhora da Conceição na numismática. *Brotéria*. 43 (1946) 620-624. IDEM – O espírito cristão da numismática portuguesa. *Brotéria*. 36 (1953) 499-507. MARQUES, A. H. de Oliveira – *Guia do estudante de história medieval portuguesa*. Lisboa: Estampa, 1988. IDEM – *Guia de história da 1.ª República Portuguesa*. Lisboa: Estampa, 1981. IDEM – *História de Portugal*. Lisboa: Palas, 1985. IDEM – A moeda portuguesa durante a Idade Média. In IDEM – *Ensaios de história medieval portuguesa*. Lisboa: Vega, ²1980, p. 195-220. MARQUES, Mário Gomes – *Moedas de D. Fernando*. Lisboa: [s.n.], 1978. SÁ, Francisco Malafaya – *Catálogo de notafília: Portugal*. Porto: Victor Simarro, 1977. TAVARES, Maria José Pimenta Ferro – Para o estudo da numária de D. Fernando. *Estudos Medievais*. 2 (1982) 3-32. IDEM – Subsídios para o estudo da história monetária do século XV (1448-1495). *Nummus*. 4-6 (1981-1983) 9-59. IDEM – A moeda medieval como fonte para a história das mentalidades. In *ESTUDOS de história de Portugal: Homenagem a A. H. de Oliveira Marques*. Lisboa: Estampa, 1982, vol. 1, p. 327-342. VAZ, J. Ferraro; SALGADO, Javier – *Livro das moedas de Portugal: 1987/1988: Preçário*. Braga: Barbosa & Xavier, 1987.

NUNCIATURA DE LISBOA. *1. Introdução:* A instituição das nunciaturas apostólicas, na compreensão que hoje lhes damos, deu-se no fim do século XV. A institucionalização de um tal serviço foi o resultado de um processo que teve o seu início, já antes do primeiro milénio, aquando do envio de alguns eclesiásticos, por parte de Roma, à corte de Constantinopla para tratarem de assuntos referentes à sé apostólica. A função desses emissários, conhecidos por apocrisiários, com o decorrer do tempo, deu origem a uma representação permanente na capital do Império do Oriente. A tarefa do apocrisiário era tutelar os direitos da sede romana, fazer avançar as negociações em curso e informar Roma de todas as questões político-eclesiásticas. Posteriormente, querelas de ordem doutrinária determinarão, pontualmente, o corte de relações entre as duas Igrejas; decorrente disso, a actividade dos apocrisiários deixará de ser exercida nos moldes habituais. O reatamento de comunhão entre as duas Igrejas, após o século VIII até ao século XI, com alguma suspeição pelo meio, fará emergir a figura do legado que será periodicamente enviado, quer para o Oriente, quer para outros centros de vida cristã, para dirimir assuntos de natureza eclesiástica, circunscritos a uma Igreja local. Depois do primeiro milénio, a consolidação do regime de sociedade de Cristandade propiciou um centralismo político-religioso. O bispo de Roma vê-se na contingência de alargar a cúria romana, capacitando-a para dar resposta às demandas que continuamente chegavam a Roma. A burocratização crescente repercutiu-se nas sedes diocesanas, que se viram obrigadas a recorrer a Roma para dirimir questões do foro administrativo e espiritual. A venalidade dos funcionários e o custo da burocracia supôs um acréscimo de encargos para a cúria romana. Para obviar a carga financeira, a partir do século XIII, Roma faz chegar a toda a Europa cristã *nuncii collectori* (colectores), encarregados de recolher os rendimentos e taxas pertencentes à câmara apostólica. A escolha desses funcionários foi cuidadosa; para além do trabalho específico, para o qual tinham sido instituídos, desempenharam de igual modo encargos religiosos e diplomáticos. Com o intensificar-se das relações exteriores da sé apostólica com os reinos cristãos, serão eles as pessoas mais indicadas para gerir esse serviço de confiança. Posteriormente, com a institucionalização do serviço permanente de representação diplomática, os candidatos naturais virão desse corpo de colectores. A partir dos vários graus de representação, chega-se à consolidação das nunciaturas apostólicas. A documentação disponível não nos permite acompanhar de perto todo o processo que levou à formação das primeiras nunciaturas. Já no fim do século XV e início do século XVI, há referências explícitas ao funcionamento das nunciaturas de Espanha e Veneza. Esse serviço permanente intensificar-se-á nas décadas seguintes. A circunstância de alguns desses representantes estarem revestidos da dignidade episcopal capacita-os para acompanharem mais de perto a dinâmica da Igreja local. O justo equilíbrio entre o múnus do bispo e a intervenção do núncio em aspectos de ordem administrativo-disciplinar foi objecto de preocupação dos padres tridentinos. Daí resultou uma orientação conciliar que circunscrevia a área específica do núncio, advertindo-o para os inconvenientes de uma jurisdição paralela à da Igreja diocesana. No pontificado de Gregório XIII (1572-1585) especificam-se melhor as competências das nunciaturas. Aos titulares, agora investidos na dignidade episcopal, pedia-se-lhes uma informação objectiva dos reinos onde estavam acreditados. A implementação das decisões tridentinas devia também passar por essa instância. Nesse sentido, estabelecem-se nunciaturas apostólicas em quase todos os países católicos da Europa. Após a Revolução Francesa e o consulado napoleónico, o serviço de nunciatura entra numa fase de decadência. Com a restauração dos Estados Pontifícios (1815) e a reorganização do seu serviço diplomático, a dignidade dos representantes papais é novamente reconhecida. O Congresso de Viena (1815), posteriormente confirmado pela Convenção de Viena de 1961, atribui à pessoa do núncio a honra de decano entre os colegas sedeados na mesma capital. Essa prerrogativa não tem sido habitualmente contestada. Até 1990, nos países onde o decanato não era reconhecido ao representante da Santa Sé, ele exercia a sua função com o título de pronúncio. A partir daquele ano, passou-se a utilizar praticamente para todos o título de núncio. O espírito, que esteve presente aquando da organização diplomática da Santa Sé, tem-se mantido praticamente até aos nossos dias. A forma tem conhecido variantes de acordo com as contingências históricas, próprias do tempo e do lugar. A mentalidade de privilégio, quase sempre presente nessa interdependência entre o espiritual e o temporal, teve expressões de grandeza nem sempre condizentes com uma respeitável relação entre Estado e Igreja. Após o Concílio Vaticano II, o serviço diplomático da Santa Sé, para além da representação formal e da consequente ligação entre duas entidades soberanas, é, acima de tudo, uma presença viva e actuante, junto das Igrejas locais, do ideal de comunhão que se pretende entre a porção de povo de Deus sedeado num determinado país e a sé apostólica. *2. Período moderno:* A diplomacia da periodização moderna

forjar-se-á à base de pressupostos de natureza híbrida, onde o cariz medieval persistirá com os valores específicos da época moderna. Tentar-se-á deixar de parte a preocupação fiscal, imperante em todo o período medieval, privilegiando mais as questões de natureza espiritual e eclesial. A nunciatura de Lisboa, como instituição de carácter permanente, consolida-se nas primeiras décadas do século XVI. Poder-se-á reconhecer como primeiro núncio António Pucci (1513-1515). A partir de Pucci, outros se lhe seguirão com uma acção de carácter permanente. De futuro, a instituição nunciatura será instância aferidora das relações de Portugal com Roma. De per si, não esgotará, evidentemente, todos os mecanismos de relacionamento com a sé apostólica. Efectivamente, para além da representação oficial, funcionarão em escala menor outros intermediários que serão bastas vezes interlocutores respeitáveis nos delicados meandros do bom entendimento entre Roma e Lisboa. Entre outros, tiveram certamente papel preponderante os cardeais protectores e alguns eclesiásticos portugueses ligados ao funcionamento da cúria romana. Em Portugal, como na generalidade dos outros reinos cristãos, a centralização do poder real foi questionada por instituições eclesiásticas que não se dispunham a abdicar de direitos ancestralmente adquiridos. Essas questões ou querelas foram muitas vezes contornadas pelo expediente selectivo de promover alguns eclesiásticos para os altos cargos da administração e da justiça. Essa atitude pragmática, de procurar-se uma fiel concordância com a política real, obnubilou, por vezes, os legítimos interesses religiosos. Será nesse mundo de paradoxos que intervirá a nunciatura como instância moderadora. Enquadradas nessa crescente preocupação de centralismo real estão, sem dúvida, as insistências da Coroa portuguesa em conseguir de Roma a instituição do Tribunal da Inquisição. Tudo isso acontece aquando da vinda dos primeiros núncios para Lisboa. As pretensões da Coroa encontraram resistência nos papas Clemente VII e Paulo III. O funcionamento da Inquisição espanhola era já questionável pelas autoridades romanas. Desse precedente não se queria abrir mão para o reino de Portugal. Suspeitava-se de um tribunal que, alegando pretender purificar a fé e suster a heresia reformadora, funcionasse como mecanismo espoliador de bens da população judaica. Esses temores eram continuamente avivados por agentes judaicos que faziam chegar a Roma esse tipo de preocupação. A partir do pontificado de Clemente VII (1527) e do do seu sucessor, Paulo III (1534-1549), advoga-se em Roma uma atitude de tolerância e benevolência para com os cristãos-novos sedeados na Península. Decorrente desse espírito, presta-se especial atenção à prática da justiça em curso, quer nos tribunais eclesiásticos, quer nos civis. A articulação dessas duas sedes de justiça mostrou-se frequentemente inoperante. D. João III, a partir de 1531, pressiona Roma a estabelecer o Tribunal da Inquisição em Portugal. Procurava-se um mecanismo judicial capaz de responder, de forma unitária, ao imperativo da pureza da fé e ao afastamento do perigo da heresia luterana. Os propósitos do monarca eram insistentemente apresentados pelos diplomatas portugueses acreditados em Roma. As propostas foram acolhidas com suspeição; impunha-se uma negociação firme e cautelosa. A morosidade da resposta repercutiu-se na acção dos núncios acreditados em Lisboa. A tudo isso juntaram-se outros factores que debilitaram a representação pontifícia: persistência na defesa de tradições discutíveis e insistência na fiscalidade (prestações e anatas), habilmente manejada pela colectoria que, para todos os efeitos, era expressão visível de uma mentalidade ancestral. A carência de estatuto claro para a função de núncio propiciará uma certa autonomização no exercício de suas funções. Esse estado precário será suprido por um conjunto de poderes especiais, de que cada núncio se fará portador, gerindo-os a partir do seu lugar de destino. Foi assim que o núncio de Lisboa, na mira de um bom desempenho, se habituou logo de início a dirigir-se ao Desembargo do Paço para que lhe visassem as faculdades de que se fazia portador. Com a chegada a Lisboa do núncio Marcos della Rovere (1532-1536), abre-se um contencioso que irá para além da morte do papa Clemente VII (1534). Fazia-se acompanhar aquele diplomata de instrumentos jurídicos tendentes a amenizar a aplicação da justiça nos processos em curso contra os cristãos-novos. Interpretando o sentir e a vontade do papa Medici, orientou o núncio a sua intervenção por forma a mitigar rigores excessivos praticados pela justiça real. Para além dos poderes jurisdicionais, cuja abrangência era quase ilimitada, devia, igualmente, acompanhar de perto a execução de uma bula de perdão que contemplava os cristãos-novos arrependidos. Estava-se perante um programa de acção que contrariava o projecto político-religioso do rei de Portugal – a institucionalização de um tribunal que fosse capaz de unificar todas as justiças no referente à pureza da fé. O agastamento do rei foi manifesto. Roma não se deixou demover. O soberano, por sua vez, dificulta ao máximo a intervenção do representante papal nas diversas justiças do reino. Decorrente disso, abre-se um contencioso, alimentam-se suspeitas, forjam-se acusações e, finalmente, alegando zelo excessivo no uso de suas jurisdições, pede-se a retirada do núncio da corte de Lisboa. O impasse manteve-se por alguns anos. Em 1536, Paulo III, determinado a levar para a frente uma celebração ecuménica, procura a adesão dos monarcas cristãos ao projecto do concílio, a abrir brevemente. É dentro desse contexto mais vasto que se deve enquadrar o restabelecimento da Inquisição em Portugal, em 1536. A morosidade das negociações, reveladora da relutância do papa em introduzir um tribunal altamente questionável pela forma como actuava em Castela, conheceu o seu epílogo não sem a intervenção de Carlos V. A bula que lhe serviu de fundamento não prescindia da tutela da autoridade do pontífice. Esta e outras contemporizações, aceites por Paulo III, enquadram-se numa frente comum, onde o político e o religioso se mobilizam para, em sede ecuménica, dar resposta às graves questões que se colocavam ao cristianismo do século XVI. Já com o Tribunal da Inquisição em Portugal, é destacado para a nunciatura de Lisboa Jerónimo Capodiferro (1536-1539). As instruções de que se fazia portador,

no início de 1537, revelavam suspeições sentidas na secretaria papal. Umas centravam-se sobre a administração pública, outras referiam-se às medidas processuais do novo Tribunal da Inquisição. Efectivamente, a delimitação do poder inquisitorial apresentará, ao longo do seu funcionamento, áreas pouco definidas. Resultante disso, ocorrerão inquéritos e revisões de sentenças, sempre via nunciatura. Em virtude disso, a conflitualidade entre o rei e o núncio conhecerá momentos de grande tensão. Capodiferro, presente em Lisboa desde 1537, protagonizou um trabalho meritório em ordem a mitigar arbitrariedades atribuídas ao Tribunal da Inquisição. A tensão prometia eternizar-se; de parte a parte formulavam-se acusações. O grau de saturação foi de tal ordem que D. João III, em 1539, pede a Paulo III que retire o núncio de Lisboa. Na óptica de Lisboa, a incompatibilização já não se circunscrevia apenas a pessoas singulares, mas ao próprio sistema de representação. Será com dificuldade que o monarca acederá a ver novamente ocupada a nunciatura com as jurisdições habituais do representante papal. Contrariando os intentos do monarca, Paulo III, na Primavera de 1542, envia para Lisboa Luís Lippomano. O novo diplomata percebe ter pela frente um desempenho difícil e delicado. Não lhe será fácil conseguir compreensão e benevolência para a reposição da correcta jurisdição eclesiástica. De facto, entre os diversos agravos chegados a Roma, figurava o da forma indevida como o monarca instrumentalizava o tribunal da Mesa da Consciência. Após vicissitudes várias, e momentos de grande tensão, o papa, alegando necessidade de recorrer a pessoas preparadas para a organização da próxima celebração ecuménica, retira Lippomano de Lisboa. Em 1544, o papa Farnésio envia para Lisboa João Ricci. A escolha foi criteriosamente seguida pelo papa. Parecia ser a pessoa ideal para instar junto do monarca pela revogação da confiscação dos rendimentos eclesiásticos do cardeal Miguel da Silva. A cúria insistia na anulação da provisão régia; ou, então, que fosse encontrada uma solução que salvaguardasse o ordenamento jurídico da Igreja e acautelasse os interesses do cardeal português. Após dois anos de negociação, chegou-se a um acordo, a contento para as duas partes. Mais espinhoso de resolver, foi, sem dúvida, o velho conflito sobre o adequado funcionamento do Tribunal da Inquisição. Questionava-se, efectivamente, a justiça administrada aos cristãos-novos. Por meio de um breve, no Outono de 1544, é suspenso o tribunal e são anuladas algumas sentenças transitadas já em julgado. A atitude papal foi considerada indecorosa e lesiva dos direitos da Coroa. D. João III, surpreendido pelo procedimento romano, decidiu-se pelo confronto: não permitiu a entrada do núncio, obrigando-o a permanecer em terras de Espanha por cerca de um ano. O conflito prometia eternizar-se. Negociações posteriores levaram o papa a condescender com algumas propostas reais, criando novas dioceses. No referente à Inquisição, mostrou-se inflexível. Para além da confirmação do breve anterior, emanava um outro pelo qual suspendia, por tempo indeterminado, toda a actividade da Inquisição, transferindo as suas competências para os ordinários. De tudo isso foi informado Ricci; dava-se-lhe igualmente instruções para que se dirigisse a Lisboa, sem a obrigatoriedade de aceitação de quaisquer condições prévias. Se a entrada lhe fosse negada, deveria publicar o breve acima referido, da suspensão da actividade da Inquisição. A ameaça surtiu efeito; efectivamente, no mês de Setembro de 1545, pela pena de Ricci, é-nos referida a forma cordial como foi recebido pelos reis de Portugal. O serviço de nunciatura, desempenhado por Ricci, pese embora os antecedentes, foi linear e globalmente pacífico. Tratava-se de um homem que conhecia razoavelmente a Península e dominava bastante bem o castelhano. Soube ser discreto e prudente no uso das faculdades de que vinha investido. Nas questões mais delicadas, sem renegar princípios, soube condescender com aspectos de somenos importância. A circunstância da elevação ao cardinalato do infante D. Henrique, no fim do ano de 1545, criou-lhe um clima de benevolência. Comportamentos e atitudes ulteriores irão guindar a nunciatura a uma posição sólida e respeitada. No desempenho de suas funções, evitou interferir nos processos judiciais de primeira instância. Assumiu-se deliberadamente como instância de recurso. Dessa forma, antecipava-se às futuras determinações tridentinas. Por inerência do cargo, teve de lidar também com o mundo dos regulares (*v.* CLERO REGULAR). Tratava-se de uma área complexa, dada a existência de inúmeros privilégios que periodicamente alguns organismos da cúria romana iam facultando a um número significativo de frades e freiras. Esse corpo privilegiado, disseminado por mosteiros e conventos, produzia uma arritmia no ordenamento religioso. Os superiores, na procura de uma legítima ordem interna, nem sempre se mostraram sensíveis às isenções vindas do exterior. Para obviar a essas situações de conflitualidade, procurou Ricci intervir com tacto e justiça. A presença de Ricci em Lisboa coincide também com a abertura do Concílio de Trento. A discreta presença de teólogos e bispos portugueses, para a data aprazada da abertura dos trabalhos conciliares, levou os responsáveis pontifícios a insistir com os núncios para que sensibilizassem as autoridades civis para a iniciativa eclesial em curso. A resposta de Lisboa, na contextualização europeia, pode considerar-se satisfatória. No Outono de 1549, Ricci é transferido para Madrid; deixou uma representação serena, mas ainda com questões de fundo pendentes. Condescendeu demasiado com o cardeal D. Henrique. Razões de ordem pastoral aconselhavam mais firmeza na defesa de princípios. Preferiu remeter os assuntos mais melindrosos à consideração superior (papal). Nos últimos anos do reinado de D. João III, a pedido do monarca, Roma acedeu transferir para o cardeal D. Henrique algumas faculdades anteriormente exercidas pela nunciatura. Na mente do rei, pretendia-se reduzir o âmbito da acção do núncio, acusado quase sempre de ingerências indevidas na área das jurisdições nacionais. O justo equilíbrio entre as funções específicas dos agentes diplomáticos pontifícios e as novas atribuições facultadas ao cardeal-infante foi de difícil acerto. Efectivamente, após a morte de D. João III, o exercício de nunciatura teve muito a ver com o cardeal

D. Henrique. O tempo que medeia entre o fim do Concílio de Trento (1563) e a perda da independência nacional coincide com um período de relações aceitáveis entre Portugal e Roma. A tudo isso não esteve alheio o compromisso assumido por Portugal de aceitar os decretos de Trento, na sua totalidade, para todo o território nacional. O acto formal não foi desmentido pela prática política de Lisboa. *3. O período filipino e da Restauração:* Em 1580, com a união das duas coroas ibéricas na pessoa de Filipe II, a nunciatura de Lisboa transita para a capital espanhola. O território português ficou servido por um colector que cobrava os direitos devidos à câmara apostólica. As atribuições da colectoria de Lisboa não se circunscreviam apenas à arrecadação de proventos; efectivamente, pelas instruções dadas a alguns colectores, deduz-se que a área da sua intervenção se aproximava da dos encargos anteriormente atribuídos à nunciatura. Acresce ainda dizer que a correspondência diplomática deste período teve um tratamento equiparado ao das outras nunciaturas europeias. Os inventários hoje disponíveis, no Arquivo do Vaticano, são prova disso. As funções do colector, já anteriormente referidas, foram de difícil execução. A prodigalidade de privilégios, concedidos pelas diversas instâncias da cúria romana, complicava a área da fiscalidade e da jurisdição do representante pontifício. O espírito reformador imperante, após a celebração tridentina, colidiu com interesses particulares herdados do passado. A abertura da Coroa portuguesa ao trentismo, ratificada pelo rei D. Sebastião, não se deu de igual modo pelo rei de Espanha. A política eclesiástica do período filipino terá particular incidência no contínuo questionamento das jurisdições atribuídas aos representantes papais. Esse regalismo produziu mal-entendidos e, consequentemente, situações embaraçosas para alguns colectores sedeados em Lisboa. A circunstância do núncio residir em Madrid e o poder político estar apenas representado em Lisboa fará com que alguns problemas pontuais se arrastem por anos com o inconveniente de produzir cansaço e pouca abertura para a verdadeira centralidade das questões religiosas. A problemática avolumou-se em crescendo até ao período da Restauração. Após a aclamação de D. João IV e o movimento vitorioso de restauração nacional, procura-se uma legitimação político-eclesiástica além-fronteiras. A componente política foi corporizada pelos que hostilizavam a política filipina no contexto europeu. A esses apoios políticos convinha agregar também a sede romana em ordem a obter o reconhecimento da nova situação criada em Lisboa. Em termos práticos, tudo se resolveria com a acreditação de um embaixador português em Roma. Os esforços portugueses, secundados pela França, foram infrutíferos. De facto, a primeira embaixada portuguesa, liderada por D. Miguel de Portugal, bispo de Lamego, foi incapaz de superar as resistências romanas. A guerra ainda em curso e a incerteza quanto ao desfecho final aconselhavam prudência e cautela. A informação que chegava à secretaria papal era contraditória. Daí o risco de tomar decisões que pudessem comprometer o normal relacionamento com as autoridades de Madrid. Assuntos de ordem institucional foram-se protelando. Com o passar dos anos, exigências de natureza religiosa pediam resposta urgente. A cúria romana propõe, então, o envio de um vice-colector para dar cumprimento às necessidades mais prementes. Portugal, reclamando-se de direitos anteriormente adquiridos, insiste na vinda de um agente diplomático com a categoria de núncio. A questão só será dirimida após o tratado de paz celebrado entre Portugal e Espanha no ano de 1668. Bem mais grave era a situação das dioceses portuguesas que, ano após ano, foram ficando vacantes. Chegou-se à contingência de apenas se poder dispor de um bispo para todo o território nacional. Também neste caso, a componente político-religiosa foi vivida de forma apaixonada, paralisando prioridades, reconhecidas por todos, mas habilmente instrumentalizadas por ambos os lados. D. João IV vive profundamente o drama religioso. Razões de Estado, atentamente realçadas pela sua assessoria, exigiam que as provisões episcopais seguissem os trâmites anteriormente reconhecidos aos reis de Portugal. A confirmação pontifícia devia ser precedida pela nomeação e apresentação régias. A aceitação dessa formalidade significaria, de facto, o reconhecimento formal de D. João IV como rei de Portugal. Em Roma, sentiam-se de igual modo as carências de liderança episcopal em terras lusas. Os canonistas aconselhavam o papa a confirmar os candidatos pelo expediente de iniciativa pessoal. A fórmula, aceite pelo monarca, foi rejeitada pelos assessores da Coroa. Chegou-se a perfilar a ideia, de cariz galicano, de proceder a ordenações episcopais sem o consentimento do romano pontífice. O sentido de responsabilidade e o reconhecimento do valor da jurisdição papal prevaleceram mais uma vez no espírito religioso do rei *Restaurador*. Dessa forma, adiava-se por mais algum tempo a provisão das dioceses portuguesas. No reinado seguinte, com D. Afonso VI, colmatar-se-á essa grave lacuna. *4. Cortes de relações no século XVIII:* Nas primeiras décadas do século XVIII, as relações de Portugal com Roma processavam-se com relativa normalidade. A mentalidade imperante aceitava um poder político, centrado na pessoa do monarca, independente de qualquer tutela. Decorrente disso, o Estado reconhece com dificuldade a existência de uma outra sociedade que se proclame independente a seu respeito. O sistema de privilégio, amplamente utilizado pelo poder absoluto iluminado, irá introduzir ambiguidades no delicado mecanismo das relações entre Igreja e Estado. Efectivamente, as cortes europeias do século XVIII deixaram-se seduzir pelo luxo e pela pompa, simbolicamente visíveis num ritual de corte. É nessa contextualização que o papado condescende, a partir do século XVII, após pedidos insistentes dalguns soberanos, em facultar-lhes a possibilidade de apresentação de candidatos ao cardinalato. O precedente tendeu a generalizar-se. A largueza pontifícia, entendida como expressão de benevolência e de reconhecimento do bom funcionamento das duas esferas de acção – temporal e espiritual –, não evitará uma progressiva ingerência do poder civil nas questões religiosas. A negação do barrete cardinalício para o núncio Bichi (1709-1721) irá provocar uma longa crise entre a corte

de D. João V e a sede apostólica, que culminará no corte de relações diplomáticas. A proposta real, baseada num privilégio que já vinha do século precedente, inseria-se numa lógica de grandeza, a exemplo das demais cortes europeias. O pressuposto, que vertebrou toda essa reivindicação, foi o regalismo teórico e prático que se tinha introduzido na classe culta portuguesa a partir da aprovação dos artigos galicanos, em França, em 1682. O pedido formal do barrete cardinalício para o núncio Bichi é apresentado em Roma, em 1720. A natureza da dignidade pedia ponderação e intervenção consistorial. A prática romana, na atribuição de benefícios maiores, pautava-se por critérios aquilatadores dos méritos ou deméritos do candidato. No caso vertente, inquiria-se da forma como o diplomata, no exercício da sua representação, tinha defendido as justas causas da sé apostólica. O colégio cardinalício, residente em Roma, não deu expediente às pretensões de Lisboa. Assacava-se ao núncio incumprimento e arbitrariedades no exercício formal do seu ministério. Foi esse conjunto de razões que determinou a sua substituição, em 1721, por José Firrao. As autoridades de Lisboa, melindradas pela decisão romana, impedem o exercício de representação ao novo núncio. A tudo isso juntou-se a agravante de Bichi teimar em permanecer junto da corte de D. João V. Para ultrapassar essa situação insólita, serviu-se Roma de um expediente anormal nos processos de provisão das suas representações diplomáticas. Colocou Vicente Bichi numa categoria inferior, como auditor da nunciatura. A decisão romana foi ignorada por Lisboa; não se prescindia, de forma alguma, do cardinalato para o núncio cessante, Vicente Bichi. O contencioso não demoveu a secretaria papal; continuava a faltar a confirmação consistorial, resultante de um parecer favorável do papa e dos cardeais. No ano de 1728, a querela avoluma-se ainda mais. Bento XIII, em reconhecimento do percurso de trabalho e de dedicação à sede apostólica, concede o barrete cardinalício a monsenhor Fini. O currículo do candidato e a circunstância de não agregar outros candidatos à dignidade cardinalícia seriam razões suficientes para não se depreender do acto uma rejeição formal doutras candidaturas presentes na secretaria papal. A corte de Lisboa não entendeu assim; viu no gesto pontifício uma ofensa gratuita ao reino de Portugal; servindo-se desse pretexto, em 5 de Julho de 1728, por meio de quatro decretos, efectua o corte de relações com Roma. As medidas régias foram tomadas após minuciosas consultas a assessores da área política e eclesiástica. Estava-se, de facto, perante uma ruptura política com incidências claras na área do religioso; restringia-se ao máximo, e de forma arbitrária, as relações com o bispo de Roma, não se configurando, contudo, um cisma formal. Os canonistas romanos foram conclu-

Funeral do núncio apostólico na corte, monsenhor Giuseppe Maechi, Junho, 1906 (Lisboa, Arquivo Fotográfico da Câmara Municipal).

dentes nesse sentido. Prevaleceu a ancestral pedagogia da Igreja de acentuar mais a compreensão que a severidade. Essa atitude acentuar-se-á ainda mais com a eleição do novo papa, Clemente XII (1730--1740). Efectivamente, em 1731, elevava-se ao cardinalato Vicente Bichi; um ano depois, chegava já a Lisboa o novo núncio, Caetano Cavalieri. Após o reatamento das relações diplomáticas, Roma acabou por condescender em elevar à dignidade cardinalícia os núncios que deixassem Lisboa. Esse costume manter-se-á até ao Concílio Vaticano II. A nunciatura de Cavalieri e as de seus sucessores não foram pacíficas. O acerto na escolha de candidatos às sedes episcopais foi motivo de desentendimento e de fricções contínuas. Mais complexa foi a acção do núncio Filipe Acciaiuoli (1754-1760). Correntes adversas questionavam a acção da Companhia de Jesus (*v.* JESUÍTAS). Apostava-se, efectivamente, na eliminação daquela família religiosa, julgada como corpo estranho aos interesses de Portugal. Em condições difíceis, assumiu a defesa dos Jesuítas o papa Clemente XIII. Atempadamente, soube introduzir junto dos poderes políticos a distinção entre a culpa e a inocência, pulverizando desse modo a tendência da culpa generalizada. Por razões óbvias, o núncio seguiu a orientação papal. O conflito agudizou-se e, na Primavera de 1760, dá-se um desfecho pouco feliz para as duas partes. A causa próxima da ruptura deveu-se aos factos que envolveram o casamento da princesa do Brasil, D. Maria, com o seu tio, o infante D. Pedro, celebrado no dia 6 de Junho de 1760. Uma omissão do protocolo, aparentemente de responsabilidade da Secretaria de Estado, deixara de enviar convinte ao representante pontifício. O caso não passou inadvertido; outros gestos pontuais indiciavam um despeito em relação ao núncio. Acciaiuoli, desconhecendo formalmente o evento em curso, não deu expressão festiva ao edifício da nunciatura, deixando de iluminar as janelas do palácio. Invocando esse pretexto, tido por ofensivo ao soberano e ao reino, constringe-se a pessoa do núncio, em 15 de Junho de 1760, a deixar Lisboa, obrigando-o a passar para o outro lado do Tejo. Dava-se-lhe, igualmente, um curto espaço de tempo para abandonar o reino. Um pouco mais tarde, é expulso também o auditor da nunciatura; medida idêntica é tomada em relação a todos os súbditos papais residentes em Portugal. Esse conjunto de medidas significaram, de facto, o corte de relações com Roma. Clemente XIII e o cardeal protector tentaram amenizar essa ruptura brusca e inesperada das autoridades portuguesas. Tudo, certamente, teria tido outro rumo e desfecho se o papa alinhasse com as medidas antijesuíticas das cortes borbónicas. Tal não aconteceu durante o pontificado de Clemente XIII. Como reflexo disso, as comunicações com Roma só se retomarão no pontificado seguinte, com Clemente XIV. *5. O período liberal:* O exercício de nunciatura na capital portuguesa foi fortemente controlado no período pombalino e mesmo no tempo que se lhe seguiu. Outras forças adversas, ainda pouco identificadas, teriam actuado numa linha convergente, coarctando dessa forma a legítima acção da actividade religiosa. A última década do século XVIII, como reflexo do percurso iniciado pela Revolução Francesa, produziu uma insegurança nas estruturas sociopolíticas. Os Estados Pontifícios, que em termos militares não passavam de uma força simbólica, contra toda a expectativa, foram fortemente abalados pelas incursões francesas. O papa, na qualidade de soberano temporal e líder espiritual, viu-se afectado e vexado como nenhum outro soberano. Essa nova realidade teve repercussões diferenciadas nas várias representações pontifícias; cada uma actuou consoante o lugar e a possibilidade de movimentos que ainda lhe era possível. A de Lisboa, praticamente incomunicada com a secretaria papal, deslocou-se para o Rio de Janeiro, para onde tinha embarcado a corte portuguesa. Em Lisboa permaneceu o auditor da nunciatura, Vicente Macchi, com poderes delegados; após a partida dos Franceses, assumiu a missão diplomática na qualidade de delegado apostólico. Com o regresso da corte a Lisboa, o serviço de representação entra numa fase de normalidade. Após a morte de D. João VI (1826), dá-se uma instabilidade política tendente a optar por um regime político diferente. Com a guerra civil, entre liberais e miguelistas, dá-se a divisão nacional e os inevitáveis alinhamentos das potências estrangeiras pelas legitimidades em presença. O núncio Alexandre Giustiniani, que se encontrava em Lisboa desde 1827, não alterou inicialmente o seu ofício de representação. Em Roma, dois representantes portugueses procuravam reconhecimento pontifício. De forma discreta, foram introduzindo na Secretaria de Estado as legitimidades que representavam – D. Miguel e D. Pedro. Gregório XVI, atreito por natureza a movimentos revolucionários, foi gerindo o tempo da duração da contenda de forma equidistante. Razões de ordem religiosa, aliadas a um pendor para os regimes ancestrais, levaram o papa camáldulo a receber as credenciais do representante de D. Miguel, no Outono de 1831. O miguelismo, aceite em Roma, teve tratamento idêntico na nunciatura de Lisboa. Durante a guerra civil, que precedeu a vitória da causa liberal, assumia-se claramente a causa de D. Miguel. Com a tomada de Lisboa pelas tropas de D. Pedro, a actividade de Giustiniani foi seriamente questionada. Razões pessoais tê-lo-iam levado a sair de Lisboa aquando da entrada das tropas liberais. Considerações de princípio aconselhavam-no a permanecer, mesmo correndo o risco de ter de conviver com um ambiente hostil. Movia-o, sobretudo, a preocupação de não favorecer uma situação de ruptura, hipótese admitida anteriormente por D. Pedro. No fim de Julho de 1834, Giustiniani é convidado a deixar Lisboa num curto espaço de tempo. Na sua ausência, permanece por mais um ano o auditor. Com o encerramento da nunciatura e a ocupação abusiva que dela se fez, interrompem-se as relações com Roma. O reatamento dar-se-á mais tarde após um processo moroso. De ambas as partes se colocavam questões de princípio. Roma batia-se pelo livre exercício do múnus episcopal para os bispos, apresentados ainda por D. Miguel, e canonicamente instituídos, assim como a livre comunicação com Roma. A juntar a tudo isso, viam-se com preocupação as recentes medidas legislativas introduzidas à revelia do ordenamento canónico. O início das negociações deu-se por

imperativos religiosos. Outros motivos, particularmente de natureza religiosa e popular, apressaram o ritmo das negociações, culminando com as normais relações no ano de 1841. A representação de nunciatura, no período que se seguiu, não se deu de forma linear: a legislação civil em matéria religiosa, o sistema de apresentação de candidatos ao episcopado e a redimensionação dos antigos privilégios de padroado para os territórios de além-mar produziram fricções e uma vida difícil para alguns representantes pontifícios. O trabalho do núncio Capaccini, singular na forma como levou a bom termo a negociação e o consequente reatamento das relações com Roma, não foi suficiente para fazer desaparecer um clima de suspeição que impendia sobre as autoridades romanas. Com a vinda do seu sucessor, Camilo Di Pietro, em 1844, entra-se numa fase de descompressão diplomática. O salto qualitativo acontece num período histórico ainda bastante instável. A mentalidade liberal não ia de feição à Igreja. O ambiente de Lisboa ressentia-se disso. Daí a atitude de alguns núncios se verem na contingência de recorrer ao anonimato, evitando ao máximo a visibilidade popular. Di Pietro, aquando da sua chegada a Lisboa, foi-se apercebendo dessas realidades. De forma corajosa, desafiando preconceitos e medos desnecessários, adopta um estilo de vida de normal abertura ao meio ambiente. Essa proximidade popular e sintonia aceitável com o governo de então trouxeram-lhe, infelizmente, inconvenientes e dissabores profundos, provocados por quem hostilizava essa nova forma de estar do núncio. O miguelismo, nas suas expressões mais radicais, e os partidos da oposição não irão facilitar a vida dos representantes da Santa Sé. A essas dificuldades exteriores juntar-se-ão outras, vindas do poder, que a cada momento questionava a área da sua intervenção. Essas vicissitudes persistirão, *grosso modo*, com outros representantes papais. Tudo se resumia à difícil harmonização entre o ordenamento canónico e a nova ordem constitucional; daí as suspeitas de excessiva ingerência nas áreas da governação. O recurso à diplomacia não foi utilizado de igual modo por todos os núncios: a contemporização e o confronto aconteceram de quando em vez. A tendência, a partir de 1844, com Di Pietro, foi de distensão e abertura negocial. A circunstância da nunciatura de Lisboa ser reconhecida como missão de primeira classe teve reflexos inevitáveis nos diplomatas pontifícios. Efectivamente, esse corpo não foi insensível à lógica da carreira; de uma representação de primeira classe, como corolário de um percurso respeitavelmente absolvido, transitava-se para o corpo do colégio cardinalício. Só o incumprimento ou um desempenho medíocre na última fase de representação podiam pôr em causa o barrete cardinalício. Foi, de facto, essa teia de condicionantes que tornou diversificada a missão dos núncios em Portugal. O período de Oreglia di Santo Stefano (1868-1873) foi particularmente difícil pela conjuntura política, nacional e internacional. A actividade da sua missão e as apreciações, que sobre ela fez chegar a Roma, são um referencial precioso para compreendermos os mecanismos do poder político vigente em Portugal e as cumplicidades que da área eclesiástica se faziam sentir. Até à I República (1910), a representação pontifícia conheceu sinuosidades de toda a ordem, explicáveis em parte pela mentalidade dos agentes e pelo contexto político-religioso nacional. De Roma, prevaleceu o princípio de atribuir à presença do núncio a certeza de um elo indispensável entre o catolicismo local e a Igreja universal. Razões idênticas serão invocadas por Lisboa para a manutenção formal das instituições eclesiásticas, julgadas imprescindíveis para a coesão nacional. A ingerência excessiva do regime liberal nunca significou um propósito explícito de quebra de relações com Roma. Efectivamente, a presença constante de um agente papal era entendida como um consentimento tácito à política eclesiástica em curso. Os agentes romanos, de pendor conservador, sentirão uma vez por outra um certo desconforto no desempenho da sua missão. Serão eles que, periodicamente, questionarão a real validade da presença de um núncio na capital portuguesa. Ao mais alto nível, nada disso será questionado; em virtude disso, as relações, ditas normais, só serão interrompidas em 1910, por outra ordem de razões.

6. O período da República e o Estado Novo: Com a implantação da República, em 5 de Outubro de 1910, seguem-se um conjunto de medidas tendentes a confinar a expressão religiosa à esfera estritamente privada. Punham-se em vigor as medidas pombalinas, referentes à Companhia de Jesus, e as de Joaquim António de Aguiar, relativas aos regulares. A formação cristã nas escolas desaparece; os dias santificados, à excepção do domingo, são declarados dias laborais. Introduz-se a Lei do Divórcio. No ano seguinte, com a aprovação da Lei da Separação, implementa-se uma política claramente vexatória para o catolicismo nacional. Nesta fase conturbada, ocupa a nunciatura Júlio Tonti. A virulência da postura inicial do movimento vitorioso fez que o núncio deixasse Lisboa no dia 20 de Outubro de 1910. PermaAloisi Masella. Posteriormente, e em condições difíceis, o mesmo Masella exercerá as funções de auditor e encarregado de negócios até ao reatamento normal de relações que acontecerá em 1919. Teve mérito, certamente, em acompanhar a Igreja portuguesa naquela fase particularmente difícil. Apoiado pela nunciatura de Madrid, fez chegar a Roma uma informação atempada sobre a evolução dos acontecimentos portugueses. Pio X, informado pela Secretaria de Estado, seguia de perto a vida da Igreja em Portugal. Presumia-se em Roma que o processo revolucionário, ao evoluir para um sistema democrático, poria cobro ao desnorte inicial. A informação que chegava de Lisboa apontava nesse sentido. Infelizmente, os factos desmentiram essa expectativa. Os termos da Lei de Separação, de 20 de Abril de 1911, eram concludentes nesse sentido. A carta encíclica de Pio X *Iamdudum in Lusitania*, de 24 de Maio de 1911, dirigida à Igreja universal, é uma denúncia dos atropelos cometidos contra a Igreja de Portugal. Após essa reacção formal, a nunciatura deixou de ter um desempenho oficial. As relações a nível de cúpulas deixaram praticamente de existir até ao golpe militar de Sidónio Pais. Na Primavera de 1918 dão-se os primeiros passos para o reatamento de relações. As negociações foram conduzidas pelo núncio de

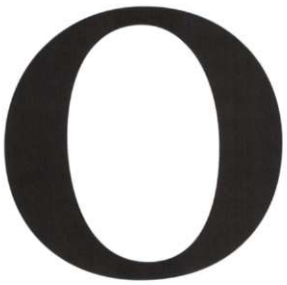
Cortejo do novo núncio apostólico, monsenhor Júlio Tonti, Jan. 1907 (Lisboa, Arquivo Fotográfico da Câmara Municipal).

Madrid, Ragonesi; no mês de Julho de 1918 tinham já chegado ao seu termo, abrindo-se de seguida as respectivas delegações. A representação pontifícia foi assumida por Aquiles Locatelli. No fim do mandato, no seguimento do uso antigo da Monarquia, recebe o barrete cardinalício das mãos do presidente da República. Com o Estado Novo, as relações com a Santa Sé entram num percurso de completa normalidade. Em 1957, uma pastoral do bispo da Beira, Moçambique, onde se criticava a política educativa do governo, iria provocar melindres no delicado mecanismo das relações com Roma. Pressionou-se o núncio Censi para que mediasse uma censura explícita para o prelado da Beira, D. Sebastião Soares de Resende. Tal não veio a acontecer. No ano seguinte, com a carta aberta do bispo do Porto, D. António Ferreira Gomes, onde se diagnosticavam algumas causas do mal-estar social e se questionavam políticas concretas do regime, dá-se o exílio compulsivo do prelado. Todos esses acontecimentos apanharam de surpresa a nunciatura. A circunstância de se assistir ao fim de um pontificado, com a doença prolongada do papa Pacelli, e ao início do múnus apostólico de João XXIII, ainda desconhecido quanto aos objectivos programáticos a imprimir ao novo pontificado, determinou reacções cautelosas na nunciatura e na Secretaria de Estado (Roma). Essa postura de início referente ao bispo do Porto manter-se-á ainda por muito tempo. A leitura dos acontecimentos foi bastante diversificada a nível da Igreja local. O poder político, por sua vez, não dava mostras de transigência. Na nunciatura vivia-se intensamente essa situação anómala. A correspondência enviada ao núncio, ainda inédita, avolumava-se nas prateleiras. Os anos foram passando; as mentalidades evoluíram e, no ano de 1969, já no consulado de Marcelo Caetano, efectuou-se o regresso do bispo do Porto. Na década de 60, as relações com Roma processaram-se com alguns atritos pelo meio. A deslocação de Paulo VI à Índia, em 1964, e o encerramento do jornal da diocese da Beira, em 1965, provocaram melindres sérios e um agastamento nas relações com o Vaticano. O bom senso acabou por prevalecer. Após o Concílio Vaticano II, a função da representação diplomática da Santa Sé, mais de ordem espiritual e em estreita colaboração com a Igreja local, reflectiu-se na acção concreta dos agentes romanos. Efectivamente, nos contenciosos mais graves, o protagonismo passou a ser assumido pela Secretaria de Estado, onde, para o efeito, foi criado o Conselho para os Assuntos Públicos da Igreja. Essas novas orientações colocaram a pessoa do núncio, ou qualquer outro agente diplomático papal, distante de um possível mal-estar que, em circunstâncias adversas, recaíam habitualmente sobre o representante papal. Evidentemente que em todos esses processos tem havido solidariedade com todos os que procuram dirimir e ultrapassar incidentes de percurso que habitualmente acontecem na área do religioso e do secular. O conflito do Verão de 1970, talvez o mais grave que se deu depois da I República, deve ser analisado dentro das novas premissas. O encontro privado que Paulo VI acedeu ter com os três líderes dos movimentos de libertação política da Guiné, Angola e Moçambique teve repercussões altamente negativas nos dirigentes portugueses. Do lado papal, foi apenas expressão de abertura às novas sensibilidades emergentes. Não se pretendeu apoiar acções de guerrilha ou violência; apenas, e tão-só, que prosseguissem nos seus legítimos ideais por meios pacíficos.

O governo de Lisboa, chefiado por Marcelo Caetano, dilacerado por uma guerra colonial sem solução à vista, viu no gesto papal uma insolidariedade pelos desígnios nacionais. O núncio Sensi foi envolvido nesse mal-estar dos primeiros dias de Julho. A forma dura e inesperada como foi abordado visou, sobretudo, patentear a mágoa dos dirigentes políticos e dalguns sectores da Igreja local. Pretendia-se, de facto, arrancar da Secretaria de Estado um pedido de desculpas formais. Tal não veio a acontecer. Pode dizer-se que, em todo o século XX, a nunciatura de Lisboa, na pessoa dos seus representantes, não foi causa directa de qualquer mal-estar entre Lisboa e o Vaticano. Por razões óbvias, os agentes romanos solidarizaram-se sempre com as causas e os interesses da Santa Sé. Após o Concílio Vaticano II, a tarefa do legado pontifício circunscreve-se cada vez mais à consolidação de vínculos entre a sé apostólica e a Igreja local; passou a ser o interlocutor privilegiado, capaz de transmitir a preocupação papal pelo bem comum da nação onde está sedeado. Após o reatamento das relações diplomáticas, em 1918, a concessão da dignidade cardinalícia aos núncios que se sucederam em Lisboa foi praticamente uma constante; a manutenção desse privilégio foi, certamente, expressão de reconhecimento pelo desempenho da actividade representativa dos respectivos núncios. A quebra desse costume secular, visível nos últimos anos, está-se a dar por motivos estritamente eclesiais, sem qualquer menosprezo pelo país que representam. Também neste pormenor tem havido respeito e compreensão pelas razões que cada esfera – espiritual e temporal – entende imprimir ao seu campo específico de acção.

DAVID SAMPAIO DIAS BARBOSA

BIBLIOGRAFIA: *Acta Apostolicae Sedis* (*Sollicitudo omnium ecclesiarum*). 61 (1969) 473-484. Almeida, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*: Porto: Livraria Civilização, 1967-1970. 4 vol. AMNE. Legação de Portugal em Roma (Santa Sé), Caixa 1-13. Idem. Livro de registo do Ministério dos Negócios Estrangeiros para a correspondência com o nosso representante junto da Santa Sé (1866-1888). ASV (Arquivo Secreto do Vaticano). Secretaria de Estado, rubrica 165 (Portogallo, 1860-1871); rubrica 250/9 (Lisboa, Nunzio, 1833-1871); rubrica 263 (Ministro di Portogallo, 1833-1850). Idem. Fondo Pio IX. Lettere di Sovrani, Portogallo (particulari, n.º 4). Azevedo, João de – *Histórias dos cristãos-novos portugueses*. Lisboa: Clássica, 1975. Azevedo, L. Gonzaga de – O regalismo e a sua evolução em Portugal até ao tempo de P. Francisco Suarez. *Brotéria*. 24 (1937) 292-303, 481-498. Barbosa, David S. Dias – *O governo português e a crise do papado nos anos 1848-1870*. Lisboa, 1979, p. 50-63, 158-189. Bethencourt, Francisco – *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994. Borges, António Antunes – Do galicanismo de Luís XIV ao regalismo de D. João V. *Lumen*. 23 (1959) 469-481. Idem – Provisão dos bispados e concílio nacional no reinado de D. João V. *Lusitania Sacra*. 2 (1957) 111-219; 3 (1958) 95-164. Brandão, Fernando de Castro – *Para uma bibliografia da história diplomática portuguesa*. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros, 1989. Brazão, Eduardo – *Relações diplomáticas de Portugal com a Santa Sé: Um ano dramático (1848)*. Lisboa: Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 1969. Idem – *Relações diplomáticas de Portugal com a Santa Sé: A morte de Pio IX e a preparação dum novo pontificado (1878)*. Lisboa: Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 1971. Idem – *Relações diplomáticas de Portugal com a Santa Sé: A queda de Roma (1870)*. Lisboa: Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 1970. Brazão, Eduardo (filho) – *Colecção de concordatas estabelecidas entre Portugal e a Santa Sé de 1238 a 1940*. Lisboa: Bertrand, 1940. Idem – *D. João V e a Santa Sé: As relações diplomáticas de Portugal com o governo pontifício de 1706 a 1750*. Coimbra: Coimbra Editora, 1937. Idem – *História diplomática de Portugal (1600-1815)*. Lisboa: Imp. Centro Tipográfico Colonial, 1932. Idem – *A missão a Roma do bispo de Lamego*. Coimbra: Coimbra Editora, 1947. Idem – *Relance da história diplomática de Portugal*. Porto: Civilização, 1940. Caetano, Marcelo – Recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*. 29 (1965) 7-88. Castro, José de – *O cardeal nacional*. Lisboa: Editorial Ática, 1943. Idem – *Portugal em Roma*. Lisboa: União Gráfica, 1939. 2 vol. Castro, José Ferreira Borges de – *Collecção dos tratados: Convenções, contratos e actos publicos celebrados entre a coroa de Portugal e as mais potencias, desde 1640 até ao presente*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1856. 8 vol. Idem [et. al.] – *Supplemento à collecção dos tratados, convenções, contratos e actos públicos celebrados entre a coroa de Portugal e as mais potencias desde 1640*. Lisboa, 1872-1879. 22 vol. Idem – *Nova collecção de tratados, convenções, contratos e actos publicos celebrados entre a coroa de Portugal e as mais potencias*. Lisboa/Coimbra: Imprensa Nacional, 1890-1921. 15 vol. Castro, M. de Oliveira de Chaves e – *O Beneplácito Régio em Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1885. *Corpo Diplomático Português*. Lisboa: Typ. Acad. Real das Ciências, 1862-1936. 15 vol. Cruz, Manuel Braga da – Igreja Católica. In *Dicionário de história do Estado Novo*. Dir. Fernando Rosas e J. M. Brandão de Brito. [S.l.]: Círculo de Leitores, 1996, vol. 1, p. 434-438. Cruz, Maria do R. de S. T. Barata de Azevedo – A Mesa da Consciência e Ordens, o Padroado e as perspectivas da missionação. In Congresso Internacional de História, Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas – *Actas*. Braga, 1993, vol. 3, p. 627-647. Del Re, N. – Nunziature apostoliche. In *Dizionario Storico Religioso*. Roma: Editrice Studium, 1966, p. 670-672. Jordão, L. Maria; Barreto, J. A. da Graça – *Bullarium Patronatus Portugaliae Regnum*. Lisboa: Ex. Typ. Nationali, 1868-1973. 4 vol. Karttunen, L. – *Les nonciatures apostoliques permanents de 1650-1800*. Genebra, 1912. Marchi, G. de – *Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*. Roma, 1957. Martinez, Pedro Soares – *História diplomática de Portugal*. Lisboa: Editorial Verbo, 1992. Miller, Samuel J. – *Portugal and Rome c. 1748-1830: An aspect of the catholic enlightenment*. Roma: Università Gregoriana, 1978. Miscellanea Historiae Pontificiae. Oliveira, Miguel de – *História eclesiástica de Portugal*. Lisboa: Europa-América, 1994. Ramos, A. Jesus – A Igreja e a I República: A reacção católica em Portugal às leis persecutórias de 1910-1911. *Didaskalia*. 13 (1983) 251-302. Reis, Bruno Cardoso – O exílio dos bispos nas relações entre a Santa Sé e os Estados. In Simpósio «Profecia e Liberdade em D. António Ferreira Gomes» – *Actas*, Lisboa, 2000, p. 147-187. Santarém, Visconde de [et al.] – *Quadro elementar das relações politicas e diplomáticas de Portugal com as diversas potências do mundo, desde o principio da monarquia portuguesa até aos nossos dias*. Lisboa, 1874-1876, t. 12 e 13. Witte, Charles-Martial de – *La correspondance des premiers Nonces Permanents au Portugal (1532-1553)*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1986-1990. 2 vol.



OBLATAS DO DIVINO CORAÇÃO. A Congregação das Oblatas do Divino Coração foi fundada em Beja a 15 de Maio de 1926 por D. José do Patrocínio Dias, bispo da diocese, com a finalidade de auxiliar o clero nos trabalhos pastorais da diocese. D. José do Patrocínio Dias nasceu na Covilhã em 23 de Julho de 1884. Estudou no Colégio de São Fiel com os Jesuítas, seguindo depois para Coimbra onde se formou em Teologia em 1907. Neste ano foi ordenado sacerdote na diocese da Guarda, exercendo ali o magistério até 1915. Com a entrada de Portugal na Primeira Guerra Mundial ofereceu-se como capelão voluntário para o Corpo Expedicionário Português em França. Foi nomeado chefe dos capelães militares, tendo recebido várias condecorações, inclusive estrangeiras. Regressado a Portugal, é nomeado bispo de Beja em 1920. Sagrado bispo em Junho de 1921 deu entrada na diocese em 1922. As perseguições movidas em Portugal contra a Igreja, sobretudo após 1910, alcançaram grande violência na diocese de Beja. O antigo bispo fora obrigado a abandonar o país e a diocese ressentia-se do enfraquecimento da vida eclesiástica, da decadência do espírito religioso. É, pois, numa diocese sem bispo havia já 12 anos, completamente desorganizada, com falta de clero, sem seminário, sem sé, sem recursos económicos, que D. José entra em 5 de Fevereiro de 1922. Estava «tudo em ruínas: – coisas e almas». Ao iniciarem-se os primeiros trabalhos de apostolado, sentiu-se clara e evidente a necessidade de um auxílio que acompanhasse os esforços do ministério sacerdotal pela oração reparadora e pelo apostolado. Contactadas várias congregações para ajudarem nesses esforços, nenhuma se disponibilizou. Foi assim que, em 15 de Maio de 1926, se constitui em Beja um grupo de senhoras com o intuito de promover entre si e noutras almas uma cruzada de reparação pela oração, sacrifício e apostolado. Crescendo o número de membros, o bispo organizou-as em Pia União das Oblatas do Divino Coração da Diocese de Beja. Em 1951 a Congregação é erecta canonicamente como congregação de direito diocesano, com a faculdade de alargar a sua acção a outras dioceses. Desde o início, as Oblatas tiveram uma actuação marcante na diocese, tendo organizado várias obras. Tendo como missão específica a reparação e o apostolado, são hoje 18 irmãs que trabalham em Beja, Odemira e Moura, na diocese de Beja.

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: *Decreto da erecção da Congregação das Oblatas do Divino Coração da Diocese de Beja*. Beja, 1951. Patriarcado de Lisboa. Equipa Pastoral Religiosos e Institutos Seculares. — *Vinde e vede*. Lisboa: Edições Paulinas, 1995. Serpa, C. J. Gonçalves – *D. José do Patrocínio Dias, bispo soldado*. Lisboa: União Gráfica, 1959.

OBRA DA RUA (ou Obra do Padre Américo). «É o amparo da criança abandonada. Ela prefere os mais repelentes. Os mais difíceis. Os mais viciosos» (Américo – *Obra*, p. 9). Impôs-se como um marco incontornável na história da Igreja em Portugal. «A Obra da Rua é a reconquista dum mundo descristianizado. [...] Enterro de fórmulas de Assistências obsoletas» (*Ibidem*, p. 141). A sua história liga-se intimamente à do seu carismático fundador, o padre Américo Monteiro de Aguiar, «Pai» Américo. Pedagogo da caridade, educador da liberdade, renovador de mentalidades, encarnou com generosidade e realismo o poder do Evangelho. Na passagem do primeiro para o segundo quartel do século XX, a conjuntura social e económica do país agravara-se. A crise económica de 1929 e 1930 deixara marcas. Deficiente alimentação, precárias condições habitacionais e higiénicas e outras consequências da pobreza faziam vítimas fáceis da doença, sobretudo do bacilo da tuberculose, com consequente mortalidade e orfandade. Em 19 de Março de 1932, D. Manuel Luís Coelho da Silva, bispo de Coimbra, inaugura a Sopa dos Pobres e confia-lha. Nem sempre bem compreendido, visita doentes, presta ajuda moral e religiosa aos detidos da Penitenciária de Coimbra. Desce às zonas mais pobres da cidade, terrenos férteis da criminalidade. Com ajuda de alguns estudantes, começa por arrancar à rua alguns garotos e nos meses de Verão abre colónias de campo para esses rapazes da Baixa. As primeiras colónias de montanha no país, com início em Agosto de 1935, foram em São Pedro de Alva, Penacova. Seguiram-se as de Vila Nova do Ceira e Miranda do Corvo. Mas, «no final de tanto brincar, chegava o terrível ir embora. [...] Depois das vistas de fogo, a escuridão. Arrumar a casa, fechar portas, debandar. Para onde? [...] Há muito tempo que me doía o coração de não poder comprar uma quinta que fosse deles, para eles, governada e amparada por eles» (*Ibidem*, p. 37-38, 40).

Nestes primórdios do que viria a ser a Obra, surge a palavra nova «Obra da Rua». A 7 de Janeiro de 1940, numa casa de campo no lugar de Bujos, Miranda do Corvo, com apenas três rapazes, 42 no final desse ano, funda o primeiro núcleo das Casas do Gaiato, casa-mãe da Obra da Rua. Acabavam-se as horas de angústia e nascia a Obra, consagrada ao Santíssimo Nome de Jesus e com o *ex-libris*: o «Quim Mau», garoto de braços abertos a pedir amor. «Não vivemos a vida tenebrosa das pautas e dos regulamentos. Dispensou-se o zelo mai-lo saber do funcionário de profissão. Fizemos um pequenino mil seiscentos e quarenta dentro de Portugal e arvorámos a bandeira da independência, com a divisa: Obra de Rapazes, para Rapazes, pelos Rapazes» (*Ibidem*, p. 96). Em 20 de Abril de 1943 toma posse da antiga Casa Pia e da cerca do antigo mosteiro beneditino de Paço de Sousa, para Casa do Gaiato. E a 27 de Maio começa a construção das primeiras moradias dessa aldeia. Os primeiros rapazes chegam a 31 de Maio e a segunda leva a 16 de Agosto, ficando instalados nas ruínas do convento. Passará a ser a sede da Obra e o modelo para que tendem todas as outras casas. A aldeia tem hoje 16 edifícios: capela; escola com salão de festas e biblioteca; bar; campos de jogos e balneário; piscina e balneário; oficinas-escola de artes gráficas, carpintaria e serralharia; casa-agrícola; hospital; casa-mãe com cozinha, refeitórios, residência das senhoras e dos mais pequeninos, os «batatinhas», capela, acolhimento de visitas, escritório dos sacerdotes responsáveis; três casas de habitação para duas famílias cada ou grupos de 30 rapazes, respeitando as idades, sob a responsabilidade de um irmão mais consciente, o chefe (*Ibidem*, p. 13). Em 24 de Março de 1946 faz-se a inauguração e bênção da capela desta casa, pelo bispo do Porto, D. Agostinho de Jesus e Sousa. A 5 de Março de 1944, composto e impresso na tipografia da Casa Nun'Álvares, no Porto, aparece o n.º 1 do jornal *O Gaiato*, «O Famoso», quinzenário privativo da Obra da Rua. E logo no primeiro número: «Muita gente cuida que as "Casas do Gaiato" são cópia dos trabalhos do padre Flanagan. Podiam ser. As coisas boas são de imitar. Mas não o são. Quando aí apareceu a célebre fita *Homens de Amanhã* já a Casa do Gaiato de Coimbra tinha dentes e comia pão.» «O Famoso» foi a sua grande tribuna e o grande órgão por onde circulou, e circula, a vida da Obra. «O Gaiato é o meu púlpito. Os leitores, o auditório. Escrevo para mim. Gozo. Deleito-me. Choro. Rio. A nota é só uma – a paixão da Obra da Rua por amor dos que nela se abrigam» (*Ibidem*, p. 160). Com a inauguração da tipografia da Casa do Gaiato de Paço de Sousa, a 16 de Agosto de 1949, o jornal passa a ser ali impresso. Tem hoje uma tiragem média de 70 000 exemplares, com cerca de 57 000 assinaturas em Portugal e 1100 no estrangeiro. Os restantes são para distribuição avulsa pelos rapazes da Obra, em várias cidades do país. Pensando nos filhos que estudam ou trabalham nas cidades, padre Américo cria também lares. A 3 de Fevereiro de 1945 abre o primeiro, o Lar do Gaiato do Porto, e em 1946, em Coimbra, Lisboa e Setúbal. Também em São João da Madeira, que depois deixaria de ser residência de gaiatos. A 17 de Maio de 1947 são aprovados os Estatutos da Obra da Rua. A 4 de Janeiro de 1948, padre Américo inaugura uma nova casa no histórico Paço dos Arcebispos de Santo Antão do Tojal. Será a Casa do Gaiato de Lisboa, na Quinta da Mitra, em Santo Antão do Tojal, Loures. Esta, como quase todas as casas, oferece hoje formação profissional em artes gráficas, carpintaria, serralharia civil e mecânica. Face à inércia de resolução do problema habitacional dos pobres, padre Américo inicia em Fevereiro de 1951, em Paço de Sousa, a construção das primeiras Casas do Património dos Pobres, «obra urgente e inédita», sob o lema «cada freguesia cuide dos seus pobres». É um projecto essencialmente paroquial, em colaboração com os Vicentinos. As moradias pertencem às Comissões Fabriqueiras. A Obra da Rua envereda hoje pela concessão de auxílio a famílias de trabalhadores que se dispõem à autoconstrução. Pelos donativos que recebe para esse fim, beneficia, anualmente, centenas de famílias por intermédio dos respectivos párocos. Foram já construídas mais de 3500 moradias, espalhadas por dezenas de freguesias de Portugal continental, Madeira, Açores, Angola e Moçambique. Em 1954, padre Américo toma posse da Quinta da Torre, na freguesia de Beire, Paredes, para instalação de uma Casa do Gaiato para agricultura, e do Calvário, para doentes incuráveis e sem família. Em Algeruz, a 1 de Julho de 1955, instala uma outra Casa do Gaiato, a de Setúbal. A 12 de Julho de 1956, procede-se à inauguração e bênção da capela da Casa do Gaiato de Beire, pelo bispo do Porto, D. António Ferreira Gomes. Seria esta a última realização da Obra em vida do fundador, já que a 14 de Julho de 1956, com 68 anos de idade, sofre um desastre de automóvel vindo a morrer dois dias depois. A 16 de Julho do ano seguinte é inaugurado o Calvário. Ali habitam «páginas em sangue de teologia». Obra de doentes, para doentes e, tanto quanto possível, pelos doentes. Com a morte do fundador, uma nova fase se abre na vida da Obra da Rua. A 18 de Julho de 1956, o bispo do Porto aceita a proposta dos Padres da Rua, de designar o padre Carlos Galamba como seu director. Em 3 de Julho de 1965, os bispos com sacerdotes ao serviço da Obra da Rua aprovam as Normas de Vida dos Padres da Rua. As infra-estruturas das Casas do Gaiato têm as aldeias como característica. Quase todas as comunidades habitam em aldeias num ambiente familiar, contribuindo para tal a própria disposição das casas. Foram uma inovação em Portugal na década de 40, principalmente nos meios ligados à formação ou reintegração do garoto da rua. A Obra manteve e alargou as colónias de férias pela Ericeira, Azurara, Mira, Portinho da Arrábida e Sintra. O padre Américo não reflectiu nem citou autores ou receitas de metodologias sistematizadas. A pedagogia brotou-lhe da inspiração e da experiência. Homem de um só livro – o Evangelho – e de um único Mestre – Cristo –, deixou, contudo, um pensamento pedagógico que fascina pela simplicidade de meios. Pode resumir-se em oito princípios educativos: *1)* regime de autogoverno. «Obra de rapazes, para rapazes, pelos rapazes», onde os chefes são eleitos pela comunidade. «O facto mais estrondoso do nosso sistema está na

ausência do *Senhor* a mandar» (A PORTA, p. 18); *2)* exercício da liberdade em confiança. «Porta sempre aberta», onde o homem se faz na possibilidade de fazer o mal não o fazendo. «O muito vigiar, é, ordinariamente, escola de hipócritas» (AMÉRICO – *Obra*, p. 143); *3)* exercício da responsabilidade para todos e cada um. Inscrevem-se aqui os tribunais ou reuniões de comunidade; *4)* educação pelo trabalho. Coma cada rapaz o pão com sabor do seu suor. «Aproveitamos o trabalho, as qualidades e os defeitos do vadio que nos procura. Damos-lhe o lugar que merece. Não temos para eles segredos nem distâncias. São filhos. São da casa» (*Ibidem*); *5)* cultivo das virtudes humanas: solidariedade, generosidade, camaradagem, amor ao próximo, provando que não há rapazes maus; *6)* vida familiar como modelo da Obra. «Não se trata de coisa nova que a Obra da Rua tenha implantado e pretende, agora, que os mais o façam. Não é. É, sim, lembrar uma coisa velha: Família. A Família. Organização familiar. Tudo quanto seja hirto, massacra» (*Ibidem*, p. 178); *7)* factor natureza, naturalismo na linha do mais puro e autêntico humanismo cristão; *8)* a vida religiosa no centro das comunidades. Sendo por natureza uma obra de formação integrada, proporciona hoje aos seus filhos o 1.º e 2.º ciclos do Ensino Básico, nas Casas do Gaiato. Os rapazes podem continuar os estudos residindo nas diversas casas ou lares, inclusive os que optam por uma aprendizagem ou especialização profissional que não exista nas casas onde vivem. Os restantes, após os dois primeiros ciclos do Ensino Básico, são integrados, de acordo com a sua escolha, nas oficinas-escola das Casas de Miranda do Corvo, Paço de Sousa, Santo António do Tojal e Setúbal. Animada do mesmo espírito do fundador, a Obra da Rua lança-se para África. Em 1963 funda as Casas do Gaiato de Malanje e de Benguela, em Angola, e em 1967 a de Lourenço Marques, em Moçambique, as quais, pelo despoletar da guerra, têm de abandonar. Em Agosto de 1991 a Obra regressa à cidade de Maputo, em Janeiro de 1992 a Malanje e em Maio do mesmo ano a Benguela. A 6 de Novembro de 1990 chega o *nihil obstat* da Santa Sé para a organização, agora em curso, do processo de canonização do seu fundador. Actualmente, a Obra da Rua contempla a fundação da Cooperativa dos Antigos Gaiatos, tendo em vista facilitar-lhes a aquisição de casa própria quando, um dia, sem limite de idade preestabelecido, saírem da Casa para construírem a sua vida. Não há preocupações estatísticas nesta obra. Todavia, é possível apontar que após a morte do fundador, só nos últimos 30 anos, assistiu e educou cerca de 16 350 crianças e jovens, contando-se entre eles advogados, professores, engenheiros, etc. No conjunto das suas cinco casas, a vasta família da Obra da Rua conta hoje com 11 padres, 14 senhoras, 18 cooperadores e cerca de 1000 gaiatos. Uma vez por ano, actuais e antigos gaiatos juntam-se em convívio fraterno. O grande fundamento desta obra é a pobreza. «Sabemos que, pelas riquezas, viria, naturalmente, a cobiça; e por esta, a intromissão. Acabariam na Obra os "Pelicanos" e entrariam os administradores dos bens, em detrimento do bem do Rapaz. É a "traça"» (*Ibidem*, p. 6). A «escandalosa» auto-suficiência da Obra da Rua contrasta com a falta de pessoas que a ela se entreguem. Os meios humanos são a sua principal dificuldade e limitação.

HENRIQUE MANUEL PEREIRA

BIBLIOGRAFIA: [AGUIAR], Américo [Monteiro de], padre – *Do fundamento da Obra da Rua e do teor dos seus obreiros*. Paço de Sousa: Casa do Gaiato, 1950. IDEM – *Obra da Rua*. 3.ª ed. actualizada. Paço de Sousa: Casa do Gaiato, 1983. IDEM – *O Ovo de Colombo*. Paço de Sousa: Casa do Gaiato, 1954. GOMES, J. Pinharanda – *A Casa do Gaiato de Lisboa e o Palácio dos Arcebispos em Santo Antão do Tojal (Memória artística e histórica)*. Santo Antão do Tojal: Casa do Gaiato, 1998. LOUREIRO, João Evangelista – *Um grande educador português do século XX: O padre Américo e a sua obra pedagógica*. Paço de Sousa: Casa do Gaiato, 1996. MENDES, Manuel – *Esboço de cronologia da vida do padre Américo*. Paço

Instalações da Casa do Gaiato, Setúbal.

de Sousa: Obra da Rua, 1995. *OBRA da Rua. Padre Américo Monteiro de Aguiar*. 1987. Opúsculo. PEREIRA, Henrique Manuel S. – Américo Monteiro de Aguiar: para uma bibliografia. *Lusitania Sacra*. 8-9 (1596-1597) 649-680. *PORTA (A) aberta*. Paço de Sousa: Casa do Gaiato, 1961.

OBRA DAS ZITAS. *V.* INSTITUTO SECULAR DAS COOPERADORAS DA FAMÍLIA.

OLISIPO. *V.* LISBOA.

ONOMÁSTICA RELIGIOSA. Onomástica é o estudo linguístico dos nomes próprios, abrangendo diversos sectores como antroponímia (nomes próprios de pessoas), hidronímia (nomes de rios), toponímia (nomes de locais), etc. Na linguagem corrente, quando se fala de onomástica, entende-se geralmente toponímia, como faremos nestas breves linhas aqui, apesar da dificuldade de resumir temática por vezes bem complexa e carente de monografias prévias sobre diversos aspectos. A toponímia religiosa, da qual é uma parcela a hagiotoponímia, relacionada com a hagionímia (nomes de santos e outras entidades sobrenaturais), reflecte, no caso concreto de Portugal, a vivência de várias religiões no decurso da sua história. Assim, topónimos como Águas Santas, Fonte Sagrada, Porto Santo, Monsanto e Monte Santo são eco de antiga religiosidade indígena e ainda da actual religiosidade popular, como se aduz dos estudos de José Maria Blásquez, J. Leite de Vasconcelos, etc. O topónimo Sinagoga, de Tavira, aludirá a um templo da religião judaica e é de crer que o topónimo Mesquitela, de Almeida, já escrito «Mizquitela» nas Inquirições reais de 1258, se refira a um pequeno templo (mesquita) da religião muçulmana. Nas linhas seguintes apenas trataremos, sucintamente, de aspectos de toponímia relacionados com a religião cristã, nomeadamente católica, com base apenas em nomes de locais povoados referidos pelo Instituto Nacional de Estatística no Recenseamento Geral da População de 1960, omitindo a toponímia menor (nomes de sítios ou locais não habitados) e urbana (nomes de ruas). A toponímia, tanto a religiosa como a outra, tem sido aproveitada como uma espécie de documento histórico. Embora seja, de facto, real essa importância, já em 1947 advertia Joseph M. Piel que é uma ciência primordialmente linguística, pois um topónimo mal ou deficientemente interpretado (linguisticamente) vai certamente viciar as conclusões históricas. *2. Elenco classificativo. 2.1. Edifícios e monumentos religiosos:* Nesta rubrica há a notar os topónimos Beselga (de basílica), Igreja, com os diminutivos medievais Grijó e Irijó, havendo no Minho o topónimo Assento, referente ao local do assentamento da igreja e contíguo topónimo Passal e Passais. É possível o topónimo Campanário poder ter como equivalente o topónimo Torre, mas este significa, muitas vezes, «torre senhorial». À influência cisterciense parece dever-se o topónimo Granja, no valor de «exploração agrícola», praticamente equivalente a Deganha, segundo J. Leite de Vasconcelos. Além de Adro, acrescentem-se as vulgares Capelas e Ermidas. Topónimos referentes a edifícios monacais são Mosteiro, com o seu derivado medieval Mosteirô e, em certos casos, Cela. Em ambiente moçárabe aparecem os topónimos Alcaniça / Alcainça («a igreja») a par de Alcains («as igrejas», forma plural) e Rebate e Arrábida («mosteiro fortificado»), segundo os estudos de Leopoldo Peñarroja Torrejón, David Lopes, José Pedro Machado, J. Corominas, etc. Quanto a monumentos religiosos, a toponímia regista Cruzeiro e, em certos casos, Cruz, mas este segundo topónimo é dotado, também, doutros sentidos, como o de «marco divisório», etc. Há, ainda, os topónimos Pedra do Altar e Crucifixo. *2.2. Pessoas eclesiásticas singulares e colectivas:* Ordens religiosas e cívico-religiosas ou ordens militares aparecem também referidas na toponímia: Monte clérigo, Abade de Neiva, Quinta do Arcipreste, Casal do Prior, Casal do Padre António, Póvoa do Arcediago, Vila Franca do Deão, Vila Boa do Bispo, Frei Domingos, etc.; Vilarinho dos Freires (da Ordem do Hospital), Ordem (Santa Eulália) em Lousada (da Ordem do Hospital), Oliveira do Hospital (da ordem do mesmo nome), Malta em Vila do Conde (da ordem do mesmo nome), etc. O topónimo Comenda indica que a localidade estava na dependência da ordem militar. É de notar que os topónimos Frade e Mogo nem sempre têm o conhecido significado religioso, mas podem ter outro sentido como o de «marco». Outras vezes, nalguns dos topónimos referidos, a origem pode ser diversa da sugerida à primeira vista, pois pode assentar num apelido, pelo que a investigação arqueológico-histórica local é muito importante para estes casos. *2.3. Cultos cristãos (hagiotopónimos):* há várias séries tipológicas a considerar: *a)* Deus: possivelmente o topónimo Logo de Deus (São Paulo de Frades-Coimbra); *b)* Santíssima Trindade: por exemplo a freguesia da Trindade em Beja e Vila Flor (orago Santíssima: Trindade); *c)* Cristo: com as seguintes modalidades cultuais por ordem cronológica crescente: culto antigo e já decaído de Cristo Salvador, festejado ainda no século XVIII a 6 de Agosto (dia da transfiguração de Cristo no monte Tabor), de que são eco os topónimos São Salvador, de Mirandela, etc., e Salvador em Santarém (forma simplificada ou reduzida); culto posterior e ainda vivo da presença real de Cristo no Sacramento da Eucaristia (muito desenvolvido pela Festa do Corpo de Deus) e que se reflecte nos nomes das freguesias do Santíssimo Sacramento no Porto e Sacramento em Lisboa (forma já reduzida); culto muito desenvolvido desde os fins da Idade Média e ainda vivo na religiosidade popular de Cristo Redentor dos homens, através do seu sofrimento na Cruz do Calvário, onde os topónimos Vera Cruz, em Portel, e Santa Cruz, em Vinhais (orago Santa Cruz) e Monte das Cruzes e o vulgar topónimo Calvário, a par dos topónimos Bom Jesus, Santo Cristo, Bonfim, no Porto (orago Senhor do Bonfim); culto recente do Coração de Jesus, recordado no topónimo Coração de Jesus, de Lisboa e Viseu; *d)* Espírito Santo: lembrado nos topónimos Santo Espírito, Vila de Porto (Açores), Espírito Santo, Arcozelo-Gaia (onde há a Capela do Espírito Santo), Póvoa do Espírito Santo, freguesia do Espírito Santo, em Mértola e Nisa (orago Espírito Santo); *e)* Anjos: evocados em forma genérica pelo nome da freguesia lisboeta dos Anjos (orago «São Miguel, Príncipe dos Anjos») e em forma individualizada pelos topónimos São Gabriel, São Miguel o Anjo, São

Miguel Arcanjo, Quinta do Anjo, Casais do Anjo da Guarda. No nome da freguesia dos Anjos de Vieira do Minho (orago Santa Maria dos Anjos) a relação já é indirecta, pois trata-se directamente de um culto mariano, por sua vez baseado no dos anjos; *f)* Santa Maria: com diversas modalidades denominativas por ordem cronológica crescente: título primitivo e tradicional de Santa Maria, por vezes substituído posteriormente por denominações mais recentes, mas ainda conservado nalguns topónimos como Santa Maria do Monte, etc.; título de Nossa Senhora, desenvolvido a partir da época feudal da Alta Idade Média, acrescido, mais tarde, de uma especificação (por exemplo, Conceição, etc.), formando as chamadas invocações marianas (por exemplo, Nossa Senhora da Conceição), muito em voga no século XVIII e ainda muito populares e que a toponímia regista, quer em forma plena, como Nossa Senhora das Neves, quer em forma (muito ou pouco) reduzida como Senhora da Ajuda, Socorro em Albergaria-a-Velha (onde há o Santuário de Nossa Senhora do Socorro), Angústias – Açores (orago Nossa Senhora das Angústias, etc.). São recentes outros títulos ainda não muito popularizados, como Virgem, por exemplo, Monte da Virgem, em Gaia (designação moderna do tradicional «Monte Grande»), Mãe de Deus em Caniço-Santa Cruz (Madeira), Senhora Mãe dos Homens; *g)* O culto dos santos constitui o prato forte da hagiotoponímia, tendo havido bons estudos da parte de Pierre David, Joseph Piel, Pedro Cunha Serra, A. Almeida Fernandes, Miguel de Oliveira, Avelino de Jesus da Costa, etc. Além do topónimo Reis Magos, em Mujães (Viana do Castelo), há uma grande variedade de nomes de santos na toponímia, tanto dos que estão oficialmente canonizados pela Igreja, como daqueles que estão apenas consagrados pela religiosidade popular (como, por exemplo, Cabeça Santa, em Penafiel, Santo Varão, etc.). O enraizamento no povo originou formas populares foneticamente evoluídas (algumas depois restituídas à forma erudita) como Santa Ovaia (Santa Eulália), Santardão (Santo Adrião), São Cibrão (São Cipriano), Santulhão (São Juliano), etc. O aspecto afectivo-popular mostra-se na sufixagem dos topónimos São Joaninho e talvez São Pedrinho, se não se tratar de um diminutivo toponímico, isto é, uma localidade mais pequena em relação a outra maior do mesmo nome, como é o caso de Barcelinhos, em relação à próxima cidade de Barcelos, lugar de Canedinho, em relação a Canedo e Louredinho em relação a Louredo no concelho de Santa Maria da Feira (talvez São Lourencinho em São Lourenço do Bairro-Anadia). A vivência popular, tão notória no culto de santos, chegou a fazer alterações em nomes de santos com base em simples aparência (de Sant'Jacob deduz São Tiago, onde o «t» de «santo» passa para o nome Jacob, do próprio santo), e pelo mesmo motivo de aparência (etimologia popular) chegou a deduzir erradamente nomes de santos inexistentes, por exemplo São Guedo (de Sanguedo), São Mil (de Samil), etc. As vicissitudes histórico-religiosas ocasionaram a existência de hagiotopónimos duplos ou acumulados como São João de São Cibrão, etc., a que Pedro Cunha Serra deu um contributo, lembrando a anexação de terras, etc. Já em 1957 monsenhor Pereira dos Reis (e outros autores) ocupou-se do duplo topónimo São Pedro Fins (São Profins) resultante do culto de São Fins da liturgia hispânica extinta no século XI e substituída pela liturgia romana que tinha o culto de São Pedro *ad vincula* (actualmente omisso no calendário litúrgico), os quais eram ambos festejados no mesmo dia 1 de Agosto. A expansão dos hagiotopónimos constitui um bom testemunho da geografia do culto dos santos, como já lembrou Gerhard Rohlfs; *h)* O culto das almas do Purgatório, tão implantado na religiosidade popular e que mereceu um estudo de Flávio Gonçalves, deve estar expresso nos seguintes topónimos, que conviria aclarar mais de perto com a documentação local: Senhor das Almas, Vilar das Almas, Cruz das Almas, Moinhos das Almas, Vale das Almas e Alminhas. Quanto ao topónimo Fiéis de Deus, que Viterbo interpretou como alusivo ao ritual de os peregrinos (evocados também no topónimo Vilar de Peregrinos) lançarem pedrinhas em sítios perto do santuário e até em sepulturas, parece estar melhor interpretado por A. Almeida Fernandes no sentido de «necrópole cristã», demais relacionado com a expressão popular «Dia dos Fiéis» (2 de Novembro) e com a designação de «Confraria dos Fiéis» (Confraria das Almas) no Norte de Portugal; *i)* topónimos Ladairos e Ladainhas, alusivos ao antigo culto de clamores e ladainhas.

DOMINGOS DE A. MOREIRA

BIBLIOGRAFIA: BLAZQUEZ, José Maria – *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*. Madrid, 1975. IDEM – *Religiones Mediterráneas e Ibéricas*. Madrid, 1977. IDEM – *Religiones Prerromanas*. Madrid, 1983. IDEM – *Religiones Primitivas de Hispania*. Madrid, 1962. CHAVES, Luís – *Influências religiosas na formação da antroponímia e da toponímia em Portugal*. Lisboa, [s.d.]. DAVID, Pierre – *Études Historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle*. Paris; Lisboa, 1947. FERNANDES, A. Almeida – Toponímia taraucense. *Beira Alta*. 43 (1584) 610. LOPES, David – *Nomes árabes de terras portuguesas*. Lisboa, 1968. LÓPEZ, Santos Luis – *Enciclopédia linguística hispânica*. Madrid, 1960, vol. 1, p. 579-614. IDEM – *Influjo de la vida cristiana en los nombres de pueblos españoles*. León, 1952. MACHADO, José Pedro – *Influência arábica no vocabulário português*. Lisboa, 1958. 2 vol. PIEL, Joseph M. – Os nomes dos santos tradicionais hispânicos na toponímica peninsular. *Biblos*. 25 (1949) 287-353; 26 (1950) 281-314. IDEM – *Revista Portuguesa de Filologia*. 1 (1947) 247. Carácter linguístico da toponímia. PENARROIA TORREJÓN, Leopoldo – *Revista de Filologia Espanhola*. 71: 3-4 (1991) 363-370. POP, Sever – *Revista Brasileira de Filologia*. 1 (1955) 278-281. Basílica, cappella, cella. REIS, Pereira – Influências litúrgicas na toponímia portuguesa: A propósito de «Sanfins». *Ora et labora*. 4: 6 (1957) 269-271. ROHLFS, Gerhard – *Studi e ricerche nella lingua e dialetti d'Italia*. Firenze, 1992, p. 75-83. Santos na toponímia italiana. SERRA, Pedro Cunha – *Revista Portuguesa de Filologia*. 8 (1957) 39-59. Hagiotoponímia. IDEM – Topónimos do distrito de Aveiro. *Arquivo do Distrito de Aveiro*. 41 (1975) 35-36. Irijó. VASCONCELOS, J. Leite de – *Etnografia portuguesa*. Lisboa, 1980, vol. 2, p. 470-487, 502-526. IDEM – *Opusculos*. Coimbra, 1931, vol. 3, p. 146, 288-289. VINCENT, Auguste – *Toponymie de la France*. Bruxelas, 1937, p. 329-353.

OPUS DEI, Prelatura da Santa Cruz e. *1. Dados históricos:* O Opus Dei nasceu em Madrid a 2 de Outubro de 1928, sendo seu fundador o beato Josemaría Escrivá de Balaguer. Em 14 de Fevereiro de 1930 estende-se às mulheres, e a 14 de Fevereiro de 1943 surge a Sociedade Sacerdotal da Santa Cruz, associação inseparável do Opus Dei e destinada aos sacerdotes. Aprovado desde o primeiro momento pelo bispo de Madrid, em 1947 a Santa Sé dá-lhe a primeira aprovação pontifícia, como instituto secular, uma forma jurídica inadequada, mas a menos inconveniente para o Opus Dei nesse momento. A 16 de Junho de 1950, Pio XII concede-lhe a correspondente aprovação definitiva. A 26 de Junho de 1975 mor-

re, em Roma, o fundador. É eleito como seu sucessor monsenhor Álvaro del Portillo. Em 1982, no dia 28 de Novembro, o Opus Dei, de acordo com uma antiga intenção do fundador, é erigido como prelatura pessoal por João Paulo II, sendo nomeado prelado monsenhor del Portillo, e ordenado bispo em 1991. Em 17 de Maio de 1992 é beatificado o fundador. Em 1994, no dia 23 de Março, falece em Roma, também com fama de santidade, D. Álvaro del Portillo. Em 20 de Abril de 1994 monsenhor Javier Echevarría é nomeado prelado do Opus Dei, e a 6 de Janeiro de 1995 João Paulo II confere-lhe o episcopado. *2. Características e missão:* O Opus Dei tem por missão promover entre os fiéis cristãos de qualquer condição uma vida no meio do mundo plenamente coerente com a fé e contribuir deste modo para a evangelização de todos os ambientes da sociedade, tal como o recordou o Concílio* Vaticano II (*cf. Lumen Gentium*, n.os 32 e 33). Para isso, o Opus Dei faculta meios de formação espiritual e atendimento espiritual, em primeiro lugar aos seus fiéis, mas também a muitas outras pessoas que o desejam (*cf. Statuta Praelaturae Sanctae Crucis et Operis Dei*, art.º 2.1). No espírito do Opus Dei o trabalho ocupa um lugar fulcral entre as realidades que se deverão santificar. *3. Configuração jurídica:* O Opus Dei é uma prelatura pessoal, figura jurídica prevista pelo Concílio Vaticano II, no decreto *Presbyterorum ordinis*, n.º 10. Trata-se de uma instituição pertencente à estrutura pastoral e hierárquica da Igreja, governada por um prelado, que é o seu ordinário próprio, com ou sem carácter episcopal, com potestade eclesiástica de jurisdição. *4. Fiéis da prelatura:* O Opus Dei é composto por um prelado, um presbitério ou clero próprio, e leigos, homens e mulheres, de todos os estados civis e condições sociais. Os leigos incorporam-se ao Opus Dei mediante um contrato bilateral, com o fim de alcançarem a santidade segundo o espírito do Opus Dei e de se empenharem na missão evangelizadora própria da prelatura (*v.* LAICADO. III. ÉPOCA CONTEMPORÂNEA). A condição de fiéis do Opus Dei assume três formas, que não constituem categorias ou estratos, pois todos têm a mesma vocação e são igualmente membros da prelatura: os supranumerários – a maioria dos membros (cerca de 70 %), geralmente casados; os agregados – pessoas solteiras, mais disponíveis para actividades apostólicas e formativas; e os numerários, igualmente celibatários, e com plena disponibilidade para os trabalhos apostólicos e da formação dos outros fiéis. Com dados referentes a 1996, pertencem ao Opus Dei cerca de 80 000 pessoas dos cinco continentes, das quais 1600 sacerdotes. Intrinsecamente unida ao Opus Dei está a Sociedade Sacerdotal da Santa Cruz, uma associação de clérigos, formada pelos sacerdotes da prelatura – que provêm apenas dos numerários e agregados leigos da prelatura – e pelos diáconos e presbíteros diocesanos que a ela queiram pertencer. O prelado do Opus Dei é o presidente dessa associação. Os clérigos diocesanos que pertencem à Sociedade Sacerdotal da Santa Cruz recebem dela exclusivamente ajuda espiritual; não pertencem ao presbitério da prelatura, pois continuam incardinados na sua diocese, e dependem apenas do seu bispo,

Pormenor do retábulo da Igreja do Beato Josemaria, Roma.

de modo que as autoridades da prelatura não têm jurisdição sobre eles. À Sociedade Sacerdotal da Santa Cruz pertencem cerca de 2000 diáconos e presbíteros do clero diocesano. *5. O Opus Dei em Portugal:* Em 5 de Fevereiro de 1945, o beato Josemaría Escrivá veio pela primeira vez a Portugal, que havia de visitar mais dez vezes. Nessa primeira estada contactou com D. Agostinho de Sousa (bispo do Porto), D. José Alves Correia da Silva (Leiria), D. António Antunes (Coimbra) e o cardeal D. Manuel Gonçalves Cerejeira (Lisboa). Ainda em 1945 fez mais duas viagens a Portugal, voltando a conversar com o cardeal Cerejeira, um dos muitos cardeais e bispos que apresentaram à Santa Sé cartas comendatícias para a aprovação pontifícia do Opus Dei. Após as viagens de 1945, o fundador decidiu-se por Coimbra para iniciar o apostolado estável do Opus Dei em Portugal. E justamente um ano depois da sua primeira vinda a Portugal – a 5 de Fevereiro de 1946 – chega a Coimbra Francisco Martínez (1921-1991), recém-licenciado em Farmácia, fixando-se no nosso país. Entre os primeiros que radicaram em Portugal é de justiça destacar também monsenhor Francisco Xavier de Ayala (1922-1994), ao qual se deve também o desenvolvimento do Opus Dei no Brasil. O primeiro centro da Obra em Portugal foi uma pequena residência universitária – de Montes Claros – na Rua António José de Almeida, n.º 30, inaugurada em 1946. O primeiro português do Opus Dei foi Mário do Carmo Vieira Pacheco, estudante de Histórico-

-Filosóficas, mais tarde professor de Filosofia da Universidade de Lisboa, que pediu a admissão em 1946. A primeira portuguesa foi sua irmã, Maria Sofia (em 1949). Com a vénia dos respectivos bispos, erigem-se novos centros noutras duas cidades universitárias: no Porto – Residência de Estudantes da Boavista – em 1948, e em Lisboa – Residência de Estudantes das Avenidas – em 1950. A primeira residência feminina foi a da Estrela, em Lisboa (1953), a que se seguiu outra no Porto (1956) e outra em Coimbra (1963). Em 1955, D. Ernesto Sena de Oliveira, arcebispo-bispo de Coimbra, ordena o primeiro sacerdote português do Opus Dei, o jurista Hugo de Azevedo. Um factor que muito contribuiu para dar a conhecer o espírito do Opus Dei foi a edição portuguesa de *Caminho*, da autoria do beato Josemaría Escrivá, editado em Portugal em 1946. Pouco tempo depois (1948), aparece a edição portuguesa de outro livro do fundador do Opus Dei, *Santo Rosário*. Na década de 50, o apostolado do Opus Dei vai-se estendendo progressivamente aos vários ambientes da sociedade. Para além das residências universitárias, surgem clubes de desporto e cultura para rapazes trabalhadores em Benfica (Lisboa) e Miragaia (Porto), e actividades de formação para empregadas domésticas. A primeira empregada doméstica a pedir a admissão no Opus Dei foi Carolina Fernandes (1933-1989). Em 1996 existem em Portugal cerca de 30 centros do Opus Dei: além das residências universitárias e os clubes juvenis, centros culturais, escolas de formação hoteleira e doméstica, e centros de retiro e convívio, em Lisboa, Porto, Coimbra, Braga, Viseu, Miramar e Montemor-o-Novo. O Opus Dei organiza ainda actividades de formação espiritual noutros locais – Viana do Castelo, Famalicão, Caramulo, Leiria, Sintra, Évora, Faro, Açores, etc. Actualmente, os membros e cooperadores da prelatura, em Portugal, são cerca de 3000, entre os quais 24 sacerdotes nela incardinados. No entanto, a maior – e a mais importante – parte do seu apostolado é exercida individualmente pelos membros, no âmbito da família, da profissão, da vida social. Além do seu apostolado individual e de colaborarem, também individualmente, em trabalhos paroquiais (sobretudo em catequeses de zonas degradadas), têm promovido, juntamente com cooperadores e amigos, inúmeras iniciativas de carácter educativo e social: colégios, escolas técnicas, agrárias, e de direcção empresarial, institutos superiores, centros de orientação e assistência familiar, organizações para o atendimento de jovens universitários, semanas de promoção rural, etc. Também a estas iniciativas pessoais a prelatura procura prestar a assistência espiritual que lhe é possível, embora não se responsabilizando corporativamente por elas. Outro aspecto importante do crescimento do Opus Dei em Portugal corresponde à ampla difusão de livros do fundador, de obras sobre o beato Josemaría e sobre o Opus Dei, e de obras espirituais escritas por membros seus, além de inúmeros textos, folhetos, artigos e vídeos referentes ao fundador e à obra. Também o processo de canonização do fundador deu lugar a um extraordinário movimento de devoção. Centenas de milhares de boletins e de pagelas têm sido absorvidas pelos mais variados sectores de fiéis. Os processos de canonização de um dos primeiros membros da obra – Isidoro Zorzano – e de uma jovem falecida igualmente com fama de santidade – Montserrat Grases – levam também a um numeroso público o espírito por eles vivido. Cresce de igual forma a devoção privada a D. Álvaro del Portillo, primeiro sucessor do beato Escrivá. O trabalho da Sociedade Sacerdotal da Santa Cruz estende-se a quase todo o país. O primeiro sócio da Sociedade Sacerdotal da Santa Cruz foi D. Alberto Cosme do Amaral, na altura presbítero de Lamego, e mais tarde bispo de Leiria-Fátima. Seguiram-se-lhe outros da diocese de Lamego, e, depois, de Viseu, Coimbra, Braga, Lisboa, Guarda, Viana, Porto (*v.* MOVIMENTOS ECLESIAIS CONTEMPORÂNEOS).

HUGO DE AZEVEDO

BIBLIOGRAFIA: **1. Obras do beato Josemaría Escrivá:** ESCRIVÁ, Josemaría – *Amigos de Deus*. 3.ª ed. Lisboa. Prumo; Rei dos Livros, 1993. IDEM – *Caminho*. 18.ª ed. Lisboa. Prumo; Rei dos Livros, 1992. IDEM – *Cristo que passa*. 3.ª ed. Lisboa: Prumo; Rei dos Livros, 1983. IDEM – *Forja*. 2.ª ed. Lisboa: Prumo; Rei dos Livros, 1994. IDEM – *Santo Rosário*. 5.ª ed. Lisboa: Rei dos Livros, 1993. IDEM – *Sulco*. 3.ª ed. Lisboa: Prumo; Rei dos Livros, 1995. IDEM – *Temas actuais do cristianismo*. 3.ª ed. Prumo; Rei dos Livros, 1984. IDEM – *Via Sacra*. 3.ª ed. Lisboa: Prumo; Rei dos Livros, 1996. **2. Obras sobre o beato Josemaría:** AZEVEDO, Hugo de – *Uma luz no mundo*. Lisboa: Rei dos Livros, 1988. BERNAL, Salvador – *Apontamentos sobre a vida do fundador do Opus Dei*. Lisboa: Prumo; Aster, 1978. CÁRCELES, M. A.; TORRA, I. – *História de um sim: vida do beato Josemaría*. Lisboa: Rei dos Livros, 1993. DELCLAUX, Federico – *Santa Maria nos escritos do beato Josemaría*. Lisboa; Prumo; Rei dos Livros, 1996. HELMING, Dennis M. – *Pegadas sobre a neve*. Lisboa: Rei dos Livros, 1990. *JOSEMARÍA Escrivá: Testemunhos*. Lisboa: Rei dos Livros, 1992. PRADA, Andrés Vázquez de – *O fundador do Opus Dei*. São Paulo: Quadrante, 1989. SASTRE, Ana – *Tempo de caminhar*. Lisboa: Diel, 1994. **3. Obras sobre o Opus Dei:** *BEM (Um) para toda a Igreja*. Lisboa: Prumo, 1983. FALCÃO, Miguel – Estruturas pastorais peculiares. In *CODEX Iuris Canonici de 1983: 10 anos de aplicação na Igreja e em Portugal*. Lisboa: 1995, p. 373-391. ILLANES, José Luís – *A santificação do trabalho*. São Paulo: Quadrante, 1982. LE TOURNEAU, Dominique – *O Opus Dei*. Lisboa: Rei dos Livros, 1985. MESSORI, Vittorio – *Opus Dei: uma investigação jornalística*. Lisboa: Editorial Notícias, 1995. RODRÍGUEZ, Pedro – *Igrejas particulares e prelaturas pessoais*. Braga: Theologica, 1986. IDEM; OCÁRIZ, Fernando; ILLANES, José Luís – *O Opus Dei na Igreja*. Lisboa, Rei dos Livros, 1994. URBANO, Pilar – *O homem de Villa Tevere*. São Paulo: Quadrante, 1996.

ORAGOS PAROQUIAIS PORTUGUESES. *1. Advertência preliminar:* As linhas que se seguem têm um carácter provisório e naturalmente rectificável, dadas as dificuldades aparecidas na sondagem desta matéria. À partida não utilizamos o *Anuário Católico de Portugal* na elaboração da lista dos actuais oragos das freguesias portuguesas não só pela disposição pouco prática nele adoptada, mas sobretudo por outras deficiências registadas como erros de oragos, por exemplo, da freguesia de Pigeiros e, apesar de termos informado os responsáveis desse anuário com a documentação histórica sobre o verdadeiro orago dessa freguesia, eles continuam a repetir o erro antigo, além da deficiência de não virem distinguidas as paróquias experimentais das paróquias eclesiásticas, canonicamente definitivas, o que tem induzido em erro outros autores. À falta de melhor servimo-nos, apesar de um tanto desactualizada, da lista do X Recenseamento da População de 1960 do Instituto Nacional de Estatística que, além de alguns enganos, não fornece as freguesias exclusivamente eclesiásticas porque ainda não o são civilmente. Por outro lado, aparecem indevidamente citados como oragos santos que são simplesmente cultos posteriores de grande arreigação popular a par do culto cada

vez mais em obscurecimento do próprio orago, como já aconteceu com o suposto orago São Brás em (Santa Maria de) Ul. Seria imprescindível neste estudo ter à mão a documentação histórica de todas as freguesias, não só para se estabelecer uma estratigrafia (já esboçada por Pierre David) dos oragos no decorrer dos tempos (utilizando os *Portugaliae Monumenta Historica*, lista das igrejas de 1320 apesar de não referir os oragos de algumas, memórias paroquiais de 1758, etc.), mas também para se verificar se a substituição de um orago foi real (canonicamente ou consuetudinariamente) ou simplesmente aparente (engano ocasional do redactor do documento). Por outro lado, para se avaliar o grau e estatística do culto dos diversos oragos ter-se-ia de ter em conta o problema da identificação do nome da freguesia, pois mudaram de nomenclatura, no decurso da sua história, devendo-se, também, ter em conta as freguesias extintas e as freguesias filiais (curatos), mesmo efémeras. Por conseguinte, não sendo possível de momento satisfazer todas as exigências mínimas por dificuldades várias, dever-se-á ter por provisória esta abordagem, apesar da validade que possa ter em certa medida nalguns aspectos gerais. *2. Alguns critérios metodológicos:* Procuramos, até certo ponto, aproveitar alguns recursos na parte geográfica, isto é, as características da distribuição geográfica dos oragos apenas como pequena amostra, procurando *grosso modo* extrair algumas perspectivas de alcance cronológico (sempre com algumas precauções) à maneira da geolinguística com as suas normas das áreas. Assim, uma vez que a Reconquista cristã partiu paulatinamente do Norte para o Sul, podemos divisar *grosso modo* uma zona nortenha até às proximidades do Vouga atingindo os distritos de Aveiro (parte norte), Viseu e Guarda (onde as freguesias, embora não todas mas a maioria, são muito antigas, ascendendo à Idade Média), uma zona central de perto do Vouga ao Tejo (onde as freguesias, em geral um pouco mais recentes, já apresentam novos aspectos devocionais nos oragos como culto do século XII de Nossa Senhora da Anunciação ou Encarnação, etc.), uma zona sul (do Tejo ao Algarve) com certo obscurecimento dos cultos das freguesias do Centro e do Norte e uma zona insular (Madeira e Açores) a revelar os novos cultos a partir da origem da sua colonização, nos séculos XV-XVI (Senhora do Pilar, Senhora do Livramento, etc.). A distribuição geográfica do culto de cada orago pode ser um indicador do seu ciclo vital na devoção popular. Se os cultos posteriores estão representados naturalmente no Centro e no Sul, etc., não deixam, por vezes, de ter alguma representação no Norte, por exemplo em freguesias recentes como é o caso de Ribadouro, em Baião, com o seu orago Santo António, etc. As zonas rurais, geralmente conservadoras, revelam os antigos cultos nos oragos. As cidades como Lisboa, Porto, etc., dado o seu crescimento populacional motivador da criação de novas freguesias por desmembramento e aumento do seu perímetro citadino, revelam uma série de estratos diferentes de cultos de diversas épocas, por exemplo, desde um antigo orago Santa Maria até um recente Coração de Maria ou Coração de Jesus, etc., onde se pode fazer uma boa estratigrafia local. O estudo dos oragos tem a sua importância para o estudo do culto dos santos, mas é um contributo apenas parcial por ser bastante limitado, pois o número de freguesias costuma ser inferior ao de simples capelas ou de imagens em altares, etc., pelo que convém não dar um valor absoluto às conclusões do estudo dos oragos. Henrique Barrilaro Ruas pensou num estudo de conjunto (oragos, capelas, etc.) nesta matéria. O facto de haver freguesias com dois oragos (o que até certo ponto lembra o caso dos antigos mosteiros) pode dever-se a factores vários (união de freguesias, sobreposição de cultos como São Pedro Fins por mudança de rito litúrgico, caso de santos festejados no mesmo dia, etc.), o que implica averiguação local. O orago é um culto, em princípio, pertinaz, e, até ao século XVI, o dia do orago era dia santo de guarda local a ponto de ficar bem gravado na memória popular. Se na Idade Média era com naturalidade substituído por um novo culto, grato ao gosto popular, como documenta Avelino de Jesus da Costa, o Código de Direito Canónico de 1917 (cânon 1168) e o actual Código de 1983 (cânon 1218) não facilitam a mudança de orago de freguesia, sinal da sua permanência habitual, o que já não acontece com santos titulares de capelas. Sendo o orago como que o «padrinho» espiritual da freguesia, já A. Almeida Fernandes lamentou as ocorrências de substituições. *3. Alguns aspectos do culto dos oragos paroquiais:* O culto dos oragos, iniciado segundo as investigações dos historiadores nos fins do século VI nas igrejas particulares, acabou por estender-se às igrejas paroquiais (públicas). Nesses tempos antigos, o orago era e foi tido como o grande protector da freguesia, devido, sobretudo, à presença das suas relíquias, cujo culto estava então muito em voga. O orago era como que o representante da terra, evidenciando até pelas festas patronais as rivalidades das freguesias entre si, como lembra Carlos Alberto Ferreira de Almeida, o que etnograficamente se revela em casos como o do orago São Silvestre da extinta freguesia de Duas Igrejas, em relação ao orago Santo Isidoro da vizinha freguesia anexante Romariz (Santa Maria da Feira) onde um orago deita o outro à presa da água se chove no seu dia, luta esta que lembra a do caso bíblico de Golias com David. A afeição popular ao orago revela-se não apenas por o nome da freguesia incluir o do orago antes do seu topónimo (o que foi normal na Idade Média), mas também no facto de o nome da localidade acabar, em certos casos, embora poucos, por fazer até parte do orago, como parece, por exemplo, ser o caso da Senhora de Guadalupe, etc. O nome Guadalupe na mente popular faz já parte daquele tipo particular da Virgem (invocação mariana), esquecendo-se praticamente a noção do topónimo da Estremadura espanhola, local de origem, e o mesmo parece dar-se com Senhora da Oliveira, etc. Neste breve e provisório resumo não podemos apresentar os mapas da distribuição e estatística dos diversos oragos actuais no país. Por isso, vamos referir alguns aspectos mais gerais. Assim, se no século X predominava o orago São Martinho, actualmente é de longe a Virgem Maria o orago favorito, e já William A. Christian Jr. observou que não pára de crescer, mesmo através da

Santo António, *frontaria da Igreja Matriz de Santo António das Antas (Porto), padroeiro titular da paróquia criada em 1938.*

substituição de outros oragos. Eis por ordem decrescente a lista dos oragos com número provisório de «freguesias»: Virgem Maria (1129), São Pedro (292), Cristo (230), São Miguel (200), São Tiago (184), São Martinho (175), São João Baptista (para cima de 172), São Sebastião (99), Santo André (74), Santa Eulália (72), Santa Marinha (69), São Vicente (62), São Paio (61), Santa Maria Madalena (60), São Lourenço (60), Santo António (58), São Mamede e São Bartolomeu (54 cada um), Espírito Santo (50), Santo Estêvão (43), São Julião (36), São Cristóvão (31), São Romão (25), Santa Ana e São Domingos (23 cada um), São Nicolau e São Simão (20 cada um), Santa Cristina, São Silvestre, São Brás, São Mateus e São Jorge (18 cada um), São Pedro Fins e São Bento e Santa Luzia e Santa Margarida (15 cada um), Santo Adrião, São Cipriano e São Paulo (12 cada um), Santa Eufémia e Santo Amaro (10 cada um), Santa Leocádia, São Gens e Santo Isidoro (9 cada um), São João Evangelista (pouco mais de 8), São Gregório, São Marcos, São José e São Gonçalo (8 cada um), São Veríssimo, São Faustino, Santa Clara e São Roque (6 cada um), São Clemente e Santíssima Trindade (5 cada um). Oragos com quatro freguesias cada um: Santa Isabel, Santa Cecília, São Jerónimo, São Cláudio, Senhora da Ajuda, Santa Iria, Santa Justa, São Bernabé, São Facundo, Santa Susana. Com três freguesias cada um temos: Santa Eugénia, Santa Senhorinha, São Lázaro, São Geraldo, São Saturnino, Santa Beatriz, São Caetano. Com duas freguesias cada um há os seguintes oragos: Santo Emilião, Santa Lucrécia, São Félix, São Torcato, Santa Tirso, São Apolinário, São Frutuoso, Santo Isidro, Santa Quitéria, Santa Vitória, São Matias, São Leonardo, São Teotónio, Santo Agostinho, São Francisco Xavier, Sagrada Família e, curiosamente, Reis Magos. Finalmente, com uma freguesia, temos: São Pantaleão, São Tecla, São Vítor, São Dinis, Santo Epifânio, São Ciríaco, São Jovito, São Lucas, São Carlos, São Varão, Santo Elias, São Gabriel, São Brissos, Santo Eustáquio, São Cucufate, Beato António, São Manços, Santo Amador, São João de Deus, São João de Brito, Santa Teresa do Menino de Jesus, São Vicente «Ferreira» (por Férrer), e curiosamente, Santo Condestável (Nuno Álvares Pereira), Santos Mártires, Santo Anjo de Portugal, Benditas Almas. Nesta lista provisória há a diminuir algumas estatísticas, pois há mais de um santo com o mesmo nome e susceptível de ser orago, como por exemplo no caso de São Domingos, etc., como já notaram Avelino de Jesus da Costa e A. Almeida Fernandes, tendo, por vezes, o santo mais antigo sido substituído por outro mais recente (e conhecido) do mesmo nome. Embora seja da vontade da Igreja oficial que só os santos canonizados (nem sequer os beatificados), já na posse do céu, é que podem ser oragos, como refere o canonista Eduardo F. Regatilho, na prática, como se vê da lista precedente, nem todos estão nessas condições (Almas do Purgatório, Reis Magos, Santo Varão, etc.), isto é, como diria Pierre David, há oragos dentro da linha clerical e oragos dentro da linha de consagração popular. Oragos como São Cipriano, São Cosme, Santa Comba, Santa Marinha, São Veríssimo, etc., aparecem somente na zona norte. Outros oragos, embora comuns a todo o país, têm, no entanto, maior frequência no Norte como Santo André, São Romão, São Bartolomeu, Santa Eulália, etc., sinal de mais tarde estar a diminuir a sua devoção. Outros cultos, embora pouco conhecidos antigamente no Norte tiveram, mais tarde, um desenvolvimento devocional, e daí o aparecimento com maior frequência nas zonas centro, sul e insular, como São Sebastião, Espírito Santo, etc. Outros, como Santo Estêvão, Santa Eufémia, apesar da sua maior frequência no Norte e alguma no resto do país (Centro e Sul), parecem ter decaído, mais tarde, pois já não aparecem registados na zona insular (a não ser nalguma capela ou imagem, o que está fora do alcance deste simples resumo). Cristo como orago apresenta um leque ou campo semântico variado nas motivações ou suas invocações: culto antigo de São Salvador (230), também dito O Salvador, Santíssimo ou Divino Salvador e (São) Salvador do Mundo presente em todo o país, mas com maior frequência no Norte; culto posterior da Paixão: Santa Cruz (13), Bom Jesus (3), Senhor do Bonfim (4), Santo Cristo (1); sua pessoa: (Nosso) Senhor Jesus (Cristo) (2), Santo Nome de Jesus (3); devoção popular à sua intercessão: Senhor Jesus dos Milagres (1), Senhor Jesus dos Aflitos (1), Senhor Jesus dos Navegantes (1); devoções eclesiais: Santíssimo Sacramento (4), Coração de Jesus (5). A Vir-

gem Maria, a princípio conhecida por Santa Maria, designação ainda frequente no Norte, decaindo à medida que nos aproximamos do Sul, passou, no século XV, a ser também designada dentro da mística feudal por Nossa Senhora, título genérico este, que passou a ser adicionado de invocações particularizantes como Nossa Senhora dos Remédios, etc., costume adicionante este que já se vinha a dar desde o século XIII com o título genérico anterior de Santa Maria, como nos casos de Santa Maria de Orada, etc. Estas adições invocatórias foram-se desenvolvendo cada vez mais, atingindo o seu auge no século XVIII e assim aparecem muito mais nos oragos da zona centro (Senhora da Ajuda, dos Altos Céus, do Carmo, etc.) do que nas restantes zonas. Por brevidade apenas referiremos que o culto antigo da Senhora da Assunção (124) no conjunto do leque das suas variantes (Assunção, Anjos, Glória, Paraíso, Serafins, Santa Maria Maior), conhecido em todo o país (com particular frequência no distrito de Bragança e mesmo Vila Real) acabou por ser suplantado pelo culto posteriormente desenvolvido da Senhora da Conceição (167) nas zonas centro, sul e insular, o que também acontece com a invocação Senhora da Graça (70). O culto regional (popular) da Senhora das Preces não conseguiu tornar-se orago, dado já as freguesias rurais estarem formadas e não aparecerem freguesias novas. A princípio eram escolhidos para oragos os santos mártires e assim é que São Bento (15), apesar da sua popularidade só mais tarde pôde ser orago, uma vez que posteriormente foi possível outros santos serem oragos e neste segundo caso São Martinho chegou a ser favorito na segunda série de oragos. A relação mística entre a Virgem e a Igreja (ambas «mães») concorreu para que a Virgem tivesse a preferência entre todos os demais oragos. Nesta segunda fase, os santos com fama de milagres e outros índices de popularidade obtiveram boa aceitação para oragos, por exemplo, São Sebastião (advogado da fome, peste e guerra), etc. A estes e outros factores se deverá a razão da diversidade estatística que observamos nos vários grupos de santos. Assim, nos Apóstolos: São Pedro (292), São Tiago (184), Santo André (74), São Bartolomeu (54), São Tomé (26), São Simão (20), São Paulo (12), São João Evangelista (pouco mais de 8), São Barnabé (4), São Matias (2); nos Evangelistas: São Mateus (18), São Marcos (8), São João (pouco mais de 8) e São Lucas (1); Santos de ordens religiosas: São Domingos (a rigor, menos de 23), São Francisco de Assis (7) e Santa Clara (6); Santos Doutores: Santo António (58), Santo Isidoro (9), São Gregório (8), São Jerónimo (4), Santo Agostinho (2); Pessoas Divinas: Cristo (230), Espírito Santo (50) e Santíssima Trindade (5), etc. Devoções recentes vão aparecendo em oragos de freguesias novas como Sagrada Família, no Entroncamento (Santarém) e Calhariz de Benfica (Lisboa) e Santo Anjo de Portugal, em Lisboa.

DOMINGOS DE A. MOREIRA

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de – A paróquia e o seu território. *Cadernos do Noroeste*. Braga. 1 (1986). CHRISTIAN, William A. – De los Santos a Maria. In *TEMAS de Antropologia Española*. Madrid. 1976, p. 49-105. COSTA, Avelino de Jesus da – Hagionímia e hagiotoponímia. *Biblos*. 33 (1957) 439-493. Estudo sobre o Bispo D. Pedro. DAVID, Pierre – *Études Historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle*. Paris, 1947, p. 225-242. FERNANDES, A. Almeida – *As origens nas igrejas da diocese lamecense*. Porto, 1963. OLIVEIRA, Miguel – *Lenda e história*. Lisboa, 1964. REGATILLO, Eduardus F. – *Institutiones Juris Canonici*. Santander, 1956, vol. 2, p. 17. RUAS, Henrique Barrilaro – Protectores celestes no Noroeste peninsular durante a Reconquista. In CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES E SUA COLEGIADA – *Actas*. Guimarães, 1982.

ORATÓRIA SACRA. *V.* vol. IV (Apêndice).

ORATORIANOS. Néris, Filipinos ou Congregados do Oratório, como ficaram a ser comummente conhecidos entre nós, estes padres seculares constituíram-se como uma família religiosa, de tipo muito peculiar, a partir da segunda metade do século XVII, e mantiveram-se como tal até 1834. Nesta data, a extinção das ordens religiosas masculinas atingiu-a mortalmente (embora não constituísse uma ordem *strictu sensu*), nunca mais se recompondo. Entretanto, a acção do Oratório coincidira em Portugal com a reassunção da completa autonomia política do país e com a chamada «crise da consciência europeia», movimento de amálgama de ideias, sensibilidades e de alteração de comportamentos multisseculares, que se repercutiu e marcou o chamado iluminismo lusitano, de que a obra do famoso padre Pereira de Figueiredo terá sido a face mais visível, preparando, por último, os espíritos para o advento do liberalismo oitocentista. Os Oratorianos constituíram um poderoso agente de transformação da sociedade portuguesa na fase final da monarquia absoluta, abrindo-se, sem reservas, às novas correntes da sensibilidade ocidental, então irreversíveis, como prova, por exemplo, a obra de Teodoro de Almeida. Acompanhemos alguns dos seus passos mais significativos no caminho trilhado pelos Congregados para se afirmarem entre nós. Fundada por Bartolomeu do Quental, no início do ano de 1668, a congregação (e não ordem ou companhia, como a que Santo Inácio iniciara há pouco mais de um século), surgia associada às mudanças políticas de então. Com efeito, o seu fundador e inspirador maior era uma figura há muito ligada ao novo poder instaurado em Portugal por D. João IV. Quental, um açoriano de São Miguel, nasceu em Fenais da Luz em 1627, de família desafogada e piedosa. Após estudos de gramática no seu arquipélago natal, em 1643, aos 16 anos de idade, veio para o continente a fim de continuar estudos. Foi para a Universidade de Évora, onde, sob a direcção dos mestres jesuítas, obteve, com brilhantismo, o grau de doutor em Filosofia, daí se transferindo para a academia de Coimbra, onde estudaria Teologia e abraçaria a carreira eclesiástica. Impondo-se pela inteligência entre os eruditos, tornou-se mais conhecido ainda pelo zelo missionário junto dos rurais e, sobretudo, pelos seus invulgares dotes de grande pregador. O exercício frequente desta actividade levou-o a alcançar uma situação invejável, logo em 1654. Nesse ano, realmente, D. João IV nomeou-o capelão-confessor da Capela Real e seu pregador extranumerário. Contava apenas 27 anos e, desse modo, ascendia ao mais alto escalão da nova elite, que controlava o poder a partir de 1640. Assistiu, nessa qualidade, ao dificílimo quotidiano da sociedade portuguesa durante o longo período da Guerra da Independência, com sucessivos lutos (mortes do

príncipe herdeiro, da infanta D. Joana e do próprio monarca, este ocorrido em 1656), e às rivalidades das facções nobiliárquicas, sedentas de controlarem o poder. A passagem fugaz da rainha D. Luísa pelo governo deixara o campo aberto às intrigas de bastidores, após a entrega da coroa a D. Afonso, o sexto desse nome. O padre Quental era íntimo da rainha e seguramente aconselhara o jovem e impetuoso rei a moderar o seu comportamento nada exemplar, criticando duramente alguns exageros da sua acção pública. Fizera-o até do alto do púlpito, para ser mais incisivo e talvez até chocante. Mas assistia amargurado e desiludido aos desacatos e atropelos, cada vez mais frequentes, dos validos do monarca. Fora-lhes, por isso, voltando as costas e, embora lentamente, caindo na franja, cada vez mais forte, dos apoiantes do ambicioso, inteligente e calculista D. Pedro, cujo apoio aristocrático mais destacado assentava na acção do duque de Cadaval, inimigo e rival de Castelo Melhor e do rei D. Afonso. Finalmente, a deposição do infeliz monarca, em 1667, com a consequente ascensão de D. Pedro ao poder, oferecia-lhe a oportunidade para agir, quer política, quer institucionalmente. E ele aproveitou-a de imediato. O Oratório, no qual há muito pensava e cuja arquitectura ideológica guisara, foi conhecido, quer pela autoridade religiosa (o cabido de Lisboa, *sede vacante*), quer pelo novo detentor do poder político, o regente D. Pedro, em Março desse ano de 1668. Esta ligação da nova associação religiosa ao poder político tornar-se-á evidente e determinante até para o alargamento da sua influência e difusão pelo país durante todo o governo deste filho de D. João IV. Mas não seria menor, bem pelo contrário, o apoio que ela recebeu do poderoso e magnânimo D. João V, em cujo reinado terá atingido o auge do seu prestígio. Com efeito, no reinado seguinte, sofreu forte pressão exercida por Pombal, na sequência da sua política galicana e anticurialista. E, se, entre os Oratorianos, o poderoso ministro de D. José encontrou ideólogos de vulto, como o famoso padre Pereira, também contou numerosos inimigos e resistentes. Entre os últimos pode citar-se, como exemplo sugestivo, o piedoso, culto e respeitado Teodoro de Almeida, um dos mais activos membros dos primeiros tempos da Academia das Ciências. Sob D. Maria I parece ter regressado o bom entendimento político, mas o prestígio e o vigor de outrora decaíam a olhos vistos. O século XIX e o espírito liberal, que os Oratorianos ajudaram a implantar, não lhes foram favoráveis, apesar da boa fama e até da nostalgia com que a lembrariam alguns dos seus mais ilustres discípulos, como Alexandre Herculano, Francisco Xavier Trigoso de Aragão Morato ou Silvestre Pinheiro Ferreira. A sua difusão pelo país foi rápida. Logo a seguir a Lisboa, a Congregação do Oratório implantou-se em Freixo de Espada à Cinta, em 1673, após passagem breve por uma aldeia chamada Água d'Alte, perto de Lamego. Refira-se desde já que os Oratorianos constituíam uma família religiosa muito diversa das já existentes, sobretudo porque cada nova casa ou unidade exigia, para poder erguer-se, um processo autónomo de autorização. Isto é, jurídica e institucionalmente, cada nova unidade gozava de plena autonomia. O único vínculo entre elas era a obediência aos mesmos estatutos. Portanto, cada fundação requeria diligências próprias, normalmente delicadas e morosas, o que explicará, ao menos em parte, a razão pela qual o Oratório, apesar do seu inegável prestígio e influência, nunca contou mais de seis casas em todo o país, três a norte, uma no Centro e duas a sul, incluindo Lisboa. O Oratório de Freixo nascera de circunstâncias muito pontuais, contrariando, em certo sentido, as exigências básicas impostas à instituição de Bartolomeu do Quental. Nestas se contavam como prioritárias as obras de solidariedade social, o contacto permanente com as camadas sociais mais carentes, a abertura da igreja à participação diária dos fiéis, a pregação, o ensino, a assistência religiosa constantes. Ora, só uma cidade oferecia carências, volume de população e condições colectivas para que tal fosse possível. Freixo ressentir-se-ia sempre disso. Constituiu-se numa autêntica excepção, senão mesmo uma experiência falhada, no conjunto do Oratório português. O seu período de reconhecimento político só chegaria com a recomendação feita pelo ainda príncipe regente D. Pedro, em 1680, ao juiz, câmara e povo da vila. No Porto, os Congregados abriram casas em 1680, na sequência de múltiplas diligências iniciadas cerca de cinco anos antes pelo zeloso e caritativo padre Baltasar Guedes, fundador do Colégio dos Órfãos. Mais uma vez, na erecção desta nova unidade, estivera o empenhamento do poder político reinante. A pedra essencial da nova fundação chamava-se Manuel Rodrigues Leitão, fora professor de Direito em Coimbra, desembargador da Relação do Porto, da Casa da Suplicação, deputado da Fazenda e Estado da Rainha e era amicíssimo de D. Pedro. O poder constituído da cidade, a princípio, opôs resistência à implantação de mais uma família religiosa no âmbito urbano, mas, após uma panóplia de influências movidas, acabou por ceder. Em Braga, o Oratório, que deixaria marcas fortes, como, aliás, no Porto, através das suas antigas igrejas, conhecidas como tendo sido dos Congregados, nasceu em 1686, sendo da iniciativa de dignitários eclesiásticos seculares. A sua influência aí tornou-se marcante sobretudo após a expulsão dos Jesuítas, decorrida, como se sabe, em 1759. Muitas das tarefas pedagógicas dos Inacianos passaram a ser, a partir daí, executadas pelos congregados do Oratório. Foram igualmente dignitários eclesiásticos que diligenciaram para que o Oratório se estabelecesse também em Viseu, sobretudo os bispos da respectiva diocese. Isso ocorreria em 1688 e nove anos mais tarde erguer-se-ia a última casa do Oratório em Portugal, desta vez em pleno Alentejo, na vila de Estremoz (1697). Como se vê, a Congregação do Oratório portuguesa brotou em simultâneo com uma sociedade em profundas e rápidas transformações, num curto lapso de tempo, que não chegou a atingir os 30 anos. Mas não cresceu senão até finais de Seiscentos, o que não deixará de ser algo estranho se tivermos em conta que se tratava de uma instituição nova, aberta às exigências da modernidade. As razões de tal estabilização talvez sejam compreendidas melhor em função do que se afirmará a seguir. Espalhado pelo país o novo instituto, procu-

remos penetrar no seu âmago, tentando destacar-lhe os contributos mais marcantes para a religiosidade de então. A maior inovação consistirá em que os Congregados do Oratório eram simples clérigos (ou então irmãos auxiliares), recusando qualquer tipo de voto. Desse modo formavam apenas uma comunidade secular, não uma ordem. O que nisso avulta é, predominantemente, o apelo (e o apego) à liberdade individual e colectiva. O que unia os seus membros era apenas um compromisso de fraternidade. Se alguém quisesse sair, reassumia plenamente os bens levados por si para a mesma comunidade, condição indispensável para nela entrar. Isto é, o Oratório não albergava pobres que nada possuíssem de seu, a não ser que, para isso, eles fossem dotados. Dessa forma se procurava mostrar à sociedade envolvente que o novo instituto não constituiria mais um encargo para a comunidade. Não. Ele viveria por si, autonomamente. Por isso seria completamente livre. O que unia os seus membros era o desejo de uma maior perfeição individual, através da organização de serviço aos irmãos. Esta era, aliás, a designação oficial dos seus membros. Tratavam-se todos por irmãos, quer nos livros oficiais, onde apenas podiam registar dois nomes, quer individual e comunitariamente. O meio privilegiado para a santificação era a oração vocal, mas acompanhada de outra forma de oração, a mental, a que a nova família religiosa conferia particular ênfase. Lições espirituais, práticas de exercícios devotos, doutrinas, catequese, sermões, tudo acompanhado de missas e confissões, constituíam a ocupação por excelência de todos os confrades. Numa coisa o Oratório se distanciava das demais instituições congéneres: renunciava às esmolas, ao coro e à música barroca, preferindo, portanto, a simplicidade e interiorização da piedade individual. Se havia disciplinas, elas deveriam ser moderadas, uma vez que o oratoriano deveria antepor a acção à contemplação. E para bem agir requer-se bom estado de saúde, quer físico, quer psicológico. Por isso o cuidado a ter com o corpo, através de uma alimentação variada e cuidadosa e de tempos de lazer. Do aperfeiçoamento pessoal fazia parte essencial o serviço a prestar ao próximo, aos mais variados níveis. Daí que o núcleo de cada instituição fosse um oratório central, uma espécie de lugar de refúgio, bem decorado e cuidado, onde cada um pudesse recolher-se para meditar, aconselhar-se ou simplesmente conversar afavelmente. Este oratório era o único lugar da casa a que o público tinha acesso franco e permanente. Ele era uma espécie de degrau de acesso à igreja, mas não se confundia com ela. Nesta, além dos actos de culto habituais, ensinava-se permanentemente, seja através da catequese, seja por meio de sermões, urdidos numa perspectiva claramente pedagógica. Todo o congregado se exercitava para as missões volantes, que haveria de efectuar pelo país, regularmente, uma vez que a missionação pelo interior, sobretudo rural, era encargo de consciência iniludível. Os jovens preparavam-se para essa tarefa na sua igreja, à qual, por isso, era necessário atrair sempre um público numeroso. Eis a razão pela qual a vocação urbana do Oratório era indiscutível. A acção de um irmão congregado só teria cabal sentido num meio social numeroso, activo, em que o diálogo e o acompanhamento pudessem exercer-se livremente. Creio poder afirmar, cada vez com maior convicção, aquilo que escrevi há mais de 20 anos: «O oratoriano ama o movimento, insere-se numa sociedade que sente em transformação. Deseja imiscuir-se nela, mas por dentro, para a marcar com um sentido de absoluto» (Santos – *O Oratório*, p. 137). Onde foi encontrar Bartolomeu do Quental o modelo para esta confraternidade? À Itália, à nova instituição nascida à roda da figura e da obra de São Filipe de Néri, contemporâneo e amigo pessoal de Santo Inácio de Loiola, mas completamente diferente dele. O santo florentino notabilizara-se em Roma, criando uma estrutura organizacional diferente das demais, muito próxima das aspirações concretas da gente média da Cidade Eterna e fora canonizado logo em 1622, pouco depois da sua morte, ocorrida em 1595. Era, pois, uma fonte de inspiração muito recente e actuante. E esse foi o paradigma e o arrimo da instituição portuguesa, a qual, contudo, seguiu uma via própria, original, teimosamente diversa dos dois modelos anteriores: o filipino, irradiado a partir de Roma e de Nápoles, e o berulliano, ou francês, nascido em Paris e que nesse século XVII exercia já uma poderosíssima influência, quer pedagógica, quer espiritual. Os discípulos do cardeal Pedro de Bérulle marcariam profundamente a França a partir de Luís XIII e o Oratório de Jesus (como ficou conhecido) é indissociável dos rumos da espiritualidade e da pedagogia francesas do final do período da monarquia absoluta. O seu prestígio fascinou os responsáveis pelos primeiros passos do Oratório português, mas foi o modelo italiano que acabou por se impor como paradigma. Os estatutos, que regeram a instituição portuguesa durante os seus quase 150 anos de vida, foram elaborados e confirmados *ad instar*, isto é, à semelhança dos de Roma. Porém, manter-se-iam distantes, quer de um, quer de outro modelo. Do italiano rejeitavam-se as «muitas larguezas» previstas nos seus estatutos, ou seja, uma liberdade tal que quase roçava a anarquia e que se adaptava mal à índole dos Portugueses; do francês, fortemente centralizado e hierarquizado, nascido num país unificado e absoluto, não parecia poder aceitar-se o rígido governo central, que dificultaria muito a originalidade de cada casa e resultaria na sua difícil adaptação ao meio. Em Portugal ainda se tentou, mesmo de forma moderada, impor uma autoridade de tipo nacional, através da eleição e da correspondente acção de um visitador-geral, mas a solução não vingaria. O Oratório português será mesmo marcado medularmente pela mais completa autonomia de todas as casas entre si. Sinal de força? Sim. Mas igualmente de debilidade, como salientaremos oportunamente. Concebido em período conturbado, tanto política como ideologicamente, pretendendo marcar uma clara diferença em relação às demais instituições religiosas, fossem elas antigas ou recentes, protegido pelo poder político, mas livre de compromissos restritivos, o Oratório de Nossa Senhora da Assunção ou de São Filipe Néri, como ficou mais conhecido, procurou afirmar-se pela sua originalidade. Acerquemo-nos dela, considerando alguns aspectos importantes. Seja o primeiro a forma de governo.

Nenhum cargo era vitalício, nem sequer de longa duração. Cada casa submetia-se a um governo por ela eleito, para períodos trienais. É claro que poderia haver reeleição da mesma pessoa para o cargo supremo – o de prepósito –, como, na realidade sucedeu, em casos pontuais, sobretudo nos primeiros tempos. Isso, porém, em nada contrariava a constante rotação de pessoas pelos diversos cargos previstos estatutariamente. Desse modo cada instituição surgia dotada de autonomia mais completa. Chegou-se a pensar num visitador-geral como elo de união colectiva. E ele existiu. Mas não foi além da primeira inspecção, logo nos primeiros anos de Setecentos. As resistências devem ter sido de tal ordem que a sua função foi suprimida. Para que cada unidade se sentisse e agisse em total autonomia, ela era única em cada cidade, mesmo que pudesse estar dispersa por dois núcleos, como foi o caso das Necessidades, em relação a Lisboa, a partir de 1755. Nestas condições, parece poder falar-se de um governo democrático, à imagem do das cidades-estados da Grécia antiga, como já alguém lhe chamou. A rotatividade do exercício de cargos foi um facto, designadamente no que toca aos mais destacados e isso permitiu uma permanente renovação, um largo consenso e uma notável adaptação ao tempo e aos lugares. Uma vez que cada um era permanentemente livre de sair, recuperando os bens que levara consigo ao entrar, a obediência decorria do pleno consentimento. Por isso quase não estavam previstos castigos para faltas de incidência colectiva, mas apenas reprimendas, ou penas simbólicas, como comer sentado no chão, beijar os pés aos irmãos, praticar alguma disciplina. Existiram casos de expulsão, mas foram muito raros e excepcionais. Se tivermos em conta que o Oratório português surgiu protegido pelo poder político e em simultâneo com a forte centralização do poder levada a cabo, quer por D. Pedro II, quer por seu filho e sucessor D. João V, não deixará de parecer algo estranho e contrário aos princípios ideológicos do tempo. Quanto a nós, a razão fundamental que explicará essa postura decorrerá de a própria instituição se recusar a ser mais uma ordem ou uma companhia, como a que surgiu à roda da figura de Santo Inácio de Loiola, pouco mais de um século antes, obedecendo a um espírito de clara militância conquistadora e recuperadora de influência, o que estava completamente ausente dos horizontes dos congregados. Outro aspecto que nos poderá ajudar a mergulhar no espírito de uma comunidade oratoriana será analisarmos como se administrava o tempo internamente. E como havia em cada casa três categorias de pessoas, os noviços, isto é, os que viviam o seu ano de provação, vestindo de cinzento ou, como então se dizia, envergando a roupeta parda, os estudantes, fossem estes externos, isto é, não pretendentes ao ingresso na congregação, ou internos, e ainda os Oratorianos propriamente ditos, que se distinguiam de todos os outros por envergarem a roupeta preta, por sua vez subdivididos em padres e irmãos coadjutores, a distribuição de tempo era diversificada. Os cargos estavam divididos por todos, mas alguns eram específicos de cada uma das categorias apontadas, podendo ainda recorrer-se a criados externos. Em cada comunidade havia um ritmo de vida aplicável a todos, quanto ao que era comum, como os horários de levantar, deitar, comer, de lazer, de exercícios de piedade. Mas também se contemplava a especificidade de funções, como estudo, pregação, ensino, serviço à comunidade, a visita às cadeias, hospitais ou a pessoas carentes. A flexibilidade de horários era um facto, quer em função das matérias a estudar, quer conforme as estações do ano, quer, ainda, de acordo com as mais variadas tarefas a que os Congregados se dedicavam. Uma coisa é certa, o tempo não era completamente espartilhado e, ao menos no Verão, durante o período de férias, cada um podia ler ou dedicar-se ao que mais lhe agradasse, pois bastante tempo livre lho permitia. O repouso merecia também particular atenção, sobretudo para os estudantes. As férias do Natal e da Páscoa alargavam-se por 15 dias e todas as quintas-feiras eram também dias de repouso, a não ser que houvesse feriado, isto é, dia santificado na mesma semana. Os irmãos padres dispunham de um horário muito mais flexível: bastava-lhes despertar e deitar ao mesmo tempo, tomar as refeições, na medida do possível e participar nas orações comunitárias. De resto, administrariam o seu tempo de acordo com a função confiada a cada um e que o governo da casa conhecia e supervisava. Todo o tempo disponível deveria ser gasto no estudo, na preparação de respostas a casos de moral e de direito, na estruturação de sermões, na planificação de missões, na composição de livros ou postilhas para os seus alunos, em confissões, em aconselhamento a quem os procurasse. A flexibilidade de horários, a liberdade de acção e a consequente responsabilização pelo emprego do tempo, eis o que talvez caracterize melhor um congregado português da Época Moderna. Tivemos já ensejo de referir que o Oratório entre nós nasceu e atingiu a sua máxima expansão num período muito curto, isto é, entre 1668 e 1697, dado que nem a Casa das Necessidades, transferida por D. João V para o palácio do mesmo nome (actual MNE), nem o hospício de Monção, uma espécie de colégio aberto em 1749 pela Casa de Braga, tiveram qualquer autonomia. Foram apenas extensões. É certo que o Oratório se estendeu também ao ultramar, a Goa e a Pernambuco, mas aí os estatutos adoptados foram diferentes. Por essa razão nunca houve entre essas instituições e as suas congéneres continentais relações de estreita cooperação e de mútuo entendimento. Pelo contrário, ao adoptar os estatutos italianos, o Oratório pernambucano abriu um conflito com o continental, a despeito de o fundador da instituição brasileira ser amigo e colaborador de Bartolomeu do Quental. Este considerou sempre as demais casas como estranhas à instituição por ele fundada. Por essa razão não as consideraremos aqui. Mais interessante será interrogarmo-nos sobre o período de apogeu e declínio desta confraternidade tão específica, no contexto da organização eclesiástica portuguesa. Está fora de toda a dúvida que o prestígio dos Oratorianos assentou em duas vertentes bem específicas: por um lado contribuiu para a dignificação da figura e da função dos clérigos dentro da sociedade contemporânea e, por outro, firmou-se na relevante acção pedagógica

por eles desenvolvida, sobretudo na capital, tendo por base o hospício das Necessidades. Tentemos balizar cronologicamente essa influência marcante. Se tivermos em conta os aspectos materiais, ou seja, os índices de bem-estar económico, a segunda metade do século XVIII será o período de maior pujança, mesmo até no número de pretendentes à entrada (excepção feita ao período pombalino). Se, contudo, nos ativermos preferentemente ao auge do seu prestígio pedagógico, teremos igualmente de reconhecer que ele coincidiu também com os últimos anos do período joanino e os decénios seguintes. Realmente, quando o rei *Magnânimo* estendeu aos alunos dos Oratorianos, em 1716, o privilégio da entrada directa na universidade, até então regalia exclusiva dos jesuítas do Colégio das Artes, surpreenderam-se o cardeal D. Nuno da Cunha e o duque de Cadaval, o que parece significar que o prestígio dos Congregados ainda se encontrava em movimento ascendente. Mas na segunda metade do século o seu magistério alcançou a plenitude de influência, como atestam as numerosas obras publicadas por oratorianos de todo o país e que os recentes estudos do conteúdo de duas das suas bibliotecas (a de Braga e a do Porto) confirmam amplamente. A relação dos Congregados com o poder político instituído poderá ser considerada um indício do seu apogeu no modo como exerciam (ou não) influência. Já referimos que tanto D. Pedro II como seu filho e sucessor lhes dispensaram as maiores atenções e privilégios. Tudo mudaria com D. José, ou melhor, sob o governo do seu poderoso e autoritário ministro Sebastião José. O regalismo extremo deste último chocava-se com as convicções de muitos néris. Nessa época, a congregação dividiu-se em duas: uns (poucos) seguiram Pereira de Figueiredo, teorizador e defensor do anticurialismo romano; outros (o maior número) opunham-se-lhe tenazmente, sofrendo, por isso, o degredo ou o exílio, como o já referido Teodoro de Almeida, talvez o caso mais documentado de todos. Sob Pombal os néris portugueses sofreram limitações e acusações de vulto; foram impedidos de proceder às eleições internas normais, de receber pretendentes, de ensinar publicamente, sem qualquer explicação cabal ou fundamentada. Resistiram silenciosamente e acabaram por triunfar. D. Maria I restabeleceu com eles um relacionamento harmonioso, embora a imposta união da Casa das Necessidades à do Espírito Santo se tenha revestido de polémica. Nada, contudo, que se mostrasse insuperável. Durante o período de luta entre absolutistas e liberais, a maioria seguiu D. Miguel, mas muitos afirmaram-se e agiram como liberais. É nossa convicção, pois, que o auge da acção do Oratório português se situa, cronologicamente, a partir dos anos 40 do século XVIII e se alargou até ao final da centúria, dele se exceptuando a segunda parte do governo pombalino, isto é, desde os finais dos anos 60, recuperando-se a sua força a partir de 1777. Porém, a maior originalidade da instituição portuguesa ficou traduzida e de forma mais duradoura na sua vastíssima e omnímoda acção pastoral. Nesta avulta, antes de mais, o seu contributo seguro para a dignificação da figura do clérigo tradicional, em geral pouco culto, nada diligente, de costumes e comportamentos duvidosos, enfim, alguém que os fiéis não discutem, mas que os não motiva, nem lhes serve de edificação. E um dos propósitos dos Oratorianos era abeirarem-se do cidadão comum, do fiel simples, mas atento, dialogando com ele, aconselhando-o e mostrando o seu total desprendimento. Nada pedem, nada exigem, vivem decentemente, procurando atrair os seus contemporâneos mais pelo exemplo do que pela palavra. O afluxo aos seus exercícios públicos era maciço. E desse modo se vai reabilitando o estado eclesiástico diocesano, com o qual os Oratorianos mantiveram, quase sempre, aliás, excelentes relações. Eles dependiam dos bispos nos ministérios públicos, confissões, comunhões, missões, irmandades, mas, no foro interno, eram completamente autónomos e independentes. A nosso ver, os Oratorianos e alguns outros seus contemporâneos, como os missionários apostólicos e os lazaristas, muito contribuíram para se ir impondo na sociedade portuguesa uma tipologia diferente do novo padre. Uma parte, aliás bem forte, do seu labor pedagógico visava preparar futuros clérigos. Os Oratorianos tudo orientaram no sentido da formação, da santificação e da dignificação da figura do padre. O objectivo primeiro da sua associação era mesmo a busca da perfeição individual, através do serviço prestado aos irmãos. Desde o vestuário negro, com gola branca e chapéu de quatro bicos, às companhias com que se saía da casa, ao tempo dedicado ao estudo e a exercícios de devoção e piedade, à moderação de costumes e exemplaridade de comportamento, o congregado queria marcar uma clara diferença entre o clérigo do tempo presente, afinado pelas exigências prescritas no Concílio de Trento, e a grande maioria do antigo, denunciado nas visitações, nas constituições sinodais, nas cartas pastorais de muitos bispos. Em suma, parece-nos poder aceitar que o primeiro objectivo da Congregação do Oratório, consistindo na dignificação do estado sacerdotal, foi largamente atingido, mesmo à custa da prática de alguns exageros. Lembro, neste aspecto, o escrúpulo em tratar com as mulheres, mesmo que fossem de família. O cuidado e as limitações foram tais que quase podemos falar de misoginia entre os Oratorianos, matéria, aliás, em que o justo equilíbrio nem sempre era fácil de atingir. Nunca um congregado podia falar a sós com alguém de outro sexo, mesmo durante as longas e frequentes acções missionárias, a não ser no acto de confissão. Para todo o resto teria de fazer-se acompanhar sempre de um irmão. Outro indicador da grande influência exercida pelos Oratorianos em Portugal e que pode considerar-se, de algum modo, original, foi a forma como encararam os estudos e como os puseram em prática. E isso será tanto mais importante quanto hoje se sabe que, no início, se digladiaram no interior da instituição nascente duas atitudes muito diversas, antagónicas, revelando duas sensibilidades diferentes e firmando-se em mentalidades opostas. Uns entendiam que para se salvar e ser perfeito, um homem não precisa de saber muito, de exercitar constantemente a sua inteligência. Talvez isso seja até perigoso e inútil. O mais importante é crer e praticar, e, portanto, é forçoso exercitar, sim, a vontade, em detrimento do entendimento e da razão.

Outros, ao contrário, pensavam que o que escraviza o homem é a ignorância, a falta de conhecimento da verdade, pois, alcançada esta, ninguém deixará de a perseguir. Desse modo, investir na inteligência é valorizar ao máximo o homem e aproximá-lo do caminho da verdade absoluta, que é Deus. Na primeira corrente de opinião, mais pessimista e voluntarista, alinharia o padre Manuel Bernardes, para quem a ilimitada curiosidade constituía um perigo e um obstáculo à salvação. E Bartolomeu do Quental, de início, concordou com ele, mas, pouco a pouco, mudou de opinião. Talvez o exemplo fornecido pelos colégios dos Jesuítas neste final do século XVII não fosse muito motivador e encorajante para os próceres da novel instituição. Mas era preciso formar os próprios membros, fornecer-lhes uma cultura sólida e coerente, prepará-los para os desafios da sociedade contemporânea. Enviá-los a estudar fora significava deixar-se arrastar pelo ensino alheio, capitular ou prescindir de um rumo próprio. Perdia-se, além disso, um excelente meio de formação da juventude, mesmo leiga, ávida de saber e de participar. Por isso os Oratorianos se abriram ao ensino e tiveram de encontrar modelos pedagógicos. Foram inspirar-se no que se praticava em França, onde o Oratório de Jesus já dispunha de uma larguíssima experiência e onde obtivera resultados excelentes. Na pedagogia, mais do que em qualquer outra, a matriz francesa dominou claramente o nosso Oratório. Aí radica, mesmo, a meu ver, o segredo da modernidade pedagógico-científica dos Congregados face ao ensino estruturadíssimo, mas estagnado, dos Jesuítas. Não foi, certamente, por mero acaso que entre os seus discípulos se contam os irmãos Diogo e Inácio Barbosa Machado, João Baptista de Castro, o poeta Cruz e Silva, José Anastácio da Cunha, José Agostinho de Macedo, Luís António Verney e seu irmão Diogo, D. Manuel do Cenáculo Vilas Boas e os já referidos Alexandre Herculano e Silvestre Pinheiro Ferreira, entre muitos outros. Perderam-se, infelizmente, quase todas as listas de matrícula dos seus alunos e o que destes sabemos é, em boa parte, fruto do seu próprio testemunho, como o de João Baptista de Castro que, em 1761, classificava a congregação como um «ajuntamento de sogeitos aquilinos nos engenhos», lutando contra as trevas da ignorância através da introdução «da filosofia, mais proficua...». Para chegar a essa situação invejável no predomínio da cultura, foi necessário percorrer um longo caminho. Quental e alguns dos seus colaboradores mais directos só pensavam, no início, em evangelizar a gente mais abandonada e marginalizada da sociedade, reformando-lhe os costumes. Para isso ele pensava que a sua Congregação se poderia formar de homens maduros, já preparados intelectualmente, em qualquer das «religiões» então existentes. A prática, porém, obrigou-os a mudar de atitude. É que a maioria dos pretendentes à entrada era jovem, em alguns casos mesmo muito jovem, o que obrigava a encarar de frente a forma de os preparar culturalmente. Eis a razão pela qual os estatutos acabaram por consagrar o estudo das letras, «cousa tão necessaria à profissão que hão de ter [os congregados] de encaminhar almas», rodeando, contudo, esse estudo de precauções, a fim de que ele «não faça damno á virtude». A primazia foi logo conferida às disciplinas de aplicabilidade imediata: a Teologia e a Filosofia. Porém, a verdura dos anos de muitos entrantes implicou a organização de um currículo que incluísse a Gramática, a Retórica, a Dialéctica e demais disciplinas. Dentro de cada instituição o supervisor e principal responsável pela orientação das matérias era o regente ou prefeito de estudos, sobre o qual recaía toda a tarefa de organização desse sector da vida da comunidade. Iniciados os estudos ainda antes da última década do século XVII, jamais eles cessaram. Porém, nunca os Oratorianos tiveram colégios vocacionados exclusivamente para a educação da juventude. As únicas excepções conhecidas ao funcionamento privado das aulas foi a abertura dos hospícios das Necessidades, doado em 1745, mas apenas aberto em 1750, e de Monção, autorizado pelo monarca e pelo arcebispo de Braga em 1749 e aberto também em 1750. Os alunos que frequentassem as suas aulas beneficiavam do acesso directo à universidade, o que chocava com o exclusivo privilégio até então conferido aos Jesuítas. Sobretudo daí em diante, as rivalidades entre uns e outros tornaram-se públicas e dividiram algo escandalosamente as duas famílias religiosas em Portugal. Embora seja impossível quantificar, temos informações de que frequentaram os seus cursos, elaboraram teses e defenderam-nas publicamente milhares de alunos, muitos deles externos. Estes dedicavam-se especialmente à filosofia, entendida, obviamente, em sentido lato, uma vez que incluía a geometria, a física, a química, a botânica e outras áreas do conhecimento. Seguramente muitos destes estudantes de filosofia cursaram depois Direito na universidade, quer civil, quer canónico. Desse modo, o Oratório esteve presente e actuante, ao mais alto nível, na formação da juventude portuguesa dos finais da Época Moderna. Aliás, como referimos, o esplendor da sua influência foi alcançado a partir dos anos 40 e, sobretudo, na década de 50 de Setecentos, o que prova, por si só, a sua ligação às correntes do iluminismo lusitano. Aliás, Verney, considerado o mais lídimo pré-iluminista português, fora oratoriano, e discípulos dos Filipinos foram também muitos cultores das ciências exactas ou da natureza, como o famoso engenheiro Azevedo Fortes. Nesta linha de orientação cultural haverá de continuar o conhecidíssimo e ecléctico padre Teodoro de Almeida, uma das molas impulsionadoras da Academia das Ciências. Por testemunho dos seus antigos alunos e também por alguns exemplares de conclusões defendidas publicamente, em cerimónias vistosas, em algumas das suas casas, conhecemos o seu método de ensino, que era, como se sabe, dos mais avançados do tempo, designadamente no que se refere às ciências exactas e às da natureza. Muito bem apetrechadas estavam as suas bibliotecas, a avaliar pelo estudo exaustivo que já se fez sobre a Casa de Braga. Mas era em Lisboa, sobretudo na Casa das Necessidades, que se encontrava sedeado um núcleo biblioteconómico seleccionadíssimo e de grande variedade de temas. Não admira, pois, que os congregados portugueses tenham aderido à filosofia moderna, isto é, não peripatética, desde, pelo menos, o início dos

anos 40 do século XVIII, o que os levou, mais uma vez, ao choque com os Inacianos, seus contemporâneos. Isto radicava, além do que já se referiu, na importância conferida à língua vernácula, à simplificação do estudo do latim, ao destaque dado à história das ciências, mostrando-se, desse modo, como nelas não há verdades absolutas, à adopção do experimentalismo e de um certo racionalismo nos estudos da filosofia. Bastará aqui lembrar a polémica surgida à volta do *Novo Método para se aprender gramática latina*, que acabava com o monopólio da célebre gramática do jesuíta Manuel Álvares. O choque entre uns e outros tornou-se, pois, inevitável. Os Oratorianos concorriam e ganhavam cada dia mais ascendente em relação ao anterior predomínio pedagógico dos Jesuítas. Isso trazia-lhes prestígio, mas acarretava também inimizades.

EUGÉNIO FRANCISCO DOS SANTOS

BIBLIOGRAFIA: ANDRADE, António Alberto B. de – *Contributos para a história da mentalidade pedagógica portuguesa*. Lisboa, 1982. IDEM – *A reforma pombalina dos estudos secundários*. Coimbra, 1981-1984. 2 vol. IDEM – *Verney e a cultura do seu tempo*. Coimbra, 1965. DIAS, José Sebastião da Silva – *A Congregação do Oratório de Lisboa: Regulamentos primitivos*. Coimbra, 1966. IDEM – *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séc. XVI-XVIII)*. Coimbra, 1960. 2 vol. IDEM – O eclectismo em Portugal no século XVIII: Génese e destino de uma atitude filosófica. *Revista Portuguesa de Pedagogia*. Coimbra, 1972. IDEM – *Portugal e a cultura europeia (séc. XVI-XVII)*. Coimbra, 1952. DOMINGUES, Francisco Contente – *Ilustração e catolicismo: Teodoro de Almeida*. Lisboa, 1994. GIRONDON, Jean – *Lettres du Père Bartolomeu do Quental a la Congregation de L'Oratoire de Braga*. Paris, 1973. SANTOS, Cândido dos – António Pereira de Figueiredo e a Aufklärung: Ensaio sobre o regalismo e o jansenismo em Portugal na segunda metade do século XVIII. *Revista de História das Ideias*. 1 (1982). SANTOS, Eugénio dos – *O Oratório no Norte de Portugal: Contribuição para o estudo da história religiosa e social*. Porto, 1982.

ORDEM DE SANTA CLARA. *V.* CLARISSAS.

ORDEM DE SANTO AGOSTINHO. *V.* AGOSTINHOS.

ORDEM DA VISITAÇÃO DE SANTA MARIA. Até finais do século passado essas religiosas eram também conhecidas como Salésias ou Salesianas. O aparecimento de grande número de institutos inspirados na proposta de São Francisco de Sales tornou necessária a especificação de que congregação se tratava. Este instituto foi fundado por São Francisco de Sales (1567-1622) e Santa Joana de Chantal (1572-1641) em 1610, em Annecy, França. As religiosas faziam votos simples e tinham por finalidade visitar os pobres e doentes, mitigando a sua miséria. As directivas do Concílio de Trento desencadeiam um forte movimento de enclaustração que atinge a congregação, obrigando-a a votos solenes e clausura rigorosa. A dicotomia entre a vocação caritativa das Visitandinas e os constrangimentos da vida enclausurada não foi resolvida facilmente. A primeira iniciativa de sua vinda para Portugal foi do padre Teodoro de Almeida, oratoriano ferozmente perseguido pelo marquês de Pombal e que, no exílio, conhecera em Baiona as religiosas da Visitação e os serviços que prestavam na educação de meninas. O empenho de algumas senhoras nobres ajudou os propósitos do padre Teodoro, que pediu religiosas para a fundação de Lisboa. Chegadas a Lisboa em Dezembro de 1783, as religiosas da Ordem da Visitação hospedaram-se provisoriamente no Mosteiro da Encarnação, tendo entrado na própria casa, em Belém, a 28 de Janeiro de 1784, data oficial da sua fundação no país. A ordem fora admitida no país por D. Maria I, em Janeiro de 1782 e, para a sua fundação, contou com muitos donativos, inclusive uma casa com capela e cerca. «Justificava sua admissão pelos serviços que ela devia prestar. As religiosas consagravam-se especialmente à educação de meninas nobres instruindo-as nas boas artes próprias do seu sexo e condição e cultivando-lhes os sentimentos de piedade» (ALMEIDA – *História*, p. 100-101). Também acolhiam, em habitação separada, senhoras nobres que, não podendo manter-se no século conforme exigia sua condição social, ali se acolhiam pagando uma módica pensão. A sua única obrigação era conformar-se com os exercícios regulares de piedade do convento. Pela natureza do instituto, as religiosas só recebiam pensões vitalícias da família, a título de dote, enquanto o convento não tivesse rendas suficientes, pois as educandas e as pensionistas pagavam pensão. Embora prejudicadas pela lei anticongreganista de 1834, as visitandinas mantiveram-se em Portugal e, em 1910, quando da expulsão dos religiosos pelo governo republicano, elas tinham três casas: em Lisboa, no antigo Convento da Visitação, com um asilo e um colégio para meninas pensionistas; em Vilar, Porto, o Colégio da Visitação para alunas internas e externas; em Santo Tirso, Ferreira de Aves, o Colégio de São Francisco de Sales com internato e externato para meninas. Amainada a perseguição religiosa, as visitandinas retornaram ao país; em 1995 eram cerca de 90 religiosas em dois mosteiros na diocese de Braga e um na diocese de Leiria. Sendo hoje uma ordem contemplativa, o seu carisma «é honrar, através da sua vida humilde os aniquilamentos do Verbo Encarnado. [...] A vida de oração e sacrifício das irmãs deve ser para se unirem a Deus, ajudar a Santa Igreja e a salvação dos irmãos» (PATRIARCADO – *Vinde*, p. 154).

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto; Lisboa: Civilização, 1968, vol. 2 e 3. *DIZIONARIO degli Istituti di Perfezione*. Roma: Edizione Paoline, 1988, vol. 8. FRANCISCO DE SALES, São – *Tratado do amor de Deus: Filotéia ou Introdução à vida devota*. Petrópolis: Vozes, 1986. MARGARIDA MARIA ALACOQUE, Santa – *Autobiografia*. Braga: AO, 1984. PATRIARCADO DE LISBOA. Equipa Pastoral Religiosos e Institutos Seculares – *Vinde e vede*. Lisboa: Paulinas, 1995.

ORDENS MILITARES. *1. Panorama geral:* É difícil compreender o aparecimento das ordens militares sem o situar no contexto das novas circunstâncias criadas na Europa Ocidental a partir do século XI. Intimamente ligado ao movimento das Cruzadas*, tal aparecimento está directamente relacionado com a reforma eclesiástica e as novas realizações do monacato (*v.* MONAQUISMO) da altura, nomeadamente Cister (*v.* CISTERCIENSES) e os Clérigos Regulares. Além disso, importa relacionar as ordens militares com as correntes que então propugnam uma estreita ligação entre as motivações de carácter religioso e as actividades guerreiras laicas. Tudo isto conduz ao advento de um novo *tipo* de guerreiro, o *miles Christi*, ou seja, o homem que luta, em nome da fé, contra os

inimigos de Cristo. Por sua vez, na Península, no extremo ocidental da Cristandade, a extensão da ideia de cruzada e de guerra ao inimigo muçulmano favorece a criação de novas instituições que, embora sejam formal e institucionalmente semelhantes às suas congéneres de origem oriental, desenvolvem raízes muito próprias no seio das sociedades locais. Na realidade, a importância do enfrentamento bélico na Península explica o desenvolvimento de um clima favorável à associação entre luta militar e prática ascética, de que se conhecem exemplos anteriores à introdução do Templo e do Hospital no mundo ibérico. São grupos de cavaleiros, organizados em confrarias*, próximos das monarquias, que, embora inicialmente se encontrem sob a juridição episcopal, acabam por se ligar a ordens religiosas já existentes: Cónegos Regrantes de Santo Agostinho* (como acontece com Santiago) ou Cister (como acontece com Calatrava). É neste contexto que se fragua o que se pode considerar a característica mais significativa e original das ordens militares: a associação, num mesmo perfil e disciplina vital, de duas realidades perfeitamente diferenciadas (a do laico, expressa na dimensão militar, e a do religioso, manifesta na espiritualidade cristã que anima esta articulação). Como escreverá séculos mais tarde, em Setecentos, J. M. B. de Castro, no seu *Mapa de Portugal*, «[e]sta especie de Religião instituída e observada pelos Principes Catholicos, na qual se compadece o nome de Religioso com o de Soldado, é um dos maiores lustres que adornão e aumentão o esplendor do nosso reino, porque tem todos os seus votos fundados na perseguição dos inimigos da cruz de Cristo e maior auge da Lei Evangélica, para cujas vitorias cooperarão sempre com heroícos esforços nossos soberanos monarcas, tomando tanto a peito os Religiosos Militares defender a Fé que a elles deve o nosso Reino a total expulsão dos Mouros, a restituição das terras que hoje possuimos, e a liberdade e paz de que gozamos». Os membros da ordens militares são *freires*. Todos se comprometem com os mesmos votos de pobreza, obediência e castidade. À semelhança do que acontece nas ordens religiosas que lhes inspiram o enquadramento institucional, estes *freires cavaleiros* constituem o universo estruturante das ordens militares. Ao seu lado existem *os conversos* (membros que não receberam qualquer ordem sacra, diferenciando-se dos *cavaleiros* pelo vestuário e alimentação e pelo seu menor estatuto dentro da milícia) e os *freires clérigos* (nomeadamente os sacerdotes que têm a seu cargo o ofício divino). A estrutura organizativa das milícias é, assim, e no essencial, muito semelhante. Dependem todas de um *mestre* – freire cavaleiro eleito – a quem compete a chefia da milícia e o comando das hostes em campanha. A organização hierárquica é clara: depois do mestre, o *comendador-mor* (administrador do convento e segunda dignidade da ordem), e o *claveiro*. Com o tempo, e com a expansão das milícias, formam-se unidades mais pequenas, as *comendas*, à frente das quais estão *os comendadores*, nomeados pelo mestre. Em Castela, surgem em finais do século XII; em Portugal, devem ter aparecido na primeira metade do século XIII (por exemplo, na Ordem de Avis, há notícia da existência de um comendador já em 1222). No âmbito do convento há outras dignidades* a considerar: o *prior* (a primeira dignidade em termos espirituais), o *subprior*, o *sacristão*, os *capelães*, etc. Com a evolução que conduz à formação das comendas, constituir-se-á a *mesa mestral*, formada a partir do património reservado à cabeça da ordem. Entre os órgãos de governo, os *capítulos gerais* constituem a assembleia mais importante. Em Portugal, as ordens militares – cuja implantação, em termos gerais, se pode situar ao longo do meio século central do século XII – desde muito cedo adquirem uma significativa importância. Mas, entretanto, com a conquista definitiva do Algarve, em meados do século XIII, a actividade militar deixa de constituir a sua função principal. É certo que as ordens continuam a assegurar a manutenção dos castelos e praças fortes que lhes foram doados, muitos deles situados em zonas de fronteira, mas compreende-se facilmente que a importância da guerra diminua progressivamente. Cada vez mais, as ordens militares apresentam-se e comportam-se como elementos estruturantes de grupos sociológicos com significado e relevo crescente na sociedade portuguesa, movimentando-se na perseguição e defesa de interesses determinados, muitas vezes em consonância com estratégias políticas e económicas bem definidas. De certo modo, esta alteração de estatuto social, político e militar – bem visível sobretudo ao longo do século XIV – terá implicado uma acentuada diminuição da força mobilizadora do *espírito de cruzada* tal como tradicionalmente tal espírito tinha sido vivido na Península Ibérica entre os séculos XI e XIII. No entanto, verifica-se que este espírito, no fundo, não desaparece, assistindo-se antes a uma rápida adaptação das suas coordenadas aos novos condicionalismos que caracterizam a monarquia portuguesa nos reinados de D. Dinis e seguintes. Esta adaptação decorre em três grandes linhas. Por um lado, a dimensão *senhorial* das ordens, ou seja, as propriedades fundiárias, que em tempos da *Reconquista** tinham sido obtidas pelas milícias (sobretudo como resultado das generosas doações régias), adquirem uma importância predominante; constituem cada vez mais o principal *suporte* da sua importância social, condicionando cada vez mais a actuação e a imagem dos seus membros. Como frequentemente tem sido apontado, os cavaleiros das ordens tendem a considerar como seus os benefícios recebidos, ao que não é alheio, por exemplo, o processo de constituição, desenvolvimento e fortalecimento tanto da *mesa mestral* como das *comendas*. De facto, a dimensão e importância deste património fundiário não pode ser esquecida. Tem raízes que remontam aos primeiros tempos da presença das ordens em território português. É visível logo na fase inicial em que a luta militar é acompanhada por uma colonização territorial, sobretudo no Centro e Sul do país, num esforço que deixa profundas marcas na paisagem rural e no povoamento. No Norte, apesar desta influência não ter afectado, tão directamente, a organização do espaço, não é menos significativa a sua presença. Por exemplo, e só para a região do Entre Douro e Minho, a partir dos elementos inseridos nas Inquirições de 1220, ao Hospi-

tal, Templo e Avis pertenciam à roda de 12,2 % dos casais, perto de 1,5 % das searas, à volta de 70 % das vinhas (embora a sua quantidade total fosse reduzida), 1 % dos campos, cerca de 28 % das casas, 2 % das «granjas» e à volta de 61 % dos foros diversos cobrados (A. Castro). Em segundo lugar, esta tendência é acompanhada pelo acentuar da dimensão laica da vida dos membros das ordens. Se é certo que a *laicidade** esteve sempre presente na vocação originária das milícias – nomeadamente na sua vertente *militar* –, não há dúvida que, a partir de meados do século XIII, a debilitação desta vertente implica uma progressiva desarticulação e separação entre as duas componentes vocacionais: de um lado, os *freires clérigos* que, pela sua ligação ao ofício divino, mantêm viva a disciplina ascética e *regular* e, por outro lado, os freires cavaleiros que, pela sua crescente ligação às realidades da comenda senhorial, se comportam cada vez mais como laicos correntes (tanto na vivência religiosa como na sua experiência de vida quotidiana). A meu ver, terá sido esta evolução – que se torna bem visível no conjunto das ordens ao longo dos séculos XV e XVI – que explica o que alguns autores tendem a qualificar como a *crise de vivência religiosa* que paulatinamente se vai manifestando. As crescentes alterações estatutárias e vivenciais, visíveis já no século XV, por exemplo, em relação à possibilidade de os cavaleiros de Avis e de Cristo poderem contrair matrimónio – com tudo o que esta possibilidade implica em termos de *laicização* dos seus membros –, constituem uma clara manifestação deste processo; assim, em relação a ambas as ordens, tal possibilidade é sancionada pelo papa Alexandre VI em Maio de 1496, em termos iguais aos que sempre tinham acontecido com os cavaleiros de Santiago. Neste contexto, não é de estranhar que, durante o período final da Idade Média e início da época moderna, cada milícia – dispondo de uma disciplina interna muito maior do que a maioria das entidades da época, e com uma inegável capacidade de controlo social (para meados da primeira metade do século XVI, calcula-se que, numa população do país de cerca de 1 250 000 pessoas, cerca de 135 000 viveriam sob o poder das ordens) – tenha tido um papel importante no enquadramento político dos principais grupos de interesses nacionais. Em terceiro lugar, as ordens militares conhecem, a partir do reinado de D. Dinis um processo de crescente dependência do poder régio, que conhecerá os seus momentos mais significativos entre os inícios do século XV e meados do séculos XVI. Como momentos *emblemáticos* deste processo podem ser citados: a nomeação de mestres próximos da monarquia já em finais do século XIV; em inícios da centúria seguinte, a nomeação dos filhos de D. João I como governadores das três ordens de Cristo, Avis e Santiago; e, finalmente, a definitiva nomeação do próprio monarca para a chefia dos mestrados, em meados do século XVI. Assim, por falecimento de D. Manuel, D. João III é provido no mestrado de Cristo em 1523, e, em 1550, por morte de D. Jorge, é solicitada pelo mesmo rei a administração dos mestrados de Avis e Santiago, o que lhe é concedido pela bula *Praeclara charissimi* do papa Júlio III de Dezembro de 1551. Em Novembro de 1559, por bula da penitenciária *Ad personam*, é concedida ao rei D. João III a faculdade de celebrar os capítulos das ordens de Cristo, Santiago e Avis, em Lisboa ou em qualquer outro lugar, e, em Abril de 1561, o breve do papa Pio IV *Praeclaris celsitudinis* confere ao monarca o direito de visita sobre as casas e membros das três ordens militares. Para coroar este processo, em Agosto de 1570, por bula do papa Pio V *Ad Regiae Maiestatis*, é concedido ao rei e aos seus sucessores faculdade para legislar a favor das ordens, na qualidade de mestre das mesmas. Aliás, a criação, em Dezembro de 1532, da Mesa da Consciência e Ordens, constitui um elemento decisivo no acentuar deste processo de *laicização* e inserção das ordens militares na dependência total do poder régio. Com efeito, decorrendo da concessão feita a D. João III da administração perpétua das ordens militares, em Junho de 1567, é atribuída à referida mesa o acompanhamento dos respectivos assuntos. Este fenómeno de inserção-diluição das ordens no seio da sociedade portuguesa manifesta-se igualmente no seio da Igreja. Por exemplo, em Junho de 1553, pela bula *Constantis fidei*, dirigida ao rei D. João III, é-lhe dada a faculdade de nomear clérigos seculares para os priorados e vigararias das ordens de Cristo, Santiago e Avis, se não houver clérigos regulares idóneos das mesmas ordens. Na época moderna, as ordens militares constituem fundamentalmente um vector de distinção social. Assim, o usufruto das comendas – pelo seu valor económico e pelo estatuto social que conferem – torna-se importante, sobretudo nos sectores da média e baixa aristocracia. Mas, por outro lado, a possibilidade que surge, a partir da segunda metade do século XVI, de transmitir a comenda por herança, torna as ordens igualmente desejáveis aos olhos dos estratos superiores da nobreza, abrindo a porta ao desenvolvimento de complicadas estratégias familiares associadas à posse e transmissão das referidas comendas. Em finais do século XVIII ainda se pensa em reformar as ordens militares, tendo para o efeito D. Maria I solicitado a devida autorização, a qual lhe é concedida por breves papais de 1786 e 1789. Mas o alcance das medidas tomadas (como o decreto de Junho de 1789) é diminuto, por se terem limitado aos aspectos disciplinares e protocolares. Aliás, desde há muito que as ordens perderam por completo o espírito inicial. É neste contexto *reformador* (com evidente sentido de restauração *conservadora*) que se deve situar a acção de D. João VI, instituindo novas ordens, fundamentalmente honoríficas: a Ordem da Torre e Espada (de acordo com a tradição cronística, teria sido fundada por D. Afonso V durante as campanhas marroquinas, mas isso é hoje posto em dúvida; na realidade, foi criada pelo príncipe regente em Novembro de 1808, e objecto de regulamentação por D. Pedro em Julho de 1832) e a Ordem de Nossa Senhora da Conceição de Vila Viçosa (criada em Fevereiro de 1818, certamente inspirada no culto da dinastia dos Bragança à Imaculada Conceição). Dentro do mesmo espírito, mas num contexto diferente, deve ainda ser referida a Ordem de São Miguel da Ala, na realidade, uma sociedade secreta fundada pelo partido miguelista entre 1848 e

1859, cujos estatutos revelam tratar-se de um instrumento de actuação política ao serviço do partido legitimista. À semelhança do que acontecera com a Torre e Espada, também neste caso se procura enraizar a nova instituição na tradição de uma hipotética (mas nada provável) ordem fundada por D. Afonso Henriques. Mas sendo os tempos outros, estão definitivamente ultrapassados os modelos medievais que tinham dado sentido à criação das ordens militares. Assim, depois de 1820, as medidas que sucessivamente são tomadas (por exemplo, a disposição de Outubro de 1822, que extingue os três priorados-mores, destinando os respectivos rendimentos às despesas do Estado) apressam o fim das ordens militares; com efeito, em Julho de 1834, determina-se que o anterior decreto de Maio desse ano, pelo qual eram extintos os conventos religiosos, também se aplica às ordens militares. Na época contemporânea, as ordens são transformadas em instituições honoríficas, com o objectivo de agraciar as pessoas que se notabilizam pelos seus méritos e feitos pessoais, assim como pelos serviços prestados. Das antigas ordens militares, perduram as seguintes: a *Ordem Militar da Torre e Espada do Valor, Lealdade e Mérito* (atribuída a feitos considerados de valor na frente de batalha); a *Ordem Militar de Avis* (concedida a militares), a *Ordem Militar de Cristo* (destinada a recompensar serviços de carácter político, militar ou civil), e a *Ordem Militar de Santiago da Espada* (como reconhecimento pelos méritos revelados no campo científico e cultural). *2. As ordens internacionais (Templo e Hospital):* A Ordem do Templo – denominada oficialmente *Fratres militiae Templi* – é fundada na Terra Santa em 1119, com o objectivo expresso de combater os infiéis. Em 1128, é confirmada pelo papa por intercessão directa de São Bernardo. Este foi, aliás, autor de um texto fundamental para compreender o espírito fundacional desta milícia e, de maneira geral, das demais ordens militares (*De laude novae militae ad Milites Templi*). O diploma mais antigo que testemunha a presença dos Cavaleiros do Templo em Portugal está datado de 1128. Trata-se de uma doação de D. Teresa, através da qual lhes confere a posse do castelo e da terra de Soure, assim como de todo o território situado entre Coimbra e Leiria. Tem-se discutido bastante o significado deste diploma. De qualquer modo, com esta doação, a Ordem do Templo organiza a partir de Soure um vasto domínio que, estendendo-se até à linha do Tejo, se apresenta como vital para a defesa militar de Coimbra. Com uma participação crescente nas iniciativas militares de D. Afonso Henriques, a partir de 1145, a milícia é objecto de numerosas doações régias e do arcebispo de Braga. A mais significativa figura deste período inicial da história dos Templários em território português é, sem dúvida, D. Gualdim Pais, que combatera na sua juventude no Egipto e na Síria, e que deixa o seu nome ligado à fundação e construção de importantes castelos da ordem no Centro de Portugal, como Pombal, Tomar e Almourol. Em 1157/1158, é concedida ao Templo pelo monarca uma carta de liberdade e imunidade dada aos seus bens. Sucedem-se as doações, de modo que, em finais da centúria, o Templo tem sob o seu controlo a maioria dos locais nevrálgicos para a defesa da margem norte do rio Tejo (Castelo Branco, Idanha-a-Ve-

Fachada lateral da Igreja de Santiago, Palmela.

lha e Idanha-a-Nova, Almourol e Tomar). Controla então os castelos de Soure, Ega, Redinha, Pombal, Cera, Idanha-a-Velha, Zêzere, Almourol, Valhelhas, entre outros. À semelhança do que acontece com as demais ordens militares, esta exercerá uma função importante na ocupação territorial e povoamento dos locais que lhe foram doados. A principal área geográfica onde se distribui o seu património situa-se entre o Mondego e o Tejo, entre Soure e Almourol, a poente, e, na vertente meridional da serra da Estrela até ao Rosmaninhal, na zona limítrofe com a fronteira leonesa. Em momento não muito distante terá entrado em Portugal a Ordem do Hospital. Fundada em Jerusalém, em 1048, por mercadores italianos, como hospital destinado a recolher peregrinos, a Ordem de São João do Hospital conhece um rápido desenvolvimento, uma vez que no início do século XII possui já uma série de casas dispersas pela Europa e Próximo Oriente. Em 1113, é-lhe atribuída regra própria, e no primeiro quartel deste mesmo século são-lhe dadas atribuições militares para além das caritativas iniciais. A partir de 1530, será designada Ordem de Malta, dada a fixação da milícia nesta ilha do Mediterrâneo, depois de Chipre e de Rodes. Tradicionalmente, a bibliografia tem situado entre 1122 e 1128 o estabelecimento da ordem em território português, em Leça do Balio, mas, recentemente, Paula Pinto conseguiu antecipar um pouco a data. A mais antiga fundação do Hospital em Portugal, com carácter militar, data do último quartel do século XI, com a doação que vai dar origem ao Castelo de Belver. Aí vai estar sedeada a casa principal da ordem em Portugal, até meados do século XIV, altura em que será transferida para a Flor da Rosa, no Crato. Como milícia de carácter internacional, a dignidade mais importante do Hospital em Portugal é o prior, que por sua vez depende do grão-comendador de Portugal, Leão, Castela, Aragão e Navarra. Além do património situado a norte do Douro, os hospitalários portugueses possuem importantes domínios a sul, organizados à volta de dois pólos: um núcleo que se distribui de forma perpendicular ao Tejo (na margem norte, está *encravado* entre os territórios do Templo) entre Pedrógão, Oleiros, Belver e o Crato; e um segundo núcleo nas margens do Guadiana, onde possuem Mourão, Moura e Serpa. *3. A Ordem de Santiago:* A Ordem de Santiago terá começado por se constituir como confraria de cavaleiros (1160-1170), provavelmente de origem leonesa. Reconhecida oficialmente pelo rei de Leão Fernando II, em 1170, está presente em Portugal desde os primeiros momentos: no mesmo ano em que recebe Cáceres (1172), o rei lusitano doa-lhe Arruda e, em data muito próxima, Alcácer, Almada e Palmela. Mais tarde, ao longo da primeira metade do século XIII, a Ordem de Santiago recebe – seguindo a evolução da *Reconquista* ao sul do Tejo – numerosas doações em terras alentejanas e algarvias: Aljustrel (1235), Sesimbra (1236), Mértola (1239), Aiamonte (1240), Tavira (1244). Terá um papel primordial na conquista do Algarve (1249). Instalada a sua sede em Alcácer, depois da conquista desta vila em 1217 (abandonando Santos – doada à ordem em 1194 –, que passa desde então a funcionar como recolhimento dos familiares dos cavaleiros de Santiago, sob a autoridade de uma *comendadeira*), será esta posteriormente transferida para Mértola, e daí para Palmela, já em tempos do infante D. João, filho de D. João I. O seu património distribui-se sobretudo ao longo da costa, ao sul do Tejo, numa continuidade que une a península de Setúbal ao Algarve, inflectindo para o interior no Alentejo meridional até Mértola. Em Portugal, Santiago inicialmente encontrava-se sujeita à autoridade de um comendador-mor, submetido ao mestre de Uclés. Constituindo inicialmente uma parte da ordem peninsular, os espatários portugueses, desde muito cedo, procuram autonomizar-se, sobretudo na sequência do governo de D. Paio Peres Correia (comendador de Portugal, eleito mestre da ordem em 1243), que, desde Castela, procura administrar directamente a milícia portuguesa. Assim, o ramo lusitano terá solicitado ao papa autorização para escolher mestre, o que significaria – a ser-lhe concedido o pedido – a autonomia da ordem portuguesa perante a castelhana. Diferido por uma bula de 1288 (*Pastoralis officii*), confirmado dois anos depois, protestado repetidamente pelo mestre de Santiago, o assunto é arrastado durante muito tempo, especialmente durante o primeiro quartel do século XIV. Neste contexto, tem especial significado a actuação diplomática de D. Dinis, a qual, por sua vez, deve ser relacionada com a paralela intervenção deste mesmo monarca no processo que conduz à criação da Ordem de Cristo. No domínio interno de Santiago, não é menos importante a actuação do mestre Pedro Escacho, sob cujo governo se tomam relevantes decisões quanto à organização da ordem e do seu património; é o caso das de Maio de 1327. Assim, se a ordem mantém desde esta altura uma relativa independência, só em meados do século XV (com a bula *Ex apostolice sedis* de Nicolau V de 1452) o assunto é decidido *de jure*. As crises nacionais de finais do século XIV implicam para a Ordem de Santiago modificações importantes, comuns, aliás, às que se verificam com as outras ordens militares. Apesar de, em todas elas, se encontrarem, no início do reinado de D. João I, personalidades afectas à pessoa do monarca (no caso de Santiago, citem-se os nomes de Fernando Afonso de Albuquerque e, sobretudo, Mem Rodrigues de Vasconcelos), os seus sucessores são todos filhos do rei. Nomeados pelo poder, já não são mestres mas sim *governadores e administradores* de cada uma das ordens; todos eles desenvolvem uma política muito próxima (pelo menos nos seus primeiros tempos) dos interesses da monarquia. Os seus sucessores serão, ao longo do século XV, sempre membros da família real portuguesa. A este propósito, é de realçar, pela importância das medidas tomadas durante o seu governo, a figura do filho natural de D. João II, D. Jorge, já na transição para o século XVI. Com a morte deste em 1550, no ano seguinte os mestrados de Avis e Santiago serão reunidos à Coroa, como já se disse. *4. A Ordem de Avis*: De acordo com a tradição cronística, a Ordem de Avis seria a mais antiga de Portugal; algum autor aventurou-se a acrescentar que *ainda pode ser que de Hespanha.* Segundo tal tradição, a Ordem de Avis descenderia da *Nova Milicia* fundada em Coimbra, em 1147. Aliás, durante muito

tempo, o problema das origens desta milícia constituiu o assunto mais repetidamente abordado na bibliografia. Mas, embora os elementos disponíveis não permitam grandes conclusões, esta posição está hoje abandonada. O documento mais antigo que atesta a existência destes cavaleiros em Évora está datado de Coimbra de Abril de 1176, mas apresenta a milícia já dotada com a Regra de São Bento. Como o foral dado a Évora é de Abril de 1166, as balizas situam-se entre 1166 e 1176, o que leva Ruy Pinto de Azevedo a considerar a criação desta ordem como resultado do malogro das tentativas feitas até 1173 pelo nosso primeiro rei no sentido de fixar o Templo e Santiago no Alentejo. Assim, escreve: «encontrando-se bastante enfraquecidos os meios de defesa e expansão ao sul desse rio com o afastamento de Geraldo Sempavor e das suas tropas privativas, é de presumir que ao espírito do monarca e de seus conselheiros surgisse a ideia de dotar a cidade de Évora – à data o mais avançado bastião da reconquista cristã na Península – com uma instituição do tipo monástico-militar, tal como se fizera uns anos antes para os reinos de Leão e Castela nas praças fortes de Calatrava e Uclés». Pode-se, então, considerar que a Milícia dos Freires de Évora (assim se começa por chamar), inicialmente organizada como uma confraria de cavaleiros, teria sido fundada em 1175--1176, mas não é possível saber se os resultados da política régia, a curto prazo, teriam sido muito positivos. Há em geral uma certa tendência para responder em termos afirmativos, mas Maria Cristina Cunha – que recentemente estudou este tema – é mais cautelosa na sua apreciação; como chama a atenção, nem é tão evidente a magnanimidade de D. Afonso em relação à ordem, nem se pode «esquecer que – escreve – pelo menos até ao reinado de Afonso III, a Ordem de Avis colaborava com o monarca castelhano na reconquista da Andaluzia, o que poderá retirar o pendor "nacional" que R. Pinto de Azevedo lhe pretende dar». Em 1211, tendo recebido, por doação de D. Afonso II, o lugar de Avis com a obrigação de aí ser construído um castelo, poucos anos depois, os freires de Évora mudam a sua sede para esta vila. A mudança efectiva terá tido lugar entre 1214-1215 e 1223. Nestes primeiros momentos, ressaltam assim o serviço régio e as preocupações de povoamento, mas será só a partir de finais do século XIII que a ordem (dispondo de uma base territorial mais significativa) vai adquirir uma importância de primeiro plano na sociedade portuguesa. Consciente da posição fulcral que Avis ocupa no Alto Alentejo (controla praticamente todo o território desde a fronteira ao Tejo, numa área com expressão horizontal, desde Elvas até Coruche) D. Dinis vai colocar homens da sua confiança à frente da milícia, chegando a intervir directamente na eleição do mestre que sucede a D. Lourenço Afonso, em 1311. A esta preocupação não é certamente alheia a circunstância de Avis se ter filiado em Calatrava, pelo que, à semelhança do que acontece com Santiago, é notório o esforço da monarquia portuguesa para, desde então, a eximir da ligação à ordem castelhana. Embora não se conheça com pormenor o tipo de relações que a ordem terá tido com a sua congénere castelhana, os elementos disponíveis permitem admitir que terá existido uma dependência *formal*, mas que Avis terá mantido, na prática, uma certa autonomia, conciliada com o exercício do direito de *visita* por parte de Calatrava (estão documentadas visitas em 1238, 1342 e 1346). A separação definitiva *de jure* terá lugar em 1391, pela bula *Pastoralis offici cura* do papa Bonifácio IX. Com a subida ao trono do mestre de Avis (com o nome de D. João I), o novo mestre – D. Fernão Rodrigues de Sequeira – está muito próximo do monarca, sendo homem da sua confiança. Sucedem-lhe os administradores, membros da família real, entre os quais importa destacar o Infante Santo D. Fernando (filho de D. João I), o condestável D. Pedro (filho do infante D. Pedro, duque de Coimbra) e o infante D. João, futuro D. João II. Obedecendo a um modelo similar ao da Ordem de Avis, a Ordem Militar de São Julião de Pereiro pode ser aqui referida, embora não se trate de uma milícia verdadeiramente portuguesa. Tradicionalmente, considera-se que terá nascido como confraria de cavaleiros originários de Salamanca, reunidos na ermida com o mesmo nome, em Ribacoa. A data da sua fundação, segundo Ruy Pinto de Azevedo, deve ser situada entre 1159 e 1164. Quando, mais tarde, Afonso IX de Leão lhe doa Alcântara, aí estabelece a sede e adopta o nome da vila. Obedece à Regra de Cister, e filia-se em Calatrava, da qual só se autonomizará em finais do século XIV.

5. A Ordem de Cristo: Em inícios do século XIV, estende-se por toda a Europa a campanha antitemplo movida pelo rei de França, dando origem ao processo que vai posteriormente conduzir à deliberação do Concílio de Viena (1312) onde esta ordem é extinta. Quando, em 1308, por bula do papa Clemente V, se solicita aos monarcas cristãos que investiguem e aprisionem todos os templários, D. Dinis manda realizar a dita inquirição, com o objectivo manifesto de provar que os Cavaleiros do Templo não são proprietários, mas apenas usufrutuários dos bens recebidos dos monarcas. O objectivo do monarca parece ter sido o de evitar que os bens templários sejam integrados no património do Hospital, provavelmente temendo que, por via desta incorporação de bens, se viesse a desenvolver no reino um poder de *expressão internacional* que, alheio à autoridade régia, desequilibrasse a estrutura político-social portuguesa. Não foi fácil conseguir este objectivo. Num primeiro momento, D. Dinis procura apoiar-se nos demais reinos peninsulares (assina, em 1310-1311, um acordo com os monarcas castelhano e aragonês, através do qual se comprometem a não permitir tal transmissão patrimonial), mas acaba por aceitar a fórmula de fundação de uma nova milícia, muito possivelmente inspirado na solução similar encontrada pelo rei de Aragão, em 1317, com a criação da Ordem de Montesa. Assim, e argumentando com as exigências derivadas da luta contra o infiel, consegue que o sumo pontífice, em Março de 1319 (pelas bulas do papa João XXII, *Ad ea ex quibus cultus augeatur* e *Desiderantes ab intimis*), institua a Ordem de Cristo, doando-lhe os bens que eram dos Templários em Portugal, e sedeando-a em Castro Marim, no extremo sul do reino. D. Gil Martins, mestre da Ordem de Avis, é então escolhido para chefiar a nova milícia, à

qual são doados os bens do Templo. Mais tarde transferida para Tomar, a ordem será, de facto, uma instituição de criação régia, ao serviço da monarquia portuguesa e da sua política (Isabel Morgado S. e Silva). Neste sentido, na transição do século XIV para o XV, sobressai o mestrado de D. Lopo Dias de Sousa (1373?-1417), que, no contexto político daqueles anos, tem um importante papel ao lado de D. João I, para além de uma não menos significativa acção governativa a nível interno. Os que se lhe seguem à frente da ordem serão todos membros da família real; entre os mais significativos estão o infante D. Henrique, o seu sobrinho D. Fernando, e D. Manuel, futuro rei de Portugal. *6. As ordens e a sociedade portuguesa*: Dotadas do prestígio e das isenções próprias das demais ordens religiosas, apoiadas directamente pelo papado, agraciadas pelos monarcas com constantes privilégios e significativos meios patrimoniais, estreitamente ligadas ao estamento nobiliárquico, é natural que as ordens militares tenham tido um importante papel na sociedade portuguesa. Nestas circunstâncias, não é de estranhar que, desde muito cedo, o poder régio – ao mesmo tempo que generosamente as beneficia – procure também controlar o seu poder. Assim acontece já ao longo do século XIII (*v.g.*, 1211, 1261, 1271). Por outro lado, se duas das milícias são de cariz internacional (Templo e Hospital), as outras duas constituem ramos nacionais de ordens peninsulares (Santiago e Calatrava), o que pode representar sérios inconvenientes em termos da afirmação nacional propugnada pela monarquia portuguesa, sobretudo em relação a Castela. Daí que, sobretudo desde D. Dinis, seja evidente o propósito real de *nacionalizar* estas instituições, de que a atitude deste monarca perante a extinção do Templo constitui o melhor exemplo. Um século mais tarde, será D. Duarte a reforçar este empenho autonómico, no rescaldo do cisma*. Com efeito, com o pretexto da diferente obediência papal, Portugal tinha obtido uma automomia no governo das ordens, mas, uma vez acabado este, tudo deveria voltar à situação anterior. D. João I tenta evitar esse recuo argumentando nomeadamente com as empresas em Marrocos*, mas Castela reage em meados de 1436. Será o seu filho a desenvolver uma intensa actividade diplomática, à qual não é certamente alheia a próxima resolução do problema a favor dos interesses lusitanos, como já foi referido. Com razão Cristina Pimenta chama a atenção para a circunstância de que, em Avis e Santiago, a princípios do século XVI, a mesa mestral possui uma maior quantidade de bens do que acontecera em séculos anteriores, aduzindo que tal facto «nos permite fazer coincidir este desenvolvimento com a simultânea entrega dos destinos das ordens aos membros da Casa Real portuguesa». É um aspecto importante, na medida em que as cabeças das diversas ordens militares, dispondo de crescentes meios adstritos às respectivas mesas, podem assim mais facilmente utilizá-los no debate e na luta política em que é fértil o reino de Portugal na Baixa Idade Média. Mais sensibilizadas para os interesses vinculados ao interior da meseta (embora por razões nem sempre coincidentes), Avis e o Hospital manifestam com frequência uma maior abertura às solicitações procedentes da área castelhana; mais ligadas às realidades da expansão marítima (embora por razões também nem sempre coincidentes), Santiago e Cristo surgem mais vocacionadas para as opções políticas da área atlântica. *7. As ordens, a cruzada e a expansão marítima:* É bem conhecido como a introdução das ordens militares em Portugal não é alheia à vivência do espírito de cruzada*, tal como este espírito foi desenvolvido na Península Ibérica no âmbito da chamada *Reconquista*. Por exemplo, a carta de Outubro de 1217 sobre a tomada de Alcácer do Sal, dirigida ao papa Honório III, na qual se solicita autorização para os cruzados demorarem mais um ano na Península e se pedem indulgências iguais às da Terra Santa para a campanha, é subscrita pelos bispos de Lisboa e Évora, pelo mestre [*sic*] do Templo em Espanha, pelo prior do Hospital, e pelo comendador de Palmela da ordem de Santiago. Referência especial merece a bula de fundação da Ordem de Cristo, já citada, na medida em que a justificação dada para a existência da nova ordem se fundamenta na necessidade de intensificar a luta contra o infiel, pelo que aí se determina que a sede da milícia se situe em Castro Marim, próximo da foz do rio Guadiana. Se se relacionar esta bula com uma outra de 1320, *Apostolice sedis do* mesmo papa, na qual – a propósito da acção do rei D. Dinis e da contratação do genovês Pessanha para chefiar a armada portuguesa – se equipara a armação de galés no estreito de Gibraltar à cruzada, comprova-se em que medida, desde o primeiro quartel do século XIV, as ordens militares (neste caso, Cristo)

Arco triunfal do Convento de Cristo, Tomar.

aparecem ligadas à valorização do horizonte marítimo por parte dos responsáveis portugueses. Ao mesmo tempo, não deixa a Ordem de Cristo de participar também nas campanhas peninsulares de luta contra o infiel (por exemplo, na Batalha do Salado, em 1340). Há, de facto, uma continuidade do espírito de cruzada em Portugal ao longo destes séculos, nomeadamente entre 1249 (data da conquista do Algarve por D. Afonso III e, consequentemente, termo da conquista territorial aos muçulmanos em território português) e 1415 (data da conquista de Ceuta), que não é alheia ao importante papel que as ordens têm na nossa expansão quatrocentista. Tal papel não deve, por isso, ser estudado em termos autónomos, mas sim integrado no conjunto da política monárquica, à qual, desde o reinado de D. João I, as milícias estão directamente vinculadas. Por exemplo, importa ter presente que este monarca, a partir de 1418, obtém do papa o governo das ordens para os seus filhos (da Ordem de Santiago para o infante D. João [1418], da Ordem de Cristo para o infante D. Henrique [1420] e do infante D. Fernando para a Ordem de Avis [1434]), justificando a medida pela necessidade de associar a cruzada ao interesse nacional. A este respeito, é especialmente interessante o caso da Ordem de Cristo: na súplica através da qual o rei de Portugal solicita ao papa a concessão do governo da Ordem de Cristo para o seu filho o infante D. Henrique, é evidente a preocupação por mostrar que dessa forma – em directa articulação entre o poder real e a ordem – seriam melhor assegurados os objectivos fundacionais da milícia («ita ut contra eosdem Saracenos, pro augmento christianae religionis et ad alios suos usus fructus expendere valeat»). E, na bula de nomeação do Infante como administrador da ordem, escreve-se: «na certeza de que, cometida a administração da dita Ordem ao infante D. Henrique, os seus rendimentos serão aproveitados em benefício da fé cristã, da luta contra os infiéis e ainda na conservação e honra da própria Ordem». Neste sentido, um dos aspectos que repetidamente tem sido apontado pela bibliografia é o da participação das ordens militares nas empresas militares portuguesas em Marrocos. À primeira vista, em termos institucionais, esta presença não terá sido muito importante, apesar de estar documentada a existência de projectos no sentido de se fundarem casas das três ordens em Ceuta e Alcácer Ceguer. Por exemplo, pela bula *Etsi cuncti* de Abril de 1462, o papa Pio II, seguindo o exemplo de Calisto III e atendendo às grandes despesas do rei D. Afonso V na defesa de Ceuta e de Alcácer Ceguer, manda que as ordens de Cristo, Santiago e Avis fundem aí três conventos, e para lá mandem anualmente, por turnos, a terça parte dos seus freires. O que, a avaliar pela documentação de cortes, não estaria muito longe dos desejos dos concelhos e dos povos. Trata-se, efectivamente, de um problema que se mantém ao longo dos tempos; ainda em Outubro de 1551, o papa Júlio II, pelo breve *Exponi nobis*, dirigido ao rei D. João III, comunica-lhe que, recusando-se os cavaleiros das ordens de Cristo, Santiago e Avis a irem para África* combater os mouros*, devem estes ser obrigados a fazê-lo com um certo número de cavalos e peões, conforme os seus rendimentos. No entanto, não são poucos os cavaleiros das ordens (sobretudo de Cristo e de Santiago) que deixam o seu nome ligado à crónica da Expansão portuguesa em Marrocos e nos oceanos Atlântico e Índico. Infelizmente, não está feito o levantamento prosopográfico desta presença, mas a leitura das crónicas revela uma sucessão de nomes (Diogo de Azambuja, Bartolomeu Dias, Vasco da Gama, Francisco de Almeida, Afonso de Albuquerque, entre outros) indiciadora da importância desta participação. A meu ver, esta ligação, durante os séculos XV e XVI, deve ser também colocada num outro plano: o da importante influência do espírito das ordens na conformação das estratégias *ultramarinas* da monarquia portuguesa de então. Com efeito, a referida subordinação do governo das milícias ao poder régio – anteriormente referida – não tem apenas como único efeito a integração política das ordens no serviço do poder régio; complementarmente, provoca a assunção, por parte deste mesmo poder, dos ideais e da *cultura* próprios das referidas instituições. Por exemplo, uma adequada compreensão de figuras como o infante D. Henrique, seu sobrinho e sucessor o infante D. Fernando, ou mesmo os reis D. João II e D. Manuel, não pode de modo algum abstrair da consideração das funções que estes homens exerceram como responsáveis das ordens militares. Assim, no caso de D. Manuel, a bibliografia mais recente (*v.g.*, Luís Filipe R. Thomaz) tem vindo a acentuar a dimensão messiânica (*v.* MESSIANISMO) que informa e dá coerência a todo o programa político de cariz imperial protagonizado por este monarca. Em certa medida, a influência do mundo espiritual e ideológico a que a Ordem de Cristo está vinculada, desde a sua fundação, não é estranha a este revigorar do *messianismo cruzadístico* em princípios do século XVI. D. Manuel, rei de Portugal (1495--1521), anteriormente duque de Beja, fora a partir de 1484 «mestre» da Ordem de Cristo... Era filho do infante D. Fernando (1433-1470), sobrinho e filho adoptivo do infante D. Henrique, e anos depois seu sucessor à frente dessa ordem militar (1460-1470). Com efeito, a ordem militar mais afectada pela Expansão é, sem dúvida, a Ordem de Cristo. Um dos primeiros aspectos a ter em consideração é o da decisão de lhe conferir a jurisdição espiritual sobre as terras descobertas. É certo que se trata de um processo que se não pode explicar unicamente no contexto das ordens militares (está certamente relacionado com a problemática mais ampla, do foro de uma história cultural, de relação entre a expansão portuguesa e as dificuldades de identificação da alteridade), mas mostra, sem dúvida, o importante papel que as ordens – neste caso, a de Cristo – tiveram na conformação de determinados enquadramentos mentais ligados a essa mesma expansão. Sem pretender ir mais longe, o problema está já presente no conjunto de súplicas dirigidas por D. Henrique ao papa Eugénio IV em 1434, assim como no segundo testamento do Infante. Logo no início do governo de seu irmão, D. Duarte, no primeiro dia de Abril de 1434, o Infante dirige ao papa um conjunto de 17 súplicas, todas elas com resposta favorável, e das quais a primeira é só por si significativa: trata-se do pedido de

confirmação da bula de fundação da Ordem de Cristo, com todos os seus privilégios e graças. A partir desta, seguem-se todas as outras, de entre as quais se destacam a concessão de indulgências aos fiéis que visitassem no dia de Santiago a Igreja de São Tomás, em Tomar, a anexação de determinadas terras à freguesia de Santa Maria de África, onde mandara edificar uma igreja, a plenária remissão dos pecados para todos os cristãos que, sob o seu comando, lutassem contra os inimigos da fé de Cristo, a anexação perpétua à ordem de todas as igrejas construídas, e dotadas por si na ilha da Madeira, e, também, a anexação perpétua do Eremitério de Santa Maria de Belém, local onde qualquer sacerdote deputado pelo mestre da Ordem de Cristo podia ouvir confissões dos cristãos que partissem para o mar. Em Janeiro de 1443, o mesmo pontífice, pela bula *Etsi suscepti*, autoriza o Infante a fazer profissão e a receber o hábito da sua ordem, ao mesmo tempo que lhe reconhece os direitos sobre as ilhas, nas quais o espiritual compete à ordem, e à qual doa a Igreja de Santa Maria de África em Ceuta, erecta em paróquia. E, no primeiro mês do ano de 1454, Nicolau V confirma uma doação feita à Ordem de Cristo por D. Afonso V, rei de Portugal, pela qual lhe é entregue a administração espiritual e jurisdição de todas as costas, ilhas e terras conquistadas e a conquistar da Guiné à Etiópia, da mesma forma que esta a exerce em Tomar. Esta situação virá a ser confirmada em Março de 1456, por bula de Calisto III, de cujo texto passamos a transcrever uma pequena parte: «perpetuamente decretamos, estatuímos e ordenamos que o espiritual, a jurisdição ordinária omnímoda, e o domínio e poder, pelo menos em matéria espiritual nas ditas ilhas, vilas, portos, terras e lugares e ilhas, ja adquiridos e a adquirir, desde o cabo Bojador e o cabo Não, decorrendo por toda a Guiné e por toda a plaga meridional até aos infdos [...] pertençam pelos tempos adiante e para sempre à referida Ordem Militar [...] lhas concedemos e damos a partir de agora, de modo que o Prior-mor [...] possa providenciar sobre todos [...] E tudo mais que os ordinários por direito e costume podem fazer, dispor e executar [...] e decretamos que as ditas ilhas, terras e lugares sejam nullius diocesis». Em finais de Outubro de 1460 falece o infante D. Henrique. Sucede-lhe, então, o infante D. Fernando, seu sobrinho e filho adoptivo. Efectivamente, quer no que diz respeito à sua actuação administrativa no seio da ordem, quer relativamente à participação desta milícia nas conquistas em África, a actuação de D. Fernando continua na linha da do tio. Aliás, esta doutrina é sucessivamente renovada em moldes similares (1514 e 1536), mas, em 1551, com a incorporação dos mestrados à Coroa, a jurisdição esclesiástica nas terras *ultramarinas* é atribuída ao monarca, o que acaba por provocar a sua progressiva decadência (já evidente nos inícios do século XVII).

8. Normas de vida: Está ainda por investigar o conjunto dos textos normativos das ordens militares em Portugal. Neste sentido, o estudioso interessado, dispondo apenas de alguns trabalhos sobre aspectos particulares, está condicionado pela análise comparativa com o que se conhece das milícias congéneres de outros países, nomeadamente peninsulares. Se os casos do Templo e do Hospital não levantam problemas por se tratarem de instituições não nacionais, o que se pode dizer para as ordens de Avis, Santiago e Templo é, de facto, muito pouco. Em relação a Avis, tem-se a sensação que a ordem terá vivido, durante o período medieval, directamente dependente da normativa de Calatrava, uma vez que os escassos elementos conhecidos para este período não permitem que se fale de uma normativa própria. Assim, o primeiro texto que se pode considerar elaborado em Portugal data de 1516, inserindo-se no esforço conjunto das duas ordens (Avis e Santiago), sob o governo de D. Jorge. Dos textos posteriores, o mais significativo é a edição da regra em 1631. Em relação à Ordem de Cristo, que até ao século XV – à semelhança de Avis – está dependente de Calatrava, importa referir um primeiro esforço *reformador* da parte do Infante D. Henrique, concretizado nos chamados *Estatutos* de 1449. Aliás, a edição da regra desta ordem de 1504 inclui a transcrição destes *Estatutos* de meados do século anterior. São também conhecidas reedições posteriores, dos séculos XVI, XVII e XVIII. A Ordem de Santiago dispõe de um texto do século XIV, o *Livro dos estabelecimentos feitos por mestre D. Pero Escacho*, datado de 1327, que, na realidade, tem um conteúdo de carácter fundamentalmente administrativo. De facto, durante toda a Baixa Idade Média, os espatários portugueses vivem directamente dependentes da normativa congénere castelhana, e mesmo a regra de 1509 constitui o melhor exemplo dessa dependência. Um estudo aprofundado deste tema terá ainda de recorrer a outras fontes, nomeadamente o chamado *Livro dos Copos* (onde se reúnem os diplomas considerados mais importantes para a ordem, com uma intencionalidade evidente: esta recolha documental, mandada fazer por D. João II em 1484, numa conjuntura difícil nas relações entre a monarquia e a milícia, privilegia os diplomas que dizem respeito aos *poderes* e, dentro destes, ao poder régio, revelando assim o propósito de enquadrar tais relações numa perspectiva de clara afirmação da supremacia do rei), ou o *Livro das Espadas* (recolha de privilégios apostólicos, mandada elaborar por D. Jorge no quadro do seu esforço de reorganização da milícia). O mais importante texto da regra é o editado em 1509 (com várias edições posteriores do século XVI e XVII). Constituído por vários textos (regra; composição com os freires do Lóio; bula do papa Alexandre III de reconhecimento da ordem e de confirmação da respectiva regra; ritual de profissão e de entrega do hábito; operações diversas; modelo de cartas convocatórias para os capítulos e regimento dessas reuniões; regimento das visitações; confessional; cerimonial fúnebre; bulas diversas), é fruto do trabalho de compilação de textos normativos elaborados por D. Jorge no capítulo de Palmela de Outubro de 1508. Para o efeito, foram nomeados quatro definidores, os quais até Julho do ano seguinte organizaram todo o material a partir de diversas fontes anteriormente solicitadas à sede da ordem em Castela. É interessante referir que chegou ao nosso tempo o exemplar manuscrito dessa compilação, assinado por D. Jorge e seus definidores, onde se determina que a impressão do texto seja feita para

que *todos os cavaleiros e pessoas da Ordem tenham cada uma a sua*. Este conjunto de regras das diferentes ordens militares, cuja preparação vem já desde finais do século XV, não pode ser compreendido sem ter em consideração o fenómeno contemporâneo de progressiva entrada das referidas instituições na órbita do poder régio. De facto, a edição da normativa própria de cada ordem representa um passo importante na fixação de todo um *corpus*, ao abrigo do qual as ordens militares são cada vez mais utilizadas enquanto instrumentos da política monárquica. Assim, a cronologia das diferentes edições, nomeadamente das primeiras edições da regra de cada ordem, de certa forma revela existir um ritmo diferenciado – em termos de tempo curto – no referido processo de submissão ao poder do rei. E, neste sentido, não deixa de ser elucidativa a relativa precocidade da aparição das edições em Portugal, comparando-a, por exemplo, com a mais tardia edição das correspondentes regras em Castela (onde a primeira é de 1527). Em ordem a um melhor conhecimento da vida interna das ordens, importa ainda referir as *visitações*. Trata-se de inspecções periódicas, autênticos inquéritos, com o objectivo de comprovar o estado de conservação dos bens da ordem, assim como o comportamento dos seus membros. Nomeados em capítulo geral, os visitadores registam os resultados averiguados, cujos textos são de uma importância fundamental para o investigador. No caso das milícias portuguesas, é especialmente importante o conjunto de inquéritos mandados realizar por D. Jorge (1481-1550), governador das ordens militares de Santiago e Avis, que se revelou um excelente administrador e reformador. Para a Ordem de Santiago, são conhecidos dois regimentos de visitações. O primeiro é elaborado no tempo de D. João II (em 1478), sendo feito à semelhança das correspondentes normas castelhanas elaboradas em 1440 por D. Henrique de Aragão. O segundo, elaborado em 1509, a pedido de um texto solicitado em 1500 a Castela, constitui um dos capítulos da regra. A partir destes textos, é possível obter uma visão geral sobre o estilo de vida dos cavaleiros das ordens militares na transição da Idade Média para a Moderna. Vejamos um exemplo: o que respeita ao quotidiano dos membros da Ordem de Santiago. Há, em primeiro lugar, todo um conjunto de aspectos que não são específicos da sua condição, e que resultam das funções que eles exercem como administradores do património da instituição. Aliás, o mesmo acontece em qualquer outra ordem militar. Como é sabido, à frente de cada comenda, o administrador gere os respectivos bens, já ocupando-se deles directamente, já através de aforamentos, desde que devidamente autorizados. Assim, a este nível, o cavaleiro de Santiago comporta-se de forma semelhante a um senhor rural de então, tanto no que se refere à administração das rendas (procedentes da exploração agrícola ou de

Planície da península de Setúbal, vista a partir do Castelo de Palmela.

eventuais direitos jurisdicionais), como no que se refere à sua relação com as populações dele dependentes. Os frequentes conflitos com essas populações ou com concelhos – e de que existe abundante testemunho documental – evidenciam precisamente esta indiferenciação de comportamento dos membros das ordens militares, enquanto administradores de um património senhorial. Aspecto diferente é aquele que contempla a vivência de um cavaleiro no âmbito da sua *pátria* religiosa. Sobressaem então as particularidades, derivadas da sua condição de membro de uma ordem militar. Assim, tal vivência tem de ser observada através do disposto nos principais textos normativos da instituição, nomeadamente na regra e nos estatutos. Aí se determina a obrigatoriedade de rezar as horas canónicas e as orações impostas (*v.g.*, uma série de pais-nossos), assim como a conveniência de assistência diária à missa. Encontram-se ainda determinações relativas à comunhão, confissão, jejuns. Devem ler a regra uma vez por mês. Quando os cavaleiros se encontram no convento, estão sujeitos às obrigações de vida da comunidade; aliás, assim acontecia no ano que antecedia a profissão ou em tempo de jejum. Finalmente importa referir que, com o tempo, se atenuam algumas destas obrigações, como acontece no domínio da oração a partir de finais do século XV. A regra determina ainda as orações e as atitudes a tomar perante o falecimento de clérigos e cavaleiros, contemplando as diferentes circunstâncias (estando presentes ou ausentes no momento da morte, vivessem ou não com o defunto), os sufrágios a fazer, a entrega da respectiva ração a um pobre (por uma semana, no caso dos freires do convento, por 40 dias, no caso de o falecido viver com um comendador), ou o destino a dar à roupa e cama dos falecidos: para os hospitais e enfermarias da ordem (mais tarde, D. Jorge substitui esta obrigação pela entrega de uma soma em dinheiro). Os clérigos são sepultados com as sobrepelizes, os cavaleiros com manto branco. Comendadores e cavaleiros podem escolher a sepultura em igreja da sua devoção, enquanto os clérigos são sepultados na igreja do seu benefício (os beneficiados) ou no convento (os conventuais). No seu conjunto, a consideração das ordens militares é fulcral para a compreensão de múltiplos aspectos da nossa história. Pelo rico património que lhes está ligado, pela profunda marca deixada na ocupação territorial de amplas zonas do país, pelo papel exercido por muitos dos seus membros em diferentes momentos da nossa vida colectiva, pela sua influência na conformação de quadros mentais fundamentais da nossa herança posterior, constituem tema do maior interesse.

LUÍS ADÃO DA FONSECA

BIBLIOGRAFIA: [Como obra recente, onde se recolhe o estado da questão sobre o aparecimento das ordens militares no contexto das Cruzadas e do papel do papado de então, veja-se GARCÍA-GUIJARRO RAMOS, Luis – *Papado, cruzadas y órdenes militares, siglos XI-XIII*. Madrid: Cátedra, 1995.] **1. Fontes:** Além das fontes gerais (como é o caso dos textos cronísticos), onde se encontra muita informação, vejam-se: CATALOGO de todas as igrejas, comendas e mosteiros que havia nos reinos de Portugal e Algarves pelos anos de 1320-1321, com a lotação de cada uma delas: Ano de 1746. In ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto: Portucalense Editora, 1971, vol. 4, p. 90-144. CAVACO, Hugo – *Visitações da Ordem de Santiago no Sotavento algarvio (subsídios para a história da arte no Algarve)*. Vila Real de Santo António: Câmara Municipal, 1987. *LIVRO dos forais escripturas, doações, privilégios e inquirições da Ordem de Malta: Subsídios para a história da Ordem de Malta*. Prefácio de José da Cunha Saraiva. Lisboa: Arquivo Histórico do Ministério das Finanças, 1944-1948. 3 vol. OLIVEIRA, Nicolau de, fr. – Das rendas que el-rei tem, como mestre das três ordens militares tanto no reino como nas conquistas; Dos cargos e comendas que el-rei provê. In *LIVRO das grandezas de Lisboa*. Lisboa: Vega, 1991, p. 682-683; 697-698. 1.ª ed. Lisboa: Jorge Rodrigues, 1620. PIMENTA, Alfredo – Alguns *documentos para a história de Idanha-a-Velha*. Lisboa: Junta Provincial da Beira-Baixa, 1940. SANTOS, Vítor Pavão dos – *Visitações de Alvalade, Casével, Aljustrel e Setúbal*. Lisboa: FCG, 1969. Documentos para a história da arte em Portugal; 7. IDEM – *Visitações de Palmela e Panóias: Arquivo Nacional da Torre do Tombo: Instituições religiosas: Ordem de São Tiago*. Lisboa: FCG, 1972. Documentos para a história da arte em Portugal; 11. SARAIVA, José Mendes da Cunha – *Direitos, bens e propriedades da Ordem e mestrado de Avis, nas suas três vilas de Avis, Benavila e Benavente e seus termos: Tombo feito pelo Ld.º Iorge Lopes: año 1556*. Lisboa: Arquivo Histórico do Ministério das Finanças, 1950-1953. **2. Exposições, congressos, bibliografias e dicionários. 2.1. Catálogos de exposições.** *CASTELO (O) e a Ordem de Santiago na história de Palmela*. Palmela: Câmara Municipal, 1990. Palmela, Julho de 1990. *NOS CONFINS da Idade Média: Arte portuguesa séculos XII-XV*. Lisboa: SEC, 1992. **2.2. Actas de congressos:** CONGRESSO INTERNACIONAL HISPANO PORTUGUES «ORDENES MILITARES EN LA PENINSULA DURANTE LA EDAD MEDIA», Madrid-Uclés, Valladolid-León-Salamaca-Cáceres-Tomar-Lisboa, 29 Mar.-4 Abr. 1971 – *Actas: Anuario de Estudios Medievales*. 11 (1981). Separata. *ENCONTRO SOBRE ORDENS MILITARES*, Palmela, Julho de 1990, 1 – *As ordens militares: Actas*. Palmela: Câmara Municipal, 1991. **2.3. Bibliografias e dicionários:** ALBUQUERQUE, Luís de, dir. – *Dicionário de história dos Descobrimentos portugueses*. Coord. Francisco Contente Domingues. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994. 2 vol. LOMAX, Derek W. – *Las Ordenes Militares en la Peninsula Ibérica durante la Edad Media*. Salamanca, 1976. PIMENTA, Maria Cristina; SILVA, Isabel Morgado – As ordens militares na Idade Média peninsular: Portugal: alguns contributos para a elaboração de uma bibliografia. *Medievalismo: Boletin de la Sociedad Española de Estudios Medievales*. Madrid. 3: 3 (1993) 102-144. SERRÃO, Joel, dir. – *Dicionário de História de Portugal*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1963-1971. 4 vol. **3. Estudos. 3.1. Obras gerais sobre as ordens militares:** ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Nova edição. Porto: Portucalense Editora, 1967, vol. 1, p. 145-156, 345-351; 1968, vol. 2, p. 215-222; 1970, vol. 3, p. 175-176. AZEVEDO, Rui de – Período da formação territorial; Expansão pela conquista e sua consolidação pelo povoamento; As terras doadas; Agentes colonizadores. In *HISTÓRIA da Expansão portuguesa no mundo*. Lisboa: Ática, vol. 1, p. 7-64. BARROS, Henrique da Gama – *História da administração pública em Portugal nos séculos XII a XV*. Lisboa: Sá da Costa, 1945, vol. 2, p. 291-340. COCHERIL, Maur – *Études sur le monachisme en Espagne et au Portugal*. Paris; Lisboa: Les Belles Lettres; Livraria Bertrand, 1966. DEUS, Jacinto de – *Escudo dos cavaleiros das ordens militares*. Lisboa: António Craesbeeck, 1670, p. 122-135. ERDMANN, Carl – *A ideia de cruzada em Portugal*. Coimbra: Publicações do Instituto Alemão da Universidade de Coimbra, 1940. D. MANUEL II – *Livros antigos portugueses, 1489-1600*. London: Maggs Bros, 1929-1935. 3 vol. Edição fac-similada, Braga: APPACDM, 1995. NUNES, Eduardo Borges – Nótulas de história do século XV português (A contenda luso-castelhana sobre bispados e mestrados em 1436-1437). *Do Tempo e da História*. Lisboa. 1 (1965) 47-67. PINTO, Augusto Cardoso – Subsídios para o estudo das signas nacionais: 1: As bandeiras das três ordens militares. In *ELUCIDARIO Nobiliarchico*. Lisboa, 1929, vol. 2, fasc. 3. Separata. SILVA, Isabel Luísa Morgado de S. e; PIMENTA, Maria Cristina – Las Ordenes Militares en Portugal. *Historia 16*. Madrid. 20: 225 (1995) 70-74. **3.2. Ordem de Avis:** AZEVEDO, Rui Pinto de – Primórdios da Ordem Militar de Évora. *Boletim Cultural da Junta Distrital de Évora*. 8 (1967) 3-19. COSTA, Maria Clara Pereira da – A vila de Avis, cabeça da comarca e da ordem: séc. XVI a XVIII: Tombos de direitos, bens e propriedades. *Revista do Instituto Geográfico e Cadastral*. Lisboa. 2 (1982) 83-107; 4 (1984) 79-128. CUNHA, Maria Cristina – A comenda de Oriz da Ordem de Avis. *Bracara Augusta*. 40 (1986-1987) 131-198. IDEM – *A Ordem Militar de Avis (das origens a 1329)*. Dissertação de mestrado apresentada à FLUP em 1989. IDEM – A Ordem de Avis e a monarquia portuguesa até ao final do reinado de D. Dinis. *Revista da Faculdade de Letras do Porto*. 12 (1995) 113-123. CUNHA, Maria Cristina; PIMENTA, Maria Cristina – Algumas considerações sobre as relações entre os monarcas castelhanos e a Ordem de Avis no século XIII. *Boletim do Arquivo Distrital do Porto*. 2 (1985) 47-55. CUNHA, Maria Cristina; PIMENTA, Maria Cristina – A comenda de Albufeira da Ordem de Avis nos inícios do século XV: breve abordagem. In JORNADAS DE HISTÓRIA MEDIEVAL DO ALGARVE E ANDALUZIA, 1 – *Actas*. Loulé: Câmara Municipal, 1987, p. 305-347. FONSECA, Luís Adão da – *O condestável D. Pedro de Portugal, a Ordem Militar de Avis e a Península Ibérica do seu tempo (1429-1466)*.

Porto: INIC, 1982. IDEM – Algumas considerações a propósito da documentação existente em Barcelona respeitante à Ordem de Avis: sua contribuição para um melhor conhecimento dos grupos de pressão em Portugal em meados do século XV. *Revista da Faculdade de Letras do Porto*. (1984) 19-46. Reeditado in JORNADAS SOBRE PORTUGAL MEDIEVAL, Leiria, 1983 – *Actas*. 1987, p. 276-311. JAVIERRE MUR, Y. C.; GUTIÉREZ DE ARROYO, Aurea L. – La Orden de Calatrava en Portugal. *Boletín de la Real Academia de la Historia*. 130 (1952) 323-376. MORENO, Humberto Baquero – Cartas de preito e homenagem apresentadas pelos alcaides dos castelos fronteiriços do Alentejo, pertencentes à Ordem de Avis, ao condestável D. Pedro (1448-1449). *Gaya*. 3 (1985) 137-144. OLIVEIRA, Miguel de – A milícia de Évora e a Ordem de Calatrava. *Lusitania Sacra*. 1 (1956) 51-64. IDEM – Origens da Ordem de Cister em Portugal. *Revista Portuguesa de História*. 5: 2 (1951) 317-353. Sobre a Ordem de Avis, p. 345-347. PIMENTA, Maria Cristina – *A Ordem de Avis durante o mestrado D. Fernão Rodrigues Sequeira*. Dissertação de mestrado apresentada à FLUP em 1989. PURIFICAÇÃO, Joseph, fr. – Catálogo dos mestres e administradores da ilustre e antiquissima Ordem Militar de Aviz. In *COLECÇAM dos Documentos e Memórias da Academia Real da História Portugueza*. Lisboa, 1722, vol. 2. RESENDE, André de – Historia da antiguidade da cidade de Evora. In IDEM – *Obras portuguesas*. Prefácio e notas de J. Pereira Tavares. Lisboa: Sá da Costa, 1963, p. 1-69. SILVA, Isabel Luísa Morgado de S. e; PIMENTA, Maria Cristina – Política de privilégio joanina: confronto entre a Ordem de Cristo e a Ordem de Avis. *Revista de Ciências Históricas*. Porto (1989) 165-176. TAROUCA, Carlos da Silva – As origens dos cavaleiros de Évora (Avis) segundo as cartas do Arquivo do Cabido da Sé de Évora. *A Cidade de Évora*. 5: 13-14 (1947) 25-38. **3.3. Ordem de Santiago:** CUNHA, Mário Raul de Sousa – *A Ordem Militar de Santiago (das origens a 1327)*. Dissertação de mestrado apresentada à FLUP em 1991. JAVIERRE MUR, Y. C.; GUTIÉREZ DE ARROYO, A. L. – Documentos para el estudio de la Orden de Santiago en Portugal en la Edad Media. *Bracara Augusta*. 16-17 (1964) 408-428. MARQUES, José – Os castelos algarvios da Ordem de Santiago no reinado de D. Afonso III. In JORNADAS DE HISTÓRIA MEDIEVAL DO ALGARVE E ANDALUZIA, 1 – *Actas*. Loulé: Câmara Municipal, 1987, p. 101-130. MARTIN, J. L. – La monarquía portuguesa y la Orden de Santiago (1170-1195). *Anuario de Estudios Medievales*. 8 (1972-1973) 463-466. MATA, Joel Silva Ferreira – *A comunidade feminina da Ordem de Santiago: a Comenda de Santos na Idade Média*. Dissertação de mestrado apresentada à FLUP em 1991. OLIVAL, Fernanda – A Ordem de Santiago e o sal do Sado. *Oceanos*. 4 (1990) 93-96. PIMENTA, Maria Cristina – A Ordem de Santiago em Portugal. *Oceanos*. 4 (1990) 58-62. TÁVORA, D. Luiz de Lancastre e (marquês de Abrantes) – O Senhor D. Jorge. *Oceanos*. 4 (1990) 82-92. **3.4. Ordens do Templo e de Cristo.** COSTA, Bernardo da – *História da Militar Ordem de Nosso Senhor Jesus Christo*. Coimbra: Pedro Ginioux, 1771. DIAS, João Alves – *Paio de Pele: a vila e região do século XII ao XVI*. Vila Nova da Barquinha: Junta Distrital de Santarém, 1989. DINIS, António Joaquim Dias – A prelazia «nullius dioecesis» de Tomar e o ultramar português até 1460. *Anais da Academia Portuguesa de História*. 20 (1971) 235-270. IDEM – A prelazia «nullius dioecesis» de Tomar e o ultramar português na segunda metade do século XV. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*. Bissau. 27: 105 (1972) 5-93. FERREIRA, Alexandre – *Supplemento historico, ou memorias e noticias da celebre Ordem dos Templários, para a história da admirável Ordem de Nosso Senhor Jesus Cristo*. Lisboa: Oficina de Joseph Antonio da Sylva, 1737. 2 vol. GUIMARÃES, J. Vieira da Silva – *A Ordem Christo*. Lisboa: Empreza de Historia de Portugal, 1901. JANA, Ernesto José Nazaré Alves – Considerandos sobre a presença da Ordem de Cristo no ultramar português. In CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA «MISSIONAÇÃO PORTUGUESA E ENCONTRO DE CULTURAS», Lisboa, 1912, 3 – *Actas*. Braga: UCP; CNCDP; Fundação Evangelização e Culturas, 1993, p. 423-439. LOPES, Fernando Félix – Das actividades políticas e religiosas de D. Fr. Estevão, bispo que foi do Porto e de Lisboa. *Lusitania Sacra*. 6 (1962-1963) 25-90. MARQUES, Maria Alegria Fernandes – O litígio entre a Sé de Coimbra e a Ordem do Templo pela posse das igrejas de Ega, Redinha e Pombal. In JORNADAS SOBRE PORTUGAL MEDIEVAL – *Actas*. Leiria: Câmara Municipal, 1986, p. 347-366. MENDONÇA, Manuela – As ordens de Cristo e Santiago nos primórdios da expansão portuguesa (séculos XIV-XV). In *AMAR, sentir e viver a história: Estudos de homenagem a Joaquim Veríssimo Serrão*. Lisboa: Edições Colibri, 1995, p. 859-884. SANTA CATHARINA, Lucas de – Cathalogo dos mestres da Ordem do Templo, portuguezes, que tiverão, e exercitarão este título, e cargo nesta Coroa portugueza, e em outras de Espanha. In *COLLEÇAM dos documentos, e memorias da Academia Real da História Portugueza*. Lisboa, 1722, vol. 2. SILVA, Isabel Luísa Morgado de S. e – O infante D. Henrique, «mestre» da Ordem Militar de Jesus Cristo. *Mare Liberum*. 7 (1994) 9-22. IDEM – A Ordem de Jesus Cristo: Do mestrado de D. Gil Martins, à administração e governo do infante D. Henrique. *Oceanos*. 17 (1994) 20-24. IDEM – *A Ordem de Cristo sob o mestrado de D. Lopo Dias de Sousa*. Dissertação de mestrado apresentada à FLUP em 1989. IDEM – Soure, uma mui antiga terra da Estremadura. In *EXPOSIÇÃO D. Manuel I: A Ordem de Cristo e a Comenda de Soure: V Centário da subida ao trono de D. Manuel*. Soure: CNCDP; Câmara Municipal de Soure, 1996. IDEM; PIMENTA, Maria Cristina – *Castro Marim: uma comenda da Ordem de Cristo*. Lagos: Comissão Municipal dos Descobrimentos, 1992, p. 62-93. Cadernos Históricos; 3. IDEM – Política de privilégio joanina: confronto entre a Ordem de Cristo e a Ordem de Avis. *Revista de Ciências Históricas*. (1989) 165-176. THOMAZ, Luís Filipe F. R. – L'idée impériale manuéline. In COLLOQUE «LA DÉCOUVERTE, LE PORTUGAL ET L'EUROPE», Paris, 1988 – *Actas*. Paris: FCG, 1990, p. 35-103. **3.5. Ordens de São João do Hospital (e de Malta):** AZEVEDO, Rui de – Algumas achegas para o estudo das origens da Ordem de São João do Hospital, depois chamada de Malta em Portugal. *Revista Portuguesa de História*. 4 (1949) 317-327. COSTA, Paula Maria de Carvalho Pinto – A acção de alguns hospitalários nos séculos XII-XIV. *Filermo*. 4 (1996). IDEM – Breve abordagem da Ordem do Hospital em Portugal (séculos XII-XIV). *Filermo*. Porto. (1993) 135-161. IDEM – *A Ordem Militar do Hospital em Portugal (séculos XII-XIV)*. Porto, 1993. Dissertação de mestrado apresentada à FLUP em 1993. DAILLIEZ, L. – Essai historique sur l'ordere souverain de Saint-Jean de Jérusalem de Rhodes et de Malte au Portugal, XII^{e}-XV^{e} s. *Arquivos do Centro Cultural Português*. 1 (1969) 13-52. MARREIROS, Rosa – O senhorio da Ordem do Hospital em Amarante (sécs. XIII-XIV): a sua organização administrativa. *ESTUDOS MEDIEVAIS*. 5-6 (1984-1985) 3-38. OLIVEIRA, António de – A violência do poder dos cavaleiros de São João no período filipino. In *ESTUDOS e ensaios em homenagem a Vitorino Magalhães Godinho*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1988, p. 263-276. RIBEIRO, José Anastácio de Figueiredo – *História da Ordem do Hospital, hoje de Malta, e dos senhores grão-priores della em Portugal [...]*. Lisboa: Off de Simão Thaddeo Ferreira, 1793. SANTA CATHARINA, Lucas de – *Memorias da Ordem de S. João de Malta*. Lisboa: Oficina de Joseph Antonio Sylva, 1734. **3.6. Outras ordens:** AZEVEDO, P. A. – *D. Afonso V e a Ordem da Torre e Espada*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919. FONSECA, Francisco Belard da – *A Ordem Militar de Nossa Senhora da Conceição de Vila Viçosa*. Lisboa: Fundação da Casa de Bragança, 1955. SARAIVA, cardeal – Memória sobre a instituição da Ordem Militar da Ala, atribuída a el rei D. Afonso Henriques. In IDEM – *Obras completas*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1874, vol. 3, p. 3-18. SERRANO, Maria Alice Pereira de Lima – *A Ordem Militar Portuguesa da Torre Espada: subsídios para a sua história*. Lisboa: [s.n.], 1966. **4. Normativa:** BARBOSA, Isabel Maria Gomes Fernandes de Carvalho Lago – *A Ordem de Santiago em Portugal na Baixa Idade Média*. Dissertação de mestrado apresentada à FLUP em 1989. O'CALLAGHAN, J. F. – [diferentes estudos]. In *THE SPANISH Military Order of Calatrava and its Affiliates*. London: Variorum, 1975. VASCONCELOS, António Maria Falcão Pestana de – *A Ordem Militar de Cristo na Baixa Idade Média: Espiritualidade, normativa e prática*. Dissertação de mestrado apresentada à FLUP em 1995. **5. As ordens na época contemporânea:** *ORDENS honoríficas portuguesas*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1968. TAVANO, Aleixo; SILVA, José Augusto da – *Notícia histórica das ordens militares e civis portuguesas e legislação respectiva desde 1789*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1881.

ORDENS RELIGIOSAS. *V.* VIDA RELIGIOSA; EXTINÇÃO DAS ORDENS RELIGIOSAS.

ORDENS SACRAS. A entrada no estado sacerdotal exige da parte do candidato a concretização de uma série de etapas rituais abrangidas pelo sacramento da ordem. A análise aqui a empreender tentará mostrar o lugar ocupado por este sacramento na formação do clero católico. Antecedida por uma cerimónia, designada prima tonsura, a concessão da ordem escalonava-se por quatro ordens menores (ostiário, leitor, exorcista e acólito) e três maiores (subdiácono, diácono e presbítero), em «que cada huma dellas não póde ser mais que hum Sacramento parcial, e que todas se ordenão para constituir hum Sacramento total, e perfeito, qual he o da Ordem, [...] e todas tem hum unico fim, que he o Santo Sacrificio da Missa» (*INSTRUCÇÃO*, f. 17). Esta imagem, cuja base doutrinal se inspira directamente no Concílio de Trento, recobre, no entanto, uma cronologia complexa, composta de definições e interpretações, não isentas de controvérsia, sobre o significado e o papel de cada ordem. Fixemos, no essencial, alguns dos seus atributos. As quatro ordens menores, de instituição eclesiástica,

remontam pelo menos ao século III. Ao ostiário cabia as funções de porteiro, sineiro, guarda e sacristão da igreja. O leitor tinha como missão ensinar os rudimentos da religião e de ler em voz alta as leituras bíblicas. Esta obrigação de leitura passará depois para o subdiácono ou diácono. A ordem de exorcista conferia a quem a recebia poder sobre os maus espíritos e estava ligada ao baptismo. Os acólitos eram os ministros que acompanhavam os subdiáconos na celebração dos santos mistérios. Se alguns destes ofícios podiam ser desempenhados por leigos, tal facto ocorria, como se adverte ainda no século XIX, «por comissão da egreja attendendo á falta dos clerigos menores, e não porque os leigos tenham poder espiritual de exercer os ditos ministerios» (Andrade – *Exame*, p. 74-75). A ordem de subdiaconado, cuja instituição se aponta também como eclesiástica, só foi considerada como ordem maior, na Igreja latina, a partir do século XII. O clérigo de epístola, como também se chamava, tinha como ofícios principais assistir o diácono, levar para o altar o cálice e cantar a epístola. À ordem de diácono, de instituição divina, competia anunciar o Evangelho, podendo, em caso de necessidade, administrar o baptismo. Com o presbiterado, também de instituição divina, o ordinando adquire plenamente a dignidade sacerdotal. O ministro ordinário destas ordens era o bispo. Face a este percurso, importa analisar o seguinte: as exigências do modelo, a adesão que suscita e as suas tensões ou dinâmicas de transformação. As duas primeiras partes incidirão preferencialmente sobre a situação observada em Portugal na Idade Média e ao longo da Idade Moderna. A terceira parte focará sobretudo as tendências observadas nos dois últimos séculos. *1. As exigências:* A ordenação eclesiástica caracteriza-se pela criação de um grupo com uma identidade e funções específicas. São seis as exigências básicas que condicionavam a candidatura à ordem: a idade, a atestação familiar, o comportamento moral, a faculdade económica de se auto-sustentar, a adopção do celibato eclesiástico, a preparação intelectual e religiosa. Embora admita excepções, diferenças históricas e variações diocesanas, a idade mínima requerida para a recepção da prima tonsura era sete anos, enquanto as ordens menores só podiam ser recebidas depois dos 14 anos e as maiores a partir dos 22 anos, estas com um intervalo obrigatório de um ano. O candidato precisava de se habilitar *de genere*, isto é, mostrar e provar a qualidade da sua ascendência. Em causa estava a limpeza de sangue dos seus progenitores, a sua filiação legítima e a ausência de crimes e de infâmia pública. O comportamento moral era verificado, por seu turno, através dos processos *de vita et moribus* que acompanham todo o percurso do ordinando. Recorria-se ao interrogatório de testemunhas feito pelos respectivos párocos, cujo parecer também se requisitava, sob juramento e em segredo. A passagem das ordens menores para as ordens maiores representa um momento decisivo na consolidação do percurso de ordenação. Concretamente, exigia-se a constituição de um rendimento mínimo que ficasse vinculado à condição de clérigo maior. Esta exigência podia admitir uma entre várias soluções: benefício eclesiástico, património, pensão, tença, juro ou outro qualquer título perpétuo. Nesse momento, o ordinando obriga-se a guardar celibato. Por último, há uma exigência de formação intelectual e religiosa, cujos planos e aplicação evoluíram historicamente, até desembocar, durante a época contemporânea, numa assimilação mais efectiva entre seminários e formação clerical. Embora se exija ao ordinando saber ler e escrever, em vernáculo e latim, canto, conhecimentos litúrgicos e doutrinais, bem como administrar os sacramentos, observa-se na prática e ao longo do tempo diferenças e resistências relativamente a este modelo. *2.A adesão:* Face a estas exigências, qual a adesão da sociedade portuguesa? Isto é, quem, como e com que intensidade comparece e ingressa neste trajecto de ordenação? Mais do que fornecer um tratamento quantitativo e sistemático desta questão, impossível no actual estado da investigação, interessa captar aqui algumas das práticas sociais que ao longo do tempo e de maneira significativa marcaram a dinâmica das ordens sacras. Vejamos, antes de mais, a documentação disponível. As matrículas às ordens constituem a matriz principal de observação. Se a sua existência no quotidiano administrativo das dioceses é atestada pelas diversas constituições de bispado, a sua conservação é desigual de diocese para diocese. O caderno de matrículas mais antigo, encontrado até à data, parece ser um de 1400, proveniente do bispado de Coimbra. Antes, apenas existem menções a ordenações e cartas avulsas de ordens particulares (*cf.* Gomes – *Diocesanos*, p. 557). O que se pode desde já sugerir é o aperfeiçoamento, no âmbito de cada diocese, do registo de ordens sacras durante a Época Moderna. Por um lado, garantem-se os róis de matrículas às ordens, agrupados pelas têmporas em que foram celebradas, registando os nomes envolvidos, filiação e origem geográfica ou, então, se eram religiosos, a congregação a que pertenciam. Por outro lado, organizam-se os processos individuais de ordenação onde se vão acumulando os inquéritos elaborados no âmbito paroquial, já referidos, e outros papéis avulsos. Resta acrescentar a abertura de livros de registos dos patrimónios dos ordinandos. Traçado este panorama sumário, passemos a considerar alguns problemas que nos permitam elucidar melhor a dinâmica social que atravessa as ordenações. Concretamente, seleccionarei dois núcleos de averiguação, a saber: os trajectos de ordenação; o enquadramento social dos candidatos. Os trajectos de ordenação são variáveis, não só em termos de tempo, mas também, e sobretudo, devido ao facto de nem todos culminarem na recepção da ordem do presbiterado. As interrupções no percurso de ordenação constituem um bom indicador das desigualdades de interesses e de condições subjacentes aos candidatos. Apuremos melhor, através de estudos de caso, os contornos desta ocorrência. Entre 1400 e 1472, numa série descontínua de matrículas de ordens da diocese de Coimbra, a proporção de clérigos com prima tonsura e ordens menores rondava os 72,17 %, contra apenas 27,82 % de ordinandos que atingiram as ordens maiores. Esta tendência confirma os dados relativos ao movimento das ordenações na arquidiocese de Braga durante o século XV. Ainda na diocese de Coimbra, dos 234

Ordenação episcopal de D. Manuel Clemente, prostrado por terra, tendo como bispos ordenantes: D. José Policarpo, presidente, D. Manuel Falcão e D. Albino Cleto.

candidatos que, entre 1581 e 1585, iniciavam o seu processo de ordenação, apenas 105 (44,9 %) acabarão por atingir o presbiterado. O momento decisivo da interrupção situava-se, assim, na passagem das ordens menores para as maiores. O celibato e a obrigatoriedade de apresentação de património consolidavam de maneira decisiva este ponto de ruptura. Tomada a primeira das três ordens maiores, o candidato só raramente parece desistir. De realçar, porém, que estas interrupções revelam um pouco mais do mecanismo social da ordenação. A procura da ordenação, mesmo que apenas de ordens menores, traduz o prestígio social do estado eclesiástico, a oportunidade que dava de se aceder a um cargo ou ocupação, no vasto leque de ofertas de trabalho oferecidas pela carreira eclesiástica, e, ainda, aos privilégios jurídicos decorrentes do foro eclesiástico. Eis um exemplo: no âmbito do movimento peticionário vintista (1820-1823), um clérigo de prima tonsura matriculado no 1.º ano jurídico em Coimbra pedia às Cortes o direito de suceder num canonicato da Sé de Elvas (Faria – Função da carreira eclesiástica, p. 41, n. 16). O que aqui transparece é o prolongamento de uma prática duradoura de captação de empregos eclesiásticos, embora, desde o Concílio de Trento, se tenha tentado impedir o acesso ao cabido de clérigos menores. As hipóteses de emprego efectivo e permanente não justificam, no entanto, a dimensão do fenómeno. Em 1822, o bispo do Porto, em carta enviada a D. João VI, queixava-se, num contexto então claro de diminuição da curva de ordenações, de que dos 179 candidatos ao sacerdócio (118 minoristas, 26 subdiáconos e 36 diáconos), a grande maioria se satisfazia com a tonsura ou quando muito com as ordens menores, evitando servir a «Igreja por hum modo fixo» (Sousa – *O clero*, p. 258). As oportunidades esporádicas de emprego, aliadas à importância social inerente à função eclesiástica, alimentavam um corpo numeroso de clérigos minoristas, cujas trajectórias e modos de vida necessitavam apenas de processos incompletos de ordenação. Estas últimas considerações levam-nos ao segundo aspecto acima proposto: o enquadramento social dos ordinandos. Vejamos, uma vez mais, alguns grupos de ordinandos já estudados. Nas ordenações conimbricenses do século XV, as origens dos candidatos apontam de maneira inequívoca para os estratos vilãos e só raramente para a fidalguia. Relativamente à diocese do Porto, entre 1745 e 1826, a maior parte do clero secular parece ser também originário de famílias de lavradores, negociantes, bacharéis e doutores, sendo raros os de origem nobre. No que diz respeito às ordens regulares, a sugestão recolhida dos estudos já feitos aponta para uma correspondência entre grupos de congregações e camadas de população (*Ibidem*, p. 44, n. 47). Os estratos nobres recolhiam-se no grupo mais antigo das ordens monásticas (Bentos, Bernardos, Regrantes de Santo Agostinho) e nas ordens militares*, variando as preferências epocais. As ordens mendicantes e as novas congregações surgidas nos séculos XVII e XVIII apresentavam uma maior abertura a candidatos não nobres. Na base deste quadro heterogéneo de origens e tendências importa referir o peso das estratégias familiares no apoio material e na condução dos destinos dos ordinandos. Nomeadamente, o enquistamento em determinados grupos de uma tradição, renovada geracionalmente, de colocação de membros familiares no corpo eclesiástico. A importância deste mecanismo na organização e transmissão do património familiar, material e simbólico, atravessa e molda o ritmo das ordenações, constituindo mesmo um dos seus substratos mais fortes. A rotação de dotes de património e benefícios através dos laços de parentesco é disso exemplo. Como o é, também, a sugestão de que o recrutamento do clero diocesano e secular é sobretudo regional e mesmo local, isto é, não distante dos núcleos familiares de residência. *3. Tensões e dinâmicas de transformação:* A matriz social das ordens sacras, bem como a sua configuração doutrinal, sofreu nos dois últimos séculos pressões e alterações significativas. Podemos organizá-las em dois núcleos: o declínio das vocações antigas e as discussões e modificações do modelo de ordenação. Do ponto de vista da evolução global das ordenações, os séculos XIX e XX parecem corresponder a uma fase descendente. Os ritmos e as flutuações conjunturais deste fenómeno ainda estão por determinar. Em 1822, um dos traços postos a descoberto na diocese do Porto é a idade elevada do clero secular numa conjuntura marcada pela quebra de vocações clericais. Em Évora, nos inícios do século XIX, acumulavam-se os sinais de preocupação em torno da falta de padres. Embora insuficientes, estes dados permitem, pelo menos, assinalar a anterioridade da crise de vocações relati-

vamente à implantação do regime liberal em 1820. Certo é que as movimentações políticas liberais e republicanas, modificando as relações entre a Igreja e o Estado, irão contribuir para abalar as vocações herdadas do Antigo Regime. De resto, a política regalista levada a cabo por Pombal, nomeadamente no controlo da concessão das ordens sacras, traduzia já por parte do poder político um novo tipo de comportamento. O prestígio social, o modo de vida e a oportunidade de emprego e rendimento eclesiásticos, partes constituintes das antigas vocações, irão ser redimensionados, umas vezes lentamente, outras vezes de maneira brusca, num movimento cuja amplitude chega até aos nossos dias. Para além de mudanças nos sentimentos religiosos e na militância laica, as alterações no mundo do trabalho e nos padrões demográficos são factores a ter em conta nesta dinâmica. É no processo de adaptação a estas novas realidades sociais que se deverá entender também o debate e o deslocamento registado no modelo das ordens sacras. Se, em épocas anteriores, o modelo de ordens sacras não deixou de ser debatido e aperfeiçoado, a partir do século XIX e até aos nossos dias, este suscitará novos desenvolvimentos. Em reflexão está não só o enquadramento formativo dos ordinandos, o eventual casamento dos padres e a possibilidade de ordenação de mulheres, como a própria existência das diversas ordens que compõem o sacramento. Assim, no *Motu Proprio Ministeria quaedam* do papa Paulo VI, de 15 de Agosto de 1972, as ordens de ostiário, leitor, exorcista, acólito e subdiácono foram reduzidas ao leitorado e acolitado, entendidos como ministérios e não já como sacramento. A sua colação passa a chamar-se instituição em vez de ordenação. A prima tonsura como grau de acesso ao estado clerical desaparece, recaindo no diaconado essa função. No estado clerical passa, doravante, a haver a possibilidade do diaconado ser exercido de modo permanente por leigos e admite-se aí o casamento (*CATECISMO*, p. 350).

FRANCISCO AZEVEDO MENDES

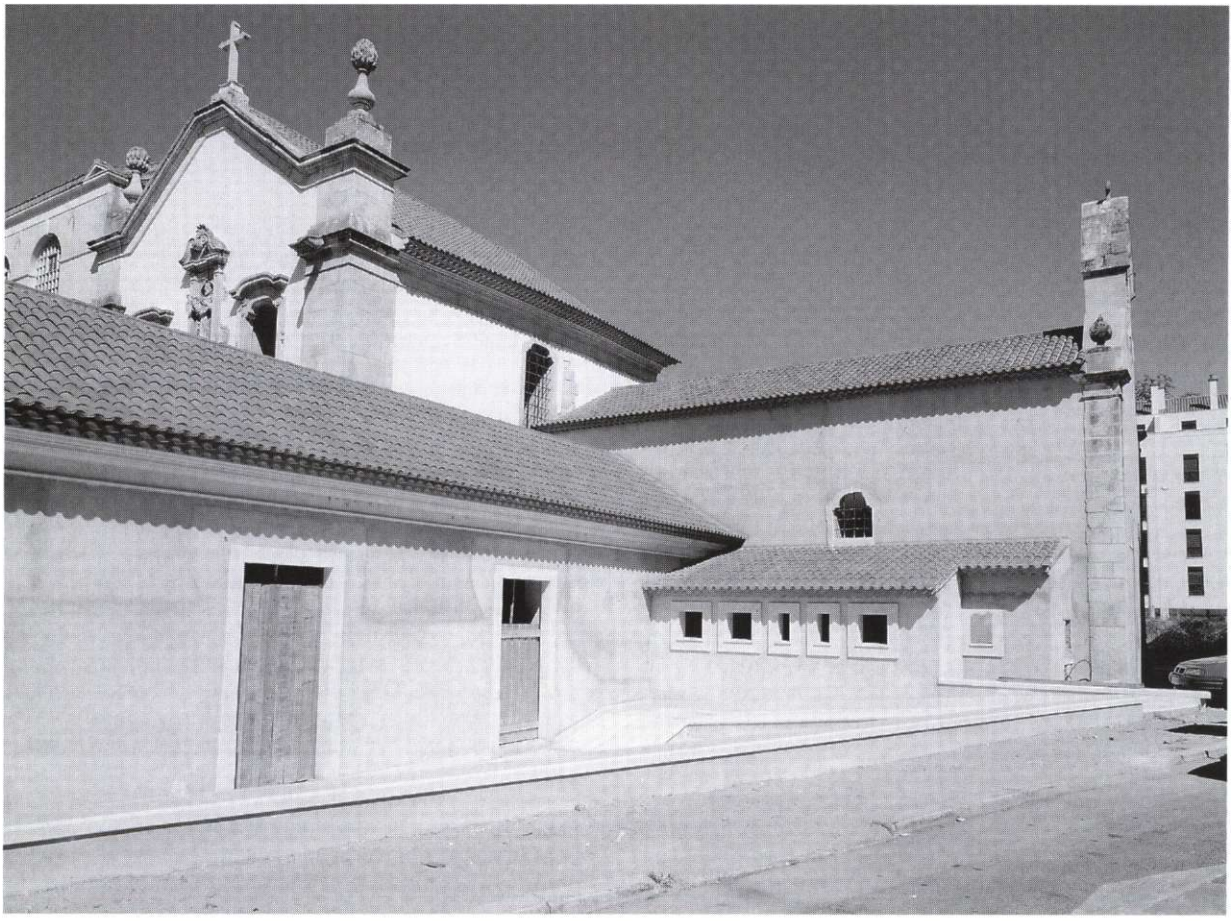
BIBLIOGRAFIA: ANDRADE, Jeronymo Emiliano d' – *Exame de ordinandos até à sagrada ordem do presbiterado [...]*. Angra do Heroísmo: Typ. M. J. P. Leal, 1856. CARNEIRO, Bernardino Joaquim da Silva – *Elementos de direito ecclesiastico portuguez e seu respectivo processo*. 5.ª ed. revista e ampliada por José Pereira de Paiva Pitta. Coimbra: Imp. da Universidade, 1896. *CATECISMO da Igreja Católica*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1993. *CÓDIGO de direito canónico*. Braga: Theologica, 1984. FARIA, Ana Mouta – Função da carreira eclesiástica na organização do tecido social do Antigo Regime. *Ler História*. 11 (1987) 29-46. FONSECA, Fernando Taveira da – Origem social do clero conimbricense no século XVI (1581-1585). In *A SOCIEDADE e a cultura de Coimbra no Renascimento*. Coimbra: Epartur, 1982, p. 27-55. GOMES, Saul António – Diocesanos bracarenses de Quatrocentos nas matrículas de ordens sacras da Sé de Coimbra. In CONGRESSO INTERNACIONAL IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA – *Actas*. Braga: UCP-Faculdade de Teologia, Cabido Metropolitano e Primacial de Braga, 1990, vol. 2/1, p. 557-587. IGREJA CATÓLICA. Papa, 1963-1978 (Paulo VI) – *Carta apostólica sob a forma de Motu-Proprio com a qual é reformada a disciplina da prima tonsura, das ordens menores e do subdiaconado na Igreja latina*. Lisboa: União Gráfica, 1972. *INSTRUCÇÃO de ordinandos, ou dialogo ecclesiastico entre hum mestre e hum ordinando [...]*. Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1778. MARCADÉ, Jacques – *Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas: Évêque de Beja, Archevêque d'Evora (1770-1814)*. Paris, Centro Cultural Português-FCG, 1978. MARQUES, José – *A arquidiocese de Braga no século XV*. Porto: INIC, 1981. NETO, Vítor – *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal 1832-1911*. Coimbra: FLUC, 1996. SOUSA, Fernando de – O clero da diocese do Porto ao tempo das Cortes Constituintes. *Revista de História*. 2 (1979) 245-263. IDEM – Subsídios para a história social do arcebispado de Braga: A comarca de Vila Real nos fins do século XVIII. *Bracara Augusta*. 30 (1976) 399-586. TAVARES, Albérico Mendonça – Notas para o estudo do clero paroquial do arcebispado de Évora no ano de 1755. *Revista de Ciências Históricas*. 1 (1986) 261-288.

ORDENS TERCEIRAS. *1. Generalidades. 1.1. Noção:* As ordens terceiras seculares são definidas pelo Código de Direito Canónico, de 1983, no seu cânon 303, como «associações cujos membros participando no século do espírito de algum instituto religioso e sob a sua alta orientação, levam uma vida apostólica e tendem à perfeição cristã». De salientar o seu carácter de secularidade e a vinculação a alguma ordem religiosa, já que a seu lado existem ordens terceiras regulares, sendo estas verdadeiros institutos religiosos, com votos de pobreza, castidade e obediência. Destas ordens terceiras regulares, que, sobretudo femininas, são às centenas, não nos ocuparemos expressamente. Não sendo institutos, nem os seus membros religiosos, as ordens terceiras seculares não são simples confrarias*, irmandades, pias uniões* ou simples associações de fiéis*. Aproxima-as das ordens a sua orgânica, com regra aprovada pela Santa Sé; os seus membros fazem noviciado e profissão, podendo usar hábito especial, substituível por insígnias, como o escapulário, medalha ou cordão. Além disso, dependem organicamente da Congregação dos Institutos de Vida Consagrada (*v.* INSTITUTOS SECULARES) e das Sociedades de Vida Apostólica (*cf.* Código de Direito Canónico, cânon 260), gozam de certa isenção e constituem-se em sodalícios ou fraternidades, participando de muitas das graças e privilégios das ordens respectivas. *1.2. Ordem Terceira Secular de São Francisco ou Ordem Franciscana Secular:* Detectam-se já nos séculos XI e XII esboços imperfeitos do que seriam mais tarde as ordens terceiras seculares, nos Oblatos de São Bento (Beneditinos*) e de São Norberto (Premonstratenses*), surgindo ainda nos finais deste último século os Humilhados e os Pobres Católicos. Mas quem deu forma às ordens terceiras seculares foi São Francisco de Assis (1182-1226), e as que se encostaram aos esquemas das suas estruturas chegaram aos nossos dias. Tenha-se em conta o facto de existir em fins do século XII a *ordo paenitentium* e que o próprio Francisco e seus primeiros companheiros se diziam «penitentes de Assis». Por outro lado, recorde-se que no tempo de Inocêncio III e do IV Concílio de Latrão (1215) as estruturas eclesiásticas funcionavam segundo o esquema da *ordo canonicorum* e da *ordo monachorum*, estando a *ordo laicorum* geralmente conotada com movimentos suspeitos de heresia, antieclesiásticos e anti-sociais. E se não se pode falar em reconhecimento canónico da Ordem da Penitência antes da bula de Nicolau IV, de 18 de Agosto de 1289, também é verdade que, já em 1238, Gregório IX fala das três ordens fundadas por São Francisco: «A dos frades menores, a das irmãs reclusas e a dos penitentes.» A ter existido uma primitiva regra, ela perdeu-se; mas a sua substância encontra-se na chamada *Carta aos fiéis*, do Santo de Assis. Em 1286, em bula de Honório IV, fala-se pela primeira vez na Ordem da Penitência de São Domingos. E quando, em 1290, o papa franciscano Nicolau IV impôs aos membros das Ordens da Penitência a aceitação dos menores como visita-

dores e procuradores, o protesto e a reacção dos Dominicanos foi imediata. Discordavam de uma tão descarada franciscanização dos grupos de penitentes. Foi pela regra de Nicolau IV, de 1289, alterada com melhoramentos de vários papas, que os terceiros franciscanos se regeram até à importante reforma de Leão XIII. Este papa social apostaria forte no contributo da Ordem Terceira de São Francisco para enfrentar os problemas sociais de então. Para tanto, promoveu e promulgou a reforma da sua regra, através da constituição *Misericors Dei Filius*, de 30 de Maio de 1883. Vigorou até à data da sua revogação e substituição pelo actual texto, aprovado pelo breve *Seraphicus Patriarcha*, de Paulo VI, a 24 de Junho de 1978, que a denomina Ordem Franciscana Secular. *1.3. Outras ordens terceiras:* Várias foram as ordens terceiras seculares que tomaram como tipo a Ordem Terceira Franciscana. Ordem Terceira Secular Dominicana (*v.* DOMINICANOS): pretensamente ligada às Milícias de Cristo (1209), terá sido o mestre-geral Múnio de Zamora quem lhe redigiu uma regra (1285), aprovada em 1406 e 1439. Em número foi sempre inferior à Ordem Franciscana Secular. Na origem, destinada a viúvas, muitas das quais se constituíram em Manteladas ou Mantelatas. Idêntica foi a da Ordem Terceira dos Servitas, que Leão XIII, em 1883, adaptou aos tempos modernos. Ordem Terceira Secular Carmelita (*v.* CARMELITAS): origens mal conhecidas. A regra é adaptação da de Santo Alberto. Aprovada em 1452, Sisto IV confirmou-a em 1475 e destinou-a a ambos os sexos. Foi revista em Novembro de 1977. Ordem Terceira Secular Agostiniana (*v.* AGOSTINHOS): em 1401 destinava-se a devotas. Os papas Martinho V, Eugénio IV e Sisto IV alargaram-na a homens. Como nas anteriores, também nesta surgiriam Congregações da Ordem Terceira da Santíssima Trindade (*v.* TRINITÁRIOS): dispôs de uma regra impressa, em 1584, mas aprovada apenas em 1751. Ordem Terceira Secular de Nossa Senhora das Mercês (*v.* MERCEDÁRIOS): como a anterior, ligada à redenção dos cativos. Bento XIII, em 1728, comunicou-lhes privilégios dos terceiros franciscanos. Conta também com religiosas, fundadas na segunda metade do século XIX. Ordem Terceira Secular de São Francisco de Paula (Mínimos): de características nitidamente franciscanas, viu a sua regra aprovada em 1502 e 1506. São Francisco de Sales foi o seu membro mais ilustre. Oblatos de São Bento: não sendo terceiros, gozam dos seus privilégios. Estiveram em decadência desde os fins do século XVIII até que, em 1891, Leão XIII os restaurou e lhes aprovou estatutos. Congregações marianas*: embora A. H. de Oliveira Marques refira ordens terceiras seculares da Companhia de Jesus, reportando-se certamente a estas, delas não nos compete falar. *2. Ordens terceiras seculares em Portugal. 2.1. Sua discriminação:* Que saibamos, existiram ou persistem, entre nós, ordens terceiras seculares tais como as do Carmo, Dominicanas e Franciscanas. Quanto aos Trinitários (que entre os séculos XIII e XVIII contaram nove conventos masculinos e dois femininos), sabemos que, pelo menos, no Porto tiveram a sua ordem terceira secular, a qual, em 1787, contava mais de 3000 irmãos, que se reuniam na Capela de Nossa Senhora da Batalha, então a terceira mais importante da cidade (COSTA – *Descrição*, p. 143; *cf.* PASSOS – *Guia* p. 126). Das agostinianas julgamos não haver vestígios. Ignoramos se as houve dos Mínimos (hospício em Lisboa, em 1719), ou dos Mercedários (convento em Beja até 1503 e hospício em Lisboa, nos séculos XVII-XVIII, para os missionários do Brasil). Se é verdade que se poderão encontrar, por vezes, pequenas monografias ou elementos (por exemplo, em estatutos, processos administrativos ou judiciais, relatórios de contas, etc.) relativos a fraternidades ligadas a estas ordens, em determinadas localidades, também é certo que se trata de documentos avulsos, únicos ou impressos e distribuídos em âmbito restrito. Mas é igualmente verdade que, pelo que supomos, não parece existir, por enquanto, qualquer tipo de estudo de conjunto sobre esta matéria de tanta repercussão na vida religiosa de largas camadas da população portuguesa. Num trabalho publicado pela Conferência Nacional dos Institutos Religiosos*, *Ordens religiosas masculinas em portugal* (Lisboa, 1964), que poderia fornecer pista ou referência nesse sentido, tanto para a actualidade como para o passado, o assunto ficou de todo esquecido, sendo quanto às ordens terceiras seculares mais útil a obra *Religiosos*, do jesuíta Evaristo de Vasconcelos (1958). O único ensaio que conhecemos, com uma certa visão de conjunto, reporta-se exclusivamente à Ordem Terceira Franciscana, sem dúvida a primeira e mais representativa em todo o país. Publicou-o, em 1952, o comissário franciscano, padre Bartolomeu Ribeiro. Não admira que a Ordem Terceira Secular Franciscana possa ter sido de longe a mais significativa. É que, enquanto a Ordem de São Domingos contou, no continente e ilhas, com apenas uma província (com 20 conventos masculinos e 18 femininos), a Ordem de São Francisco (só no continente) contou com os frades de sete províncias da primeira ordem e uma província da ordem terceira regular, totalizando, em 1834, 180 casas masculinas e 43 femininas. Por seu lado, tanto os Carmelitas como os Agostinhos contaram com a sua província de calçados e de descalços, totalizando as dos primeiros uns 30 conventos masculinos e 12 femininos e as dos segundos 33 conventos masculinos e cinco femininos. *2.2. Ordens terceiras seculares franciscanas:* Não obstante o empenho de B. Ribeiro, não foi possível apurar onde e quando terá sido instituída a mais antiga das ordens terceiras seculares de Portugal, tanto mais que se desconhece qual o crédito a dar ao pergaminho medieval queimado, em 1918, pelas tropas republicanas no arquivo da Ordem Terceira Franciscana de Trancoso, segundo o qual, no terceiro domingo de Março de 1214, ali teria sido instituída a Santa Irmandade da Penitência, aquando de uma provável passagem de algum frade ou do próprio São Francisco no local (FARIA – *Os primeiros*, p. 54). Em todo o caso, as mais antigas não deixarão de estar ligadas às primeiras comunidades franciscanas de Lisboa, Alenquer, Guimarães, Coimbra, Porto, Leiria, Covilhã, Guarda, Bragança, Lamego, Évora, Estremoz, Santarém, Portalegre e Beja, todas elas estabelecidas entre 1217 e 1286. Foi prodigiosa a expansão e indiscutível o prestígio da Ordem Tercei-

ra Secular Franciscana, tanto entre o povo, como entre os nobres. Isto ao ponto de se dizer que no tempo de D. Afonso III (1248-1279) «os nobres imitavam a devoção dos monarcas, professando na regra de São Francisco, escolhendo sepultura nas igrejas dela e contemplando os conventos em suas últimas disposições» (Almeida, *História*, vol. 1, p. 138). De concreto, porém, sabe-se que nela se filiou D. Sancho II (1223-1248), advindo-lhe, ao que parece, desse facto a alcunha de «capelo», que, certamente por injúria, os seus inimigos lhe aplicaram (*cf. Ibidem*, p. 139, n. 3). Que se saiba, outros o imitaram verdadeiramente. Nomeadamente, D. Afonso IV e sua mulher D. Brites, D. Pedro I, D. Fernando, D. Afonso V, sem esquecer, entre outros, a rainha Santa Isabel (cf. *Ibidem*, p. 334). Chegou-se a aferir, não certamente sem exagero, o prestígio das ordens terceiras seculares pelo facto de nelas estarem incorporados membros da primeira nobreza, principalmente príncipes e reis. O certo, porém, é que, se a maioria dos confrades o era por ânsia de vida mais cristã, outros haveria que pretenderiam, com o seu ingresso numa ordem terceira secular, beneficiar dos privilégios ou isenções temporais reconhecidas aos terceiros. Designadamente as imunidades eclesiásticas do foro (ser julgado em tribunais privativos, salvo no crime), do cânon (isenção do serviço militar), além da isenção do senhorio secular e da satisfação de encargos públicos ou municipais, ocorrências que não ficariam sem reparos. Já no capítulo 26 das Cortes de Coimbra (1394-1395) se queixavam os povos de «que muitos homens fora de consciência, e razão entravão por Frades da Terceira Ordem de São Francisco, sendo casados, e tendo suas mulheres, e filhos, e bens, e isto senhor fazem por sahirem da vossa jurisdição, e terem aso para não terem cavalos, nem armas, nem vos servirem em outras cousas com os do concelho, etc.». E pediam que tais indivíduos fossem obrigados aos ditos encargos ou que entrassem em mosteiros. «Nom embargando que tomem Terceira Ordem, pois vivem por seus bens», o soberano dava também razão àquelas denúncias, constrangendo os faltosos a cumprir o seu dever. E a prova de que não foi nada fácil viabilizar tal determinação está no facto de só um século depois (1495), a pedido de D. João II, o papa Alexandre VI, mediante a bula *Exhibita Nobis* de 27 de Outubro, providenciar nesse sentido, aliás sem qualquer êxito imediato (*cf. Ibidem*, p. 341). As suas determinações eram manifestamente insuficientes, já que apenas proibiam a admissão ao hábito da ordem terceira, o qual só poderia ser concebido para cada caso com autorização dos executores da referida bula, o arcebispo de Braga e o bispo de Coimbra. Na prática, tudo se manteria como dantes. A respeito de isenções e privilégios de recepção de últimos sacramentos e sepultura obrigatória em claustros franciscanos ou outros de carácter civil, seria necessário esperar pelas resoluções tomadas, em 1516, pelo papa Leão X (1513-1521), que tudo deu como revogado. E se tivermos em conta o facto de que as fraternidades da Ordem Terceira Franciscana, ditas de «Irmãos Penitentes», surgiam em localidades onde os Franciscanos tinham convento, ou nas terras aonde eles saíam a pregar, e que, no final do século XV, os seus conventos se elevavam a quatro dezenas e meia, estando presentes em todas as principais terras portuguesas, é crível que se contassem já por dezenas aquelas fraternidades e por milhares os seus professos. Em muitos casos, tais irmãos, além da sua santificação pessoal, dedicaram-se a tarefas diversificadas, muitas de cariz social, como ocorreu nas gafarias de Alfena (perto de Ermesinde), de Santo André (para homens) e Santa Luzia (para mulheres), em Guimarães, ou de São Lázaro, em Santarém, ou então em albergarias, hospitais e asilos (por vezes situados junto aos mesmos conventos dos frades), como, por exemplo, em Guimarães, destinados a dar pousada aos pobres, viandantes e peregrinos, ou como em Leiria, a devotas recolhidas, tendo por isso gozado da simpatia do povo e beneficiado das suas esmolas e deixas testamentárias (*cf.* Gomes – *Convento*, p. 411-412). Outras, como a de Estremoz, no século XVIII, prestavam assistência aos presos. Fraternidades sem obras de solidariedade social também não deixaria de haver algumas, embora se conheça apenas a de Santa Cita de Valbom, junto da Asseiceira. Esta não pagava tributo nem a reis nem a senhores de terras e, em 1423, cedeu aos Franciscanos (claustrais) a sua sede, para nela construírem convento. Há quem pense ter sido esta casa sede de uma congregação de várias fraternidades de irmãos da Ordem Terceira Secular Franciscana. Outros, porém, como o cronista Frei Vicente Salgado (*Compendio*, p. 44-47) inclinam-se a ver nela um esboço da Congregação da Terceira Ordem Regular. Então, identificava-se um terceiro tanto pela designação de «regular», como pela de «frei», «frade» e «confrade», vocábulos a ponderar no estudo e análise documental. A este propósito, refira-se que os autores nem sempre têm estado atentos para estabelecer a necessária distinção na informação ligada à província da Ordem Terceira Regular de São Francisco, também dita Congregação da Terceira Ordem de Portugal, e a atinente às Fraternidades da Ordem Terceira Franciscana Secular. O próprio Fortunato de Almeida não escaparia a essa confusão, como se verifica na bibliografia da sua *História*, vol. 3 (1970), p. 110, nota 3. E tenha-se igualmente presente que muitas das fraternidades da ordem terceira secular, como, por exemplo a de Cerdal (Mosteiró, Valença), viviam com tanto fervor que os seus noviços, ainda em 1607, mudavam até de nome no acto da profissão, assinando-se, tal como os religiosos, com o prenome de frei. Na impossibilidade de mencionar as muitas sedes de ordens terceiras seculares, lembre-se que nos séculos XIV-XV surgiriam mais umas três dezenas de conventos franciscanos em terras que se estendem do Minho ao Algarve, podendo alguns deles provir de antigas recolectas de terceiros seculares. *2.3. Decadência das ordens terceiras seculares:* A prova de que muitos se alistaram nas ordens terceiras seculares por motivos alheios à sua finalidade está no facto de, a partir de 1516, se haver passado, no conceito popular, a considerá-las como inúteis, abandonando os professos, doravante, com toda a facilidade, tanto o hábito como a profissão. Ocorreu isso em moldes tão drásticos e generalizados que, volvidas quatro décadas, ou seja, em

1557, o cronista Frei Marcos de Lisboa considerava as ordens terceiras seculares como realidade esquecida em Portugal. Sendo guardião do Convento de São Francisco de Orgens, junto a Viseu, aí instituiu, em 1 de Novembro de 1557, a Irmandade e Companhia dos Irmãos da Penitência, lançando-lhes ele mesmo o hábito, numa tentativa de restauração das fraternidades, o que não conseguiu. E isso porque as mentalidades lhe eram desfavoráveis. As próprias Constituições Gerais da Família Franciscana de aquém-Alpes, aprovadas em 1583, iam ao ponto de proibir não só a admissão de mulheres, mas também de homens que vivessem no século, declarando mesmo tratar-se de admissão já desusada. Nesse momento, a estima pela ordem terceira limitava-se aos que viviam em «recolectas» de irmãos ou «recolhimentos» de irmãs, estas mais conhecidas popularmente por «Mantelatas». Para preservar a devoção do povo a São Francisco, surgiria a ideia da criação de duas confrarias: a Arquiconfraria do Cordão de São Francisco e a Arquiconfraria das Chagas de São Francisco, erigida aquela por Sisto V, em 1585, e esta em 1594 e com estatutos aprovados em 1596 pelo papa Clemente VIII. Estas implantaram-se, ora uma, ora outra, ou até ambas reunidas, em diversas localidades, rurais ou urbanas, como, por exemplo, Guimarães, Viseu, Setúbal, Braga. *2.4. Restauração das ordens terceiras seculares:* A tentativa de restauração de Frei Marcos de Lisboa não resultou. Seria preciso deixar entrar o século XVII e que, em 1615, satisfazendo ao mandado no Capítulo de Toledo de 1606, o missionário apostólico Frei Inácio Garcia, da província de Maiorca, viesse a Lisboa proceder a tal restauração, dando o hábito a uns setecentos noviços. Ocorreu isso no Convento de São Francisco da Cidade, a cujo guardião, Frei Bernardino de Sena (geral da Ordem dos Frades Menores, de 1625-1631) coube a honra de os receber à profissão, em 1616. Por 1644 subiam já a onze mil os membros franciscanos da ordem terceira secular deste convento e em 1684, segundo refere Frei Luís Pinheiro ou Frei Luís de São Francisco (*Livro*, p. 388), elevava-se aquele número a mais de 8000 terceiros intramuros e mais de 11 000 extramuros. Em meados do mesmo século XVII, fundar-se-iam ainda, em Lisboa, as ordens terceiras seculares de Nossa Senhora de Jesus (no Convento dos Terceiros Franciscanos Regulares, nas Mercês), de Nossa Senhora das Portas do Céu, em Telheiras (transferida depois de meados do século XVIII para o Campo Grande) e de Xabregas (esta transferida, no primeiro quartel do século seguinte, para o Menino Deus, junto ao Castelo), o que permitia poder-se afirmar, talvez sem exagero, que «ao findar o século XVII a maioria dos cristãos lisbonenses cingia o cordão de São Francisco e professava uma disciplina de vida



Capela funerária da Ordem Terceira da Igreja de São Francisco, Leiria.

semiconventual» (Ribeiro – *Os Terceiros*, p. 57). Por outro lado, sabemos que, por exemplo, em 1802, só a província dos Franciscanos Observantes de Portugal para as suas 28 casas de frades nomeava entre 34 a 37 dos seus religiosos no cargo de comissário dos Terceiros, oito dos quais para lugares onde não existiam conventos (*cf.* Souto – *O arcebispo*, p. 143-170). Não possuímos dados correspondentes ao que entretanto ocorria com as ordens terceiras seculares de São Domingos e de Nossa Senhora do Carmo, uma e outra muito queridas das gentes de Lisboa e cada uma delas com as suas largas centenas de irmãos. Segundo o autor da *História de São Domingos*, «nos tempos antigos, segundo verdadeiras tradições que temos, houve gente de muita substancia n'este genero de vida na cidade de Lisboa. Perdeo-se a memoria de seus espiritos...» (Par. III, liv. II, c. 18; II vol., 4.ª ed., Porto, Lello e Irmão, 1977, p. 146). A primeira Ordem Terceira do Carmo de Portugal ter-se-á formado em Lisboa a 28 de Novembro de 1629, dispondo já em 1638 de capela própria. Foi organizada por Frei Pedro de Melo (Fragoso), o qual em 1630 publicou também o primeiro texto da regra inserido num devocionário para uso da mesma ordem terceira. Depois deste, vários outros autores reeditaram a mesma regra, todos defendendo que nela os votos não são votos, mas simples propósitos ou promessas. Contra o aparecimento desta instituição ter-se-ão insurgido as ordens terceiras seculares franciscanas, dominicanas e agostinianas, já então existentes na cidade, com reclamações junto da Nunciatura Apostólica. Protestavam, sem razão, por, em seu entender, o instituto dos terceiros do Carmo não ter instituição canónica. O certo é que, 100 anos volvidos, contaria a Ordem Terceira Carmelita entre 10 000 e 15 000 professos, quantitativo que, por 1759, ascenderia já aos 30 000 (*cf.* Wermers – *A Ordem*, p. 259 e 263). No Porto, contavam em 1787 entre 5000 e 6000 terceiros, sendo a sua a segunda mais importante capela da cidade, junto à qual se via o seu hospital em construção (Costa – *Descrição*, p. 142-143). Mas voltando aos terceiros franciscanos, e desta vez também aos da área do Porto, atenhamo-nos ao que diz ainda em 1684 Frei Luís Pinheiro, ali comissário mais de 24 anos. «De muros adentro, com arrabalde à roda, passavam de mil e quinhentos entre homens e mulheres, e [...] nas restantes fraternidades do bispado [...] passavam de oito mil, muito acima» (*cf.* Ribeiro – *Os Terceiros*, p. 61). Por seu turno, o padre Costa refere que em 1787 eram cerca de 11 000 os terceiros franciscanos da cidade do Porto e que eles dispunham de capela e hospital junto ao Convento de São Francisco (Costa – *Descrição*, p. 142). Apoiado no testemunho daquele confrade (para quem é grande o número de terceiros «porque não ha lugarejo mais pequeno nem mais entranhado pelos montes onde se não achem Terceiros Seculares»), e no resultado da sua própria pesquisa, poderia B. Ribeiro estimar em mais de 100 000 os terceiros franciscanos do continente, nos finais do século XVII. Sendo então 180 os conventos de frades e sendo corrente assistir cada um deles mais de uma fraternidade de terceiros seculares (por exemplo, o Bom Jesus da Franqueira assistia cinco, os de Viana do Castelo, São Francisco do Porto, Varatojo, ou Figueira da Foz, assistiam quatro – Varatojo, no século XVIII, assistiria mesmo 12, no dizer de Frei Manuel de Maria Santíssima, *Terceiro*, p. 258-263), não seria difícil, só no continente, atingir as 500. *2.5. Vida de piedade:* Durante o século XVIII foi intensa e modelar a vida espiritual, litúrgica e cristã dos membros da Ordem Terceira Secular do Convento de São Francisco da Cidade, de Lisboa. Marcaria a vida dos seus membros e serviria de referência a outras fraternidades, para, pelos desta, pautarem as suas práticas e redigirem os seus estatutos. Práticas houve que extravasariam mesmo os seus horizontes. Estamos a pensar na divulgação do pregão da encomendação das almas, em Novembro, nas procissões da Penitência, dos Passos e do Enterro do Senhor, na Quarta-Feira de Cinzas, 1.º domingo da Quaresma, ou na Sexta-Feira Santa, várias delas mantidas nalgumas terras por influência ou zelo dos irmãos. Muitas das ordens terceiras seculares, como a de Braga, dispunham de igreja própria, ou independente, tantas vezes levantada no mesmo adro do templo conventual, como acontecia com as de Viana do Castelo, Ponte de Lima, Guimarães, Azurara, Bragança, Lisboa, etc. As que tanto não conseguiram, ou tinham capelas fundadas nos templos conventuais ou em capelas ou altares de igrejas paroquiais. Seria de averiguar se uma das causas motivadoras dos exageros numéricos propalados pelos liberais, relativamente a membros das ordens religiosas, e com o fim de as extinguir, não se baseará na ignorância e confusão que lhes terá causado o teor de vida de piedade de tipo semiconventual levado por tantos e tantos milhares de terceiros seculares dependentes das centenas de conventos franciscanos, dominicanos e carmelitas espalhados por todo o continente e ilhas. *2.6. Crise e revitalização:* A extinção das ordens religiosas, em 1832 e 1834, causou grandes embaraços no governo habitual das diversas ordens terceiras seculares. Houve mesmo contestações e polémicas acerca das pretensões de isenção das ordens terceiras seculares largamente discutidas em jornais e panfletos, sobretudo depois de 1852 (Almeida – *História*, vol. 3, p. 110, nota 3). Muitas delas continuariam a ser assistidas pelos mesmos comissários que tinham. Por morte, desistência ou falta deles, os seus discretórios solicitaram à Santa Sé ou ao núncio em Lisboa a confirmação da eleição de um sacerdote professo na ordem terceira secular, com faculdades próprias dos comissários. Mais gravosas, porém, foram as infiltrações que nelas operou o catolicismo liberal. À semelhança do que procurou fazer nas confrarias, tratou de tomar conta da direcção das ordens terceiras seculares para, na caracterização de B. Ribeiro, «transformá-las em sociedades cultuais, e montepios filantrópicos, e companhias funerárias, que tentavam separar o culto externo e interno, sepultando, com aparato religioso, a alma católica em peitos constelados de medalhas, becas, opas religiosas e hábitos de S. Francisco» (Ribeiro – *Os Terceiros*, p. 117-118). Com o desaparecimento dos comissários religiosos, apagar-se-ia o espírito franciscano tradicional e o esmorecimento apoderou-se da maioria delas, salvaguardan-

Fachada principal da Igreja dos Terceiros, Viseu.

do-se as detentoras de institutos úteis aos professos: lar/asilo, hospital, creche, escolas primárias ou cemitério privativo, sendo, nesse caso, mais assumidas como sociedades beneficentes. Sobreviveram nesta situação, pelo menos, três de Lisboa (São Francisco da Cidade, Ordem Terceira a Jesus e Campo Grande) e as de Coimbra, Porto, Guimarães, Viana do Castelo e Vila do Conde. Uma ou outra ficou ligada a manifestações de carácter litúrgico ou religioso de impacte popular local – as procissões da Penitência (Quarta-Feira de Cinzas ou 1.º domingo da Quaresma) em Aveiro ou Ovar, ou as do Enterro do Senhor, no Porto. Quando Portugal se debatia com as sequelas religiosas da vitória dos liberais, já na Itália e França se tinham dado passos firmes rumo a uma surpreendente prosperidade das ordens terceiras seculares. Contribuíram para isso a restauração da primeira Ordem Franciscana em todos os seus ramos com uma orientação mais social e eficiente do seu apostolado, a onda de simpatia para com São Francisco por parte dos intelectuais e, naturalmente também, o apoio decidido e decisivo dos papas, que, desde Pio IX a João XXIII (1846-1963), pertenceram todos à Ordem Terceira Secular Franciscana, antes de ascenderem ao pontificado. No aspecto da assistência aos irmãos enfermos, saliente-se que ordens terceiras seculares como as de Guimarães e São Francisco do Porto, as de São Francisco da Cidade, de Jesus e do Campo Grande, em Lisboa, conseguiram organizar e manter vivos os seus lares/asilos e os seus hospitais e enfermarias. A de Braga (tal como mais tarde a de Setúbal) chegou a pensar num hospital/asilo, mas foi anseio que não pôde concretizar. Relativamente a necessitados de bens materiais e às grandes questões dos problemas sociais, as ordens terceiras seculares estiveram igualmente atentas, devendo-se mesmo lembrar que foi o terceiro franciscano Frederico Ozanan que deu origem às tão benéficas Conferências de São Vicente de Paulo (*v.* CONFERÊNCIAS VICENTINAS) e que terceiro era Léon Harmel, modelo do patronato e promotor dos grandes congressos* sociais. Em Portugal, à sombra dos Terceiros foi lançada, em 1895, a Obra do Pão dos Pobres de Santo António. Isto na Igreja de Santo António dos Terceiros de Braga. Em matéria de crédito ou empréstimo de capitais a juro mais acessível, as ordens terceiras seculares, como a de Braga, prestaram por vezes bom serviço às gentes do povo pouco endinheiradas. Do ponto de vista laboral, as ordens terceiras seculares franciscanas terão tido também influência nalguns patrões e líderes portugueses, nomeadamente de centros industriais da Covilhã, Porto e Barcelos, e provavelmente ainda no conde de Burnay, ao instituir, em 1895, em Lisboa, para o pessoal da Carris, a vila de Santo António, à Junqueira. E isto sem esquecer o terceiro franciscano Manuel Frutuoso da Fonseca, jornalista d'*A Palavra*, mentor e chefe do movimento social em Portugal, que no Porto fundou o primeiro Círculo Católico de Operários do país, a Mocidade Católica e o jornal operário *Grito do Povo* (*v.* CATOLICISMO SOCIAL). Por outro lado, a comemoração do centenário da morte de São Francisco, em 1926, foi um momento favorável ao crescimento das ordens terceiras franciscanas, já que por ocasião dele muitos foram os que escreveram sobre o santo e o seu movimento franciscano e muitos os que, depois disso, a ele reafirmaram a sua adesão. De entre os intelectuais urge apontar nomes como os de Francisco J. de Sousa Gomes, Leonardo Coimbra, Jaime de Magalhães Lima, Manuel Ribeiro, António Sérgio, Jaime Cortesão, Guedes de Amorim e Agostinho da Silva, alguns deles também terceiros franciscanos. *2.7. Sobrevivência das ordens terceiras seculares:* Segundo a legislação canónica, um sodalício ou uma fraternidade da ordem terceira secular sobrevive se não deixar de existir durante 100 anos ou enquanto não for extinta pela autoridade legítima (Código de Direito Canónico, cânon 120, §1). Com a publicação do Estatuto Orgânico das Missões Católicas Portuguesas (13 de Outubro de 1926) surgiu a oportunidade de revitalização das ordens terceiras seculares devido ao regresso de algumas das antigas ordens a Portugal. Os Carmelitas Descalços chegaram em 1928 e os Calçados em 1930, tomando estes em 1931 conta da capelania da Venerável Ordem Terceira do Carmo de Lisboa. Os dominicanos irlandeses mantinham-se em 1918 no Corpo Santo, em Lisboa, onde editavam *O Rosário*, nesse ano no seu décimo primeiro ano de publicação. Os Dominicanos portugueses ensaiaram as primeiras tentativas de reorganização em 1909 e em 1927. Erigindo ordens terceiras seculares desde 1917, conseguiam mantê-las, em 1966, em 48 localidades, tendo várias delas como assistentes ou directores membros do clero diocesano (párocos). Os Franciscanos restauraram em 1891 a província de Portugal. A partir de então dariam apoio a muitas

das antigas ordens terceiras e conseguiram erigir outras de novo, como foi o caso da de Montariol/Braga, constituída por milhares de irmãos dispersos provenientes tanto da cidade como de meios rurais de muitos concelhos à roda. Com a criação da Acção Católica*, e não obstante ser São Francisco o seu patrono, as ordens terceiras seculares sofreram um grande declínio, sobretudo nos grupos etários mais jovens, o mesmo acontecendo aliás em certos meios com as juventudes antonianas. Como elo de ligação mais imediata entre o comissário (assistente) nacional e os irmãos de cada fraternidade seria distribuído, com algumas interrupções, a partir de 1933 e até Julho de 1960, o boletim *Mês Franciscano*, substituído em Junho de 1961 e até Maio de 1963 pelo *Encontro Franciscano*. Casos há em que, como no de Guimarães, a Ordem Terceira de São Francisco (fundada em 1427 e restaurada em 1615) se passou a designar indistintamente Ordem Terceira, Irmandade da Ordem Terceira de São Francisco, ou simplesmente Irmandade de São Francisco. Ocorreu isso especialmente com todas aquelas que tiveram de reformar os seus estatutos depois de 1834 e muito particularmente depois da República, para os pôr de harmonia com as disposições da Lei da Separação de 1911, que no seu artigo 25 proibia o relacionamento com qualquer ordem religiosa regular, tolerando-as contudo, no artigo 17, na qualidade de corporações ou irmandades de assistência ou beneficência. Em 1981 as fraternidades da Ordem Franciscana Secular, que eram assistidas por franciscanos e por capuchinhos, somavam 144, contando o continente apenas 85 (das quais a arquidiocese de Braga detinha 23, o Porto 11, Viana e Guarda 9 cada, Lisboa 6, ficando sem representante apenas a diocese de Beja). A Madeira contava 33 e a região dos Açores 26, repartidas pelas ilhas de São Miguel, Santa Maria, São Jorge, Terceira, Faial e Flores. Não obstante ultrapassar os seis milhares de terceiros franciscanos, é de decréscimo a tendência actual, embora se note em certas localidades um importante rejuvenescimento. *2.8. Arquivos:* As ordens terceiras seculares conservaram mais ou menos resguardados os seus arquivos*, havendo casos em que tudo se perdeu, como por exemplo o da ordem terceira de Penafiel que, em 18 de Julho de 1832, ardeu juntamente com o Convento de Santo António, no incêndio que lhe lançaram elementos do exército liberal ido do Porto, ou, segundo versão dos liberais, os próprios frades franciscanos da Soledade! (*cf. Chronica Constitucional do Porto*, n.º 17, 4 de Agosto de 1832, p. 78). Nesses arquivos, além de livros das memórias, actas eleitorais, inscrições dos noviços ou entradas e profissões, professos ou também dito registo dos irmãos, termos e acórdãos ou termos da junta grande, prestação de contas, cobrança dos anuais, anais ou anatas, livro do síndico ou do enfermeiro, relatório e contas (este por vezes impresso), sem esquecer o livro das missas pelos falecidos, a regra e os estatutos, nas suas várias aprovações e edições, exibem documentos da sua erecção canónica, das patentes dos comissários e outra documentação avulsa em que constam as vicissitudes por que passaram, como, por exemplo, as imposições do decreto de 5 de Março de 1779 em que o poder civil pretendia submetê-las, bem como aos regulares em que se encontravam filiadas, à jurisdição dos prelados diocesanos, isto é, «secularizá-las». Das muitas franciscanas conhecidas, só as de São Mamede da Caniçada e de Deucriste, então da diocese de Braga, terão pedido aprovação de estatutos, em 1805, ao arcebispo D. Frei Caetano Brandão. À excepção da de Ovar, que, em 1784, pediu a graça de se sujeitar ao bispo do Porto, e das de Bragança (1788), Coimbra (1789), Aveiro (1811) e Barcelos (1826), as outras não o fizeram, recorrendo de preferência, em certos casos, ao legado apostólico em Lisboa. Além dos arquivos, existe toda uma série de literatura antiga acerca das ordens terceiras franciscanas. Muitas foram as que tomaram a iniciativa de publicar a regra e ordenações ou estatutos, além de rituais e devocionários, redigidos ou organizados pelos próprios Terceiros, alguns dos quais com títulos arrevezados ao gosto da época.

ANTÓNIO DE SOUSA ARAÚJO

BIBLIOGRAFIA: **1. Bibliografia Geral:** ÉTAT religieux. In *DICTIONNAIRE de Droit Canonique*. Paris: Letouzey et Ané, 1953, vol. 5, p. 471-477. RELIGIEUX. In *DICTIONNAIRE de Theologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1937, vol. 13, 2.ª parte, p. 2157-2182. TERZ'Ordine. In *ENCICLOPEDIA Cattolica*. Vaticano, 1953, vol. 10, p. 2044-2047. VERNET, Félix – *Les Ordres Mendiants*. Bloud et Gay, 1933. Col. Biblioth. Cathol. des Religieuses. **2. Bibliografia Especial:** COSTA, Agostinho Rebelo da – *Descrição topográfica e histórica da cidade do Porto*. Porto, 1789. 2.ª ed., Porto: Livr. Progredior, 1945. PASSOS, Carlos – *Guia histórico e artist. do Porto*. Porto: Figueirinhas, 1935. **3. Oblatos de São Bento:** Notícias úteis em publicações como o *Mensageiro de São Bento*. (1931-), e a partir de 1954 no suplemento da *Ora et Labora*. **4. OT do Carmo** ou **Sodalícios Carmelitanos:** CARMELO Lusitano. 1983-. CORAÇÃO DE JESUS, David do – *A Reforma Teresiana em Portugal*. Lisboa, 1962. *DOCUMENTOS Carmelitas: Peregrinos hacia la Autenticidad*. Roma, 1993. LINCH, K. – *O ideal do terceiro carmelita*. Fátima, 1959. REGRA da Ordem Terceira da B. A. V. Maria do Monte Carmelo. *Carmelo Lusitano*. Lisboa. 1 (1983) 119-127. REUVER, M. – *Catecismo da Ordem Terceira Secular de N.ª S.ª do Carmo*. Fátima, 1959. SAGGI, L.; BOAGA, E. – Introdução histórica à Regra da Ordem Terceira do Carmo. *Carmelo Lusitano*. Lisboa. 2 (1984) 179-188. SANTA TERESA, Higino de – *Apuntes para la Historia de la Venerable Ordem Tercera del Carmen en España, Portugal y America*. Vitoria, 1954. *O (SANTO) Escapolário do Carmo*. (1948-1966). WERMERS, Manuel Maria – *A Ordem Carmelita e o Carmo em Portugal*. Lisboa; Fátima: União Gráfica, 1963. **5. OT Dominicana:** *ARQUIVO Histórico Dominicano Português*. Porto. (1962-). *CARTÓRIO Dominicano Português*. Porto. (1992-). CONGRESSO LUSO-ESPANHOL DA ORDEM TERCEIRA DOMINICANA, Fátima, 1957 – *Memórias*. Porto, 1957. HINNEBUSCH, W. A. – *Breve história da Ordem dos Pregadores*. Porto: Figueirinhas; Secret. da Família Dominicana, 1985. *LAICADO Dominicano MANUAL da Ordem de São Domingos*. Porto, 1939. ROLO, Raul de Almeida – *Província de Portugal da Ordem de São Domingos*. Lisboa, 1962. *ROSÁRIO. ROSÁRIO e Vida Cristã*. SOUSA, Luís de, fr. – *História de São Domingos*. Orientação de M. Lopes de Almeida. 4.ª ed. Porto: Lello & Irmãos. 2 vol. **6. Ordem da Santíssima Trindade:** BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond – *Os Trinitários e o resgate de cativos em Ceuta durante a presença portuguesa*. Concluído em 1993; a publicar pelo Instituto de Estudios Ceutíes. **7. OTS Franciscana:** [Algumas fraternidades, como a de Guimarães e a da OT, a Jesus, em Lisboa, editam habitualmente os seus periódicos ou boletins informativos. A nível nacional, a Juventude Franciscana (JUFRA) edita a *Semente Franciscana*.] *ALMA, Paz e Alegria. Colectânea de Estudos*. (1946-1954). ANDRADE, João António da Costa e – *Crysol seraphico em que se apuram as verdades do Instituto da Ordem Terceira da Penitência*. Lisboa, 1739. BARROS, Joaquim de São Luzia, fr. – *Epitome serafico*. Pernambuco, 1835. *BOLETIM Mensal das Missões Franciscanas e Ordem Terceira*. (1908-1954). COMISSARIO EM A CIDADE DE BRAGA, RELIGIOSO DA PROVÍNCIA DA SOLEDADE – *Regimento manual e directorio para os irmãos da veneravel ordem terceira da penitência*. Lisboa: A. Pedroso Galrão, 1703. EIRAS, José Aníbal Guimarães da Costa – A obra assistencial dos terceiros franciscanos portugueses. *Revista de História*. 3 (1980) 21-35. FARIA, Francisco Leite de – *Os primeiros franciscanos em Portugal*. In COLÓQUIO ANTONIANO, Lisboa, Junho de 1982 – *Actas*. *FRANCISCANOS SEGLARES HOY: EXPOSICION DE LA REGLA*. 2.ª ED. MADRID, 1979. FREIRE, Alfredo dos Santos; PINHO, António de Almeida – *Francisco de Assis, mestre e guia*. Porto: Ed. Tau, 1980. GOMES, Saul António – *Convento de São Francisco de Leiria na Idade Média*. Braga. *Itinerarium*. (1994). Separata. IRIARTE, Lázaro – *História franciscana*. Petrópolis: Vozes; CEFEPAL, 1985. *ITINERARIUM*. (1955-). LOPES, Fer-

nando Félix – Fontes narrativas e textos legais para a história da Ordem Franciscana em Portugal. *Archivo Ibero Americano*. (1949). Republicadas em *Colectânea de estudos de história e literatura*, Lisboa, Academia Portuguesa da História. MARIA SANTISSIMA, Manuel de, fr. – *Terceiro franciscano instruido nas obrigaçoens do seu instituto da terceira da penitência*. Lisboa, 1787. *ORDEM Franciscana Secular: Terceira Ordem Franciscana: Regra*. Porto, 1979. POMPEI, Alfonso – *Francesco d'Assisi: Intenzionalità teologico pastorale delle Fonti Francescane*. Roma: Miscellanea Francescana. 1994, p. 427-434. *REGRA da Ordem Franciscana Secular (TOF)*. P. (1979). *REGRA dos irmaons seculares da santa e veneravel ordem terceira da penitencia*. Coimbra: José Ferreira, 1686. *REGRA dos Religiosos e Religiosas da Ordem Terceira do Pai São Francisco de Assis, promulgada pelo Santo Padre Pio XI*. Braga, 1967. RIBEIRO, Bartolomeu – *Guia de Portugal franciscano*. Leixões, 1946. Pró-manuscrito. IDEM – *Ordem Terceira Secular de São Francisco de Assis: Instruções historico-juridicas destinadas ao clero*. Braga, 1924. IDEM – *Os terceiros franciscanos portugueses: Sete séculos da sua história*. Braga, 1952. SALGADO, Vicente, fr. – *Compendio histórico da Congregação da Terceira Ordem de Portugal*. Lisboa, 1793. SEGUR, Mons. de – *A ordem terceira de São Francisco*. Ponta Delgada, 1878. Trad. a partir da 18.ª ed. francesa, para os Açores. SILVA, Francisco Pereira da – *Caminho dos terceyros seraficos para a celestial pátria*. Lisboa, 1735. SÃO FRANCISCO, Luís de, fr. – *Livro em que se contém tudo o que toca a origem, regra, estatutos [...] da Ordem Terceira*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1684. SOUTO, A. Meyrelles do – *O arcebispo de Cranganor D. Fr. José Joaquim da Imaculada Conceição Amarante*. [Lisboa]: AGU, 1958. *VOZ de Santo António*. (1895-1910].

ORDINARIATO CASTRENSE DE PORTUGAL. *1. O Vicariato Castrense de Portugal:* O Concílio Vaticano II, no decreto *Christus Dominus* sobre o múnus pastoral dos bispos (1965), recomendava que se erigisse em cada nação um vicariato castrense, uma vez que «a assistência espiritual dos militares, pelas peculiares condições da sua vida, exige um especial cuidado»; e que o trabalho pastoral dos capelães militares se desenvolvesse em cooperação concorde com os bispos diocesanos, igualmente nele interessados. Na sequência desta recomendação e anuindo à solicitação feita pelas entidades portuguesas, pelo decreto *De spirituali militibus* da Sagrada Congregação Consistorial, Paulo VI erigiu em 29 de Maio de 1966 o Vicariato Castrense de Portugal para a assistência religiosa permanente das Forças Armadas (*v.* ASSISTÊNCIA RELIGIOSA ÀS FORÇAS ARMADAS) e também, quando fosse considerado oportuno, das forças militarizadas (Guarda Nacional Republicana, Guarda Fiscal e Polícia de Segurança Pública). Ficou estabelecido que o ordinário ou vigário castrense seria o patriarca de Lisboa *pro tempore* acumulando ambas as jurisdições, com possibilidade de nomear um vigário-geral. Realmente, nomeado ordinário castrense o patriarca de Lisboa, cardeal Manuel Gonçalves Cerejeira, este nomeou pouco depois (23 de Julho de 1966 vigário-geral o cónego Dr. António dos Reis Rodrigues, sagrado mais tarde (8 de Janeiro de 1967) bispo auxiliar do ordinário castrense. No cargo de vigário-geral, seria substituído, sucessivamente, por monsenhor António Ferreira de Melo (1975), monsenhor Agostinho Moita (1977) e monsenhor Dr. Joaquim Cupertino (1981). Entretanto, em 10 de Maio de 1971, era nomeado novo patriarca de Lisboa o cardeal António Ribeiro, também ordinário castrense a partir de 24 de Janeiro de 1972. Sobre a especial jurisdição do ordinário castrense – «pessoal, ordinária e cumulativa com a jurisdição dos ordinários do lugar» –, seguiu-se o estabelecido anteriormente na instrução *Solemne semper* sobre os vigários castrenses (23 de Abril de 1951). Os capelães militares seriam facultados pelos bispos diocesanos e pelos superiores religiosos, observando-se, em relação aos capelães religiosos, rigorosamente, as normas para precaver a sua vocação, dadas pela instrução *Sacrorum administri* sobre os capelães militares religiosos (2 de Fevereiro de 1955). Paralelamente à erecção do vicariato castrense, o governo português publicou o Decreto-Lei n.º 47 188, de 8 de Setembro de 1966, que reorganizava, no foro civil e militar, a assistência religiosa nas Forças Armadas. Mantiveram-se com a sua autonomia os serviços de assistência religiosa dos três ramos (Exército, Armada e Força Aérea), passando a ser coordenados pela Capelania-Mor das Forças Armadas, desempenhando esta as funções de cúria do vicariato castrense. O capelão-mor era o vigário-geral nomeado pelo ordinário castrense. O Decreto-Lei n.º 47 188 foi sendo posteriormente rectificado nalguns pormenores, para se adequar às novas circunstâncias, até à sua revogação com a nova estruturação do Ordinariato Castrense de Portugal, concretizada em 1988. A revolução de 25 de Abril de 1974 e o consequente processo de descolonização levou à desmobilização das forças expedicionárias no ultramar e correspondente redução dos capelães militares. Em 1975, o vicariato castrense contava, além do vigário-geral, com 63 capelães militares, distribuídos pela assistência permanente do Exército (46), da Marinha (7) e da Força Aérea (10). Entre as forças militarizadas, a Polícia de Segurança Pública (PSP) foi a primeira a integrar-se no vicariato castrense. Para a sua assistência religiosa, começou por ser contratado em 1966, para os Serviços Sociais, o padre Lúcio Marçal; dois anos depois era nomeado capelão-chefe do Comando Geral da PSP (1968). Posteriormente, foram também integradas a Guarda Nacional Republicana (1983) e a Guarda Fiscal (1988). *2. O Ordinariato Castrense de Portugal:* Em 21 de Abril de 1986, foi promulgada pelo papa João Paulo II a nova ordenação canónica para a assistência espiritual dos militares, com a constituição apostólica *Spirituali militum curae*. Ela é o resultado de uma profunda revisão das normas vigentes, tendo em conta as directrizes do Concílio Vaticano II e as grandes mudanças que entretanto se deram, não só no que toca à profissão militar e às circunstâncias de vida que a acompanham, mas também no que diz respeito ao modo de pensar da sociedade actual acerca da natureza e das tarefas dos militares como promotores da paz no país e no mundo. Sendo muito diversas nas várias nações as circunstâncias sociais e pastorais em ordem a uma eficaz assistência espiritual dos militares, a constituição apostólica promulgada estabelece apenas normas gerais comuns para todos os ordinariatos militares, que deverão ser concretizadas e completadas com os estatutos emanados pela Santa Sé para cada ordinariato. Antes de mais, a mudança do nome para «ordinariato militar ou castrense» manifesta que a jurisdição do seu ordinário deixa de ser vicária do romano pontífice – como indicava a designação anterior de «vicariato castrense» – e passa a ser exercida em nome próprio, sem por isso diminuir a sua relação de subordinação ao romano pontífice. Juridicamente, os ordinariatos militares são «assimilados» às dioceses, isto é, a eles aplicam-se em geral as normas estabe-

lecidas pelo direito para as dioceses. Esta norma canónica não pressupõe necessariamente que todo o ordinariato militar seja uma diocese (pessoal) ou Igreja particular: dependerá de, em cada caso, se verificarem ou não as condições para uma diocese, sintetizadas no decreto *Christus Dominus*, n.º 11. Os estatutos de cada ordinariato militar são estabelecidos pela sé apostólica, precisando-se neles mais em pormenor as normas gerais da *Spirituali militum curae* de modo a corresponderem melhor às particularidades de cada nação, mantendo-se válidos os acordos estipulados com o Estado. Assim aconteceu com o Ordinariato Castrense de Portugal, cujos estatutos foram aprovados pela Santa Sé em 3 de Setembro de 1988, com base num projecto elaborado pelo ordinário castrense. Manteve-se praticamente o que já estava disposto no decreto de erecção do Vicariato Castrense de Portugal e teve-se em conta a legislação civil posterior sobre a matéria – acordada normalmente entre o governo e o vicariato –, procurando harmonizar-se com as normas da *Spirituali militum curae*. O ordinário castrense continua a ser patriarca de Lisboa *pro tempore*; no entanto, é-lhe dado um bispo auxiliar para, como vigário-geral castrense, se dedicar plenamente ao ordinariato castrense. Efectivamente, foi nomeado para este cargo D. Januário Torgal Ferreira, que recebeu a ordenação episcopal em 15 de Julho de 1989. O presbitério do ordinariato castrense é constituído «por todos os capelães militares e civis, que ingressam nas Forças Armadas ou nas Forças de Segurança para nelas exercerem o seu ministério sacerdotal». Os capelães militares podem ser titulares (isto é, do quadro efectivo) ou eventuais (isto é, no cumprimento do serviço militar). Eles procedem das instituições eclesiásticas existentes em Portugal com clero próprio (diocese, prelatura pessoal, sociedade de vida apostólica, instituto religioso), na proporção do respectivo clero. O povo sob a jurisdição pessoal do ordinário castrense é o que vem enumerado na *Spirituali militum curae*: além do clero do presbitério, é constituído pelos militares e civis que estão ao serviço das Forças Armadas e Forças de Segurança (PSP, GNR, GF), os familiares destes que vivem com eles (e não só nos locais militares), os alunos das escolas militares, os internados nos hospitais militares ou casas semelhantes, os que prestam serviço nestes estabelecimentos, e finalmente os que desempenham funções no ordinariato militar. A jurisdição do ordinário castrense sobre o povo a ele confiado é «pessoal, ordinária e própria, mas cumulativa com a do bispo diocesano». Nos ambientes e locais reservados aos militares, é primária; na ausência do ordinário castrense e seus capelães, actua a jurisdição, também própria, do ordinário e pároco do lugar (mas estes devem informar quanto antes o ordinário castrense). O ordinariato castrense e a sua Cúria têm sede em Lisboa; para igreja do ordinário castrense foi destinada a Igreja da Memória, no Bairro do Restelo. Na altura da reestruturação do ordinariato castrense (1988), o seu presbitério contava com 73 capelães militares (35 titulares e 38 eventuais) e 9 capelães civis, distribuídos pela capelania-mor (5) e pela assistência religiosa do Exército (50), da Marinha (7), da Força Aérea (14), da Polícia de Segurança Pública (2), da Guarda Nacional Republicana (3) e da Guarda Fiscal (1). Posteriormente, o governo português publicou o Decreto-Lei n.º 93/91, de 26 de Fevereiro de 1991, que actualiza a legislação civil sobre a assistência religiosa dos militares. Deixando constância do direito de liberdade religiosa para a assistência espiritual segundo as crenças de cada um, o decreto-lei refere-se à assistência a cargo da Igreja Católica, de acordo com os estatutos do Ordinariato Castrense de Portugal, permitindo também que possa haver diáconos permanentes ordenados de entre os militares.

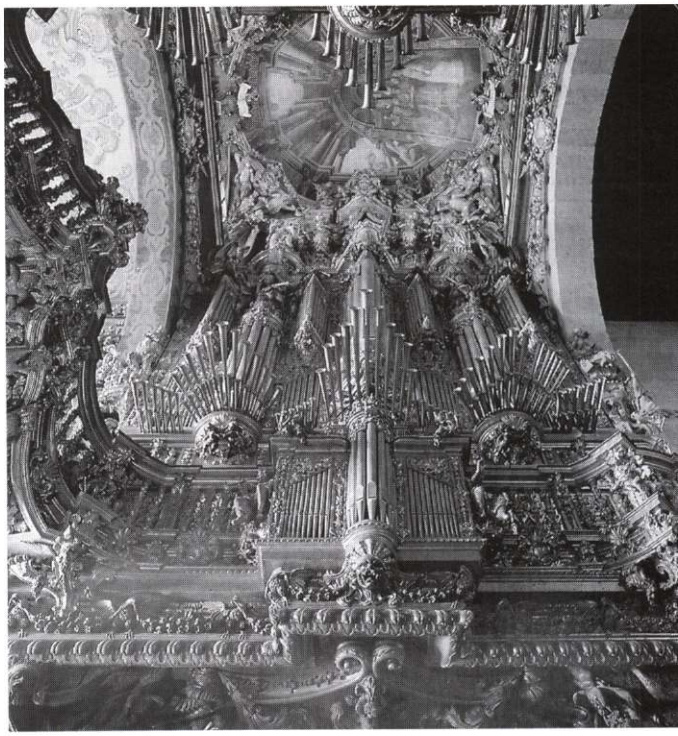
MIGUEL FALCÃO

BIBLIOGRAFIA: FALCÃO, Miguel – Estruturas pastorais peculiares. In *CODEX Iuris Canonici de 1983: 10 anos de aplicação na Igreja e em Portugal*. Lisboa, 1995, p. 373-391. IDEM – O Ordinariato Castrense de Portugal. *Theologica*. 24-26 (1989-1991) 287-305.

ORGANARIA. Como termo musical, órgão significa um instrumento do tipo de aerofones formado por um conjunto de tubos, teclados com transmissões e mecanismos de fornecer o ar. Em sentido estrito a arte de construir órgãos chama-se organaria. De sentido mais abrangente é o termo organologia, isto é, o tratado científico dos aspectos mais importantes do instrumento. É, porém, o termo organística que abrange o vasto mundo da organaria e da organologia e os integra na história da música (*v.* MÚSICA RELIGIOSA). Na organística incluem-se os princípios respeitantes à teoria e prática da música de órgão, quer de natureza matemática, acústica e estética, quer os de carácter histórico-social, em conjunto considerados. A vertente social tem a ver com o papel do órgão no seio da comunidade cristã, como solene louvor de Deus e como método de pedagogia da fé, desde que o instrumento foi adoptado na liturgia* romana ocidental, e com mais relevo nas demais liturgias cristãs das Igrejas reformadas. A origem do órgão perde-se numa época tão remota da Antiguidade Clássica que se torna difícil deslindar o mito da história. A siringe, o aulos, a gaita-de-foles, e as variantes do *cheng* oriental, todos prenunciaram o órgão. No Império Romano utilizou-se o órgão hidráulico; mas no Império Bizantino foi suplantado pelo pneumático. O imperador de Bizâncio, Constantino Coprónimo, enviou como presente ao rei Pepino, *o Breve*, em 757, um órgão pneumático para seu divertimento e para abrilhantar ocasiões festivas da sua corte. Nas mãos de organeiros europeus, sobretudo monges, o órgão foi dotado dos mais subtis mecanismos, de sorte que as técnicas de construção do instrumento foram evoluindo continuamente. De facto, uma das facetas mais notáveis do órgão é a sua capacidade de sobrevivência e de rejuvenescimento. Sempre em busca de mais recursos, perfeição e flexibilidade do instrumento, os construtores enriqueceram o órgão de modo a fazer dele o rei dos instrumentos. Apesar das transformações sofridas e da diversidade de tipos originados, nunca deixaram de nele existir os elementos fundamentais que o caracterizam. Começaremos por decompor o órgão nos seus próprios sistemas, que mutuamente se completam e entre si funcionam de modo organizado. *1.*: O sistema sonoro é composto de dois elementos:

someiro e tubos. São eles que formam a parte mais importante do órgão. O someiro é uma espécie de caixa hermética de larga superfície e pouca espessura. Por baixo tem o secreto com as válvulas; no plano médio existem canais separados por divisórias encaixadas numa armação. Por cima fica a mesa sobre a qual deslizam as corrediças entre as falsas corrediças. As cabeças das corrediças estão ligadas ao mecanismo por puxadores de registos que o organista controla para os abrir ou fechar. No topo do someiro está colocada a tampa perfurada, onde se implantam os tubos verticais ao alto. Os tubos são de dois tipos fundamentais: labiais e de palheta. O tubo labial é composto de pé, alma, lábios, boca e corpo. O bisel fica entre os lábios. Quando a corrente de ar sob pressão calculada choca no bisel divide-se em duas partes e provoca vibrações na coluna de ar dentro do corpo do tubo. A frequência das vibrações é inversamente proporcional à dimensão do tubo. Os tubos podem ser feitos de uma liga de metal ou de madeira. As partes do tubo de metal são feitas separadamente e depois soldadas para formar uma só peça. As partes dos tubos de madeira são ajustadas e depois coladas. O tubo de palheta compõe-se de: cânula, palheta, cunhete, estrângulo, noz e corpo ressoador. A palheta pode ser batente ou livre. No primeiro caso o som é mais rude, acompanhado de um ruído característico. Nos jogos de palheta as ondas sonoras são produzidas por um segmento de lâmina de metal pesado que a passagem do ar sob pressão calculada põe a vibrar. Quanto maior for o segmento da palheta a vibrar mais grave será o som produzido. O formato do tubo apalhetado, ou campânula ressoadora, confere ao som um timbre determinado e específico. A espessura da palheta deve estar em proporção com o seu comprimento. O formato dos tubos pode ser cilíndrico, cónico, prismático e piramidal. Por vezes, os de metal são enrolados a meio corpo; os de madeira podem formar quebrados ou ser flectidos conforme o espaço disponível. *2. Sistema mecânico:* Existem vários tipos de acção nos órgãos. O mais antigo e fundamental é o de acção mecânica. A acção tubular-pneumática, a electromagnética e a mista são modernas. A primeira foi a que os organeiros peninsulares usaram e se conserva no órgão de tipo ibérico. O sistema mecânico é constituído pelo teclado, onde a acção se inicia pelo movimento dos dedos do organista. A tecla transmite-a por meio de uma vareta (tirante) ao molinete fixo na tábua de reduções (abreviador). Noutro ponto seleccionado do mesmo molinete, presa de outro braço, há uma varinha que penetra no secreto do someiro por um orifício recoberto de uma membrana em forma de campânula. Por sua vez a varinha puxa um colchete ligado à válvula. Cada válvula dá passagem ao ar sob pressão calculada para o orifício em que o pé do tubo se ajusta fazendo soar a nota. A combinação do movimento destas várias peças tem de ser rigorosamente feita. E para que todo o sistema funcione sem qualquer falha não podem existir fugas de ar em qualquer ponto. *3. Sistema de ar:* Sem uma corrente de ar constante, firme e sempre igual o órgão não pode funcionar bem. As fases do sistema são: captação do ar, produção da corrente de ar, entrada do ar no reservatório para ser mantido sob determinada pressão, saída pelas condutas largas que o conduzem até ao secreto e daí penetra nos canais. Todas as fases estão ligadas entre si de forma a prevenir a mais pequena fuga de ar. A captação e o fornecimento do ar realiza-se por meio de foles de formato variado (cuneiforme, paralelo, de pistão) ou de electroventiladores. A entrada e a saída do ar em cada fase são controladas por válvulas de anti-retorno. Uma válvula de escape-segurança esvazia o reservatório desde que o órgão seja desligado. O fole com pregas de mesas paralelas é o mais usado e eficiente. Nos órgãos mais complexos são precisos vários reservatórios independentes com pressões diferentes para cada secção do instrumento. Há ainda um reservatório suplementar que debita um súbito reforço de ar quando é requerido pelo organista. Os três sistemas interligados formam um todo cuja complexidade será tanto maior quanto os recursos do órgão. Duas, três ou quatro secções como principal, positivo, expressivo e pedal, correspondem a outros tantos instrumentos, que podem ser tocados em conjunto, acoplados ou alternadamente, originando numerosas combinações. Fazer do órgão o instrumento preferido para o serviço litúrgico cristão foi, sem dúvida, uma escolha acertada. Trata-se de um instrumento polifónico, imitativo da voz humana e com ela se fundindo na sonoridade básica. Além disso possui timbres de grande riqueza. Nele a sonoridade é estruturada à maneira de terraços, aptos a contrastes dramáticos, quer vigorosos, quer extremamente doces. *4. Os registos:* Uma das vertentes da arte organística que importa conhecer-se é a natureza e a função dos registos. Em organaria, registo significa uma série completa de tubos de uma determinada altura básica de som, *v. g.,* flautado 8′, e com um timbre próprio designado pelo seu nome. O mesmo registo pode ser representado por várias alturas de som de timbre semelhante. A nomenclatura designa ambas as características, *v. g.,* bordão 16′ ou oboé 8′. Nos manuais a altura básica de som é de 8 pés (12 palmos), e no pedal 16′ (24 palmos). Nos órgãos da Europa Central os registos são inteiros, isto é, formam uma série completa em toda a extensão do teclado. Mas no órgão ibérico os registos estão divididos (partidos) ao meio do teclado entre o dó natural central e o dó sustenido. Neste caso os registos à esquerda do organista controlam a parte grave e os da direita a parte aguda. Os registos podem dividir-se em três famílias: fundos, mutações e misturas (cheios). Aos fundos pertencem todos os registos de 32′, 16′, 8′, 4′, 2′ e 1′, tanto os labiais como os de palheta. As mutações enriquecem com harmónicos os fundos, porque representam sons alíquotas dos mesmos registos básicos. Podem ser designados por nomes tradicionais ou por quebrados, *v. g.,* nazardo (2 2/3), terça (3 3/5) ou quint (5 1/3). As misturas, conforme o termo sugere, produzem vários sons combinados num só registo. A combinação pode ser mais rica ou menos complexa. Normalmente usa de duas a sete filas (vozes). Em pontos de passagem para uma outra oitava faz quebras e na oitava aguda repete a anterior. A consola é a parte do órgão onde todos os mecanismos de execução se juntam, como se fosse

um cérebro do qual partem todas as ordens. No órgão de acção electromagnética a consola destaca-se da estrutura ou caixa e forma uma peça de mobiliário móvel. Além do (s) teclado (s) para as mãos e os pés ali se encontram os puxadores de registos ou placas de balancé, que o organista selecciona e faz funcionar, ou cancela, segundo as regras de uma boa registação para cada peça. No órgão ibérico, que não possui pedaleira real, a consola está incorporada na caixa, ao centro, aglutinando mais o artista executante com o instrumento. *5. Evolução e regionalização:* As características do órgão medieval não são de todo desconhecidas. Já se fizeram tentativas de o reproduzir no presente. Na evolução da organaria o século XIII foi de uma importância decisiva para a difusão do órgão sob dois tipos evoluídos e mais aperfeiçoados: o portativo e o positivo. O primeiro manuseável e de fácil transporte; o segundo assente num arcaz ou dentro de um armário grande por ser mais sólido e pesado. Praticamente, o portativo desapareceu no século XVII. Datam do século XVI os primeiros grandes órgãos com caixas artísticas adossadas à parede ou anichadas em arcos. Em vez de um tipo único o órgão começou-se a diversificar em toda a Europa. Foi no Renascimento que o órgão se tornou um terreno de experiências acústicas e de aperfeiçoamentos mecânicos. Novos registos revolucionaram a sua sonoridade. A partir do órgão medieval e do renascentista apareceram no barroco primitivo ao tardio diversos tipos de órgão regionais, os quais ainda se conservam devido a tradições artesanais peculiares transmitidas nas famílias dos Antegnati (1470-1642) na Itália, de Compenius (1550-1671) na Alemanha e Dinamarca, dos Howe (1485-1579) e Dallan (1599--1665) na Inglaterra, dos Schnitger (1685-1796) na Alemanha do Norte e na Holanda, de Borge Bosch (século XVII) na Espanha e de Cliquot (1734-1791) na França. Cada tipo de órgão regional deu origem a uma literatura própria criada pelos seus executantes, cuja influência sobre os organeiros se fez sentir frequentemente. Em Portugal a primeira notícia de credibilidade histórica da presença do órgão associado à liturgia dá-se na Sé de Braga (c. 1326). *6. Organeiros em Portugal:* O órgão de tipo ibérico, com suas características suficientemente definidas, surge no nosso país pelos meados do século XVI. É a figura cimeira da organaria ibérica entre nós de mestre Heitor Lobo (c. 1495-c. 1571) que realiza os grandes órgãos de Santa Cruz de Coimbra (c. 1530), da Sé do Porto (1537), de Vilar de Frades (1551) e da Colegiada de Nossa Senhora da Oliveira, em Guimarães (1562). H. Lobo fez escola no Porto, onde nos fins de Quinhentos trabalharam na organaria Álvaro Cardoso e seu discípulo Salvador Rebelo, construtores amadurecidos. Em 1571, já trabalhava em Roma o organeiro João Fernandes. Note-se que os melhores construtores de órgãos europeus são desta mesma época. Até quase aos fins do século XVIII foram construtores de grande qualidade A. Pedro Faleiro (Sevilha, 1668-1673), padre Lourenço da Conceição (1717-1733), João Fontanes de Maqueixa, Frei Domingos de São José Varela (1762-1834) e Manuel Machado (?-1787), precursor de uma nova era na organaria portuguesa. Mestres estrangeiros do século XVIII foram: Frei Simón Fontanes (Braga, 1737), D. Benito Gomes (1719-1743), Miguel Hensberg (1685-1700), Teodósio Hemberg (1725-1749), F. A. Solha (c. 1715-c. 1795), D. Pascoal C. Oldovino (c. 1720-1785), Miguel Mosquera (1724), e D. Sebastião C. F. de Acunha (?-1787), os quais enriqueceram o tipo ibérico com técnicas novas de pormenor. Quanto a João H. Hullenkampf (1711-1721), discípulo do alemão Arp Schnitger, permaneceu fiel ao tipo hamburguês. Na escola de Braga, além de Manuel Machado, salientaram-se Frei Manuel de São Bento (1683-1757), José A. de Sousa (1744--1787) e José Carlos de Sousa, activo em 1799, pelo menos. O último mestre da escola bracarense, apegado à tradição e trabalhador fecundo, foi Manuel de Sá Couto (1768-1837). No século XIX os maiores organeiros foram A. X. Machado e Cerveira (1756-1828), genial construtor que tomou a seu cargo dotar a Basílica de Mafra de seis órgãos e associou na obra A. J. Peres Fontanes, o qual se pode considerar como o criador de um tipo regional de órgão – o *órgão português*. Infelizmente, parece não ter tido discípulos ou continuadores, porque Augusto J. Claro (1856--1917) cortou com a tradição ibérica adoptando o modelo europeu do seu tempo. *7. Orgãos históricos:* São poucos os órgãos históricos que restam actualmente em uso. A Capela Real, da rainha, dos príncipes e da nobreza, como a dos duques de Bragança, tiveram órgãos e organistas; todas as sés e os maiores conventos tiveram em grande estima a arte organística, cultivando-a e ensinando-a. Buscaram os melhores organeiros e puseram os lugares de organistas a concurso por meio de prestação de provas perante um júri. Com o Liberalismo a arte de fazer e



Órgão de coro, pormenor do lado do Evangelho (Sé de Braga).

tocar órgão eclipsou-se lentamente. Os melhores órgãos históricos do país em uso são: dois no coro alto da Sé de Braga, dois na Sé de Évora, o do Evangelho na Sé do Porto, o da Capela de São Miguel da Universidade de Coimbra, o do Mosteiro de Arouca, dois dos seis existentes na Basílica de Mafra, o de Santa Maria de Óbidos e o de São Vicente de Fora (Lisboa). Há outros de menos recursos em Lisboa, Braga, Porto, Leiria, Évora, Borba, Ponta Delgada e Angra do Heroísmo, bem como noutras terras. *8. Compositores e organistas:* A arte de tocar órgão e compor música de tecla teve a sua época áurea em Portugal nos séculos XVI e XVII com os mestres da capela real, A. Carreira (1525-1585/97), A. Macedo, Diogo de Alvarado (c. 1580-1643), biscainho, e o padre Manuel Rodrigues Coelho (c. 1555-c. 1647), autor de *Flores de música* (1620). Na escola de Santa Cruz de Coimbra brilhou D. Heliodoro de Paiva (?-1552) entre outros organistas menores. No centro de Braga distinguiram-se o padre Gaspar dos Reis (?-1674), Pedro de Araújo (c. 1615-1705?) e José Leite da Costa (século XVII), como compositores de música para órgão, além de muitos anónimos de quem figuram numerosas obras no *Livro de Bouro* (ADB/UM Ms. 964). Pedro de Araújo, sobretudo, criou uma música profunda e directa que prenuncia novos caminhos na arte de compor para órgão ibérico. As formas musicais cultivadas pelos compositores de música de tecla no século XVI eram tentos, fantasias e canções glosadas. O conjunto dessa literatura tem sido considerado como a tentativa mais bem sucedida para a criação de uma música instrumental de vanguarda e autónoma, a que nada se pode comparar fora da Península Ibérica. No século XVII os organistas compositores do centro de Braga, como Gaspar dos Reis e Pedro de Araújo, evidenciaram-se na composição de música de órgão. O primeiro escreveu tenções, e breves trechos chamados concertos; o segundo compôs peças intituladas – obras, fantasias e batalhas de considerável extensão e vitalidade rítmica. Do mesmo século são outros compositores, como Frei Domingos de São José, autor da *Obra do 5.º tom*, e alguns anónimos. No século XVIII, compositores da Capela Real continuaram a produzir música de tecla, sob influências diversas, sobretudo de D. Scarlatti, mas de sentir lusíada. É Carlos Seixas (1704-1742) que se destaca com tocatas e sonatas bipartidas, de um só movimento, e o *Concerto em Lá* para cravo e orquestra. Outros autores de nomeada são: João de Sousa Carvalho (1745-1798), Frei Diogo da Conceição, Frei Carlos de São José, António Correia Braga, Frei Luís Coutinho, Frei João de Cristo, Frei Manuel de Santo Elias, Frei Jacinto do Sacramento, Francisco Xavier Baptista, João Cordeiro da Silva, Frei Francisco de São Boaventura e Alberto Gomes da Silva. O compilador do Ms. 43 da BPMP, Frei Roque da Conceição, poderia ter escrito algumas das peças anónimas nele contidas. Extintas as ordens religiosas (1834), centenas de órgãos se calaram e estancou a inspiração musical. O regime liberal, ao despojar as igrejas de meios económicos, marcou a fundo o início da decadência da organística em derrapagem por um século. No presente existem sinais evidentes do seu ressurgimento feito à custa de sacrifícios, amor à arte e idealismo. Apoiado com decisão poderá evitar a ruína de muitos órgãos do nosso património cultural que ainda restam.

MANUEL CALHEIROS VALENÇA

BIBLIOGRAFIA: APEL, Willi – *Harvard dictionary of music*. London: Heinemann Educational Books, 1793. BLUME, F. – *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*. Kassel: Bärenzeiter, 1962. KASTNER, S. – *Lusitana musica*. Lisboa: FCG, 1969. IDEM – *Musica hispanica*. Lisboa: FCG, 1936. IDEM – *Três compositores lusitanos*. Lisboa: FCG, 1979. RAUGEL, F. – *Les organistes*. Paris: H. Laurens, 1923. SACHS, C. – *Dictionary of instruments*. New York: Norton, 1940. VALENÇA, M. – *A arte organística em Portugal (c. 1326-1570)*. Braga: Ed. Franciscana, 1990. IDEM – *A arte organística em Portugal: depois de 1750*. Braga: Ed. Franciscana, 1995. IDEM – *O órgão na história e na arte*. Braga: Ed. Franciscana, 1987.

ORTODOXIA. A expressão ortodoxia abrange um conjunto de signficados que vão desde a identidade de uma fé (fé ortodoxa), até um ramo importante do cristianismo, aplicando-se também ortodoxias civis e ideológicas. A palavra deriva de *orthos*, direito, correcto, justo, e *dóxa*, que significa opinião, mas também glória. O termo emprega-se para designar uma proposição conforme com a verdade e as pessoas ou grupos que seguem essa opinião correcta. Assim, pode falar-se de posição ortodoxa ou de pessoa ou comunidade ortodoxa. No sentido indicado pode falar-se de fé ortodoxa, isto é, de uma fé que está de acordo com a identidade de uma tradição cristã ou pode mesmo falar-se de uma opinião ortodoxa ou de uma doutrina ortodoxa, isto é, de uma doutrina que mesmo utilizando porventura modos de expressão diferentes se coaduna com a fé ou a doutrina de uma tradição ou de uma identidade religiosa. Por ortodoxia entende-se geralmente o ramo do cristianismo designado como a Igreja Ortodoxa. Esta Igreja constituiu-se com o cisma das Igrejas Orientais relativamente a Roma. Analisando este cisma que se foi instalando, os historiadores reconhecem que só houve, em sentido rigoroso, os seguintes períodos de cisma: de 482 a 519, o cisma de Acácio que durou 37 anos; de 866 a 879, o cisma de Fócio que durou 13 anos; de 1054 a 1081, o cisma de Miguel Cerulário, que durou 27 anos. Os cismas em sentido próprio só aconteceram nestes períodos, entre o Oriente e o Ocidente, mas, de facto, os outros períodos, sobretudo o que começa em 1054, mantém-se. Todavia, as rupturas existentes nunca foram reconhecidas publicamente, nem da parte do Ocidente, nem da parte do Oriente. Franciscanos e Dominicanos participaram por parte da Igreja Romana em diversos colóquios com os Orientais, do século XII ao século XV, mas os resultados foram nulos de um lado e doutro. Apenas em duas ocasiões existiu um período de tréguas: durante o Concílio Ecuménico de Lião (1274) e durante o Concílio Ecuménico de Florença (1439). Apesar do avanço turco na Europa, a comunhão entre o Oriente e o Ocidente nunca se deu de facto. A situação actual foi determinada pelo grande Sínodo de Constantinopla em 1484. Este sínodo não aceitou o tratado de união de Florença e a partir daí o cisma começou a instalar-se de facto, pois terminaram as embaixadas e as conferências para a união. A partir daí, efectivamente, a Igreja Bizantina tornou-se, em face da Igreja Católica Romana, a Igreja Ortodoxa.

Note-se entretanto que, com a queda de Constantinopla (1453) e do Império Bizantino, instalou-se a teoria da terceira Roma, que o metropolita de Moscovo Zózimo (1490-1494) enunciou no seu cânon pascal de 1492, da seguinte forma: «Caíram duas Romas, a terceira Roma será Moscovo e não haverá uma quarta.» *1. Organização actual:* A organização actual da Igreja Ortodoxa é constituída pelo patriarcado ecuménico e pela Confederação das Igrejas Ortodoxas. A Confederação das Igrejas Ortodoxas é formada pelas Igrejas autocéfalas (isto é, com autonomia mútua). No princípio deu-se o estatuto de cabeça da Igreja às Igrejas de Constantinopla, Alexandria, Antioquia e Jerusalém, que juntamente com Roma constituíam os grandes patriarcados dentro da Igreja universal. Este estatuto foi reconhecido às Igrejas da Geórgia (470), Bulgária (972), Sérvia (1219) e Rússia (1589). Quando os povos ortodoxos do Império Otomano chegaram à independência, o sistema generalizou-se. Em geral, o patriarcado de Constantinopla reconhece este estatuto de autocefalia. Todavia, no decurso do século XX, a rivalidade entre Moscovo e Constantinopla levou à criação de Igrejas autónomas com relação com as Igrejas originárias. O presidente da Confederação das Igrejas Ortodoxas é o patriarca ecuménico que é primeiro entre iguais. Como os outros chefes das Igrejas Ortodoxas, é assistido por um Santo Sínodo. Quando toma uma decisão que diz respeito à Igreja Ortodoxa no seu conjunto, tem de ter em conta a opinião dos outros primazes. Sucessor de uma longa série de 240 patriarcados, a sua situação hoje é bem difícil, sobretudo por causa das rivalidades entre Igrejas autocéfalas e das dificuldades com Moscovo, terceira Roma. *2. Ortodoxia e ecumenismos:* A abertura ecuménica da ortodoxia tem-se dado no plano interno e externo. No plano interno, efectuaram-se as conferências de Rodes (1961, 1963 e 1964), de Belgrado (1966) e de Chambésy (1968). Estas conferências trataram sobretudo dos laços que unem todas as Igrejas Ortodoxas entre si e de alguns pontos relacionados com as outras Igrejas. As relações entre Roma e a ortodoxia foram retomadas com o pontificado de João XXIII, que tendo sido diplomata em Sófia e Constantinopla, conhecia bem as Igrejas Orientais. O lema de João XXIII consistia em esquecer o passado, em não procurar quem tinha razão e em repensar o futuro em vista da união. Paulo VI desenvolveu o caminho iniciado. Os factos mais importantes do seu pontificado foram os documentos do concílio e o encontro com o patriarca de Constantinopla em Jerusalém (1964). Importantes foram também os encontros com Atenágoras de 1967, em Istambul e Roma. Já no final do concílio, em 7 de Dezembro de 1965, se deploram os incidentes entre Roma e Miguel Cerulário e se levantam as excomunhões. *3. Ortodoxia e catolicismo, o contencioso doutrinal:* Tem sido possível um diálogo entre o catolicismo e a ortodoxia, se bem que o conceito de pan-ortodoxia continue a ser muito complicado, bem como a prática daí decorrente. O diálogo ecuménico começou com o tema da sacramentalidade e outros temas têm sido abordados. Todavia, nem por parte do Oriente nem por parte do Ocidente houve uma rejeição das verdades da fé, por parte do catolicismo ou por parte da ortodoxia, como o foi o caso da Reforma. Para a maioria dos autores trata-se sobretudo de diferenças culturais e de uma forte tradição de rejeição subjectiva de alguns aspectos da forma do catolicismo romano por parte da ortodoxia. Os períodos de aproximação e união testemunham a ausência de razões de fundo. Embora estes períodos, devido a fortes pressões políticas, tenham sido muito raros. Essas diferenças dizem respeito, em primeiro lugar, ao primado do Papa. A Igreja Católica pensa que o Papa goza de um direito pessoal e de prerrogativas pessoais relativamente à matéria doutrinal e pastoral na Igreja, mau grado a forte componente colegial proposta pelo Vaticano II. A ortodoxia, ao contrário, sempre pensou que a Igreja universal é exclusivamente uma comunhão de Igrejas locais, sem qualquer reconhecimento do poder de jurisdição de um bispo sobre os outros bispos. Mau grado a importância que o Vaticano II deu ao episcopado e às Igrejas particulares, o certo é que nunca o concílio chegou a esta eclesiologia, de raiz exclusivamente local, que não dá nenhum lugar institucional ao Papa, nem nenhuma organicidade à comunhão das Igrejas. Na separação da tradição católica e ortodoxa teve uma função importante o problema ligado ao *Filioque*. Trata-se de uma questão muito polémica e que constitui sobretudo um problema de desinteligência entre as duas partes. Os ortodoxos insistem na fórmula trinitária, segundo a qual o Espírito procede do Pai pelo Filho, os Ocidentais na procedência do Pai e do Filho. De facto, da fórmula primeira do Concílio de Niceia-Constantinopla não constava a actual versão, o que poderia constituir um bom ponto de partida para o diálogo. Todavia, neste campo junta-se a fórmula e sobretudo a maneira autoritária como foi imposta pelos Ocidentais. A evolução da ortodoxia e da Igreja Católica romana para a unidade parece pois difícil, fundamentalmente por duas razões: as dificuldades da Igreja Católica romana em pôr de parte o sentido da autoridade e da organicidade da Igreja, que crê bem fundadas nas Escrituras e na tradição. *4. Ortodoxia como ideologia:* A palavra ortodoxia tem soado na linguagem e conceitos actuais também como sinónimo de ideologia ou fundamentalismo. Nesse sentido se tem falado de algumas ideologias como religiões seculares e se tem investigado o paralelismo entre ideologias totalizantes e religiões totalizantes. Indiscutivelmente que as religiões podem ser usadas para fins meramente imanentes, como fundamento, explicação e razão de ser de todas as coisas. Assim acontece quando as fórmulas, os dogmas, os ritos se transformam em bens em si, e não em mediações daquilo que continuamente ultrapassa o homem e que é afinal de contas o Deus escondido e sempre de certa forma desconhecido. A queda das ideologias modernas, tais como o marxismo, mostrou até que ponto uma ideologia pode efectivamente ser utilizada como uma imanência salvadora, como um conjunto de sinais onde afinal a mediação e o símbolo são completamente esquecidos. Podemos dizer, neste sentido, que a ortodoxia é uma perversão da verdade. Mas também podemos dizer que a revelação judeo-cristã, na medida em que se baseia e parte de um Deus invisí-

O papa Paulo VI e o patriarca de Constantinopla Atenágoras durante o encontro de Istambul (1967).

vel e que se revela numa história, gera dentro de si mesma o clima profético capaz de fazer a tensão entre as formas de mediação e seu objecto. Na medida em que as religiões não guardam esta tensão ou são pobres à partida neste elemento, a ortodoxia religiosa está provavelmente a aproximar-se da ortodoxia totalitária e podemos falar então do termo ortodoxia de maneira geral como perversão. Apesar do elemento profético, as religiões levam contudo dentro de si os germes possíveis de uma perversão de que a Inquisição foi o momento histórico acabado e infeliz. Pode acontecer então, e de facto acontece, que a razão crítica olhe para a religião de maneira agastada e crítica, pretendendo desmascarar a sua fachada ideológica, como aconteceu em alguns períodos da história. Nesse caso, a crítica da religião nasce de um impulso religioso e verdadeiramente libertador, prestando um bom serviço à religião, mesmo se os arautos desta crítica não são necessariamente crentes (*v.* IGREJAS ORTODOXAS; HETERODOXIA).

ARNALDO PINHO

BIBLIOGRAFIA: BULKAKOFF, Sergei – *L'Ortodoxie*. Paris, 1961. CALVEZ, J. Y. – [...]. In COLOQUE FORMATION ET DÉFENSE DES «ORTHODOXIES» DANS LES ÉGLISES ET LES GROUPEMENTS D'INSPIRATION POLITIQUE NAMUR, 1987 – *Actas*. GONZÁLEZ-MONTES, Adolfo – *Enchiridion oecumenicum*. Salamanca, 1993, p. 291-361. OLIVIER, Clément – *L'Eglise Ortodoxe*. Paris, 1961.

OSSÓNOBA. *V.* ALGARVE.

OURIVESARIA. Com remota tradição no território português, a ourivesaria ocupa lugar de destaque dentro do património cultural da Igreja. Ainda hoje se conserva um importante espólio de obras em prata e ouro realizadas para o culto divino guardadas em igrejas, museus e colecções particulares. Os tesouros das primeiras igrejas em Portugal reuniram ricos conjuntos de alfaias em metais preciosos, sobretudo cálices, cruzes e relicários que, infelizmente, na sua maioria, não chegaram aos nossos dias. A obra mais antiga de ourivesaria sacra conhecida entre nós é o célebre cálice de São Geraldo do tesouro da Sé de Braga. Foi lavrado, em prata dourada, por oficina moçárabe* (por volta do ano 1000), por ordem dos condes portucalenses D. Meno Gonçalves e sua mulher D. Toda, como reza a inscrição gravada em dois círculos em torno da base. Mais tardio, contemporâneo da nacionalidade, destaca-se o chamado cálice de Gueda Mendes, datado de 1152 (Museu Nacional de Machado de Castro). Esta obra afirma-se como um dos mais belos testemunhos da arte da ourivesaria em Portugal. A sua forma, pé em campânula invertida, nó esférico e copa semiesférica, obedece aos modelos românicos franceses, nomeadamente das oficinas de Limoges, célebres pelas suas obras em cobre esmaltado. Obras que tiveram grande divulgação em toda a Europa cristã medieval. No entanto, na decoração do cálice de Coimbra, é evidente a tradição técnica das oficinas moçárabes, nomeadamente na profusão ornamental – os motivos do pé são uma evolução do cálice de São Geraldo – bem como na utilização da filigrana e granulado no nó. Ao cálice de Gueda Mendes segue-se um coeso conjunto de outros quatro, mais tardios, mas de idêntica tipologia. Curiosamente, destacam-se por uma maior sobriedade decorativa, concentrando-se a ornamentação sobretudo nos nós. Três pertenceram no passado ao Convento de Alcobaça, hoje no Museu Nacional de Arte Antiga (*v.* MUSEUS), e o último ao Convento de Santa Marinha da Costa, em Guimarães (Museu de Alberto Sampaio). Todos datam do reinado de D. Sancho I, tendo sido ofertados pela Casa Real. Ao cumprimento do testamento de D. Sancho devemos a feitura de uma sumptuosa cruz em ouro decorada com pedras preciosas, filigrana e gravado, conservada em Santa Cruz de Coimbra (Museu Nacional de Arte Antiga). Mais uma vez registamos nesta obra a influência dos modelos franceses sobretudo ao nível da sua forma, em cruz latina com extremos flordelisados. O reverso da cruz apenas apresenta motivos gravados, directamente inspirados na iluminura* de então, contrastando com o relevo da filigrana e gemas da face oposta. A cruz de D. Sancho é um primoroso exemplo da utilização simbólica do ouro e das pedras preciosas como evocação simbólica do esplendor divino que marcará toda a ourivesaria sacra medieval. O célebre Tesouro da Rainha Santa Isabel» que hoje se conserva repartido entre o Museu Nacional de Machado de Castro e a Irmandade da Rainha Santa, no Convento de Santa Clara, apresenta-nos um conjunto de peças muito elaboradas onde se destaca uma grande imagem de *Nossa Senhora e o Menino*, em prata dourada, com as armas da rainha esmaltadas, um raro testemunho da escultura em prata portuguesa dos inícios do século XIV. Não menos interessante é o relicário do Santo Lenho (*v.* RELÍQUIAS), igualmente proveniente da Capela da Rainha Santa, com dois leões em vulto pleno suportando um grande ramo de coral, material considerado na época de grande valor e exotismo. Mais uma vez presenciamos o brasão de armas da doadora. Com a crescente afirmação política do reino de Portugal e o desenvolvimento da corte torna-se cada vez mais comum a doação de alfaias em prata ou ou-

ro por membros da nobreza e alto clero para os tesouros dos templos, sinalizadas com as armas ou legendas que evocam a figura dos seus doadores. A título de exemplo citemos as doações que enriqueceram o tesouro da Colegiada de Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães. O tríptico relicário da *Natividade*, ofertado por D. João I, é um verdadeiro ex-voto* em acção de graças, pelo cumprimento do voto formulado pelo mestre de Avis a Nossa Senhora da Oliveira. Como outro exemplo cabe-nos referir a cruz processional (*v.* PROCISSÕES) e a imagem de *Nossa Senhora com o Menino* oferecidas pelo prior da colegiada, D. João das Regras, onde o seu brasão de armas ocupa lugar destacado. A ourivesaria do designado período gótico, que entre nós se desenvolve entre os séculos XIV e XV, caracteriza-se sumariamente pela importância que o vocabulário arquitectónico ocupa na ornamentação. Não se trata, contudo, de uma simples transposição de motivos ornamentais retirados à arquitectura mas de uma evocação simbólica da cidade de Jerusalém Celeste tal como descrita por São João no Apocalipse, com os seus muros em jaspe e ruas em ouro e pedras preciosas. Algumas obras, como o célebre relicário da Colegiada de Ourém, doado pelo seu fundador, o marquês de Valenças (Museu Nacional de Arte Antiga), são verdadeiros templos construídos em prata em vez de pedra. As próprias cruzes processionais apresentam grandes afinidades, nos seus braços, com os vitrais das grandes catedrais. O Desenvolvimento económico português, devido à gesta dos descobrimentos, provocou um surto de novas oficinas de ourives nas principais cidades de Portugal. Na época manuelina Lisboa é incontestavelmente um importantíssimo centro de produção de obras em prata e ouro onde afluem lavrantes de toda a Europa. Aproveitando os modelos da centúria passada, mas refinados com verdadeiros virtuosismos técnicos, ainda hoje possuímos um importante conjunto de obras, entre as quais se destaca a célebre Custódia de Belém, lavrada em ouro e coberta de esmaltes, pela oficina de Gil Vicente, em 1506. Custódia onde as esferas armilares, símbolos do monarca, servem de nó, elemento de passagem da esfera terrena da sua base, decorada com motivos naturalistas, para a sagrada, onde se destaca o viril cilíndrico para a exposição do Santíssimo, cercado pelas figuras dos Apóstolos em adoração. Dentro das doações do *Venturoso* às igrejas do reino destaca-se o conjunto da Sé do Funchal, com a sua imponente cruz processional, um verdadeiro monumento sacro lavrado em prata dourada. Até aos meados do século a linguagem «arquitectónica» do gótico dominará a ourivesaria sacra nacional. O classicismo italiano terá em Portugal uma expressão mínima. De um modo geral os motivos ornamentais clássicos surgem pontualmente em obras de cunho gótico mas nunca se impõem. A grande cruz processional, do Museu de Alberto Sampaio (Guimarães), datada de 1547, é totalmente decorada com motivos de inspiração clássica, não faltando bustos de imperadores, contudo o seu nó é de estrutura arquitectónica goticizante, assim como os extremos dos braços, em flor-de-lis. Como excepção, pelo facto de ter originado um debate em torno

Cálice de Gueda Mendes, século XII (Coimbra, Museu Nacional de Machado de Castro).

da sua autoria, salienta-se o pequeno relicário em ouro esmaltado e pedras preciosas que mestre João executou para a rainha D. Leonor em torno de 1515. É uma exacta reprodução de uma capela florentina de Quatrocentos. O seu grande interesse reside na utilização simbólica dos esmaltes e pedras preciosas, referência directa às representações das virtudes cardeais e teologais tal como se encontram na obra *Boosco deleitoso* impressa em 1515, por Hermão de Campos, por mecenato da rainha. A própria estrutura arquitectónica do relicário remete-nos para a descrição da cidade de Jerusalém Celeste, numa obra onde a referência ornamental classicista contrasta completamente com a espiritualidade medieval que o concebeu. Em meados do século XVI a produção dos prateiros perde o carácter volumétrico e escultórico das épocas anteriores, tendência que se manterá até ao último quartel de Seiscentos. As obras apresentam-se com notória sobriedade no seu recorte, reproduzindo-se a decoração de entrelaçados gravados sobre a superfície polida do metal. Esta sobriedade ornamental corresponde a toda uma renovação espiritual que encontrará no Concílio de Trento expressão máxima (*v.* CONCÍLIOS ECUMÉNICOS). Em grande parte, foi devido à crescente influência da Companhia de Jesus que em Portugal se desenvolveu de forma única o culto das relíquias. Como forma de obter um maior

apelo aos fiéis, as relíquias são apresentadas em ricas e sugestivas montagens, muitas vezes em materiais preciosos. O valor testemunhal das relíquias justificava plenamente estas montagens, uma das manifestações mais interessantes da arte da ourivesaria dos finais de Quinhentos e de todo o século XVII em Portugal. Pequenos cofres cobertos de folha de prata ou caprichosos bustos relicários, como atesta o relicário de Santa Engrácia representando a infanta D. Maria, sua doadora, chegaram aos nossos dias piedosamente conservados. No entanto, é muito provavelmente em São Roque, em Lisboa, que se conserva o conjunto mais significativo de relicários conhecidos entre nós. Contudo, merece especial destaque a mais tardia cruz-relicário do Santo Lenho da Casa de Bragança (Paço Ducal de Vila Viçosa), mandada executar por ordem de D. João IV na oficina de Filipe Valejo, em Lisboa, entre 1656 e 1673, onde foram aplicadas mais de 6000 pedras preciosas entre diamantes, rubis, safiras e pérolas. O culto do Santíssimo Sacramento, acompanhando a profusão de irmandades que são fundadas ao longo do século XVII, terá igualmente grande influência na arte dos prateiros nacionais. Regista-se então a proliferação de altares e sacrários cobertos de chapas de prata glorificando o Sacramento da Eucaristia. Mesmo através dos séculos chegaram até aos nossos dias alguns importantes exemplares, com destaque para o monumental do mosteiro dos Jerónimos, executado por João de Sousa (1663) ou o magistral exemplo da Capela do Santíssimo Sacramento da Sé do Porto, executada e sucessivamente enriquecida entre 1632 e 1740. A missionação portuguesa (*v.* MISSÕES), sobretudo em terras da Índia, deixou-nos igualmente um acervo notabilíssimo de obras em prata e ouro para o culto. Se muitas das obras se executaram para virem para o reino, como o riquíssimo tesouro oferecido pelo padre André Coutinho ao Convento do Carmo da Vidigueira (Museu Nacional de Arte Antiga), muitas continuam nas terras do Oriente. O túmulo de São Francisco Xavier, no Bom Jesus de Velha Goa, e o sacrário monumental em forma do pelicano simbólico do antigo Mosteiro de Santa Mónica, em Velha Goa, são respectivamente exemplos maiores do culto das relíquias e do Santíssimo Sacramento de Seiscentos. Por volta da década de 1660, os motivos gravados que dominam as alfaias começam a ser substituídos por baixos-relevos de gosto naturalista – tulipas, acantos –, reconquistando-se a volumetria e o gosto pelos efeitos do contraste claro/escuro. Na década de 1720, directamente associadas às encomendas de D. João V aos prateiros de Roma, as oficinas nacionais encontram os modelos que seguirão, no campo das alfaias religiosas, até aos inícios de Oitocentos. A preocupação de renovação joanina encontrou nas alfaias utilizadas nos cerimoniais da Santa Sé um poderoso meio de modernização dos modelos nacionais. O carácter escultórico que se começa a sentir nas peças em prata dos finais do século XVII é plenamente explorado com a introdução de um novo reportório ornamental – concheados, volutas, contracurvados, cabeças de anjos – sobre peças com as marcantes bases triangulares. São expoente máximo as célebres custódias do Paço da Bemposta e do cabido da Sé de Lisboa, ambas cobertas de pedras preciosas, permitindo a exposição do Santíssimo de uma forma espectacular e eminentemente teatral. Nos finais de Setecentos, e de um modo discreto, o reviver do clássico começa a fazer-se sentir junto das nossas oficinas. O tesouro da Basílica da Estrela, sagrada em 1787, sobretudo através da sua sumptuosa custódia, anuncia a introdução da nova linguagem classicizante mas numa peculiar convivência com modelos de tradição barroca que servirão como cânone da ourivesaria sacra nacional ao longo do século XIX. Já dos finais do século XIX, associado às comemorações da chegada de Vasco da Gama à Índia, o gosto da produção «neomanuelina» atinge o seu auge. Dentro da produção revivalista, refira-se o importante tesouro da capela do Hospital de Santa Ana, executado pelos ourives Leitão e Irmãos (Museu de São Roque), em cujas oficinas se realizaram, mais tarde, importantes alfaias, sejam para o tesouro da Igreja de Nossa Senhora de Fátima, Basílica do Cristo Rei em Almada (1958), ou mesmo a coroa em ouro e pedras preciosas da Imagem de Nossa Senhora de Fátima (1943).

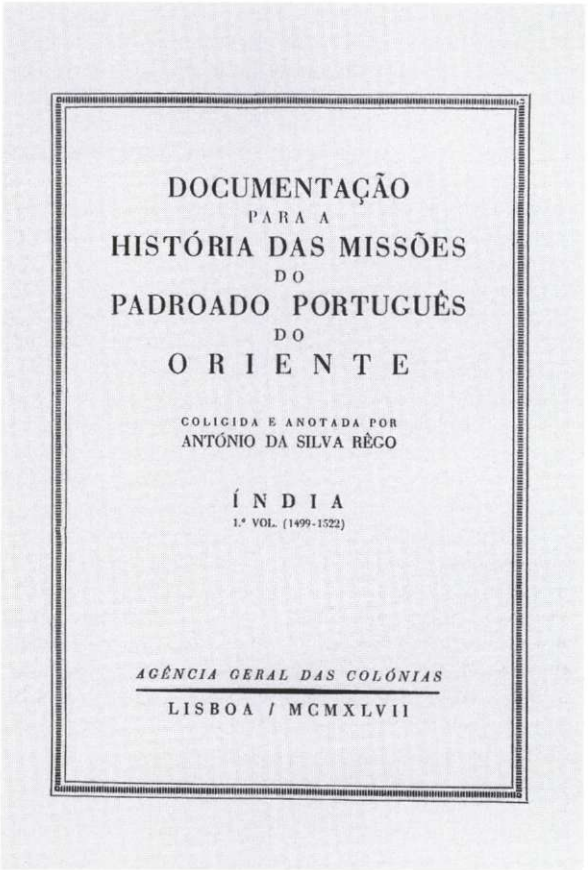
NUNO VASSALO E SILVA

BIBLIOGRAFIA: COUTO, João; GONÇALVES, António M. – *A ourivesaria em Portugal*. Lisboa: Horizonte, 1960. GONÇALVES, António N. – *Estudos de ourivesaria*. Porto: Paisagem, 1984. SILVA, Nuno Vassalo e – A Igreja como tesouro. In *HISTÓRIA da arte portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995, vol. 1, p. 457-471.

P

PADROADO. Designa-se como padroado o conjunto de privilégios, associados a determinadas obrigações, que a Igreja concedia aos fundadores de igrejas, capelas ou benefícios. Muitas vezes, confundiu-se com o simples direito de apresentação, como o concedido pelo papa Bento XIV aos reis de Portugal, a 11 de Dezembro de 1740, em relação às dioceses da metrópole. A Carta Constitucional de 1826 considerou prerrogativa da Coroa a nomeação dos bispos e o provimento dos benefícios eclesiásticos, disposição que os governos liberais interpretaram de maneira exclusiva, ao abolirem todos os padroados eclesiásticos e declarando que só o governo podia nomear e apresentar candidatos para os bispados, paróquias, benefícios e quaisquer outros ofícios eclesiásticos. Este sistema vigorou até à Lei da Separação de 1911 que levou à extinção, em Portugal, do direito de padroado ou de apresentação. Teve história mais longa e complexa o padroado português nos territórios ultramarinos, cujas origens remontam aos inícios da Expansão e pelo qual o rei, na sua qualidade de governador e administrador perpétuo da Ordem de Cristo, se tornou o primeiro responsável pela evangelização dos territórios recém-descobertos e pela organização e manutenção das Igrejas locais. Este direito de padroado baseava-se numa série de documentos pontifícios entre os quais três têm particular importância. A 8 de Janeiro de 1455, o papa Nicolau V, com a bula *Romanus Pontifex*, concedeu ao rei de Portugal o direito de enviar missionários e de fundar igrejas, mosteiros e outros lugares pios, nos novos territórios ultramarinos. No ano seguinte, a 13 de Março, Calisto III, com a bula *Inter coetera*, confirmou as disposições do seu antecessor e concedeu a jurisdição espiritual à Ordem de Cristo, de que o infante D. Henrique era grão-mestre; essa jurisdição era exercida através do prior-mor de Tomar. Após a morte do infante D. Henrique, o grão-mestrado da Ordem de Cristo ficou sempre de posse de membros da família real mas apenas a título pessoal até que o papa Júlio III, a 30 de Dezembro de 1551, com a bula *Praeclara charissimi* incorporou na Coroa portuguesa os mestrados das três ordens militares, suprimindo a jurisdição do prior de Tomar que transferiu para o rei. Ficou assim definido o quadro jurídico em que os reis de Portugal agiam, percebendo-se, deste modo, a constante invocação do título de governador e administrador perpétuo da Ordem de Cristo, na documentação real referente às missões. O Padroado conferia à Coroa portuguesa privilégios consideráveis, como a iniciativa de erigir dioceses e o direito de apresentação dos candidatos ao episcopado e aos outros benefícios eclesiásticos, mas não eram menores os encargos organizativos e financeiros assumidos. A partir do século XVII, a vastidão geográfica e a limitação dos recursos foram evidenciando a impossibilidade por parte de Portugal de cumprir cabalmente todas as responsabilidades que lhe competiam. Nessas circunstâncias, a Santa Sé, através da Congregação de Propaganda Fide, que o papa Gregório XV criara em 1622, começou a assumir directamente iniciativas missionárias que levaram frequentemente a conflitos com o Padroado Português, de modo particular no Oriente. O envio de vigários apostólicos, geralmente de nacionalidade francesa, provocou situações de dupla jurisdição com as consequentes incompreensões e acusações mútuas e a divisão das populações cristãs. A expulsão dos Jesuítas de todos os territórios portugueses, em 1759, e a extinção das ordens religiosas, em 1834, enfraqueceram notavelmente as capacidades missionárias portuguesas, provocando novas tensões com Roma que insistia na necessidade de garantir e expandir a missionação. Estas circunstâncias levaram a Congregação de Propaganda Fide a adoptar uma posição de firmeza ao entregar ao embaixador de Portugal em Roma, em 1832, uma comunicação em que se pedia ao governo português o cumprimento das obrigações de padroeiro relativamente às dioceses da Índia ou, em alternativa, que se dispusesse a renunciar ao exercício do padroado. Constatando a incapacidade por parte de Portugal de corresponder às obrigações assumidas, o papa Gregório XVI prosseguiu a política de erecção de vicariatos apostólicos dependentes directamente da Propaganda Fide, e, com o breve *Multa praeclara* de 24 de Abril de 1838, acabou mesmo por desligar da jurisdição portuguesa algumas cristandades das dioceses de Meliapor, Cranganor, Cochim e Malaca* situadas fora dos domínios de Portugal. No seguimento dessa decisão, agudizaram-se as lutas entre o clero português e os missionários da Propaganda, com consequências graves na vida religiosa das populações. Esses conflitos em terras de missão eram acompanhados, em

Portugal, por acesos combates políticos que opunham liberais e ultramontanos e que a imprensa liberal aproveitava para difundir sentimentos nacionalistas, defender a soberania nacional e atacar as pretensões da Igreja romana. A partir de 1851, tornou-se mais evidente a necessidade de estabelecer um acordo com a Santa Sé sobre a situação eclesiástica no Oriente, de modo a garantir não só os interesses culturais e religiosos mas também o prestígio internacional de Portugal enquanto potência colonizadora. Por seu lado, para Roma era importante que Portugal aceitasse reduzir a sua área de jurisdição religiosa no Oriente, reconhecendo que a sua vastidão já não correspondia à capacidade efectiva de missionação de que o país dispunha. Neste contexto, iniciaram-se, em 1851, negociações com a Santa Sé que conduziram à assinatura da concordata de 1857. Este acordo reconhecia o Padroado Português nas dioceses de Goa, Cranganor, Cochim, São Tomé de Meliapor, Malaca e Macau* mas, ao mesmo tempo, regulava o seu exercício, estabelecendo uma série de restrições territoriais e exigindo garantias quanto à prossecução efectiva da actividade missionária. Na China, a jurisdição do bispo de Macau era reconhecida em Macau, na província de Cantão e nas ilhas adjacentes, mas excluía-se a província de Quam-si e a ilha de Hong Kong. Cautelosamente, o anexo A da concordata estabelecia que o exercício exclusivo da jurisdição, nos territórios da província de Cantão, apenas teria início um ano depois da ratificação do tratado, comprometendo-se entretanto Portugal a aumentar o número de missionários naquelas regiões. Na Índia, o governo português obrigava-se a contribuir para a criação de uma nova diocese, no território da arquidiocese de Goa, e aceitava fixar, em conjunto com a Santa Sé, os limites das dioceses sufragâneas. Nos territórios que ficassem fora desses limites, poderiam erigir-se novas dioceses, nas quais, achando-se a sé episcopal provida dos meios convenientes, seria reconhecido o exercício do padroado da Coroa portuguesa, com a consequente retirada dos vigários apostólicos existentes. O anexo B da concordata estipulava que, para efeito da delimitação dessas dioceses, o Padroado Português na Índia abrangia o território da «Índia Inglesa», entendido como as terras sujeitas imediata ou mediatamente ao governo britânico. A assinatura deste acordo provocou reacções nos meios políticos portugueses e os seus negociadores foram acusados de terem provocado a diminuição da influência religiosa de Portugal no Oriente. No Parlamento, devido às objecções levantadas, a ratificação da concordata foi difícil e só se alcançou um compromisso depois da troca das notas reversais de 10 de Setembro de 1859, entre o governo português e o núncio apostólico. Aceitando parte das pretensões territoriais portuguesas, a Santa Sé reconheceu o direito de padroado da Coroa portuguesa na Índia, em toda a extensão onde antes era exercido, subsistindo apenas as limitações fixadas na concordata a respeito da China. Precisou-se, por outro lado, o significado da expressão «meios convenientes» destinados ao provimento das dioceses sufragâneas na Índia, segundo o artigo 16.º da concordata, e ficou regulada a aplicação dos bens


DOCUMENTAÇÃO
PARA A
HISTÓRIA DAS MISSÕES
DO
PADROADO PORTUGUÊS
DO
ORIENTE

COLIGIDA E ANOTADA POR
ANTÓNIO DA SILVA RÊGO

ÍNDIA
1.º VOL. (1499-1522)

AGÊNCIA GERAL DAS COLÓNIAS
LISBOA / MCMXLVII

Frontispício da Documentação para a história das missões do Padroado Português do Oriente, *1947, de António da Silva Rêgo.*

das antigas dioceses de Pequim e Nanquim. Mesmo sendo resultado de longas negociações, verificou-se rapidamente que a concordata de 1857 era de difícil aplicação, deixando subsistir muitas dúvidas sobre a jurisdição eclesiástica do Padroado. É certo que diminuíram os conflitos directos entre Portugal e a Santa Sé* mas, no Oriente, as dificuldades persistiram, inviabilizando a aplicação do acordo alcançado. Em Portugal, os temas do Padroado e, em geral, da missionação continuaram a agitar periodicamente a classe política que tendia a subordinar a actividade missionária à preocupação pela integridade dos territórios coloniais, alvo fácil dos desejos expansionistas das potências europeias. A preservação dos direitos históricos missionários servia os interesses políticos e, por isso, considerava-se imperioso defendê-los junto do papado. Nesse sentido, em Abril de 1881, Portugal entregou um memorando à Santa Sé em protesto contra a criação, por iniciativa ou com autorização da Propaganda Fide, de vicariatos ou missões em territórios africanos do Padroado Português. Segundo o documento, Portugal não pretendia criar obstáculos à evangelização daqueles territórios; queixava-se, contudo, de que se fizessem modificações na geografia do Padroado sem o acordo do seu legítimo detentor. A internacionalização da questão africana, com repercussões na política missionária, teve momento culminante na celebração

da Conferência de Berlim, em 1855. Os governos reconheceram solenemente a importância das missões religiosas como instrumentos de civilização e obrigaram-se a admitir e a apoiar os missionários, independentemente das respectivas nacionalidades. A partir de então, começaram a tornar-se mais evidentes os perigos que se abatiam sobre as colónias portuguesas e a responsabilidade que assumia quem colocasse obstáculos ao desenvolvimento missionário. Nesse condicionalismo, coube a Barros Gomes, ministro da Marinha e Ultramar, a adopção das primeiras providências sérias para a dinamização das missões. Em 1887, criou a Junta Geral das Missões que recebeu funções consultivas e de estudo, segundo o que era estabelecido por decreto de 16 de Setembro desse ano: «A Junta tem por fim esclarecer e aconselhar o Governo acerca da manutenção dos direitos e do desempenho dos deveres que incumbem ao régio padroeiro, propondo ao ministro os meios conducentes a tornar proficuo o exercício desses direitos e cabal cumprimento desses deveres» (*A reforma*, p. 4). Na mesma época, foram concedidos apoios a algumas missões já existentes e tratou-se de incentivar a fundação de outras. Também o Ultimato inglês de 1890, ao provocar a reacção indignada da opinião pública, acabou por ter efeitos positivos, levando o governo a conceder apoios que visavam o desenvolvimento da actividade missionária e procuravam evitar a repetição de um acontecimento que tanto impacte tinha causado na consciência nacional. Diante da vastidão dos territórios confiados a Portugal, os tímidos esforços portugueses eram sempre insuficientes e Roma sabia-o, já que as informações recebidas de Lisboa continuavam a alimentar grande cepticismo. Ainda em 1887, numa altura em que eram já perceptíveis alguns sinais efectivos de mudança, monsenhor Vicente Vannutteli, núncio apostólico em Lisboa, enviou ao prefeito da Propaganda Fide duras críticas contra Portugal, estranhando que o padroado fosse reivindicado por um país que desleixara os seus deveres, pusera inúmeros obstáculos à evangelização e continuava a recusar plena liberdade às congregações religiosas. Nessas condições, a Santa Sé, em África tal como no Oriente, pretendia excluir do Padroado Português os territórios dominados por outras nações europeias, de modo a libertar a acção missionária de uma tutela que não acompanhava as necessidades do seu desenvolvimento. Portugal, por seu lado, insistia na manutenção dos seus direitos históricos, embora se fosse apercebendo, progressivamente, da necessidade de negociar com Roma, também em relação ao continente africano, uma nova delimitação desse padroado. Entretanto, no Oriente, reconhecida a impraticabilidade da concordata de 1857, negociou-se novo acordo com a Santa Sé que veio a ser assinado a 23 de Junho de 1886. A nova concordata reduzia e definia com exactidão a área do Padroado, reorganizava as dioceses e clarificava os encargos assumidos. Portugal ficou a exercer o padroado pleno em Macau, de que passaram a depender as cristandades de Malaca e de Singapura, e na arquidiocese de Goa, com as respectivas dioceses sufragâneas: Damão, Cochim e São Tomé de Meliapor. Ao arcebispo de Goa, concedia-se a dignidade de patriarca das Índias Orientais e o privilégio de presidir aos concílios provinciais que, ordinariamente, se reuniriam em Goa. Por seu lado, nas dioceses de Bombaim, Mangalor, Quilon e Maduré, com as quais se constituía a hierarquia nas Índias, era apenas reconhecido à Coroa portuguesa o que se veio a designar como semipadroado. Nas dioceses de padroado pleno, Portugal conservava o direito de apresentação dos bispos e, em contrapartida, obrigava-se a providenciar à sua conveniente dotação, bem como dos cabidos, clero e seminários. Comprometia-se, ainda, a cooperar com os prelados na fundação de escolas, orfanatos e outras instituições necessárias para o bem dos fiéis e para a evangelização dos infiéis. Nas dioceses de semipadroado, apenas se previa que Portugal pudesse escolher o bispo a apresentar, numa lista de três nomes propostos por intermédio do arcebispo de Goa. Fora destes territórios, o artigo 10.º da concordata estabelecia que a Santa Sé gozaria de plena liberdade para nomear bispos e adoptar as medidas que julgasse oportunas para o bem dos fiéis. As reacções políticas à nova concordata foram diversificadas. Os governantes afirmavam que o tratado beneficiava o país; os bispos, por seu lado, com excepção de D. João Crisóstomo de Amorim Pessoa, antigo arcebispo de Goa, e de D. Tomás Gomes de Almeida, bispo da Guarda, enviaram felicitações ao papa. Entre os liberais, não houve unanimidade sobre o documento mas *O Conimbricense* publicou, em 1887, uma série de artigos, denunciando a cedência de Ceilão à Propaganda Fide. No Parlamento, receberam-se protestos de populações católicas de algumas regiões indianas, a que vários deputados se quiseram associar (Mattoso – *História*, p. 283). O episcopado evitou participar nos debates e apenas D. João Crisóstomo compareceu na Câmara Alta para qualificar a concordata como uma desonra para a nação portuguesa. Também Tomás Ribeiro manifestou a sua oposição, apresentando uma moção de censura ao governo pelo facto de não ter havido ratificação do documento no Parlamento. Contrariava, desse modo, a posição de Andrade Corvo e de Martens Ferrão, segundo a qual o tratado de 1886 apenas dava cumprimento à concordata de 1857. Tomás Ribeiro, contudo, não aceitava a redução das dioceses portuguesas no Oriente, que o novo acordo estabelecia, e defendia que as suas disposições levariam à extinção das missões portuguesas na Ásia. Durante os debates parlamentares, o marquês de Rio Maior manifestou o seu apoio à concordata e aproveitou para criticar o regalismo liberal, sugerindo até a abolição do Beneplácito Régio. Chegou a ser aprovada uma proposta favorável à permanência de Ceilão no Padroado mas a Câmara de Deputados, posta diante da entrada em vigor do acordo, acabou por declarar o encerramento das negociações. Na fase final da Monarquia, as missões tinham entrado, apesar das dificuldades subsistentes, numa nova fase de vida e de progresso. O recrutamento e a formação de missionários haviam-se consolidado e era legítimo esperar o desenvolvimento das missões. A implantação da República, em 1910, veio provocar uma nova e violenta convulsão caracterizada pela perseguição à Igreja e pela dissolução das ordens religiosas. A 8 de Outubro desse ano foram declaradas de novo em vi-

gor as leis de Pombal e Aguiar, o que levou à supressão das casas de preparação dos missionários, apenas tendo permanecido aberta a de Cernache do Bonjardim, então a atravessar uma grave crise. No ultramar, os Jesuítas foram obrigados a deixar a Zambézia, a Índia portuguesa, Macau e Timor e os Salesianos tiveram de abandonar Moçambique. Apenas os Espiritanos e os Franciscanos conseguiram permanecer em África, embora a ausência de fontes de recrutamento em Portugal lhes criasse dificuldades acrescidas. Este divórcio entre a República e as missões ficou consagrado na Lei da Separação do Estado das Igrejas, promulgada a 20 de Abril de 1911, em que se estabelecia que a «propaganda civilizadora» que tivesse de ser realizada por ministros da religião nas colónias fosse confiada apenas ao clero secular português, especialmente preparado para esse fim em instituições do Estado. Previa-se, no mesmo diploma, a reorganização do Colégio das Missões Ultramarinas e a extinção ou substituição das igrejas e missões estrangeiras, sem prejuízo das obrigações assumidas por Portugal em convenções internacionais quanto ao ingresso de missionários em África. Proclamava-se, finalmente, o desejo do Estado de reduzir ao «estritamente indispensável» as despesas relativas ao culto, mas reafirmavam-se, em simultâneo, os direitos de soberania em relação ao Padroado do Oriente. A questão da manutenção do Padroado do Oriente não foi, contudo, pacífica. A Lei da Separação determinava que a sua aplicação a cada uma das colónias portuguesas fosse feita por meio de decretos especiais. Nesse sentido, o ministro da Marinha e Colónias, capitão-de-mar-e-guerra António de Azevedo Gomes, pediu, em Maio de 1911, que o governador-geral do estado da Índia se pronunciasse sobre a aplicação da referida lei no Oriente. O assunto foi objecto de um parecer elaborado pelo secretário-geral do governo, dr. Francisco Peixoto de Oliveira e Silva, em que se defendia firmemente a manutenção do Padroado. O governador-geral, doutor Francisco Manuel Couceiro da Costa, apoiou inequivocamente esta posição, exarando no despacho enviado para Lisboa a 7 de Março de 1912: «Sendo-me absolutamente indiferente a questão religiosa, não posso apesar disso deixar de pugnar pela conservação do Padroado, porque vejo, como português, que a sua extinção pode acarretar para esta província graves consequências, tanto no campo económico, como no campo político e internacional» (Rego – *O Padroado*, p. 35). Entretanto, em Lisboa, o então major Norton de Matos advogara a extinção do Padroado do Oriente, em artigos publicados no jornal *A Capital*, no mês de Dezembro de 1911, onde afirmava que o Padroado não passava de um encargo a que não correspondia qualquer interesse económico ou patriótico. Em Goa, ao tomar conhecimento do conteúdo destes artigos, o secretário-geral do governo preparou nova informação, refutando as afirmações de Nórton de Matos e reafirmando as vantagens do Padroado que o próprio governo britânico da Índia reconhecia e valorizava. Apesar das informações recebidas da Índia, o ministro das Colónias, dr. Artur de Almeida Ribeiro, apresentou na Câmara dos Deputados, na sessão de 25 de Junho de 1913, uma proposta de lei em que se declarava extinto o Padroado Português do Oriente e se previa a redução gradual das verbas a ele destinadas até à completa cessação de quaisquer encargos para o Estado. Objecto de dois pareceres contraditórios, a proposta do ministro não chegou a ser discutida nem votada, acabando deste modo por prevalecer a posição defendida pelo governador-geral do estado da Índia e pelo seu secretário-geral. A 22 de Novembro de 1913, Almeida Ribeiro, pelo decreto n.º 233, aplicou os princípios da Lei da Separação, que não conseguira transpor para a Índia, aos territórios portugueses de África e Timor e criou, simultaneamente, as missões civilizadoras em que se excluía qualquer dimensão religiosa. Segundo o preâmbulo do diploma, considerava-se urgente definir a situação das missões religiosas e incrementar as missões laicas, na esperança de que a influência civilizadora destas últimas viesse a «acentuar-se eficazmente num futuro próximo, em favor das raças indígenas e dos mais altos interesses da Nação». Neste contexto – salvaguardando-se o padroado do Oriente que se considerava assunto ainda pendente – deixou de considerar-se como função do Estado o exercício do culto público e o ensino religioso nas colónias, pelo que o governo, a partir de 1 de Julho de 1914, deixaria de prover cargos ou benefícios eclesiásticos nas províncias de África e Timor, extinguindo unilateralmente qualquer forma de padroado. Nos últimos anos da Primeira República, foram revistas algumas destas posições extremas e as missões voltaram a obter formas de reconhecimento e de apoio, num quadro que se consolidou com o advento do Estado Novo. Em 1930, o Acto Colonial, destinado a substituir o título V da Constituição de 1911, confirmou a importância das missões, integrando-as na acção civilizadora do país. Nesse sentido, declarava-se logo no artigo 2.º: «É da essência orgânica da Nação Portuguesa desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar as populações indígenas que neles se compreendam, exercendo também a influência moral que lhe é adstrita pelo Padroado do Oriente.» Dois anos antes, tinha-se esclarecido a situação do Padroado do Oriente através de negociações com a Santa Sé que levaram à assinatura do acordo de 15 de Abril de 1928. Ambas as partes reconheceram as dificuldades de aplicação da concordata de 1886, devido às modificações entretanto ocorridas, tanto em Portugal como no Oriente, e concordaram em regular a delimitação das dioceses, a nomeação dos bispos e os problemas de dupla jurisdição. As dioceses de padroado pleno ficaram reduzidas a Goa, Cochim, São Tomé de Meliapor e Macau e suprimiu-se a diocese de Damão, cujos territórios portugueses se anexaram a Goa. Por seu lado, a nomeação dos bispos modificou-se radicalmente, acordando-se numa maior autonomia por parte da Igreja: Roma passou a escolher o candidato, cujo nome, não havendo dificuldades de ordem política, o presidente da República se obrigava a apresentar à Santa Sé, no prazo de dois meses. Para as dioceses de semipadroado – Bombaim, Mangalor, Quilon e Trichinópolis – adoptou-se procedimento semelhante, com a diferença de que não se previam possíveis objecções políticas, estabelecendo-se o prazo de um

mês para a apresentação oficial. No caso de Bombaim, fixava-se que o arcebispo seria alternadamente de nacionalidade britânica e portuguesa. Quanto à diocese de São Tomé de Meliapor, onde subsistia o problema da dupla jurisdição nalgumas paróquias encravadas noutras dioceses vizinhas ou até distantes, a situação foi definitivamente regulada por um novo acordo assinado a 11 de Abril de 1929. Foi suprimida a jurisdição de Meliapor naquelas paróquias mas, em compensação, a diocese recebeu outras situadas em territórios contíguos. Tudo convergia para uma situação de estabilidade que veio a ser confirmada com a Concordata e o Acordo Missionário celebrados entre Portugal e a Santa Sé, a 7 de Maio de 1940. O Padroado do Oriente continuou a reger-se pelas normas negociadas em 1928 e em 1929 até que, depois da independência da União Indiana, em 1947, Portugal assinou com a Santa Sé, a 18 de Julho de 1950, novo acordo, em virtude do qual se desligaram do Padroado as dioceses situadas fora dos territórios portugueses da Índia. Deste modo, o governo português renunciou ao privilégio de apresentação, que até então tinha sido reconhecido ao presidente da República, para o provimento das dioceses de Mangalor, Quilon, Trichinópolis, Cochim, São Tomé de Meliapor e Bombaim, ficando a Santa Sé inteiramente livre quanto à nacionalidade dos bispos dessas dioceses. Portugal aceitava, ainda, que se fizesse oportunamente uma nova delimitação da arquidiocese de Goa, o que veio a acontecer pelo convénio de 25 de Outubro de 1953 quando todos os territórios situados na União Indiana foram integrados em dioceses deste país. A história longa e complexa do Padroado Português na Índia viria a terminar com a anexação de Goa por parte da União Indiana, no dia 18 de Dezembro de 1961, e o seu reconhecimento oficial, por parte de Portugal, em 1974. Coube à diocese de Macau permanecer como o derradeiro testemunho do Padroado Português no Oriente, num ciclo encerrado com a entrega da administração do território à República Popular da China, a 20 de Dezembro de 1999 (*v.* MISSÕES).

NUNO DA SILVA GONÇALVES

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Nova edição preparada por Damião Peres. Lisboa; Porto: Civilização, 1970, vol. 3. AURORA, Conde de – *O Estado e as missões: Passado, presente, futuro*. Porto: Tipografia Marques, 1931. AZEVEDO, Egídio Pereira d'Oliveira e – *Estudo sobre as missões no ultramar*. Porto: Livraria de Clavel e C.ª Editores, 1882. BORGES, Libânio – *Concordatas entre a Santa Sé e Portugal e concórdias entre os prelados e os reis de Portugal*. Vila Real, 1953. BRÁSIO, António – Do último cruzado ao padroado régio. *Studia*. 7 (1959) 124-154. BRAZÃO, Eduardo – *Colecção de concordatas estabelecidas entre Portugal e a Santa Sé de 1238 a 1940*. Lisboa: Bertrand, [s.d.]. *BULLARIUM Patronatus Portugalliae Regum in Ecclesiis Africae, Asiae atque Oceaniae*. Ed. Levy Maria Jordão. Olisipone: Typographia Nationali, 1868-1879. 5 vol. CORREIA, Francisco Augusto da Cruz – *O método missionário dos Jesuítas em Moçambique de 1881 a 1910. Um contributo para a história da Missão da Zambézia*. Braga: Livraria AI, 1992. DURÃO, António – A Concordata e o Acordo Missionário. *Brotéria*. 31 (1940) 46-55. MATTOSO, José, dir. – *História de Portugal*. [Lisboa]: Círculo de Leitores, 1993, vol. 5. LEITE, António – Enquadramento legal da actividade missionária portuguesa. *Brotéria*. 133 (1991) 36-52. IDEM – Teriam os reis de Portugal verdadeira jurisdição eclesiástica?. *Didaskalia*. 15 (1985) 357-367. LEITE, Serafim – As missões católicas no direito público português. *Brotéria*. 12 (1931) 137-146. IDEM – O Padroado e a expansão portuguesa no Oriente. *Brotéria*. 13 (1931) 69-81. NOGUEIRA, Eurico Dias – A condição jurídica das nossas missões católicas. *Brotéria*. 48 (1949) 170-178. *NOVA collecção de tratados, convenções, contratos e actos públicos celebrados entre a Corôa de Portugal e as mais potências*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1890. OLIVEIRA, Augusto – *Lei da Separação: Subsidios para o estudo das relações do Estado com as Igrejas sob o regime republicano*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1914. IDEM – A reforma das instituições e serviços missionários. *Portugal em África*. 7 (1900) 1-12. REGO, António da Silva – Padroado. In *VERBO: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*. Vol. 14, col. 1035-1044. IDEM – *O Padroado Português no Oriente e a sua historiografia (1838-1950)*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1978. ROONEY, Cristóvão José – As missões de Congo e Angola. *Portugal em África*. 7 (1900) 13-32. WITTE, Ch.-M. – Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV^e siècle. *Revue d'Histoire Ecclésiastique*. 48 (1953) 683-718; 49 (1954) 438-461; 51 (1956) 413-453, 809-836; 53 (1958) 5-46, 443-471.

PAGANISMO. Historicamente, o conceito anticristão (mais que o conceito não cristão) que esta palavra transmite resultou da veemência que teve a sua frequente utilização no discurso oratório e na prédica cristã (Prudêncio, Cassiodoro, Pseudoteófilo, Orósio, Agostinho e, mesmo, Isidoro de Sevilha). *Paganus*, que originalmente designava o habitante do *pagus*, unidade territorial rural romana, é um qualificativo que se situa na linha de aproximação conceptual, de tipo gradativo, do rural ao urbano, do campo à cidade, bem expressa na sucessão: *paganus-vicanus-urbanus*, que, como se sabe, foram qualificativos bastante divulgados que participaram até dos *cognomina* individuais. Desde o reinado de Constantino (306-337 d. C.) que o termo foi usado com o significado de indivíduo rural, seguidor do politeísmo, em oposição ao habitante da cidade, e de religião cristã que, então, nelas, principiava já a ser dominante. Também a ideia definitória de que o habitante do campo é atrasado e pouco culto vem no pensamento catequizador de São Martinho de Dume, no seu sermão *De correctione rusticorum*, quando fala das populações ainda não evangelizadas que, no seu tempo, professavam cultos religiosos animistas, embora algumas delas talvez ainda não partilhassem sequer da tradição cultural e religiosa de Estado, que o politeísmo romano clássico encerrava. Como modernamente se aceita, a cúpula da religião romana tradicional foi, na sua origem, tal como a religião grega, uma estrutura religiosa indo-europeia elementar, em que os vértices correspondiam às funções sociais de base: a produção, a captação e a manutenção (= coesão social), expressas e consagradas socialmente no esquema triádico dumeziliano, dos *laboratores* (Rex), *bellatores* e *oratores*. Com o principado (desde Augusto, 23 a. C.-14 d. C.) e a introdução da legitimação dinástica do poder político, o panteão romano enriqueceu-se e complexificou-se, originando um politeísmo de Estado, alargado, que foi crescendo, à medida que o Império aumentava, pois que ao confrontar-se com outros povos, que estavam no processo activo de integração no Império, aceleram-se os processos de aculturação que acabaram por assimilar, também, grande parte do universo religioso dos povos militar e politicamente dominados. Deste processo resultou a integração, no panteão romano, de entidades e expressões religiosas que, num quadro sincrético, acabaram por ser assimiladas, quer pela sua afinidade cultural, quer pela complementaridade que ofereciam às concepções religiosas romanas, e isto talvez principalmente por, aos olhos de Roma, todas estas integrações serem política e socialmente vantajosas. Este é o caso da maior parte dos cultos indígenas, ou melhor, pré-romanos da Pe-

nínsula Ibérica, onde se verificam as tais confluências a que chamamos «sincretismos» com a religião romana, sejam os pontos de contacto, e os de afinidade, explícitos ou entrevistos. Outro caso é o de alguns cultos orientais que, apresentando, quase todos, uma estrutura de religiões de salvação, dependiam para a sua divulgação de uma, se bem que mitigada, cumplicidade do poder imperial ou das elites económicas que participavam da sua *entourage*. Os primeiros, os cultos indígenas, estavam geralmente bem implantados no tecido social, e podem ser confinados a regiões bem definidas. Alguns eram prestados a divindades tutelares de um povo, como no caso de Igaedus, que protegia os *Igaeditani* (localizados na actual região de Idanha-a-Velha), outros dirigiam-se a deuses mais universais, como Arentius, Banda, Cosus, Nabia Quangeius e Reva, aos quais os epítetos podem conferir uma especificação tutelar regional, como por exemplo no caso de Reve Laraucus (divindade encontrada em Baltar, aldeia espanhola no sopé do monte Larouco, próximo de Vilar de Perdizes, onde igualmente se cultuou Laraucus e Júpiter). Os segundos, os cultos orientais, de que nos ficaram vestígios arquitectónicos e artísticos por vezes espectaculares, tiveram uma implantação social menos generalizada e também foram de menor duração, embora não seja despicienda a sua influência na formação das mentalidades religiosas do Baixo Império. Não podemos saber, ao certo, em que profundidade as ideias religiosas dos povos pré-romanos da Hispânia foram atingidas pelas concepções religiosas dos Romanos, uma vez que só conhecemos as religiões indígenas pelas opiniões dos geógrafos gregos e romanos, e pela documentação epigráfica, que nos chegou em textos em latim, escritos geralmente nos altares (*arae*) que a arqueologia vai revelando. Os povos indígenas, nomeadamente os que habitavam para norte do Tejo (onde a documentação epigráfica é mais frequente), não conheciam a escrita, que só foi ensinada e generalizada depois da dominação romana, passando lentamente a participar do quotidiano, sobretudo nas manifestações de expressão religiosa, quer pública, quer privada. A mais notável informação sobre um ritual religioso pré-romano em território português (em Sagres) chegou-nos através de Estrabão que, com base no relato feito por Artemidoro, que visitara o local por volta de 100 a. C., descreve as cerimónias que aí se faziam. Estrabão diz que elas consistiam em fazerem-se libações com água sobre pedras que, previamente, se viravam, e que estavam em grupos de três ou quatro; finda a libação deviam recolocar-se as pedras na sua posição original e abandonar o local, onde era proibida a permanência dos cultuantes, durante a noite, altura em que os deuses viriam ocupar o santuário. Remontando a um conhecimento do século IV a. C., também Avieno se referiu ao cabo de Sagres, atribuindo-lhe uma consagração a Saturno, o Baal Hamom dos Cartagineses; contudo, no local, ainda não foram encontrados quaisquer vestígios comprovativos desse culto ao deus fenício. Para além dos textos dos geógrafos, temos outra grande fonte de informação, a epigráfica, que carreia a maior parte dos testemunhos da fase sincrética dos cultos. O mais importante, pelo número dos seus vestígios, é sem dúvida o do santuário de Endovélico, no local de São Miguel da Mota, Terena, Alandroal, distrito de Évora. Este santuário foi cristianizado e a maior parte dos altares pagãos foram reutilizados na construção da capela cristã (a São Miguel) que lhe sucedeu. O nome do deus pré-romano foi passado a latim sob diversas formas (Endovellicus, Endovollicus, Indovellicus, Enobolicus), o que, para alguns autores, é justificado pela grande diversidade de origem dos seus cultuantes; pensa-se que este deus se pode associar a outros deuses que tinham os seus santuários em território espanhol, como seja o caso de Andovelus e Velicus. A Endovélico tem sido atribuído um conteúdo funcional de deus salutífero (e também infernal, com base na análise etimológica do seu teónimo), que podia portanto proteger os seus fiéis numa outra vida; calcula-se que tinha oráculos, como se pode deduzir pelas expressões *ex imperato averno* e *ex responsu*, que aparecem nas aras, havendo pois uma comunicação de fala, mediatizada com os crentes. O estudo das religiões pré-romanas tem-se baseado quer em deduções etimologicamente fundamentadas, com o propósito de atribuir uma função aos deuses indígenas a partir da análise do significado etimológico dos seus nomes, ou dos elementos do seu nome, tal como eles são referidos nas inscrições latinas, isto quer através do estudo dos epítetos que esses deuses apresentam, estabelecendo-se então analogias entre a utilização de um mesmo epíteto quando associado a um deus indígena e a deuses romanos, quer ainda quando temos um par associado (um deus indígena e um deus romano) numa mesma inscrição ou cada um em sua inscrição mas provenientes do mesmo local, tendo-se assim a possibilidade de estabelecer hipóteses de identificação funcional baseadas na lógica de complementariedade ou de equivalência entre o deus romano e o deus indígena – é este o caso, por exemplo da inscrição, de São Pedro do Sul, consagrada a Mercurius Aquaecus, onde temos uma associação entre uma divindade salutífera, ligada às águas, e Mercúrio; igualmente, na região da Beira Baixa, é possível fazer a identificação da devoção local a Trebaruna, que parece ter aí funções idênticas às da deusa romana Vitória. Para além do referido santuário de São Miguel da Mota, o mais romanizado e o que mais testemunhos nos forneceu de um culto originariamente indígena, existem algumas rochas escritas que fazem supor centros de culto ao ar livre. Estão neste caso os santuários de Lamas de Moledo (Castro Daire) e de Mosteiro de Fráguas (Sabugal), que referem, em escrita latina, mas em língua lusitânica, ex-votos a vários deuses. Em Lamas de Moledo veneram-se, entre outros, Crouga e Ióvea, divindades tutelares das gentes dos Magareaicos e dos Cailóbrigos, respectivamente. Em Mosteiro de Fráguas devia oferecer-se um touro a Reva, uma ovelha a Trebaruna e Trebopala, e um porco a Labeo. No santuário de Marecos (Penafiel), em meados do século II d. C., as ofertas são para os deuses indígenas, mas os oficiantes estão certamente bem enquadrados pelo poder de Roma, como provam os seus nomes e a forma oficial romana como contam o

tempo, pelos cônsules; a inscrição refere que «a 9 de Abril do ano de 147, sendo cônsules Largus e Messallimus, e mandatários [para os sacrifícios, durante esse ano] Lucrécio Vítulo e Lucrécio Sabino Póstumo Peregrino», sacrificou-se a Nabia Corona uma vaca e um boi, a Nabia um cordeiro, a Júpiter um cordeiro e um vitelo, uma cerva a Lida, e, ainda, um cordeiro mais, a uma divindade de que se desconhece o nome. Ao realizar este sacrifício num santuário indígena, a deuses indígenas e a Júpiter simultaneamente, está a realizar-se a aculturação religiosa dos indígenas. De facto, o deus Júpiter, enquanto deus supremo, é o que melhor se adapta às devoções rurais dos povos do Norte, e o seu carácter rural é marcante, mesmo em redor das grandes cidades como Bracara Augusta, onde são abundantes os vestígios do seu culto, mas onde parece não se chegou a impor como deus do espaço urbano. O território que hoje é Portugal não era, na época romana, nem administrativa, nem social, nem, sequer, etnicamente homogéneo. Do ponto de vista administrativo, partilhava de áreas de cada uma das três províncias da Hispânia; a sul, da Bética (no que se refere à margem esquerda do Guadiana), no litoral atlântico, maioritariamente da Lusitânia (no que diz respeito ao Sul do território até ao Douro), e a norte, do Douro para cima, da Tarraconense (Galécia). Do ponto de vista social, todo este espaço abarcava diversas formações económicas e sociais, desde as comunidades claramente pastoris e transumantes, aos aglomerados urbanos romanizados, com estatutos jurídicos desiguais (colónias, municípios ou simples *oppida*), sem esquecer as regiões também populosas que as envolviam e cujos habitantes podiam nem sempre participar das mesmas tradições religiosas, nem dos mesmos privilégios políticos da população urbana. O culto imperial foi a fórmula encontrada pelo Império, e reproduzida nas províncias, para satisfazer a necessidade de coesão ideológica em torno do poder político. Tendo como centros elementares os meios urbanos, colónias e municípios, e desenvolvido à imagem de um culto familiar (à família imperial), o culto imperial fez-se representar, por sacerdotes, nos principais estratos sociais da cidade, o que não só alargava a sua eficácia como intensificava o seu poder de intervenção social. Nesta ordem de ideias, tanto os flâmines como as flamínicas municipais foram sempre escolhidos entre os representantes das elites locais; de facto, estes cargos religiosos foram, sempre, no caso dos flâmines, atribuídos a quem tinha um largo currículo de serviço político à frente da comunidade urbana, e se identificava com as camadas dirigentes locais; quanto à sua equivalente feminina, as flamínicas, também elas eram filhas ou mulheres de notáveis locais, e ocupavam-se do culto à imperatriz. Um degrau abaixo, mas de certo modo paralelamente, existia ainda um colégio de séviros, formado por seis homens (*VI viri*), geralmente abastados, mas de extracção social liberta (ex-escravos), e que mantinham ainda relações de dependência jurídica para com os seus antigos patrões. Aos sérivos, o culto imperial, dando-lhes consciência de grupo, punha-os no controlo religioso das camadas juridicamente mais desfavorecidas, com o fito de enquadrarem estas na obediência ao imperador. Tal como na ordem política, e por meio dos cargos que lhe eram conferidos pelo Senado e pelo povo romano, também agora, na ordem religiosa, o imperador podia agir, através do culto imperial, transversalmente sobre todos os grupos sociais urbanos, procurando unir mesmo, na devoção à sua pessoa, os grupos sociais dominantes e, também, os que começavam a criar uma autonomia económica, e podiam vir a estar na origem de novas elites económico-políticas. Para além do âmbito municipal existiam também os flâmines e as flamínicas do *conventus* e ainda os provinciais, que, como o nome indica, desempenhavam, na capital da província, a tarefa para que tinham sido eleitos, o que lhes trazia alto prestígio para si próprios, honra para a sua cidade e, consequentemente, uma garantida homenagem pública exarada no *forum* da capital de província. O prestígio, a proximidade do poder e a capacidade de intervenção social dos funcionários do culto imperial acabou por se tornar, sobretudo depois de Vespasiano, para estes sacerdotes, muito mais importante do que o conteúdo religioso que o próprio culto encerrava. Adriano, ao reformar o culto imperial procurou, ao introduzir o culto de Roma, o culto dos imperadores mortos, os *divi*, e o dos imperadores vivos, dar à religião um carácter globalizante e mais abstracto, mais eterno, o que aparentemente enriqueceria o culto; contudo, isso acabou por despersonalizá-lo, o que provocou ainda mais o afastamento dos provinciais, ou no nosso caso, dos peninsulares. Assim, o culto imperial entrou em decadência; distanciando-se, deixava de ter resposta para

Santuário de Marecos, Penafiel.

os problemas individuais, e começava a tornar-se apenas a expressão de um grupo de privilegiados urbanos. Também a tendência para uma dimensão cósmica de soberania eterna que o culto imperial toma não colhe prosélitos entre os privados; no século III as homenagens são praticamente todas dedicatórias de dignitários oficiais. No entanto, não é de admirar que as elites locais, mesmo as cristianizadas, ainda sejam tentadas a participar no culto imperial, que se vai tornando, cada vez mais, apenas e só um ritual de promoção político-social. Contra a sobrevivência do culto insurgiram-se os representantes da Igreja hispânica, em 306, no Concílio de Elvira (*v.* CONCÍLIOS). Por diversas formas o poder político tentou ainda recuperar o interesse das populações, virando-se para aqueles cultos, como o culto solar, que, sob diversas vertentes, colhiam eco entre as crenças mais profundas das populações, e podiam garantir, em associação com o culto imperial, a coesão ideológica do Império e a dimensão cósmica do poder político. É neste contexto que no antigo santuário de devoção indígena do promontório da «serra da Lua», que Ptolomeu colocava no cabo da Roca, vai ser levantado um campo de aras com inscrições ao Sol, entre elas uma de Perennis, legado na Lusitânia, e outra de Coelianus, também legado, com invocatórias ao Sol Eterno e à Lua, *pro salute* dos imperadores. Também os cultos orientais nilóticos tinham vindo a recobrir possíveis santuários rupestres, e terá sido assim que, em Panóias, Vila Real, se prestou culto a esses deuses, que acabam por se associar ao poder político no quadro do culto imperial, como, por exemplo, mostra uma inscrição de Braga, onde Lucretia Fida, sacerdotisa perpétua do convento dos bracaraugustanos, para o culto de Roma e de Augusto, fez, no âmbito do culto imperial, uma dedicatória a Isis Augusta, dando provas dessa clara assimilação dos cultos orientais nilóticos ao poder político. Mas nem todos os cultos orientais mantiveram, à partida, esta simbiose com o poder; alguns expressam-se mesmo como coberturas ideológicas alternativas, nomeadamente o culto mitraico e o da Magna Mater. Entre os principais centros destes cultos conta-se Olisipo (Lisboa), com o mais antigo testemunho de culto de Magna Mater no Ocidente do Império, sob a forma de Magna Mater Idea Frigia, numa inscrição datada do ano de 108. Mas, mais importante do que a precocidade da referência é o facto de se poder observar que os núcleos de implantação destes cultos se situam em regiões onde, desde o século II, se assistiu a uma progressiva transformação social e económica – as cidades portuárias e as regiões mineiras, onde se criavam novos grupos sociais, ligados ao capital móvel e já não dependentes à partida da riqueza fundiária. O principal aliciante destas religiões estava no facto de se afirmarem como religiões de salvação, «prometendo» uma vida além-túmulo, e reorganizando os crentes em «famílias» (que eram de 25 a 36 membros), desvinculando-os assim da família tradicional romana, fazendo-os «renascer» enquanto indivíduos, e, como tal, conferindo-lhes responsabilidade face às novas comunidades religiosas que passavam a integrar. Para estas religiões, a atitude de corte com o passado e começo de uma nova vida passava pelo baptismo ritual. Há um texto dos arredores de Pax Iulia (Beja, sede de um convento jurídico e principal cidade do distrito mineiro a que pertencia Vipasca, Aljustrel) que refere expressamente o baptismo ritual, por aspersão com sangue de carneiro, de dois indivíduos que a partir daí se consideram «renascidos» (*Matri Deum sacrum. Duo Irenae, pater et filius criobolati natali suo sacerdotibus L. Antistio Avito G. Antistio Felicissimo*). Numa outra inscrição, da mesma cidade, refere-se uma associação mitraica de naturais de Braga, residentes em Beja, pela qual se vê que o culto mitraico estava bem implantado nesta cidade. Também no porto de Tróia (centro industrial conserveiro, frente a Setúbal) foi encontrado um retábulo mitraico, da melhor tradição oriental, que representa o banquete de Mitra e do Sol, tal como os que ornamentavam os melhores templos deste deus no Oriente, além de um sarcófago, com cenas de inspiração mitraica, o que nos sugere, também aí, a existência de uma comunidade mitraica importante. Assim, parece que a consciência religiosa no território que é hoje Portugal foi, durante o Alto Império, como que o registo de uma memória colectiva partilhada por gerações, vindas algumas de etnias e culturas diferentes, que se entrecruzavam, e entrechocavam, num mesmo território, desenvolvendo-se em ritmos diferentes (é possível ver cultos indígenas ainda vivos na região norte, cultos tradicionais romanos nas cidades mais importantes e cultos orientais de salvação em núcleos economicamente mais prósperos). No território português está assim bem testemunhada a adaptação da ideologia das políticas religiosas dos imperadores romanos às modificações de apetência das novas cosmogonias que a dinâmica social requeria, e onde as religiões de salvação tiveram um papel primordial até à implantação definitiva de uma delas, o cristianismo. Contudo, ao longo do processo, os cultos orientais, tanto quanto deles podemos saber, não foram, nem no caso extremo do mitraísmo, uma alternativa definitiva à religião oficial romana, antes parecem ter sido um agente catalisador que ajudou a acompanhar harmonicamente a transformação da ideologia oficial, ora em maior, ora em menor consonância com as aspirações espirituais geradas pela dinâmica da nova ordem social, tendencialmente muito mais igualitária. O Império Romano, ao aceitar como única religião oficial do Estado o cristianismo (Constâncio proíbe os sacrifícios pagãos em 341, no Império Romano do Oriente; a proibição dos cultos pagãos só chegará com Justiniano em 529), e apesar da retoma pagã de Julião, *o Apóstata*, (361-363) e suas sequelas, continuou na procura da sua legitimação ideológica e religiosa, agora com a nova religião assumida. Assim, e depois de se separar definitivamente o poder espiritual do poder temporal, passou-se da noção e da propaganda de que o imperador é um deus, para as de que o imperador governa porque Deus quer. No território hoje português, foi num ambiente de cultura latina, baixo-imperial, relativamente pouco condimentada pela cultura greco-bizantina, que o cristianismo se propagou, e também culturalmente as suas principais figuras são inequivocamente romanas, ocidentais. Além do mais, a influência

cultural germânica, que a dominação visigótica poderia fazer supor, era, ela também, caracterizada pela cultura romana ocidental, dada a precoce integração dos Visigodos no Império (376 e 419), e estes, até Recaredo (587), ficaram relativamente à margem da luta ideológica e religiosa do cristianismo contra o paganismo, apesar da sua longa opção ariana e, também, do seu poder militar e político. Também os Suevos (que entraram na Hispânia em 409, apesar de terem tido, na história militar e política, até 460, um papel muito mais marcante, dada a turbulência que geraram, do que o dos Alanos e dos Vândalos, que foi muito mais efémero, e que acabaram por ser confinados ao Noroeste da Península) não eram portadores de uma cultura alternativa à romanidade baixo-imperial. É nesta ordem de ideias que se compreende que São Martinho de Dume critique os hábitos religiosos não romanos (e os romanos provinciais) dos seus catecúmenos, e se revolte contra as práticas tradicionais de adorar as fontes, os caminhos e encruzilhadas (*lares viales*), os montes e outras formas de animismo.

MARIA MANUELA ALVES DIAS

BIBLIOGRAFIA: ALLARD, Paul – *Julien l'Apostat*. Paris: Librairie Victor Lecoffre, 1900-1903, vol. 1-3. ATHANASSIADI, Polymnia – *Julian: An intellectual Biograpgy*. London; New York: Routledge, 1992. BLÁSQUEZ, José Maria – El sincretismo en la Hispánia romana entre las religiones indígenas, griega, romana, fenicia y mistéricas. In *LA RELIGION romana en Hispánia*. Madrid: Ministerio de Cultura, 1981, p. 177-221. IDEM – *Primitivas religiones ibéricas: II: Religiones prerromanas*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1983. CHUVIN, Pierre – *Chronique des derniers païens*. Paris: Les Belles Lettres; Fayard, 1990. DIAS, M. Manuela Alves – Nota sobre os cultos orientais no território português (séc. II e III). *Estudos Orientais*. Lisboa: Instituto Oriental da UNL. 1 (1990) 157-166. DUMÉZIL, Georges – *L'héritage indo-européen a Rome*. Paris: Gallimard, 1949. IDEM – *La religion romaine archaïque*. Paris: Payot, 1966. ENCARNAÇÃO, José d' – A religião. In SERRÃO, J.; A. H. de Oliveira Marques – *Nova história de Portugal: 1: Portugal das origens à romanização*. Coord. J. Alarcão. Lisboa: Presença, 1990, p. 442-461. ÉTIENNE, Robert – *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien*. Paris: E. de Boccard, 1974. FERREIRO, Alberto – *The Visigoths in Gaul and Spain (A. D. 418-711): A bibliography*. Leiden; etc.: E. J. Brill, 1988. JOLY, Robert – Pourquoi le Christianisme a réussi. In *CHRISTIANISME d'hier et d'aujourd'hui. Hommages à Jean Préaux*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles-Faculté de Philosophie et Lettres, 1979, p. 17-26. MACMULLEN, Ramsay – *Cristianizing the Roman Empire (A. D. 100-400)*. New Haven/London: Yale University Press, 1984. IDEM – *Paganism in the Roman Empire*. New Haven; London: Yale University Press, 1981. MACPHERSON, Robin – *Rome in Involution*. Poznan: Uniw. Adama Mickiewicza, 1989. MUSSET, Lucien – *Les Invasions: les vagues germaniques*. Paris: PUF, 1969. PELLICIARI, Luisa – *Sulla natura giuridica dei rapporti tra visigoti e Impero romano, al tempo delle invasioni del V.° secolo*. Milano: Giuffrè ed., 1982. ZEILLER, Jacques – *Paganus: étude de terminologie historique*. Friburg; Paris: E. de Boccard, 1917.

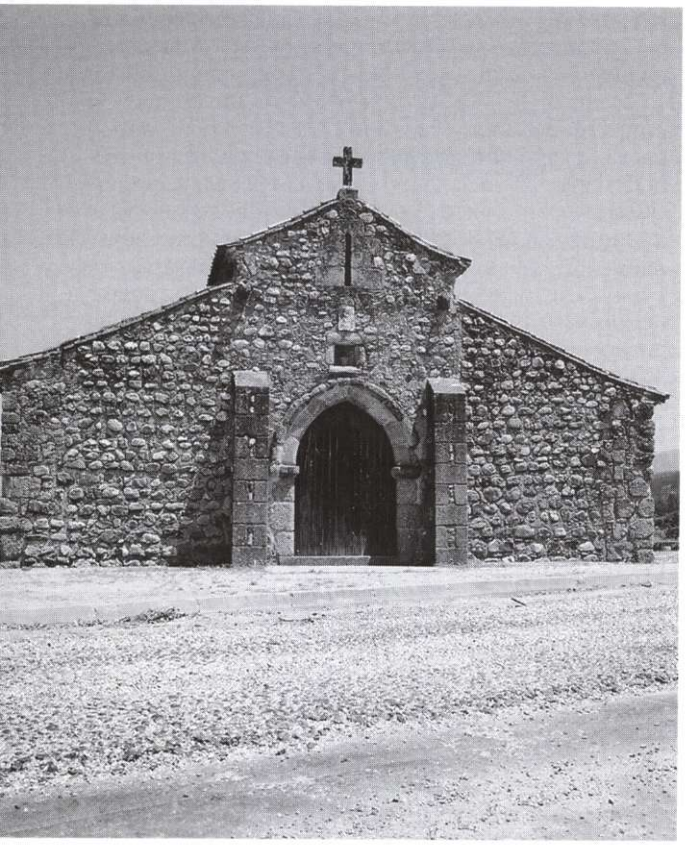
PÃO DOS POBRES. *V.* ASSISTÊNCIA.

PARAMENTOS. *V.* VESTES LITÚRGICAS.

PARENÉTICA. *V.* ORATÓRIA SACRA.

PARENTESCO. *V.* FAMÍLIA.

PARÓQUIA. ***I. Até ao século XVIII:*** A história das paróquias portuguesas no seu período mais antigo baseia-se em dois documentos privilegiados e quase únicos no conjunto das fontes medievais europeias: o *Paroquiale* suévico do século VI e o censual da Sé de Braga aproximadamente do último quartel do século XI. O primeiro foi analisado por Pierre David em 1947, num estudo praticamente definitivo, e o segundo por Avelino de Jesus da Costa em 1959, numa grande tese de doutoramento. Estes dois documentos permitem, com ajuda de outras fontes dos séculos IX a XI, reconstituir com bastante rigor o processo evolutivo da instituição paroquial portuguesa, e superar algumas teorias produzidas por volta de 1900, as quais, em boa verdade, se devem considerar um tanto apriorísticas, embora os seus autores mereçam a sincera veneração dos medievalistas actuais: Imbart de la Tour e Alberto Sampaio. De facto, as suas interpretações devem-se considerar definitivamente ultrapassadas, apesar de ainda até há pouco serem invocadas, como se constituíssem a base dos conhecimentos actuais. A teoria de Imbart de la Tour é simples: a paróquia sucedeu à *villa* romana como organismo vinculador das relações entre os membros de uma comunidade local. A de Alberto Sampaio é praticamente idêntica: os limites das *villae* ter-se-iam mantido como elemento estruturador das comunidades locais e perdurariam através dos limites das paróquias rurais da Idade Média. Que as *villae* romanas possam, em alguns casos, ter dado origem a paróquias, é admissível. Mas no caso português esta eventualidade não é a mais comum. Antes de mais, aquilo a que podemos, de facto, chamar *villa* – uma estrutura de grande exploração agrícola de um só proprietário com um grande número de trabalhadores, com uma complexa edificação central, com uma porção considerável de terreno explorado directamente, e com um razoável número de explorações anexas cultivadas por dependentes sob administração indirecta – talvez seja rara fora do Sul e do Centro de Portugal e do Douro Interior. Nada permite crer que o seu conjunto constituísse uma rede contínua em nenhuma destas regiões. É provável que algumas delas englobassem extensões superiores à da maioria das paróquias que hoje existem nos locais correspondentes. Outras acumulam-se em áreas restritas, sobretudo à volta dos municípios mais importantes, o que torna impossível a sua comparação com uma rede contínua destinada a cobrir a área rural. A comparação entre a *villa* romana e a paróquia só pode ser prejudicada pelo destino semântico da palavra, que na Alta Idade Média significava já qualquer coisa de completamente diferente. De facto, durante os séculos VII a XI, a palavra evoluiu para designar normalmente uma aglomeração de cultivadores e o termo dentro do qual exploravam a terra ou até onde usavam o bosque; ou seja, aquilo a que se veio a chamar «aldeia» e ao mesmo tempo o respectivo território. Por isso podemos dizer que Alberto Sampaio se deixou enganar pelas palavras, ao interpretar no sentido romano as *villae* que encontrava nos documentos dos séculos X e XI, onde se mencionavam os seus *terminos antiquos*. Um levantamento cartográfico das *villae* romanas da Lusitânia feito por J.-G. Gorges em 1990 não deixa a este respeito qualquer espécie de dúvida. A palavra foi aplicada durante os séculos VIII a X a realidades que nada tinham a ver com o seu sentido original. O processo de estabelecimento das paróquias rurais nos séculos V e VI foi, de resto, claramente exposto por Pierre David, que chamou a atenção para a ausência de distinção clara entre igreja paroquial e igreja privada que prejudica a



Igreja de São Pedro, finais do século XIII, Arganil.

obra de Imbart de la Tour, e que, significativamente, não se refere nunca a Alberto Sampaio. De facto, Pierre David mostra, com toda a segurança, que as primeiras paróquias surgem por fundação de responsabilidade episcopal na periferia das cidades que eram centros de dioceses, em igrejas dotadas de clero próprio, com baptistério (ou igreja baptismal associada) e cemitério. Inicialmente não existe um propósito de cobrir sistematicamente todo o território diocesano: as paróquias fundam-se, decerto, à medida que o número de fiéis da respectiva localidade aumenta e que eles desejam ter uma igreja. Todavia, como é natural, aparecem normalmente em localidades mais importantes como os *pagi* (centros de territórios), os *vici* (povoações menores sem jurisdição territorial) ou os *castella* (povoações fortificadas). É preciso distinguir destas igrejas, que são propriamente paroquiais, as fundadas nas *villae* e nos *fundi*, por iniciativa dos respectivos proprietários, e que, embora com clero próprio, porventura aprovado pelo bispo, e embora prestando serviços sacramentais a toda a *familia* da *villa* (senhores, escravos, clientes, colonos), não se devem, em princípio, considerar igrejas paroquiais porque não estão sob a responsabilidade directa do bispo. Também convém distinguir de ambas as «basílicas» e «oratórios», que são propriamente igrejas construídas para venerar o túmulo ou as relíquias de santos; aí, em princípio, não se distribuem sacramentos como o baptismo, e não lhes está adscrito nenhum clero paroquial. Todavia, os bispos podem erigir paróquias também em *villae* ou *fundi*, com o acordo ou a pedido dos seus proprietários; por vezes os domínios pertencem aos próprios bispos, e nesse caso a possibilidade de erigirem paróquias nos seus centros é mais verosímil. Tal é a situação normal no século VI, na Gália e na Itália. Ora o *Parochiale* suévico, da época de Martinho de Dume ou de pouco depois da sua morte, representa um panorama semelhante, até pela própria diversidade de casos que testemunha. Assim, as dioceses de Coimbra e Idanha, embora mais a sul (e portanto em território mais romanizado) têm um pequeno número de paróquias, e estas situadas em povoações que se podem considerar *pagi*; nada indica que qualquer uma delas tenha a categoria de *vicus* ou de *villa*. As de Viseu e Lamego, mais numerosas, podem incluir não só *pagi* (pelo menos quatro delas, que se sabe serem também locais de cunhagem de moeda) mas também *vici* ou *castella*, e até um *fundus* ou uma *villa*, dado que o seu nome deriva de um *possessor*, Cantabriano. As de Braga, Porto e Tuy, ainda mais numerosas, são textualmente divididas em dois grupos, um dos quais se classifica como de *pagi*; pertencem geralmente a esta categoria os que se sabe terem sido sedes de cunhagem de moeda; entre os do outro grupo estão os poucos que nestas dioceses designam grupos étnicos (2 casos) e *villae* (5 casos); os nomes célticos tanto podem ser *vici* como *pagi*. As dioceses de Orense e Astorga, onde não se distinguem os *pagi* dos outros locais, estão nas mesmas circunstâncias, mas as paróquias que servem comunidades étnicas e os locais de nome céltico são mais numerosas; algumas delas coincidem com lugares onde se cunhou moeda. Enfim, as dioceses de Iria e de Lugo, onde também não se distinguem os *pagi*, têm maior número de comunidades paroquiais de tipo étnico, mas só um lugar de cunhagem de moeda. O que importa, porém, neste documento, é verificar como os bispos de todas estas dioceses cuidavam do vínculo das paróquias com a sede episcopal e procuravam fundar igrejas onde melhor servissem a população que necessitava de assistência sacramental. Infelizmente, o facto de não ser possível traçar uma cartografia exacta das paróquias suévicas impede também de saber até que ponto elas constituíam uma rede relativamente contínua. O mais provável, porém, é que a sua distribuição fosse muito irregular, como a própria disparidade do número de igrejas paroquiais de cada diocese sugere (o número de paróquias de Porto, Braga e Tuy soma 72; o das outras nove dioceses soma 59). Isto significa não apenas que certas paróquias serviam territórios mais extensos do que outras (o que também pode ser verdade, sobretudo em áreas menos habitadas), mas que provavelmente havia muitos lugares que não pertenciam a paróquia nenhuma. Este facto, de resto, tem alguma relação com um princípio que convém não esquecer, e que foi ignorado pelos historiadores portugueses até uma época recente: o de que o território paroquial só muito tardiamente foi delimitado; este facto só se dá em Portugal, como veremos mais adiante, entre a segunda metade do século XIII e o princípio do século XIV. Por isso as paróquias, embora servissem as respectivas comunidades humanas (que tinham os seus territórios próprios, embora não

necessariamente delimitados com rigor), não estavam separadas por fronteiras precisas; eram centros com um certo raio de acção. Não há sequer a certeza se as paróquias dos *pagi* tinham uma jurisdição sobre todas as povoações menores que estavam dentro do seu território. A evolução seguinte tem que ver simultaneamente com a ruralização da Igreja medieval, com a sua compartimentação e com a desorganização dos quadros eclesiásticos e civis provocada pelas invasões muçulmanas do princípio do século VIII. No caso do Noroeste peninsular, a desorganização eclesiástica é, certamente, o factor mais importante. Deixando de haver controlo episcopal, as igrejas paroquiais apareceram e desapareceram à mercê da iniciativa das respectivas comunidades locais ou *possessores*, muitas vezes sem qualquer intervenção do bispo; a distinção entre igrejas propriamente paroquiais e igrejas das *villae* atenuou-se ou desapareceu; o clero das basílicas deve ter começado a baptizar e enterrar; o costume de depor relíquias dos santos nas igrejas generalizou-se; as igrejas monásticas, que inicialmente entravam na categoria das igrejas privadas, devem ter começado também a distribuir os sacramentos; muitas vezes tornou-se difícil distinguir entre comunidades monásticas e grupos de clérigos adstritos a uma igreja. Esta pluralidade de situações e a ausência de fronteiras nítidas entre elas torna pouco útil a distinção entre as paróquias que procediam das fundadas pelos bispos para prolongar a pastoral sacramental por ele exercida na sede da diocese, e aquelas que se fundaram durante o período da Reconquista, que pertenceriam normalmente ao grupo das igrejas próprias, isto é, de antigas *villae* ou de mosteiros, repartição simplificadora com que Miguel de Oliveira em 1950 pretendia conciliar as teorias de Alberto Sampaio com as de Pierre David. Na realidade, muitas igrejas que passaram a exercer de facto funções sacramentais devem ter nascido sem qualquer intervenção episcopal. Este facto prende-se com o significado a atribuir à expressão *filius ecclesiae* que obviamente deu em português actual o substantivo «freguês» e o colectivo «freguesia». A expressão está sem dúvida relacionada com a função paroquial. Aparece nos séculos X e XI. Suscitou uma polémica entre Miguel de Oliveira e Torquato de Sousa Soares. Penso que a interpretação do primeiro, que considerava os *filii ecclesiae* como os fiéis que tinham sido baptizados numa determinada igreja, aí recebiam os outros sacramentos e pagavam ao respectivo cura as oblações, é demasiado restritiva. De um exame atento dos documentos citados durante a controvérsia creio que se deve deduzir que este sentido, próximo do sentido moderno, só começa a estabelecer-se depois de cerca de 1120. Antes disso significa certamente aqueles membros da comunidade que tomaram a iniciativa ou colaboraram na construção e dotação da respectiva igreja, e os seus descendentes, ou seja, aqueles que, por essa razão, tinham alguns direitos sobre ela; estes direitos podiam ser, por exemplo, beneficar das esmolas e contribuições dos fiéis, vigiar a administração dos bens da igreja e sobretudo, decerto, eleger ou designar o pároco. Em muitos casos os *filii ecclesiae*, neste sentido, podiam até ser todos os habitantes da aldeia. O significado da expressão torna-se evidente num documento inédito do ano 962, que esclarece os outros textos citados pelos referidos autores. Todavia, com a recuperação dos direitos episcopais sobre as igrejas da sua diocese, recuperação que se processou desde o reinado de Fernando Magno, e de que o Concílio de Coyanza (1055) é um dos principais testemunhos, o vínculo constituído pelos direitos fundacionais atenua-se e vai prevalecendo o vínculo pastoral e sacramental. O pleno restabelecimento dos direitos episcopais durante a época «gregoriana», ou seja, o fim do século XI e o princípio do século XII, ao atenuar os direitos dos *filii ecclesiae* sobre a igreja rural contribuiu para completar a evolução semântica da expressão. A segunda metade do século XI constitui, de facto, um momento decisivo da evolução paroquial. Os bispos que empreenderam a reforma durante o reinado de Fernando Magno pretendiam restabelecer a sua autoridade à base da legislação conciliar da época visigótica mas depararam, evidentemente, com uma grande quantidade de igrejas fundadas sem a sua intervenção. Devem-se ter limitado a reservar para si a ordenação sacerdotal e a confirmação dos presbíteros, mas aceitaram, sem dúvida, o princípio de eleição dos párocos introduzido em muitas, senão na maioria, das comunidades locais. Este costume ainda perdurava na maioria das igrejas de Trás-os-Montes à época das inquirições de Afonso III, onde o rei, então, se limitou, considerando como suas as igrejas sem senhor, a reservar para si a confirmação dos párocos eleitos. A recuperação dos direitos episcopais sobre as paróquias implicou, além disso, a reserva do direito de sagração de novas igrejas e a exigência do pagamento de contribuições recognitivas da jurisdição diocesana. Avelino de Jesus da Costa estudou precisamente a acção do bispo D. Pedro de Braga (1070-1091) para o estabelecimento destes direitos. A expressão mais clara do propósito de os reorganizar de maneira sistemática e completa são os censuais, ou listas de igrejas (presumivelmente paroquiais), onde se regista o censo que deviam pagar ao bispo da diocese. O efectivo pagamento exprimia a regularidade da situação e a sua submissão ao controlo episcopal. Sendo assim, o censual da Sé de Braga publicado por Avelino de Jesus da Costa constitui um precioso documento por ser provavelmente o mais antigo da Europa Ocidental e constituir, portanto, um testemunho claro do grau de organização que a rede paroquial bracarense alcançou nas duas últimas décadas do século XI. De facto, deve-se provavelmente ao bispo D. Pedro o referido censual. Depois de eu próprio ter contestado tal datação em 1962, creio que se devem aceitar os novos argumentos que aquele autor veio a produzir mais tarde, em 1990. Este documento apresenta já a arquidiocese dividida em arcediagados, o que mostra que o bispo criou um sistema intermediário de controlo paroquial. Trata-se já de uma influência de instituições carolíngias que foram introduzidas no Ocidente da Península Ibérica pelos clérigos francos juntamente com a liturgia romana e as prescrições canónicas papais. De facto, os arcediagados bracarenses já aparecem mencionados em vários documentos a partir de 1082. Note-se a coincidência desta data com aquela

Antiga Igreja Paroquial de Monte Real.

em que aparecem também mencionados na diocese de Santiago de Compostela. Os autores recentes, nomeadamente A. de J. da Costa e A. de Almeida Fernandes, têm difundido, a partir de 1959, a doutrina segundo a qual os arcediagados corresponderiam ao território das antigas paróquias suévicas. De facto, este fenómeno parece verificar-se em alguns casos suficientemente bem documentados (por exemplo, em Panóias, Ledra e Bragança da arquidiocese de Braga, em Vinha da de Tuy, em Meinedo da do Porto), mas uma observação atenta permite afirmar que não se pode generalizar de modo algum. Com efeito, verificando o que se passa na diocese de Iria, excepcionalmente bem documentada graças aos estudos de F. López Alsina, e onde a permanência das circunscrições territoriais é grande, verifica-se a continuidade dos nomes, mas a maior ou menor fragmentação da maioria dos respectivos territórios e uma correspondência bastante grande entre os *conmissa* (regiões civis) de cerca de 950 com os arciprestados de 1177. Trata-se na sua maioria de nomes de origem étnica. Para o caso português, mesmo admitindo a correcção da maioria das identificações propostas por Almeida Fernandes (que discorda de muitas das feitas por A. da Costa), verifica-se que as identificações seguras se restringem à arquidiocese de Braga, mas não poderam ser feitas na do Porto nem em nenhuma outra a sul do Douro. Nos casos em que este autor propõe alguma correspondência entre paróquias suévicas e territórios de arcediagados do Porto admite também que estes englobam normalmente várias paróquias, como teria acontecido, por exemplo, na Maia; o mesmo teria acontecido na parte portuguesa da diocese de Tuy, com Cerveira; ou seja, dar-se-ia aqui o inverso do que se passou na diocese de Iria. Estes factos mostram, portanto, que a correspondência terá de ser verificada caso a caso; verifica-se preferentemente em áreas menos povoadas e que por isso sofreram menos alterações. Sendo assim, não se podem considerar os arcediagados (ou os arciprestados galegos) como vestígios da permanência dos territórios paroquiais suévicos. Representam apenas as continuidades devidas a características da ocupação humana de certos territórios, em que as afinidades regionais se puderam de alguma maneira manter a partir do *pagus* e se manifestam sob a forma de *terrae*, de julgados ou de arcediagados. A própria geografia física, com os seus vales e relevos, o pode explicar. Durante os séculos XII e XIII assiste-se à implantação progressiva das prestações pagas pelos fiéis para sustento do clero paroquial e à definição canónica dos direitos e obrigações dos párocos. Já na documentação do bispo D. Pedro de Braga se encontra a exigência de a igreja receber um dote em bens fundiários para poder ser sagrada e assim se garantir o sustento do pároco, o que se justificava por uma prescrição do Concílio de Braga de 572, então restabelecida. Mas nos séculos seguintes acrescentou-se a obrigação de pagar oblações, mortórios ou lutuosas e sobretudo os dízimos. Os párocos, por sua vez, terão de pagar ao bispo o pano ou bragal, o catedrático, sinodático ou calendário, e o jantar ou visitação (para resumir uma terminologia bastante flutuante). Estas prestações dos fiéis, sobretudo o dízimo, têm uma influência enorme sobre a organização paroquial. Sendo o seu pagamento inicialmente mal definido, é mencionado como uma obrigação nos concílios de Latrão de 1123 e de 1139, começa depois, com o Decretum de Graciano (c. 1140), a ser referido como uma estrita obrigação de todos os fiéis (como se vê das questões 1 e 7 da causa XVI), e acaba, nas Decretais de Gregório IX (1234) por justificar todo um título do seu livro III. A história da implantação dos dízimos em Portugal está por fazer. Parece, todavia, ter sido longa e difícil. Apesar das prescrições mencionadas pelo Decretum, é provável que continuasse a ser pago voluntariamente ou que não fosse exigido em toda a parte. Mas Inocêncio III considera-o, em 1198, como obrigação dos moradores dependentes do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra para com as respectivas paróquias; no ano seguinte ainda os paroquianos de várias freguesias da arquidiocese de Braga se recusavam a pagá-lo. Afonso II deu o exemplo do pagamento voluntário, obrigando-se em 1218 a entregá-lo a cada uma das dioceses em que os seus domínios estavam situados. Em 1229 é ainda por acto voluntário que o concelho de Castelo Mendo promete dar ao Mosteiro de São Vicente de Fora os dízimos e outros direitos eclesiásticos. Mas em 1258 já se tinha tornado uma obrigação de todos os paroquianos na arquidiocese de Braga. Todavia, o sínodo de Lisboa de 1248 ainda censurava os clérigos que recorriam à violência para o cobrar e declarava que não o podiam exigir das pessoas solteiras. De qualquer maneira, parece claro que o processo de delimitação física das paróquias só se consumou para poder definir a quem se tinha de pagar o dízimo e as outras contribuições eclesiásticas. Os primeiros exemplos situam-se nas cidades, e bastante precocemente: está documentada a divisão feita em Coimbra em 1139, em virtude do conflito surgido entre a diocese e o Mosteiro de Santa Cruz, e em 1257 na cidade de Lisboa. Em 1229 apa-

recem nos forais de Salvaterra e de Idanha-a-Velha as primeiras referências à obrigação de proceder à delimitação paroquial; mas em 1289 ainda os bispos se queixam, na concordata com D. Dinis, por o rei e os concelhos não os deixarem estabelecer as fronteiras das freguesias. O rei responde que o poderão fazer, mas terão de avisar os fregueses com três domingos de antecedência e deverão proceder publicamente e com a participação directa dos leigos. A partir desse momento parecem cessar as vigorosas resistências dos leigos à implantação sistemática do dízimo. Estas resistências explicam os prolongados conflitos entre os concelhos e os bispos, que constituíram um dos capítulos mais graves das lutas entre os mesmos bispos e os reis Afonso III e D. Dinis. De facto, conhecem-se vários testemunhos de divisões deste género até à primeira década do século XIV. Em 1331 o processo parece estar consumado, porque o vigário-geral de Coimbra dá instruções acerca de áreas que ainda não estavam afectadas a nenhuma paróquia. No princípio da década anterior a lista de todas as igrejas do reino, estabelecida como base para calcular a décima parte do rendimento eclesiástico concedido ao rei para o auxiliar na guerra contra os Mouros, representa já um resultado estabilizado da divisão paroquial e da cobrança sistemática dos dízimos. Nessa altura está-se já perto da grande crise do século XIV, em que a instituição paroquial foi afectada por dois lados: pela desorganização eclesiástica decorrente dos problemas demográficos (de que resultou, como efeito mais concreto, a supressão ou anexação de um número considerável de paróquias), e pela generalização do sistema de colação dos benefícios (muitos deles de nomeação pontifícia, ou condicionados por privilégios pontifícios, como a atenuação da obrigação da residência e a substituição do pároco por um cura que tinha de entregar a maior parte dos rendimentos ao titular ausente). Os vícios decorrentes dos privilégios de não residência agravaram-se no século XV, mas nesta época, sobretudo durante a sua segunda metade, começaram a aparecer alguns bispos, como D. Fernando da Guerra em Braga, e D. Luís Pires no Porto e em Braga, que instauraram uma vigilância disciplinar efectiva. As visitações canónicas de que existem alguns exemplares quatrocentistas são o testemunho de tais exigências. As dispensas pontifícias, embora representem um processo de minorar a severidade das prescrições canónicas, representam também um controlo efectivo do exercício do múnus paroquial. Os visitadores preocupam-se sobretudo com o estado material das igrejas, mas também com o cumprimento das principais obrigações pastorais dos párocos e com a vigilância da sua vida moral. Registam o que observaram durante as visitações e dão instruções aos párocos para que corrijam eventuais abusos ou reparem os estragos das suas igrejas, muitas vezes sob pena de multa. É por este intermédio que se vai instaurando uma efectiva burocracia paroquial. A sua expressão mais clara são os registos paroquiais, ou seja, o levantamento sistemático dos baptizados, casamentos e óbitos, a que se acrescentam, em alguns casos, os róis dos confessados ou da desobriga, isto é, da confissão e comunhão pascal. Estes livros começam a aparecer durante as primeiras décadas do século XVI e a obrigação de os manter em dia torna-se uma exigência controlada pelos visitadores a partir de meados do mesmo século. De facto, datam desta época os primeiros livros das séries de registos paroquiais que se mantiveram sistematicamente até 1911, quando foram incorporados nos arquivos distritais como elemento correspondente ao registo civil. A esta exigência acrescentou-se a da catequese dos paroquianos, ou sob a forma elementar do ensino do pai-nosso e do credo, ou sob a forma bem mais elaborada do uso dos catecismos, que começaram a sistematizar o ensino religioso a partir do Concílio de Trento. A instituição dos seminários, ao organizar de maneira mais eficaz a instrução dogmática, canónica e moral do clero paroquiano, completou a obra de preparação pastoral do clero instituída pelo mesmo concílio. O efectivo funcionamento dos seminários foi, porém, muito irregular até ao século XIX. De qualquer maneira trouxe consigo uma maior exigência intelectual na preparação do clero. O último episódio da evolução paroquial antes da época contemporânea resulta justamente da evolução intelectual do clero, mas também da transformação mental decorrente do iluminismo. Para o fim do século XVIII, os bispos e o clero diocesano, num esforço de purificação da fé, começaram a pôr em causa, como manifestações supersticiosas, práticas da religião popular antes toleradas ou mesmo fomentadas pelo clero. A proibição de romarias e de costumes populares antigos e as instruções de racionalização económica e de higiene tornaram-se práticas correntes por parte de bispos e párocos que consideravam fazer parte da missão do clero a sua acção civilizadora.

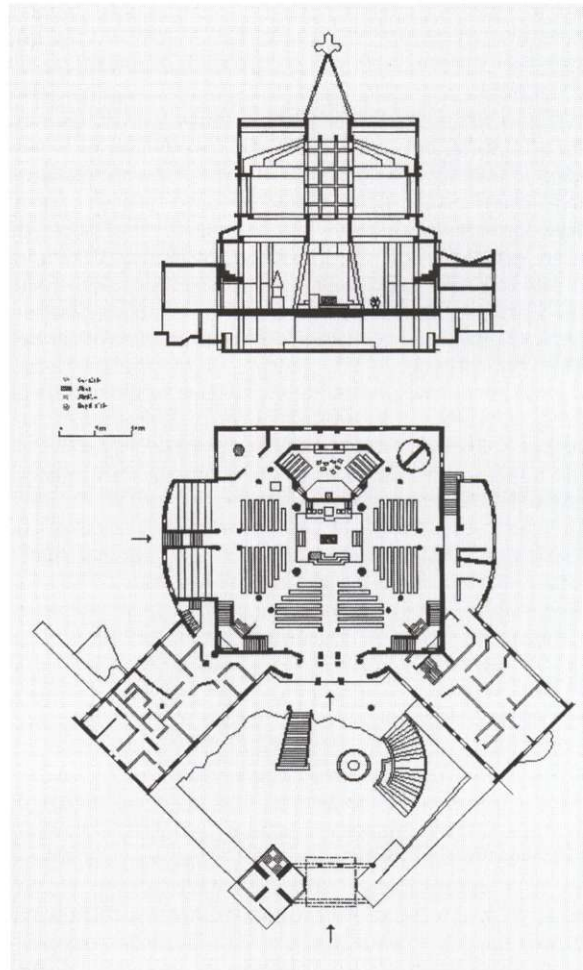
JOSÉ MATTOSO

BIBLIOGRAFIA: COSTA, Avelino de J. da – *O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga*. Coimbra: FLUC, 1959. 2 vol. IDEM – O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga. In CONGRESSO INTERNACIONAL DO IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA – *Actas*. Braga, 1990, vol. 1, p. 379-434. DAVID, Pierre – L'organisation ecclésiastique du royaume suève au temps de St. Martin de Braga. In IDEM, – *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle*. Lisboa; Paris, 1947, p. 1-82. FERNANDES, A. de Almeida – *Paróquias suevas e dioceses visigóticas*. Viana do Castelo, 1968. GORGES, J.-G. – Villes et villas de Lusitanie (Interactions-échanges--autonomies). In TABLE RONDE INTERNATIONALE DU CNRS, 1988 – *Les villes de Lusitanie romaine: Hiérarchies et territoires*. Paris: CNRS, 1990, p. 91-113. LÓPEZ ALSINA, F. – *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta Edad Media*. Santiago de Compostela: Ayuntamiento, p. 155-174, 197-228. MARQUES, Maria Alegria F. – Alguns aspectos do padroado nas igrejas e mosteiros da diocese de Braga (meados do século XIII). In CONGRESSO INTERNACIONAL DO IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA – *Actas*. Braga, 1990, vol. 1, p. 359-389. MATTOSO, António G. – A paróquia: Sua evolução histórica e influência civilizadora. *Lumen*. 27 (1963) 447-460, 539-550, 624-643. MATTOSO, José – A história das paróquias em Portugal. In IDEM – *Portugal medieval: Novas interpretações*. 2.ª ed. Lisboa: INCM, 1992, p. 37-56. IDEM – *Identificação de um país*. 5.ª ed. Lisboa, 1995, vol. 1, p. 397-427. MOREIRA, Domingos A. – Freguesias da diocese do Porto: Elementos onomásticos alti-medievais. *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*. 34 (1973)-7/8 (1989-1990). OLIVEIRA, Miguel de – *As paróquias rurais portuguesas: Sua origem e formação*. Lisboa: União Gráfica, 1950.

II. Séculos XIX-XX: *1. Visão geral:* Os traços principais que caracterizam e configuram a paróquia portuguesa no início do século XIX estão profundamente relacionados com alguns decretos do Concílio de

Trento ou com normas decorrentes da sua aplicação. Estes traços perduram, praticamente, até ao alvorecer do Concílio Vaticano II, embora se vão alterando progressivamente graças a alguns movimentos de renovação, entretanto surgidos na Igreja e na sociedade. A configuração está relacionada com a compreensão doutrinal e as formas organizativas da Igreja, e é condicionada pelos acontecimentos mais relevantes da sociedade que se repercutem na instituição paroquial. *2. Paróquia beneficial e territorial:* A paróquia do século XIX tem uma configuração jurídica proveniente do Concílio de Trento e constitui o principal órgão pastoral (*cf.* FLORISTAN – *Para compreender*, p. 15). Faz parte integrante desta configuração a residência obrigatória do pároco, a instrução religiosa do povo, a prática pelos fiéis dos preceitos estabelecidos e a atenção aos grandes momentos da vida, sobretudo ao nascimento e à morte. Como expressão visível e ao serviço destes elementos mais relevantes estão o ofício da cura de almas e o correspondente benefício paroquial, a igreja ou capela para a administração dos sacramentos e a prática das devoções, a sacristia ou alguma sala para a catequese e a casa dos fregueses (filhos da Igreja) para a visita às famílias e a ajuda aos doentes e idosos. Essa configuração vem a cristalizar no Código do Direito Canónico (1917), sendo também condicionada por acontecimentos relevantes da sociedade que se repercutem intensamente na instituição paroquial (*v.* LIBERALISMO). *2.1. Sociedade e Igreja:* A sociedade portuguesa vive um período de grande turbulência, em que avultam as lutas dos liberais contra os absolutistas e se dá o triunfo das facções polarizadas pelo liberalismo que «prosseguiu implacavelmente a sua obra, arruinando em sucessivos diplomas as instituições e a disciplina da Igreja» (OLIVEIRA – *História*, p. 232). Na sequência da revolução de 1834, a desorganização atinge todos os sectores da vida eclesiástica. Por força da Carta Constitucional, cabe ao poder civil o direito de prover os benefícios eclesiásticos, incluindo os paroquiais. Nem sempre o governo «resistia à tentação de apresentar para os melhores benefícios os presbíteros a quem devia favores políticos e eleitorais, ou mesmo algum clérigo de pouco saber e pequeno mérito, mas apadrinhado por qualquer figura influente do regime» (RAMOS – *O bispo*, p. 191). A Igreja procura fortalecer a sua vida interna e defender os católicos das novas ideias liberais e laicizantes, resistir à perseguição dos seus membros e evitar a expoliação dos bens. Muito lentamente vai discernindo os novos valores emergentes e assumindo uma atitude positiva. O clero paroquial vive, desde 1841, uma situação inquietante, com as côngruas arbitradas simplesmente pelos governantes. Por isso as suas lamentações são constantes (*Ibidem*, p. 197). A paróquia é considerada o meio mais idóneo para instruir religiosamente o povo, contactar com os fiéis e administrar os sacramentos. *2.2. Vida cristã nas paróquias:* A vida das paróquias caracteriza-se, em parte, por uma certa monotonia a que não é alheia a hostilidade do poder civil e a situação do clero, nomeadamente a presença vitalícia dos párocos «colados» ou a frequente mobilidade dos «encomendados», que ficam sem possibilidade alguma de estabelecer qualquer plano de serviço pastoral. No último quartel de Oitocentos, o grau de instrução religiosa do povo cristão reduz-se frequentemente a saber de cor as fórmulas essenciais: pai-nosso, credo, acto de contrição, mandamentos da lei de Deus. «Além da confissão e da comunhão obrigatórias, alguns párocos examinavam os seus fregueses sobre a doutrina cristã, não desobrigando os que tivessem esquecido as fórmulas» (*Ibidem*, p. 138). A rotina da vida cristã é abanada pelas «missões populares» que, por meio da pregação dos sacerdotes, despertam a consciência dos fiéis, fazendo apelo à recepção dos sacramentos, à formação cristã e a variadas práticas de devoção e piedade. Constituem excelente «forma de reanimação da vida espiritual dos fiéis» (*Ibidem*, p. 143). *2.2.3. Regularização canónica:* O despotismo político, as perseguições e as violências haviam de «cansar o esforço da tirania, ou fazê-la saltar em estilhaços pelo excesso de tensão» (ALMEIDA – *História*, p. 398). Após intensa movimentação de gente simples e de pessoas ilustres, surgem as concordatas com a Santa Sé, fazendo a reposição da situação eclesial de acordo com a legislação canónica (*v.* CONCORDATAS). Entretanto, o catolicismo vai-se libertando de alguns laços que o prendem ao sistema político e provocam confusões nas mentes menos esclarecidas. Numerosos cristãos, individualmente ou organizados em associações, assumem atitudes públicas de defesa das posições da Igreja. Padres e bispos, a par do silêncio cúmplice e da tomada de posição ambígua de muitos, realizam uma acção pastoral notável e tornam-se verdadeiramente pastores de um povo dividido e maltratado. *3. Fases de evolução:* A instituição paroquial chega em situação muito precária aos alvores do século XX. Com ele, vai viver um tempo denso e complexo, tanto a nível da sociedade como da Igreja, e tentar adaptar-se para melhor realizar a sua missão. Surgem também movimentos de renovação que, de formas diversas, fazem repercutir a sua influência sobre a paróquia e suscitam a necessidade da renovação comunitária da sua própria instituição no seio da Igreja diocesana (particular) ou da sua inserção em novas unidades pastorais. *3.1. Sociedade e Igreja:* A instituição paroquial vê-se afectada por muitos acontecimentos ocorridos quer a nível da sociedade (*v.* IGREJA E ESTADO. III ÉPOCA CONTEMPORÂNEA; IGREJA E ESTADO), quer da Igreja (*v.* IGREJA). O século XX surge com nova e revigorada esperança e muitas iniciativas promovidas pela Igreja estão relacionadas com as paróquias. *3.2. Paróquia jurídica:* O código de 1917 define a paróquia como uma parte territorial da diocese com igreja própria e população determinada, confiada especialmente a um reitor que a governa como pastor próprio, realizando a sempre necessária cura de almas (cânon 216). Nos cânones seguintes estabelece as condições indispensáveis a uma correcta administração do ofício paroquial e seu correspondente benefício. Várias dioceses realizam sínodos com o objectivo de adaptar e aplicar a legislação canónica (*v.* DIOCESES). Tem lugar também o Concílio Plenário Português, em 1926, e a pastoral colectiva que oficialmente o apresenta como uma «voz de comando» a congregar todos os fiéis numa acção conjunta

e anuncia resoluções de inegável valor na vida paroquial. As funções dos párocos e dos seus coadjutores, a instrução catequética ou educação cristã dos fiéis e as missões populares, o culto divino e as confrarias são os traços mais vincados no âmbito da nova configuração paroquial. Na sequência deste concílio plenário, realizam-se iniciativas diversas, das quais se destacam os sínodos diocesanos e as suas constituições. A concepção canónica da paróquia, apesar dos «ventos frescos» da renovação, mantém-se quase íntegra até ao alvorecer do Concílio Vaticano II. *3.3. Movimentos e despertar da paróquia para a renovação:* Gradualmente, os dinamismos de renovação fazem repercutir a sua acção na paróquia (*v.* MOVIMENTOS ECLESIAIS CONTEMPORÂNEOS). Nos alvores do século XX, núcleos de cristãos inquietos sentem a urgência de «dar apóstolos que, espalhados pelo país, lançassem entre o povo da cidade e do campo a semente da regeneração religiosa, moral, política e económica da sociedade portuguesa» (Fonseca – *Elementos*, p. 774). Iniciam-se actividades catequísticas com forte incidência paroquial (*v.* CATEQUESE). Um sinal do «espírito novo» que vai surgindo é dado por D. Manuel Vieira de Matos, bispo da Guarda, ao declarar a sua satisfação por poder deliberar com os padres, em família, sobre a melhor forma de executar o grandioso programa traçado por Pio X (*cf.* Ramos – *A catequese*, p. 11-13). Também os arautos da renovação litúrgica promovem iniciativas notáveis e publicam obras dignas de registo. Das iniciativas, distingue-se o Congresso Litúrgico de Vila Real, em 1926, «que redundou na primeira consagração do movimento litúrgico no nosso país» (Ramos – *Reflexão*, p. 26). Dos autores, destacam-se D. António Coelho com o seu *Curso de Liturgia Romana* e monsenhor Pereira dos Reis, pároco notável e mestre insigne no Seminário dos Olivais onde se formam centenas de futuros padres que dão à paróquia os seus melhores esforços. *3.4. Acção Católica e renovação paroquial:* Em consonância com a progressiva descoberta da situação da paróquia, surgem iniciativas que visam a sua renovação missionária. Destaca-se, pelo seu pioneirismo, a Acção Católica (*v.* ACÇÃO CATÓLICA PORTUGUESA), o zelo de pastores notáveis e as missões de «estilo novo». A Acção Católica encara a paróquia «como o primeiro núcleo da vida religiosa na grande família católica» (Fernandes – *Paróquia*, p. 8) e contribui, de forma decisiva, para o ressurgimento do espírito paroquial. A ignorância religiosa do povo, o abandono da infância e da juventude, e as deficiências da família em matéria de educação moral e religiosa constituem realidades inquietantes, no final dos anos 50. «A catequese paroquial mais eficiente será o primeiro passo para resolver tais problemas» (Falcão – *Balanço*, p. 13). A vivência da liturgia abre também os caminhos da paróquia à Acção Católica e provoca uma autêntica paixão apostólica que desencadeia as mais diversas iniciativas e faz da Acção Católica «um dos esteios do movimento litúrgico em Portugal» (*Ibidem*, 14). *3.5. Paróquia missionária:* A situação socioreligiosa da realidade paroquial começa a ser observada com sentido crítico. A sua composição é já diversificada. Além dos que se mantêm fiéis aos seus deveres de baptizados, surgem, conforme a sua atitude religiosa face à instituição, três tipos: os indiferentes, os hostis e os não praticantes da missa dominical. «Inquéritos lançados em várias regiões do país dão-nos a sensação confrangedora de um verdadeiro êxodo» (Fernandes – *Paróquia*, p. 132). A esta diversidade, acresce a ignorância religiosa, a falta de sentido de pertença a uma comunidade e a passividade generalizada face aos problemas paroquiais. Começa assim a ganhar consistência a convicção de que é urgente dar à paróquia a plena consciência da sua vocação apostólica, valorizando o papel dos leigos e dos movimentos da Acção Católica. Sublinha-se também a conveniência dos párocos concertarem a sua atitude face aos fiéis e lançarem iniciativas que restituam à paróquia o seu sentido comunitário e missionário (*Ibidem*, p. 136). Insiste-se na formação cristã dos fiéis e na participação litúrgica. Anuncia-se o rejuvenescimento da paróquia para a segunda metade do século XX como um dos traços mais característicos da acção da Igreja e acentua-se a necessidade de aprofundar a natureza da instituição paroquial. Destaca-se a importância da territorialidade e define-se a paróquia como: comunidade cristã que agrupa indivíduos e famílias que têm de comum o serem membros da



Planta e alçado da Igreja Paroquial de Cristo Rei, 1992, Portela de Sacavém (arquitecto Luiz Cunha).

Igreja e viverem num aglomerado residencial de dimensões restritas; como comunidade católica que reúne as pessoas independentemente daquilo que possa diferenciá-las; e comunidade cristã baseada numa comunidade humana (*cf.* FALCÃO – *A paróquia*, p. 384). *3.6. Paróquia-pólo de convergência pastoral:* Embora surjam vozes que apregoam estar ultrapassada a instituição paroquial sobretudo em meios urbanos, a convicção generalizada é que a paróquia possui virtualidades que a credenciam para desempenhar uma missão primordial. Para descobrir e valorizar estas virtualidades surge uma espécie de movimentação em prol da paróquia e do seu conhecimento mais profundo e global. Nos anos 40 e 50, a Igreja portuguesa procura refazer as suas infra-estruturas materiais e constrói numerosas obras de índole religiosa e social, sobretudo nas paróquias. Esta fase é designada por autores como a da renovação da «paróquia de obras». A própria estrutura de alguns templos, a inauguração dos seus espaços e a bênção do seu altar dão azo a reuniões de preparação e a homilias relacionadas com a arte sacra e a natureza da instituição paroquial. Gradualmente, a renovação da paróquia vai percorrendo o seu caminho e centra-se na tríplice missão de realizar o culto, de ensinar a catequese e preparar para o apostolado, de praticar as obras de misericórdia e beneficência; a paróquia afirma-se como célula viva na Igreja que «forma, cultiva, desenvolve, defende e difunde a vida integral católica» (CEREJEIRA – *Homilia*, p. 508). Nos começos dos anos 50 realizam-se semanas pastorais em muitas dioceses. Merecem destaque as sessões orientadas, a partir de 1958, pelo cónego Boulard em Portalegre com a finalidade de lançar as bases da pastoral de zona e de fazer a iniciação do clero paroquial na utilização dos processos da sociologia religiosa (*cf.* FALCÃO – *Portalegre*, p. 23). Estas iniciativas alicerçam e difundem a preocupação pela pastoral de zona. A missão da paróquia na vida dos homens começa a fazer parte dos programas de semanas de estudos realizadas em quase todo o país ao longo dos anos 50 e 60 (*cf.* GOMES – *Os congressos*, p. 111-128). Em 1971, o Secretariado Nacional de Pastoral pretende apoiar esse esforço e estabelece a sua articulação (*v.* PASTORAL) com a temática tratada no Congresso Europeu de Paróquias. A partir de 1986, o Colóquio Nacional de Paróquias dedica a sua melhor atenção a esta área de renovação eclesial. *3.7. Paróquia, comunidade instituída no seio da Igreja diocesana:* A eclesiologia do Concílio Vaticano II oferece alguns traços que ajudam a configurar a paróquia como «comunidade de fiéis» instituída pelo bispo diocesano (SC 42), como «célula da diocese» que realiza um modelo de apostolado comunitário pois congrega na unidade as legítimas diversidades humanas e insere-as na universalidade da Igreja (AA 10), ficando também, de algum modo, a representar esta mesma Igreja. O código de 1983 assume a compreensão conciliar da paróquia (cânon 515, § 1). A reflexão teológico-pastoral centra a natureza da paróquia em quatro núcleos fundamentais e nas suas implicações práticas. Destacam-se as que parecem ter maior incidência pastoral. Como comunidade, os seus membros hão-de cultivar um relacionamento interpessoal, praticar uma cooperação generosa e assumir um ideal comum centrado na vida eclesial e na missão evangelizadora do mundo. Ao serviço das pessoas, estão as estruturas de participação e de co-responsabilidade, acessíveis e funcionais. A inserção na Igreja diocesana põe em evidência os laços de união que são constituídos fundamentalmente pela fidelidade à mensagem evangélica, pela celebração consciente da eucaristia, pela observância de normas comuns, sobretudo quando definidas em sínodo diocesano ou órgãos de participação, designadamente a assembleia paroquial e o conselho de pastoral. Laços de união são também o exercício do ministério do pároco numa comunidade co-responsável e missionária e o próprio fundo económico, com o respectivo conselho de administração. Como célula, a paróquia constitui a «Igreja no meio do povo» com mais força de mobilização e irradiação. A sua acção pastoral realiza-se pela relação pessoal e de vizinhança, pela rede capilar que procura penetrar nos espaços de vida mais decisivos e oferecer propostas adequadas, pela prática da solidariedade, pela iniciação cristã e celebração dos sacramentos, pela formação básica dos fiéis, pela abertura e cooperação com os movimentos apostólicos. Pretende fazer da multidão o povo de Deus em formação cristã permanente, organizado em comunidades articuladas entre si à maneira de corpo humano cheio de vida. Por isso, a paróquia é chamada a estabelecer uma relação fecunda com o meio ambiente de que faz parte e as culturas em que se insere e a promover a abertura eclesial e a solicitude missionária universal. *4. Renovação comunitária da paróquia:* A urgência de renovar a paróquia acentua-se, de forma clara, no pós-Concílio Vaticano II. Generaliza-se praticamente o conceito de paróquia «comunidade de comunidades». Surgem experiências diversificadas: dividir as grandes paróquias ou fazer o reagrupamento daquelas que entretanto se «desertificaram»; criar novas unidades pastorais; fomentar os pequenos grupos que, à maneira de fermento, exerçam a sua acção evangelizadora na multidão; iniciar a constituição de pequenas comunidades seguindo propostas neocatecumenais ou itinerários surgidos a partir das missões populares (*v.* REDENTORISTAS); empreender caminhos de renovação, adaptando o projecto elaborado pelo Movimento por Um Mundo Melhor; e fazer com que surjam autênticas comunidades eclesiais, verdadeiros agentes de mudança na Igreja e no mundo (*cf.* SOARES – *Projecto*, p. 92). Estudos recentes (*cf.* CAPPELLARO – *Parroquia*, p. 21; JANELA – *A Igreja*, p. 27; SERRALHEIRO – *Uma renovação*, p. 60-64), ao afrontarem a situação da paróquia, insistem na necessidade da renovação global da instituição e dos seus agentes, na articulação orgânica e funcional das estruturas de comunicação e participação, na pedagogia da fé que respeita os pequenos passos e se desenvolve nos grandes itinerários de conversão.

GEORGINO ROCHA

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Imprensa Académica: Coimbra, 1917, vol. 4. CAPPELLARO, Juán Bautista [et al.] – *De massa a povo de Deus*. Lisboa: Movimento por Um Mundo Melhor, 1992. IDEM – *Parroquia 1990*. Paulinas: México, 1978. CE-

REJEIRA, Manuel Gonçalves – Homilia. *Lumen*. 19 (1955) 504-508. CLEMENTE, Manuel – As paróquias de Lisboa em tempo de liberalismo. *Didaskália*. 19 (1995) 391-410. COLÓQUIO NACIONAL DE PARÓQUIAS, 1 – *Corresponsabilidade na paróquia*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1986. FALCÃO, Manuel Franco – A paróquia, sua crise, seu valor. *Lumen*. 22 (1958) 385-384. IDEM, dir. – Balanço das Comemorações Jubilares da Acção Católica Portuguesa. *Boletim de Informação Pastoral*. Lisboa: 6 (1960) 13-16. IDEM, dir. – Portalegre e Castelo Branco. *Boletim de Informação Pastoral*. 6 (1960) 23-28. FERNANDES, Domingos d'Apresentação – *Paróquia comunidade missionária*. Lisboa: Junta Central da Acção Católica Portuguesa. 1951. FLORISTAN, Casiano – *Para compreender a paróquia*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1995. FONSECA, Alberto Dinis de – Elementos para a história do C. A. D. C.. *Estudos*. 47-48 (1926) 771-702. GOMES, J. Pinharanda – *Os congressos católicos em Portugal*. Lisboa: SNAL, 1984. IGREJA CATÓLICA. II Sínodo Diocesano de Aveiro – *Paróquia*. Diocese de Aveiro; Gráfica de Coimbra, 1995, p. 71-78. JANELA, António – A Igreja presente na cidade. *Communio*. 1 (1990) 18-31. OLIVEIRA, Miguel de – *História eclesiástica de Portugal*. Edição revista e actualizada. Mem Martins: Europa-América, 1994. PARÓQUIA (A) em renovação. *Communio*. 1 (1990). PAYA ANDRES, Miguel – *A paróquia, comunidade evangelizadora*. Évora: Centro Social de São Brás, 1990. RAMOS, Aníbal Marques de Oliveira – Reflexão pastoral sobre os 20 anos da reforma litúrgica do Vaticano II, em Portugal. *Lumen*. 7 (1985) 25-32. RAMOS, António de Jesus – *O bispo de Coimbra: D. Manuel Correia de Bastos Pina*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1995. RAMOS, A. M. Moiteiro – *A catequese na diocese da Guarda: desde a Acerbo Nimis (1905) aos nossos dias*. Tese de licenciatura apresentada em 1986. Texto dactilografado. ROCHA, Georgino – A paróquia na missão da Igreja. *Lumen*. 8-9 (1988) 55-57. IDEM – Paróquia e missão. *Praxis Pastoral*. 1 (1996) 69-80. SANTOS, José António dos – *As freguesias: história e actualidade*. Oeiras: Celta Editora, 1995. SERRALHEIRO, Deolinda – Uma renovação da pastoral urbana. *Praxis Pastoral*. 1 (1996) 55-67. SOARES, Lúcia – Projecto pastoral: para uma nova imagem de paróquia. *Communio*. 1 (1990) 92-96.

PARTIDOS POLÍTICOS CONFESSIONAIS. A ideia de organizar politicamente os católicos em partido, para intervir na vida pública, no sentido de resolver a questão religiosa aberta pela instauração do liberalismo, e de satisfazer as reivindicações católicas de liberdade religiosa, surgiu em Portugal, pela primeira vez, já no último quartel do século XIX, mas só viria a ser concretizada em plena I República, com a formação do Centro Católico, em 1917 (*v.* IGREJA E ESTADO. III. ÉPOCA CONTEMPORÂNEA). *1. «A Palavra» e a primeira proposta de criação de um partido católico:* O aparecimento no Porto do diário católico *A Palavra*, no dia 1 de Agosto de 1872, com o intuito de dar voz pública ao catolicismo em pleno regime liberal, e de para esse efeito unir os esforços dos católicos para defender a liberdade da Igreja, criou as condições para que viesse a surgir mais tarde a ideia da criação de um partido católico. A proposta surge pela primeira vez a 23 de Novembro de 1878, assinada pelo padre José Vitorino Pinto de Carvalho, com o título explícito de *Projecto de programa para a organização do Partido Católico*. A ideia era a da criação de uma «associação de homens de todas as classes da sociedade», professando não só os princípios católicos em matéria religiosa, mas também «o sistema político monárquico representativo representado pela dinastia da Sr.ª D. Maria II, de saudosa memória», com o fim de proteger na Câmara dos Deputados a «Religião, Pátria, Rei e Liberdade». Por outras palavras, seria um partido católico e liberal. Tal ideia mereceria de imediato a recusa por parte dos católicos legitimistas, que pretendiam a exclusividade da representação dos interesses católicos, não dissociando a resolução da «questão religiosa», aberta pela instauração do liberalismo, da resolução da «questão dinástica», e que através do seu jornal *A Nação* abriram uma forte polémica com *A Palavra*. A proposta de *A Palavra* pretendia desvincular a defesa dos interesses religiosos de qualquer perspectiva de facção política, reunindo em torno de uma «política religiosa» respeitadora dos direitos da Igreja todos os católicos, independentemente da sua posição «dinástica» legitimista ou constitucionalista. Pedia-se aos católicos que subalternizassem as suas simpatias dinásticas e partidárias, ou de regime, aos interesses da Igreja. *A Nação*, porém, inviabilizou à partida tal desiderato por pôr «a religião ao serviço da política», quando era o contrário que deveria procurar-se: «pôr a política ao serviço da religião». Essa pretensa neutralidade política redundaria apenas em benefício do constitucionalismo vigente. Para os legitimistas era inaceitável que católicos se pudessem dizer liberais sem professarem por isso «os princípios modernos pelos quais se rege a sociedade portuguesa que em sua grande parte se opõem aos interesses da Igreja e dificultam a sua acção civilizadora». Por conseguinte, a tentativa de criação de um partido católico mais não era do que um ardil para usurpar aos legitimistas a direcção da oposição católica à política religiosa dos governos liberais. A proposta publicada em *A Palavra*, embora se pretendesse conciliadora, fez detonar tensões muito agudas e exacerbou antagonismos que polémicas anteriores já haviam suscitado acerca da união dos católicos para fazer valer os seus direitos. *A Nação* acusou a ideia de não pretender outra coisa senão «sustentar a dinastia da Carta», e de excluir os legitimistas dessa associação de católicos, e atacou a figura mais proeminente do jornal – o conde de Samodães – de se querer servir da iniciativa para fins pessoais. Na verdade, porém, nem o próprio conde de Samodães se identificava com a ideia, vindo a público demarcar-se dela, por considerá-la nem conveniente nem possível, e propondo, em alternativa, não um partido católico, mas um partido conservador, não confessional, mas respeitador dos princípios da religião católica. Nesse sentido promoveria mesmo no Porto, em 1881, uma reunião com outros conservadores liberais. Mas dada a inconveniência e a impossibilidade de formar qualquer partido que fosse, propunha o conde de Samodães, de imediato, a formação do que chamou «partido católico activo», ou seja, a articulação dos católicos já deputados no Parlamento, para aí defenderem concertadamente os interesses da Igreja. No fundo, uma espécie de «grupo parlamentar» ocasional, para actuar apenas em matéria de política religiosa. *A Palavra*, por seu turno, defendeu-se dos ataques de *A Nação*, explicando que «acata o que está, obedece às instituições e às leis, sempre que estas se não oponham à religião e à consciência. Nem contesta nem defende a legitimidade da família reinante em 1879 ou da família destronada em 1834». Recusa intrometer-se no conflito dinástico, para apenas actuar em defesa da liberdade da Igreja, no contexto vigente. As divergências foram demasiado fortes e fizeram abortar a ideia, que foi porém retomada por outros órgãos da imprensa católica, nomeadamente o *Progresso Católico* de Guimarães, fundado em 1878 pelo padre Sena Freitas, grande defensor da «unidade católica», e que vai tentar uma mediação entre *A Palavra* e *A Nação*.

Identificado com os legitimistas pelo seu antiliberalismo e anti-sufragismo, e com os constitucionalistas no seu projecto de aproveitar, se bem que apenas tacticamente, o sufrágio para satisfazer as pretensões católicas, acusou os primeiros do «erro crasso» de achar que só pode ser verdadeiro católico quem for legitimista, e os segundos de excluir do «partido católico» quem fosse legitimista. *A Nação* receberia mal, porém, tal tentativa de mediação. O que não impede o *Progresso Católico* de insistir na ideia de uma «união dos portugueses, em ordem a que possamos apresentar deputados nossos no Parlamento, que falem com destemor e pugnem pela manutenção dos interesses e dos direitos da religião neste mal-aventurado país». Para isso, seria fundamental que os católicos pusessem de lado as divergências partidárias e se unissem no campo das crenças e dos interesses católicos. E em Abril de 1882, o *Progresso Católico* passou mesmo a subintitular-se «Órgão da União Católica», da qual porém se pretendem excluídos os liberais e maçons. Essa União Católica acabaria efectivamente por ser criada em Lisboa, na sequência do II Congresso Católico, em 1882. *2. Os congressos católicos de Lisboa e a formação da União Católica:* Após os dois primeiros congressos dos Escritores e Oradores Católicos, realizados no Porto e em Braga, em 1871 e 1878 respectivamente, do primeiro dos quais nascera a ideia de fundar *A Palavra*, e promovidos pelas respectivas associações católicas, tiveram lugar em Lisboa dois importantes congressos católicos. O I Congresso Católico, em 1881, foi convocado por D. António de Almeida, seu grande animador, que nele vai defender a ideia de uma Associação Católica, a nível nacional, de natureza mais moral do que política, ideia essa que não vai já encontrar a mesma oposição de *A Nação*, que passou a querer chamar a si a direcção do projecto. Os católicos do Porto, que não se tinham feito representar no congresso de Lisboa, senão pela figura de D. António de Almeida (colaborador assíduo de *A Palavra*), desencadearam no Porto a seguir a ele uma movimentação para a apresentação de candidatos católicos a deputados nas eleições de 1881, independentes dos outros partidos. Embora sem resultado, e isoladas do ponto de vista organizativo, as candidaturas de monsenhor Silva Ramos (da Universidade de Coimbra), do cónego de Lamego Dr. Santos Monteiro e do Dr. Almeida Pinho, da Associação Católica do Porto, ficaram como as primeiras candidaturas católicas do século XIX. O II Congresso Católico realizou-se em 1882, de novo em Lisboa, já com a participação em força dos legitimistas, que assumiriam a direcção da então fundada Associação Católica de Lisboa, que funcionaria como órgão central da União Católica nacional, cuja criação constitui o maior resultado do encontro, e a cujo lançamento pelo país meteu ombros o padre Sena Freitas nos dias imediatos. Tratou-se porém de uma criação mais formal que real, esvaziada pelo controlo legitimista da iniciativa. O que não impediu porém que nas eleições de 1884, na perspectiva de poderes constituintes que com elas seriam atribuidos à Câmara, se apresentassem as primeiras candidaturas católicas orgânicas. A União Católica foi às urnas no Porto e em Braga, apresentando em ambos os círculos o padre Sena Freitas, e no primeiro ainda o nome de D. José de Saldanha. Sem os votos dos legitimistas, obrigados por directrizes ao abstencionismo, e sem o apoio dos constitucionais, não conseguiram ser eleitos, saldando-se assim a experiência em novo e rotundo fracasso. A divisão dos católicos impedia que se concretizasse qualquer esforço consistente para uma representação autónoma no Parlamento. Nem mesmo o apelo de Leão XIII, na encíclica *Pergrata nobis* aos bispos portugueses, de congratulação pela concordata de 1886, que resolveu o contencioso relativo ao Padroado, resolveu a questão. Denunciando a instrumentalização política da «questão religiosa» como impeditiva da organização das forças católicas, o papa convidava os católicos portugueses a afastar-se dos interesses meramente partidários, embora lícitos, que contrariassem a «suprema e desejadíssima união». Mas esse apelo não encontraria eco prático senão já na década seguinte. *3. O Centro Católico Parlamentar e o «ralliement»:* Na sequência dos dois congressos católicos da Província Eclesiástica de Braga, em 1889 (no Porto) e em 1891 (em Braga), que se revestiram de carácter notoriamente supradiocesano, foi fundado em Lisboa o *Correio Nacional*, de feição conservadora mas liberal, que irá desempenhar papel decisivo na criação do Centro Católico, em 1894, e na concretização da política leonina do *ralliement*. Na sua mensagem ao último destes dois congressos, Leão XIII recomendava aos bispos portugueses que se reunissem anualmente em conferência e convocassem um concílio nacional. E entre as suas conclusões recomendava-se o respeito às autoridades, na esteira da famosa carta do papa aos católicos franceses, em Fevereiro de 1892, preconizando o *ralliement* com a República, ou seja, o abandono da oposição aos regimes liberais estabelecidos para passar a combater apenas a legislação nociva aos interesses e à doutrina da Igreja, devendo para isso os católicos unir-se pondo de lado as divergências partidárias. Baseava-se essa política nos princípios da contingência das formas de governo e da diferença entre legislação e instituições políticas dos regimes. A política do *ralliement*, se foi mal recebida pelo legitimismo, foi porém aplaudida pela maioria do clero e pela maioria dos órgãos de imprensa católica, entre os quais o *Correio Nacional* que, após a divulgação da carta em Portugal, começou a defender a união católica, assente num vasto movimento social, e não apenas nas passivas forças eleitorais católicas, e que devia abranger o país inteiro e ser composta de muitos centros e diferentes agremiações de diferente natureza. E, mais do que um partido, deveria ter à sua disposição um «centro parlamentar», integrado por pares e deputados independentes, mas também de diferentes partidos. Esta ideia mereceria o aplauso dos próprios bispos portugueses que, obedecendo à indicação do papa, se reuniram em Lisboa, para concertar a sua actuação na Câmara dos Pares. D. Manuel Correia de Bastos Pina, bispo de Coimbra, expôs na Câmara os resultados dessa conferência e manifestou a sua satisfação pela forma como o governo correspondia crescentemente aos apelos e exigências dos bispos sobre

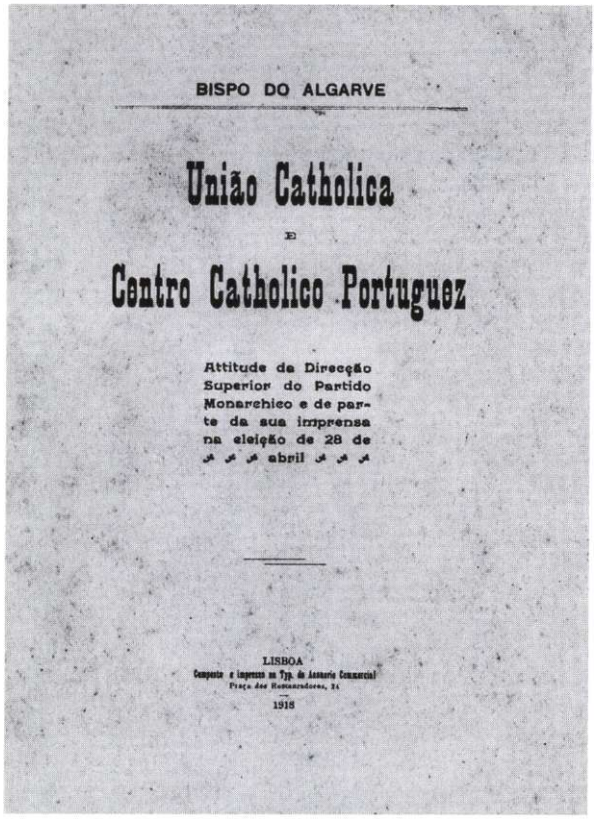
questões religiosas e eclesiásticas. E, num gesto sem precedentes, fez a autocrítica do comprometimento político da Igreja com o antigo regime, e do envolvimento do clero na guerra civil, e defendeu a harmonia entre o Estado e a Igreja. E quanto às dúvidas sobre o que seria esse centro católico precisou que os bispos avalizavam a iniciativa, que não seria nenhum partido político, mas que se pretendia apenas congraçar esforços para se garantir à religião «a influência social com que ela poderá produzir a felicidade comum e concorrer para a prosperidade da Pátria». No entanto, a criação do Centro Católico Parlamentar, de inspiração quer do bispo de Coimbra quer de Quirino de Jesus, gorar-se-ia, sobretudo pela morte, pouco depois, de Casal Ribeiro e de Barros Gomes, que formavam a direcção com Jerónimo Pimentel, Jacinto Cândido e o marquês de Pombal, mas também porque as Cortes seriam encerradas em 1895 por Hintze Ribeiro. Nas eleições desse ano, os católicos do Norte decidem apresentar candidatos próprios. No Porto, são candidatos o padre Sena Freitas, D. José de Saldanha, e D. Tomás de Vilhena (presidente da Mocidade Católica de Lisboa). Em Viana, apresentam-se às urnas Fernando Pedroso e o Dr. Luís José Dias. Mas os resultados são desastrosos, não conseguindo os católicos um só deputado. O Centro Católico falhara, mas ficara a ideia de que a união dos católicos precisava de um movimento social, a que se dará início com o lançamento dos Círculos Católicos de Operários, a partir de 1895 (*v.* CATOLICISMO SOCIAL). *4. O Partido Nacionalista e o conflito com a democracia cristã:* Com o desenvolvimento do movimento dos Círculos Católicos de Operários, regressou a ideia de colateralmente organizar um partido político, não já confessional, mas de inspiração católica e conservadora, que será lançado com os Centros Nacionais, em 1901, e formalmente constituído em 1903, sob o nome de Partido Nacionalista. Entre os seus principais dirigentes estão precisamente alguns dos dirigentes do fracassado Centro Católico da década anterior, designadamente Jacinto Cândido, que agora assumirá a direcção com o conde de Bertiandos e o Dr. Gonçalo Almeida Garrett. E o seu grande impulsionador será de novo o *Correio Nacional*, que lançou a ideia no ano de reabertura da questão religiosa, reaberta a pretexto do «escândalo Calmon». Eram dois os problemas fundamentais que o Partido Nacionalista se propunha resolver: a questão religiosa, na harmonia entre o Estado e a Igreja, e as candentes questões vinícola, social e colonial, pela aplicação dos princípios da «economia social cristã». O nacionalismo, pela importância que dava à resolução da questão religiosa, mobilizou o aplauso de grande parte do movimento social católico, a ponto de ser difícil saber onde terminava um e acabava o outro, tal era o enfeudamento recíproco. Mas a transformação dos centros em partido (a que não terá sido alheia a influência de jesuítas) não foi pacífica, tendo provocado alguma distância por parte de figuras eminentes do movimento católico (como o Doutor Sousa Gomes), e de alguns até que a ele haviam aderido antes (Quirino de Jesus e Almeida Garrett, entre eles). E as suas relações com alguns sectores desse movimento social católico, mais avançado, tornar-se-ão particularmente tensas, originando um conflito de contornos ideológicos e políticos com a revista democrata-cristã *Voz de Santo António*, dirigida pelos franciscanos de Montariol (Braga), que polemizará com a revista dos jesuítas de Braga *Mensageiro do Coração de Jesus* (*v.* MODERNISMO). Essa polémica entre franciscanos e jesuítas foi de facto uma discussão entre democratas-cristãos e nacionalistas acerca da obrigatoriedade de voto para os católicos nos partidos que preconizam a defesa da religião (no caso, o Nacionalista), que os últimos pretendiam e os primeiros negavam, contra a defesa da liberdade de voto em consciência. O conflito terminará com o encerramento da revista franciscana, por ordens de Roma, a que não seriam alheias influências dos Jesuítas, chegando a motivar o pedido de demissão do franciscano cardeal Neto. O impacte do caso foi grande, extravasou o mundo católico, e levou o próprio governo a censurar o arcebispo de Braga, que agira aliás contrafeito, por não ter requerido o beneplácito para a publicação e actuação do ofício romano de condenação dos Franciscanos. A revolução republicana porá termo abrupto e violento não só à polémica mas aos problemas que lhe estavam subjacentes, e levará com os anos à formação do primeiro partido católico apoiado pelo episcopado. *5. A implantação da República e o Centro Católico:* A implantação da República desmantelou não só as forças nacionalistas como também as organizações do movimento social católico, e desencadeou uma perseguição à Igreja que levou ao desterro a quase totalidade dos bispos, e limitou fortemente a liberdade religiosa. Perante a inoperância das tentativas de chamar o governo da República à razão pelo diálogo, os bispos, reunidos em Santarém em 10 de Julho de 1913, dirigem um apelo aos católicos do país, apontando-lhes a necessidade de realizar a União Católica, para restaurar a sociedade portuguesa segundo o espírito cristão, e fazer face à grave situação que se vivia. Esse apelo foi de imediato seguido pelos católicos, que logo nas eleições de 1915 elegeram dois eclesiásticos – um deputado (padre Castro Meireles) e um senador (padre Silva Gonçalves). Mas a resposta orgânica só chegará em 1917 com o lançamento do Centro Católico, como ramo da União Católica. Foi em Braga, a 8 de Agosto de 1917, que se fundou o Centro Católico, numa assembleia convocada para o efeito, e na qual participaram representantes de vários pontos do país, sob a presidência de Alberto Pinheiro Torres. Nela foi aprovado o programa, anteriormente redigido por Almeida Correia e Pacheco de Amorim, que preconizava medidas não só no «terreno religioso» mas também no «terreno político-social». Entre as primeiras estava o propósito de «informar do espírito católico os costumes, as leis e as instituições nacionais»; a conquista da liberdade e direitos da Igreja e dos católicos; a substituição das leis vexatórias da consciência religiosa; e o programa mínimo de restabelecimento das relações diplomáticas com a Santa Sé, da liberdade de ensino religioso, da liberdade de associação e de culto. Entre as segundas, a descentralização do Estado, a despolitização da administração pública, a autonomia do poder judicial, o

equilíbrio financeiro, a protecção da agricultura e da indústria nacionais, a protecção aos operários, a reorganização do ensino, a integridade nacional, o desenvolvimento das marinhas, a organização do regime de propriedade, o apoio às missões católicas, a moderação dos partidos. O Centro assumia programaticamente uma configuração nacionalista e conservadora, uma função moderadora e arbitrária, colocando-se para tanto numa posição quase suprapartidária, com carácter moral mais do que propriamente político. Do ponto de vista organizativo, o Centro Católico adoptou uma direcção colegial. A Comissão Central integrava Alberto Pinheiro Torres, Diogo Pacheco de Amorim e Fernando de Sousa (Nemo), como dirigentes do Norte, Centro e Sul do país. Mas, entre os seus fundadores, leigos e clérigos emparceiravam. Sem ser clerical, o Centro era contudo um nítido partido religioso, que os bispos apoiaram desde a primeira hora. Para além de católicos, muitos dos seus fundadores e dirigentes eram conhecidos monárquicos, o que iria levantar problemas ao futuro da organização. O sidonismo, implantado pouco depois, criou condições propícias ao desenvolvimento do Centro que, se apoiou as medidas tomadas para esbater a questão religiosa, e recomendou o voto em Sidónio Pais nas eleições presidenciais, não deixou de insistir nas suas reivindicações. Nas eleições de Abril de 1918, apesar da concorrência monárquica, conseguiu mesmo eleger quatro deputados (Pinheiro Torres, Francisco Veloso, Alberto Diniz da Fonseca e António Lino Neto) e um senador (Domingos Pinto Coelho). Mas a queda do sidonismo e as revoltas monárquicas que se lhe seguiram (revolta de Monsanto, em Lisboa, e Monarquia do Norte, no Porto), em que não poucos católicos se envolveram, comprometeriam o desenvolvimento do Centro, que nas eleições de Maio de 1919 não iria além da eleição de um deputado (Pacheco de Amorim) e de um senador (Dias de Andrade). As negociações com monárquicos, e até com católicos de outros partidos (Salazar, candidato por Viana do Castelo, cederia os seus votos a um padre candidato pelo Partido Evolucionista), impediram melhor resultado. O Centro precisava de se autonomizar para se impor, sobretudo precisava de dar mostras de acatar o regime estabelecido sem pensamento reservado, de acordo com a doutrina leonina do *ralliement*. Foi por isso que se decidiu empreender uma profunda reestruturação. Em 22 de Novembro de 1919 tem lugar em Lisboa o Congresso da Reestruturação do Centro Católico, também designado I Congresso, onde são aprovadas as novas Bases Regulamentares, aprovadas pelo episcopado (e até pelo papa Bento XV), e é eleita uma nova Comissão Central, a que passará a presidir António Lino Neto. Da direcção nacional saíram então nomes muito conotados com a política monárquica. A nova orientação é a de dar maior autonomia política e organizativa ao Centro Católico, tornando-o mais «centrista», e menos conservador, e mais «católico» e menos monárquico. Por isso as Bases prescrevem o respeito pelos «poderes constituídos do Estado», a abstenção de posição sobre «formas de governo», o carácter suprapartidário do Centro e a sua função de conciliação política, social e ideológica. E organizativamente assume-se uma estrutura vertical, subordinada às directrizes da autoridade eclesiástica. Além disso é criado *A União*, órgão de imprensa oficial do Centro, que começará a publicar-se em Janeiro de 1920. Bem depressa o Centro passou a ser acusado de adesivagem à República. E as polémicas com a imprensa monárquica e conservadora desenvolvem-se, não só acerca das relações entre o cristianismo e a democracia, como entre a Igreja e os regimes políticos. Nas eleições de 1921, o Centro apresentou já muitas candidaturas, sobretudo no Norte e Centro, e fez eleger dois deputados (J. M. Braga da Cruz e Salazar) e dois senadores (Fonseca Garcia e Dias de Andrade). Os problemas com os monárquicos na elaboração das candidaturas impediram melhores resultados. As críticas a Lino Neto subiram de tom, e os bispos vieram confirmar a sua confiança na sua direcção. Nas eleições de 1922, convocadas depois da «noite sangrenta» que vitimou, entre outros, o chefe do governo António Granjo, o Centro consegue três deputados (Lino Neto, J. Diniz da Fonseca e Juvenal de Araújo) e dois senadores (Cunha Barbosa e Dias de Andrade), que vão conduzir nas câmaras uma política de oposição selectiva, não regateando colaboração construtiva pontualmente. Os monárquicos reagirão criticamente a essa nova orientação de Lino Neto, sobressaindo nessas críticas os Pinto Coelho (Carlos e Domingos), Alfredo Pimenta e Fernando de Sousa, e os jornais *Correio da Manhã* e *A Época*. Os centristas demarcam-se dos monárquicos, em nome da defesa dos interesses católicos, que procuram satisfazer mais pelo pressionamento do que pelo enfrentamento. A nova colocação política do Centro vai ser objecto de aprovação no novo II Congresso, que se realiza em Lisboa em Abril de 1922, cabendo a Salazar a defesa da linha oficial do partido numa famosa tese, que mereceria a crítica de Nemo e uma prolongada polémica deste com Salazar, nas páginas de *A Época* e das *Novidades*, respectivamente. O Centro – defendia Salazar – obedece aos poderes constituídos, sem que isso signifique adesão, e dispõe-se a aceitar cargos públicos, dispondo-se por isso a colaborar com os poderes constituídos na prossecução do bem da religião e da pátria. O problema religioso prima sobre os demais, para um católico, sendo mais importante lutar pela liberdade da Igreja do que pela substituição de um regime por outro. A República não é incompatível com os direitos da Igreja nem com os interesses da nação. Os bispos, com o lavrar da polémica, viriam dar razão a Salazar e às *Novidades*, enquanto o Vaticano condecorava Lino Neto com a Ordem de São Gregório Magno, sancionando a sua direcção. Mas as divisões políticas entre os católicos não cessaram, nem as acusações ao Centro por parte dos monárquicos, impedindo a unidade e os seus reflexos nos resultados eleitorais. Em 1925, nem a reestruturação organizativa conseguiu evitar que de novo os resultados eleitorais fossem modestos: apenas quatro deputados (Lino Neto, os irmãos Diniz da Fonseca, e Pereira Forjaz) e um senador (Cunha Barbosa). Nem mesmo Salazar conseguiria a eleição por Arganil. A revolução de 28 de Maio de 1926 veio interromper a actividade parlamentar mas não a política do Centro Ca-

tólico, que passou de uma primeira reacção de reservas, mas colaborante (logo no primeiro governo de civis, curto de cinco dias, dois dos três ministros eram os «centristas» Mendes dos Remédios e Salazar), a uma progressiva atitude de colaboração, que de técnica se volveu em política. Ainda em 1926, Salazar aceitou integrar a Comissão da Reforma Tributária, criada pelo ministro das Finanças Sinel de Cordes. E Mário de Figueiredo aceitou, no mesmo ano, convite do mesmo ministro para fazer parte da comissão encarregada de negociar com o governo inglês a liquidação da dívida de guerra portuguesa, e outro em 1927 para ser membro da delegação portuguesa à Conferência Económica Internacional convocada pelo Conselho da Sociedade das Nações. Esta colaboração técnica tornou-se política quando entraram para o governo Salazar (em Abril de 1928), para a pasta das Finanças, e Mário de Figueiredo (em Novembro de 1928), para a pasta da Justiça. A entrada do primeiro motivaria até o adiamento, que se tornaria definitivo, do III Congresso do Centro Católico, anunciado para 25-27 de Abril, onde se preparava o relançamento das reivindicações católicas ainda por satisfazer. A criação da União Nacional em 30 de Julho de 1930, por um lado, a declaração de Salazar, depois de tomar posse como presidente do Conselho, em 1932, de que o Centro Católico seria «inconveniente para a marcha da ditadura», e se deveria transformar num organismo «dedicado à acção social», para evitar a «intromissão da política na religião», acompanhado do convite aos católicos para ingressarem na União Nacional, por outro lado, e ainda o lançamento em Portugal da Acção Católica (*v.* ACÇÃO CATÓLICA PORTUGUESA) em 1932, gerou incerteza e polémica acerca dos destinos do Centro. Num primeiro momento, o episcopado decidiu a continuação do Centro, separado da Acção Católica, e reiterou a confiança em Lino Neto. Mas uma carta do papa Pio XI ao cardeal Cerejeira, em Fevereiro de 1934, dando orientações para a Acção Católica e omitindo referências ao Centro Católico, leva Lino Neto a pedir a demissão, e o partido à desagregação. *6. O projecto de candidaturas católicas no salazarismo:* A grande maioria dos católicos aderiu ao salazarismo, e a maioria dos políticos católicos à União Nacional, numa clara tentativa de conformar as estruturas e as instituições do novo regime à doutrina e ao espírito cristão, e de impedir que versões laicizantes ou totalitárias do poder se viessem a impor. Muitos parlamentares e dirigentes centristas entrariam nas listas de candidatos a deputados da União Nacional, formando até na primeira legislatura um «grupo parlamentar» activo e coeso. Com o tempo, porém, a decepção e o descontentamento foram minando o apoio dos católicos a Salazar. No final da Segunda Guerra Mundial, o aparecimento de grandes partidos democratas-cristãos onde os autoritarismos foram derrotados, apoiados pela rádio-mensagem de Pio XII do Natal de 1944, suscitaria também em Portugal renovados entusiasmos pela ideia da democracia cristã. Francisco Veloso, antigo dirigente do CADC e do Centro Católico, daria pública adesão ao MUD, em 1945, invocando a sua qualificação de democrata-cristão. E o padre Joaquim Alves Correia apoiaria também o seu lançamento. Alguns católicos, entre os quais o dirigente do CADC Orlando de Carvalho, apoiariam abertamente a candidatura oposicionista e democrata à Presidência da República de Norton de Matos. E, ao longo da década de 50, a ideia de um partido democrata-cristão foi agitada, não só entre católicos, sobretudo entre organismos da Acção Católica, mas até na opinião pública. A repressão soviética da revolta na Hungria, em 1956, levaria alguns sectores do mundo católico a manifestações de solidariedade com os operários e estudantes de Budapeste em luta pela liberdade, como aconteceu na cidade do Porto e em Coimbra. A reivindicação da liberdade para a «Igreja do silêncio» tinha reflexos internos, sobretudo entre a Acção Católica, onde os organismos juvenis de estudantes e operários (JUC e JOC, sobretudo) se politizavam. A actuação da polícia política do regime e da censura, por um lado, e o agravamento de alguns problemas sociais, por outro, motivavam desejos de demarcação e de intervenção, que eram acompanhados pela crescente vontade de participação política. Por isso, alguns católicos apoiaram a candidatura de Humberto Delgado à Presidência da República, em 1958, na sequência da qual, em carta dirigida a Salazar, depressa divulgada publicamente, e que lhe valeria o exílio, o bispo do Porto perguntava se tinha o Estado objecções a que a Igreja ensine livremente a sua doutrina social, e a que os católicos definam um programa político, e se dotem de uma organização política para se apresentarem em próximas eleições com candidatos próprios. Foi na sequência deste «caso do bispo do Porto» que algumas candidaturas de católicos em listas de oposição se apresentaram em 1961 (Francisco Lino Neto, em Lisboa, e António Alçada Baptista, em Castelo Branco), e que um grupo de católicos, cada vez mais numeroso, se começou a pronunciar politicamente, sobretudo por ocasião de actos eleitorais, mas sem vir a constituir qualquer organização política própria. Após o 25 de Abril de 1974, para além do Centro Democrático Social, filiado nas uniões Europeia e Mundial das Democracias Cristãs, surgiria um pequeno e autodenominado Partido da Democracia Cristã, que não chegou a conseguir representação parlamentar, nem a fundir-se com o CDS, que, por sua vez, passaria a designar-se Partido Popular, já na década de 90, embora sendo afastado do Partido Popular Europeu.

MANUEL BRAGA DA CRUZ

BIBLIOGRAFIA: ALVES, J. Felicidade, ed. – *Os católicos e a política: De Humberto Delgado a Marcelo Caetano*. Lisboa, [s.d.]. CLEMENTE, Manuel – *Nas origens do apostolado contemporâneo em Portugal: «A Sociedade Católica» (1843-1853)*. Braga, 1993. CRUZ, Manuel Braga da – As elites católicas nos primórdios do salazarismo. *Análise Social*. 27 (1992) 547-574. IDEM – O Estado Novo e a Igreja Católica: As relações entre o Estado e a Igreja. In SERRÃO, Joel; MARQUES, Oliveira – *Nova História de Portugal*. Lisboa: Presença, 1992, p. 201-221. IDEM – A Guerra e a progressiva desagregação do apoio católico ao regime. In *PORTUGAL e a II Guerra Mundial*. Lisboa: FLUL, 1997. IDEM – A Igreja na transição democrática portuguesa. *Lusitania Sacra*. 8 (1996). IDEM – *As origens da democracia cristã e o salazarismo*. Lisboa: Presença; GIS, 1980. FERREIRA, António Matos – Aspectos da acção da Igreja no contexto da 1.ª República. In MEDINA, João, dir. – *História contemporânea de Portugal (Primeira República)*. Multilar, 1990, p. 207-218. NETO, Victor – O Estado e a Igreja (1807-1890). In MATTOSO, José, dir. – *História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996, p. 265-283. NOGUEIRA, Franco – *Salazar*. Coimbra: Atlântida, 1977, vol. 1 e 2. POLI-


BISPO DO ALGARVE

União Catholica

E

Centro Catholico Portuguez

Attitude da Direcção Superior do Partido Monarchico e de parte da sua imprensa na eleição de 28 de abril

LISBOA

1918

Capa do opúsculo União Catholica e Centro Catholico Portuguez, *pelo bispo do Algarve, 1918.*

CARPO, J. F. Almeida – *O pensamento social do grupo católico «A Palavra» (1872-1913)*. Coimbra; Lisboa, 1977 e 1992. 2 vol. VOLOVITCH, Marie-Christine – *Le Catholicisme Social au Portugal: De l'Encyclique Rerum Novarum aux Debuts de la Republique (1891-1913)*. Paris, 1983.

PÁSCOA. *V.* LITURGIA; ETNOGRAFIA RELIGIOSA.

PASSIONISTAS. A Congregação Passionista, mais propriamente chamada Congregação da Paixão de Jesus Cristo e conhecida em Portugal pelo nome de Congregação dos Missionários Passionistas (CP), foi fundada em Itália no ano de 1720, por São Paulo da Cruz, conhecido por Paulo Danei (1694-1775). A aprovação oficial do novo instituto verificou-se em 1741, por Bento XIV, poucos anos depois da criação do primeiro convento a 14 de Novembro de 1737, no monte Argentário em Tróia (Itri). A congregação foi fundada não só com o grande escopo missionário que a caracteriza, mas também para responder a um desafio de renovação espiritual da Igreja e da sociedade do seu tempo. O seu carisma visa «promover, pela palavra e pelas obras, a memória da paixão de Cristo e aprofundar a consciência do seu significado e do seu valor para cada homem e para a vida do mundo», «fazer do Mistério Pascal o centro das suas vidas» e «dedicar-se com amor ao seguimento de Cristo crucificado» (PATRIARCADO – *Vinde*, p. 139). A sua missão específica consiste em «anunciar, com espírito de fé e caridade, a paixão e morte de Jesus Cristo, não apenas como facto histórico do passado, mas também como realidade presente na vida dos homens, que são os crucificados de hoje pela injustiça, pela ausência do sentido profundo da existência humana, pela fome de paz, de verdade e de vida» (Ibidem). A sua presença no mundo conta actualmente com aproximadamente 2600 religiosos, distribuídos por 54 países. Em Portugal, a sua fundação teve lugar no Sameiro, na arquidiocese de Braga, a 7 de Outubro de 1931, por um grupo de religiosos do país vizinho que se refugiavam em Portugal, em consequência das perseguições anticlericais espanholas. Entretanto, conheceram uma árdua e lenta implantação em terras de Santa Maria, levando vários anos a construir o Seminário de Barroselas (Viana do Castelo), devido a dificuldades financeiras; o seminário só será aberto em 1951. Depois, em 1955, foi criado o Comissariado Português da Congregação Passionista, facto que constitui um momento importante de reconhecimento e consolidação da congregação em Portugal e que culminou com a elevação a vice-província em 1970. O 44.º capítulo-geral (14 de Agosto a 14 de Setembro de 2000) elevou a vice-província ao estatuto canónico de província, com todas as prerrogativas que dele decorrem. Actualmente, os Passionistas têm comunidades nas dioceses de Viana do Castelo, do Porto, de Lisboa e de Setúbal, somando 33 religiosos, os quais se dedicam à pregação, à educação e à assistência religiosa das comunidades onde se inserem (mormente a reconciliação). Também desenvolvem outras actividades de índole humana, cultural e social, em consonância com o seu carisma. Os passionistas portugueses têm ainda à sua responsabilidade uma missão em Kimbale, na diocese de Uíje, em Angola, desde 1991. Desenvolvem também actividades com os leigos através do Grupo de São Paulo da Cruz (Barroselas), da Família Passionista Laical, do Grupo Gólgota, da Aspas (Associação dos Antigos Passionistas), da Confraria da Paixão e da Associação da Juventude Passionista. Editam os seguintes periódicos para divulgar as suas actividades e a espiritualidade que inspira a sua vida cristã: *Família Passionista* e *Alegria e Juventude*.

JOSÉ EDUARDO FRANCO

BIBLIOGRAFIA: BEZERRA, João – *Horizontes da paixão*. Santa Maria da Feira, 1993. CONGRESSO INTERNACIONAL «PASSIONISTAS: 50 ANOS EM PORTUGAL», 28 a 30 de Julho de 1982 – *Actas*. Vila da Feira, 1982. 2 vol. Texto mimeografado. GIORGINI, Fabiano – *Historia de la Congregación de la pasión de Jesucristo*. Madrid: [s.n.], 1980, 1984. 2 vol. PATRIARCADO DE LISBOA. Equipa Pastoral Religiosos e Institutos Seculares – *Vinde e vede: Formas de vida consagrada na Igreja*. Lisboa: Edições Paulinas, 1995. [NOTE BEM: Algumas informações incluídas neste verbete foram fornecidas pelo padre Gabriel Querubim Moreira dos Santos.]

PASTORAL. A noção de pastoral remete para as noções de Igreja e de evangelização, delas decorrendo ao mesmo tempo que as transforma e modela. Questões como a organização da comunidade crente, a articulação dos conteúdos da mensagem cristã em ordem a um escalonamento das diferentes etapas de evolução da comunidade, a seriação dos conteúdos e dos processos de anúncio da fé (objectivos, meios, etc.) comportam elementos constitutivos da realidade eclesial. No entanto, apenas na transição do modelo cultural próprio da Cristandade para o paradigma da modernidade são levantadas as questões da evangelização, da missionação e, posteriormente, da

pastoral. A Reforma protestante, a diferenciação das ciências e respectiva autonomização face à teologia, a emancipação de estruturas e dinâmicas socioculturais face à hegemonia do poder espiritual ou religioso, o alargamento dos horizontes do mundo ocidental introduzem um tipo de problematização até aí inexistente. As questões relativas à descristianização, ao paganismo*, ao agnosticismo* e ao ateísmo* emergem à medida que se intensifica a noção da descoincidência entre as fronteiras da Igreja* e da sociedade. É, portanto, no contexto da afirmação do modelo de secularização* que se desenvolve o debate em torno da pastoral. Daí que os primeiros esboços formais de preocupações pastorais, em torno da figura do «cura de almas», sejam delineados em redor do Concílio* de Trento e da dinâmica de reforma na Igreja Católica que lhe é subjacente. Posteriormente, e num debate inaugurado no âmbito do iluminismo* católico e que se estende até ao nosso século, as atenções viram-se para a distinção entre reflexão e iniciativas pastorais, isto é, entre teologia pastoral e pastoral. A reivindicação da identidade própria e da autonomia da teologia pastoral no âmbito das diferentes disciplinas teológicas recebe um novo vigor por alturas do II Concílio do Vaticano, ele próprio apelidado de «Concílio pastoral». De registar ainda os matizes do debate epistemológico entre praxeologia ou teologia prática e teologia pastoral, isto é, entre uma metodologia marcadamente indutiva a partir da realidade em ordem à definição dos grandes princípios de intervenção pastoral e um processo mais dedutivo a partir dum modelo eclesiológico a aplicar numa determinada realidade. Ainda no âmbito deste debate, são de registar as divisões da teologia pastoral/praxeologia, em dois planos correlacionados: fundamental e especial. Se é unânime a divisão da reflexão em torno dos fundamentos da pastoral daquela que se estabelece em torno dos sectores da reflexão e acção pastorais, já a subdivisão desta última suscita algum debate (FLÓRISTAN – *Teologia*, p. 223-227), sendo os âmbitos mais comuns o da missão profética ou pastoral da palavra (*martyria*), a qual se pode desdobrar na catequese (*didaskalia*), a fraternidade vivida ou pastoral comunitária (*koinonia*), a vida sacramental ou pastoral litúrgica (*leitourgia*) e o compromisso libertador ou pastoral social (*diakonia*). Um outro modelo de divisão da teologia pastoral especial aponta para as áreas de acção, referindo-se quer a situações determinadas da vida humana (infância, adolescência, juventude...) quer a categorias da população e respectivas formas de organização (operariado, estudantes, universitários, família...). Outras dimensões assumirão particular significado, como é o caso das que decorrem da orgânica interna do catolicismo, configuradas a partir das dinâmicas vocacionais e do apostolado dos leigos. *1. A reforma tridentina:* O Concílio de Trento empreende uma vasta reforma da vida da Igreja centrada na figura do pastor. Se a dinâmica de reforma estava já instalada na Cristandade, processo que tem marcos significativos na chamada reforma gregoriana, na emergência das ordens mendicantes e no surgimento de correntes espirituais mais cristocêntricas, a questão luterana, contudo, coloca o problema das mediações eclesiais, determinando a necessidade de renovação da Igreja. É neste contexto que o Concílio de Trento se inscreve, e no qual as reformas teológica, disciplinar e moral por ele empreendidas vão incidir na figura do *pastor* enquanto «cura de almas». Assim, as metas da reforma conciliar situam-se nos planos da valorização da catequese* e da liturgia*, e da definição das competências, do ideal de comportamento e dos princípios que norteiam a preparação dos seus agentes, o episcopado e o clero. No entanto, estas medidas assumem um alcance muito mais vasto do que uma simples reforma das práticas eclesiais, na medida em que tocam os fundamentos da própria Igreja – a legitimidade do espaço eclesial como única mediação válida entre Deus e o homem. Desta maneira, a pastoral surge como necessidade de fortalecer os fundamentos da própria eclesiologia e, simultaneamente, inscreve-se na problemática própria da secularização. Decorrendo do processo em afirmação da autonomização da sociedade face à Igreja, a pastoral vai acabar por funcionar como elemento catalizador da transição do Antigo Regime para a modernidade. Em Portugal, os instrumentos da reforma tridentina depressa circulam, dando cumprimento à aceitação generalizada das respectivas disposições conciliares. Em Setembro de 1564, os decretos do concílio são solene e oficialmente recebidos e publicados em língua portuguesa, numa cerimónia preparada pelo cardeal D. Henrique, arcebispo de Lisboa e regente do reino, e realizada na presença de D. Sebastião. Até finais de 1567, realizam-se os respectivos concílios provinciais para aplicação dos decretos conciliares nas quatro sedes das províncias eclesiásticas (Braga e Lisboa em 1566, Évora e Goa no ano seguinte). Na recepção e aplicação das disposições tridentinas em Portugal, apenas se terá verificado certa contestação no que diz respeito às questões relacionadas com os benefícios, bens e rendimentos eclesiásticos e outros privilégios. A título de exemplo, podemos apontar a situação da arquidiocese de Braga*, onde ocorrem diferentes conflitos nas várias questões de direito positivo por parte do cabido local, bem como dos outros co-provinciais – Coimbra, Miranda, Porto, Viseu (SOARES – A missionação, p. 332-338). Em todo o processo de aplicação do concílio, a intervenção do poder temporal manifesta-se determinante. Na sequência da solicitação de Pio IV, na bula *Benedictus Deus*, com data oficial de 26 de Janeiro de 1563, ao imperador e aos reis para auxiliarem os prelados na execução das disposições tridentinas, D. Sebastião determina, por alvará de 12 de Maio de 1564, o apoio das entidades judiciais do país aos prelados e juízes eclesiásticos. A criação de seminários* dedicados à formação dos clérigos tem início imediatamente após o Concílio de Trento. Assim, logo no ano de 1566, em Lisboa, o cardeal D. Henrique funda o primeiro seminário, junto ao Convento de Santo Elói, e em Braga, no sínodo diocesano de 1564, dão-se os primeiros passos na edificação do seminário local, o qual recebe os primeiros alunos em Outubro de 1572. Visando assegurar uma sólida formação teológica e moral do clero, os seminários dão garantias de unidade nas práticas do clero, por intermédio da centralização dos

estudos e preparação dos principais agentes da pastoral numa única instituição diocesana ou provincial. Em 1569, Pio V faz constar junto do bispo do Porto, bem como dos prelados de Viseu e Portalegre, a sua estranheza pelo facto de ainda não possuírem seminário nas respectivas dioceses e pelo atraso verificado nos trâmites considerados normais para a sua execução. Os breves de Pio V a este propósito, em Julho e Agosto do referido ano, apenas seis anos após a conclusão do concílio, atestam a importância que o pontífice conferia à instituição do seminário como elemento essencial na prossecução da reforma tridentina. Também determina o concílio, em muito motivado pelo privilégio conferido aos textos bíblicos pela teologia luterana, que se editasse um texto oficial da Bíblia*, empresa que só se completou em 1592 com a edição da Vulgata, já no pontificado de Gregório XIV. A mesma estratégia de unificação e centralização é aplicada no domínio dos instrumentos ou meios da pastoral. Ao fazer publicar o *Catechismus Romanus* em 1566, concebido como um manual de teologia para os párocos, o *Missale Romanum* em 1570, o *Breviarium* em 1568, Pio V dá cumprimento à intenção renovadora de Trento: disponibilizar para o serviço dos «curas de almas» meios eficazes e fidedignos no ensino da doutrina cristã e na realização dos sacramentos, e que ao mesmo tempo assegurem a unidade da Igreja. Em Portugal, é de destacar o empenho em facultar o acesso ao *Catechismus Romanus*, tendo em 1590 sido editada a tradução do padre Cristóvão de Matos, por delegação de D. Miguel de Castro, arcebispo de Lisboa. Para além do Catecismo Romano, estruturado em quatro tratados – *De Fide*, *De Sacramentis*, *De Praeceptis*, *De Oratione Dominica* –, havia que facultar, até junto do laicado*, os elementos fundamentais da doutrina cristã de forma concisa e simplificada. Foi a tarefa que vários prelados levaram a efeito, com destaque para a *Suma da doutrina cristã ordenada conforme o Catecismo Romano*, publicada pelo bispo de Viseu, D. Frei João de Portugal, em 1626, e o mais divulgado, do padre Marcos Jorge, *Doutrina cristã*, várias vezes editado após 1561, e que, de resto, foi acrescentado pelo padre mestre Inácio Martins – *Cartilha da doutrina cristã*. O princípio da territorialidade, definido pelo concílio na divisão das dioceses*, à frente da qual se encontrava o respectivo bispo, constitui outra importante reforma. Também aqui os critérios da unificação e centralização da fé e dos costumes funcionaram na estruturação da pastoral. Neste sentido, as visitas pastorais (*v.* VISITAÇÕES) são assumidas como o principal instrumento de observação e regulação da experiência religiosa das populações e «de verificação do funcionamento administrativo, económico e espiritual do pessoal e estruturas eclesiásticas locais» (CARVALHO – Reportório, p. 112). Tratando-se dum processo utilizado antes de Trento, é agora regulamentada a sua obrigatoriedade anual ou bienal, efectuada pelo próprio bispo ou por um delegado seu. A atenção do visitador incidia, fundamentalmente, sobre a liturgia e a moral, tanto dos clérigos como dos leigos. Em síntese, a pastoral surge na sequência da dinâmica de renovação que se instalara na Igreja e corresponde à necessidade de dar respostas credíveis a uma sociedade que, gradualmente, se emancipava; ao regulamentar o agir do «cura de almas», identificado como o pastor, a reforma tridentina, nas suas vertentes disciplinar e moral, alcançava o núcleo das questões eclesiológicas em debate no alvorecer da modernidade – a validade e a identidade da Igreja na sua relação com a sociedade. *2. O iluminismo* católico:* Ao longo do século XVIII e com o acentuar do processo de secularização na sociedade portuguesa, a mentalidade e o agir pastorais da Igreja assumem novos contornos. O ideário iluminista, sem negar o valor do religioso, transforma-o num elemento fundamental na manutenção da harmonia social, no âmbito da afirmação das teses regalistas de domínio do temporal – despotismo esclarecido – sobre o religioso. A afirmação das Luzes e da razão e a consequente transformação do papel do religioso na sociedade não ocorrem à margem do ambiente eclesial português; tais debates implicam situações de conflituosidade no catolicismo e significam a emergência de uma maior formação intelectual dos seus agentes pastorais assim como o reforço da estruturação das suas iniciativas. Também no iluminismo católico, e na sequência do ambiente da reforma tridentina, a pastoral é um elemento essencial na relação da Igreja com o temporal. Desenvolvendo-se em torno das preocupações de combate à impiedade, a pastoral significa a percepção do processo de diferenciação progressiva entre a Igreja e a sociedade; como afirmação da necessidade de reconquista da sociedade, a pastoral funciona como elemento catalizador da secularização, logo da afirmação definitiva da sociedade moderna. Assim, é um iluminista com currículo no aparelho de Pombal, Manuel do Cenáculo Villas Boas, enquanto bispo de Beja (1777-1802), que assume grande protagonismo na renovação da pastoral empreendida neste período, tanto ao nível dos agentes (reforço da formação prévia e contínua) como das estruturas (noção de coordenação); nesta perspectiva é seguido de perto por D. Caetano Avelar à frente da diocese de Braga (1790-1805), e D. Francisco Gomes Brandão, bispo do Algarve (1789-1816). Doutorado pela Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra*, tendo sido membro da Real Mesa Censória, onde foi deputado e presidente, e ainda primeiro conselheiro da Junta da Providência Literária, Cenáculo chega a Beja com duas preocupações fundamentais, que são paradigmáticas da sensibilidade do iluminismo católico: valorizar cultural e teologicamente o clero e criar estruturas de coordenação da acção pastoral. Consciente da necessidade de preparar o clero para o exercício da cidadania, Cenáculo institui cursos de Humanidades e de Teologia, equiparando os estudos clássicos, as ciências exactas e as línguas às disciplinas teológicas, e reforçando os estudos bíblicos e patrísticos; o seu intuito é a formação de homens honestos e úteis ao mundo, que possam combater a impiedade e a incredulidade. Nesta perspectiva também se inscreve a promoção das conferências eclesiásticas, onde a abordagem e discussão de temas teológicos se encontra ao serviço do desenvolvimento intelectual do clero. Continuando a valorizar as visitas pastorais, Manuel do Cenáculo supervisiona pessoalmente

o curso destinado aos ordinandos e as referidas conferências, ao mesmo tempo que preconiza a utilização do Catecismo de Placide Olivier, traduzido por António da Silva, como complemento do Catecismo Romano e do Catecismo de Montpellier, este muito em voga nas dioceses do Portugal setecentista. A valorização do Catecismo de Olivier corresponde à necessidade de equilibrar o racionalismo típico no texto de Montpellier com os apelos à sensibilidade. Além de preconizar o fim das práticas supersticiosas e de regular a prática sacramental, Cenáculo recorre às missões populares, fundamentalmente confiadas por si aos Lazaristas* e aos Missionários Apostólicos, com a preocupação de educar os fiéis com linguagens simples e metafóricas, de fácil acesso e compreensão. Na estruturação da acção pastoral, Cenáculo cria a Academia Eclesiástica, onde em conjunto com o vigário-geral e três professores do seminário define a estratégia pastoral e analisa os relatórios dos vigários e dos missionários. Desta forma, institui uma orgânica central de coordenação da pastoral, complementada com instâncias intermédias no acompanhamento da catequização e formação dos fiéis. *3. Do Liberalismo* ao II Concílio do Vaticano:* No complexo debate entre as mentalidades liberal, absolutista e socialista, ao longo do século XIX, ocorre a definitiva afirmação da modernidade no contexto cultural europeu; a articulação entre as questões social e política confere lugar de destaque à questão religiosa. Na viragem do século XVIII e na sequência das questões levantadas pelos ideais iluministas e positivistas, os diferentes projectos de sociedade em confronto equacionam o lugar e a função da Igreja na sociedade, num processo onde intervêm diferentes mentalidades eclesiológicas. Neste clima, inauguram-se os debates teológicos que vêm a desembocar na renovação pastoral consagrada pelo II Concílio do Vaticano. Em Portugal, do princípio do século XIX, com a afirmação do Estado liberal em confronto com as perspectivas restauracionistas, ao início do século XX, com os conflitos entre liberalismo, republicanismo e socialismo, inaugura-se uma nova fase no agir pastoral da Igreja. A valorização progressiva do laicado e a abertura crescente às questões social e política são problemáticas próprias duma sociedade definitivamente secularizada, e onde, por diversas ocasiões, variados quadrantes culturais, políticos e eclesiais discutem, entre avanços e recuos na sua aplicação prática, a sua laicização. Da vitória liberal em 1832--1834 ao cabralismo da década de 40, o quadro religioso e pastoral do país entra em ruptura. As congregações religiosas masculinas* são extintas (1834), os recursos económicos dos seminários são suprimidos (1832), vindo estes lentamente a encerrar, e até 1841 vive-se uma profunda divisão entre os católicos relativamente aos bispos nomeados por D. Miguel e reconhecidos pela Santa Sé, e os nomeados pelos liberais vitoriosos. Também do ponto de vista político, os católicos, clérigos e leigos vivem uma profunda fractura, entre liberais e absolutistas. A década de 40 inaugura um período de progressivo apaziguamento nas relações da Igreja com o regime, que culminará na década de 90 com a adesão dos bispos portugueses à política de *ralliement* preconizada por Leão XIII. Esta fase permitirá a lenta recomposição do tecido eclesial do país, ao mesmo tempo que ocorrem novas iniciativas pastorais, progressivamente estruturadas, e que permitem o desenvolvimento gradual de concepções teológicas que as esquadrem devidamente. No entanto, é por esta ocasião que serão mais acesos e radicalizados os debates ideológicos e culturais em torno do papel da Igreja na sociedade, persistindo a premência da laicização no confronto das ideias. Em 1841, são reatadas as relações diplomáticas com a Santa Sé, com o reconhecimento por parte de D. Maria II dos bispos nomeados por D. Miguel, e que culminará na concordata de 1848; quatro anos volvidos, uma disposição legal determina a existência dum seminário em cada diocese, medida que permite o regresso gradual dos religiosos. Deste modo, a reforma dos estudos teológicos projectada pela imperatriz Maria Teresa em 1774 e empreendida por Stefano Rautenstrauch nas Faculdades de Teologia de Praga e Viena repercute-se em Portugal. O estatuto científico e universitário da teologia traduz-se na reforma dos currículos de estudos, e a valorização das fontes bíblicas e patrísticas bem como a ideia da historicidade da Igreja, na introdução às ciências teológicas propriamente ditas (dogmática, moral, direito canónico), culmina no conceito de ciências teológicas aplicadas – teologia pastoral e polémica. Assim, fruto do século das Luzes e correspondendo à necessidade dos estudos teológicos formarem «dignos servidores do Evangelho, que sejam perfeitos pastores», a pastoral ganha o estatuto de disciplina científica. A teologia pastoral é compreendida como a aplicação da teoria teológica pelo cura de almas, e divide-se em três apartados correspondentes ao tríplice dever do pastor – de ensino, de administração dos sacramentos e de edificação. O primeiro plano de estudos do seminário de Santarém, elaborado em 1853 pelo cardeal-patriarca D. Guilherme I, não tem ainda em conta a autonomia e cientificidade próprias da teologia pastoral, o que só ocorre na primeira revisão do referido plano em Outubro de 1857. O debate em torno da laicização da sociedade traz consigo a consciência da alteridade da Igreja face à sociedade, entendida esta pelos católicos como lugar de reevangelização. As dificuldades ao nível dos agentes e dos meios disponíveis para efectuar esta tarefa fazem emergir no interior do laicado uma progressiva consciência de pertença à Igreja e de participação na sua acção evangelizadora. Primeiro sintoma desta consciência, a Sociedade Católica* (1843--1853) significa ainda a capacidade de mobilização dos católicos, na tarefa da evangelização e a noção da maior facilidade de envolvimento temporal por parte dos leigos relativamente aos clérigos. Ainda sem legitimidade teológica e sem enquadramento na acção pastoral da Igreja, a Sociedade Católica é um primeiro sinal de que a laicização da sociedade permitiu o desenvolvimento de diferentes dinâmicas eclesiais, designadamente a afirmação progressiva do laicado em Portugal. A política de *ralliement* apontada por Leão XIII na carta aos bispos franceses, *Au Millieu des sollicitudes* (1892), representa uma viragem significativa relativamente à recusa de reconciliação da Igreja com o progresso, o liberalis-

mo e a civilização moderna, definida por Pio XI na encíclica *Quanta Cura* e no seu *Syllabus* (1864). De facto, Leão XIII distingue entre os fundamentos e objectivos dos regimes políticos e a sua actuação concreta; e, assim, exorta os Franceses a combater a legislação contrária à doutrina e aos interesses da Igreja, independentemente da oposição ou aceitação dos regimes liberais e republicanos. Leão XIII não se limita a conferir legitimidade à intervenção política dos católicos; perante a problemática lançada pela industrialização e pela doutrina económica do liberalismo – o capitalismo – consagra nas encíclicas *Quod apostolici muneris* (1879) e *Rerum Novarum* (1891) a intervenção pastoral da Igreja nas questões social e operária (*v.* CATOLICISMO SOCIAL). Em Portugal, a questão operária não tem de início autonomia e identidade própria, decorrendo da questão social levantada pelo regime político liberal. Se num primeiro momento a questão operária motiva o desenvolvimento de obras de assistência e caridade, como as Conferências de São Vicente de Paulo (*v.* CONFERÊNCIAS VICENTINAS) e as Oficinas de São José, gradualmente desenvolver-se-ão espaços de reflexão e de debate teóricos. Primeiro sinal, ainda que de reduzido impacte, a Associação Promotora de Operários, em Lisboa (1879) e Setúbal (1881); os Círculos Católicos de Operários (CCO) ganham uma outra dimensão, desde a fundação do primeiro no Porto (1898) por Manuel Frutuoso da Fonseca, espalhando-se pelo Norte e Centro, vindo a existir no Sul apenas o de Setúbal, tendo em 1907 cerca de 12 000 operários inscritos. Também na imprensa*, a questão social mobilizará os católicos, como é o caso do grupo de *A Palavra* (1872-1911), o qual terá um suplemento, *O Grito do Povo*, inaugurado em 1899 como órgão do CCO do Porto. A questão social na sua vertente operária assume entre nós um cariz moralizador, acentuando a clivagem face às correntes socialistas e republicanas, que valorizam a acção reivindicativa. Em síntese, a sensibilização dos católicos para a urgência de reevangelização da sociedade e a emergência do laicado nessa tarefa permitirão aos católicos, no contexto da I República e do regime saído do 28 de Maio, legitimar uma intervenção política e social definida por uma grande capacidade de mobilização. O Concílio Plenário Português* em 1926 e a criação da Acção Católica Portuguesa* (ACP) em 1933 correspondem à necessidade de concertação de estratégias pastorais e de organização centralizada na acção da Igreja: da primeira iniciativa, resultava uma perspectiva de unidade do catolicismo, consubstanciada em tentativas de uniformização ao nível da catequese, da formação do clero, da disciplina de certas organizações católicas, e das festividades litúrgicas; na segunda, era assumida uma homogeneidade organizativa do laicado. Se a I República concretizou em medidas o pensamento político relativo à relação da Igreja com a sociedade que definira as correntes republicanas, com a restauração das leis anticlericais e a laicização da vida social e política do país, e que culmina na Lei da Separação de 1911, os católicos reagem de forma concertada graças à prática política anterior e à respectiva legitimação doutrinal. As questões da educação e da família ganham acuidade,

ANNO I — PORTO, 10 DE JUNHO — N.º 1

O GRITO DO POVO

Hebdomadario defensor dos interesses do operariado catholico

Escriptorio da administração — Rua dos Mestres da Liberdade, 198 — PORTO — Administrador — ANTONIO PACHECO

PREÇO DA ASSIGNATURA — Para Assignantes — Por trimestre (assignados ordinarios) . . . 100 réis — Por trimestre (assignantes bemfeitores). . . 300 réis

Typographia de José Fructuoso da Fonseca — Rua da Picaria, 11—PORTO

DUAS PALAVRAS D'APRESENTAÇÃO

O GRITO DO POVO

EXPEDIENTE

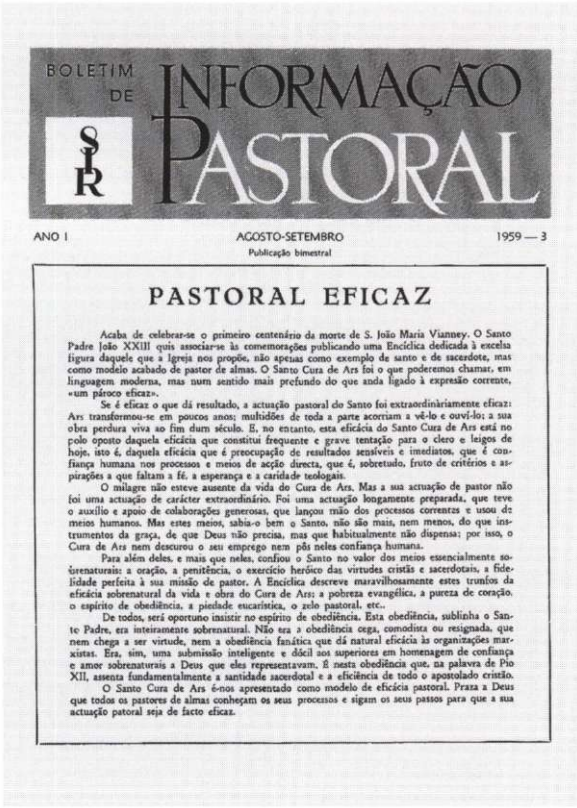
Hespanha

Novo Circulo Catholico nos Arcos

Primeira página do jornal O Grito do Povo. Hebdomadario defensor dos interesses do operariado catholico*, 10 de Junho de 1899.*

na sequência do debate instalado na sociedade portuguesa a propósito da Lei do Divórcio de 1910 e das leis da família decretadas a 25 de Dezembro do mesmo ano. Assim, o meio universitário realiza em 1913 o primeiro Congresso da Federação das Juventudes Católicas, na sequência duma primeira reunião nacional da Juventude Católica Portuguesa realizada no ano anterior. No mesmo ano, os bispos apelam à mobilização e unidade dos católicos. Quatro anos depois, é criado o Centro Católico Português, já num clima de alguma pacificação da relação entre a Igreja e o regime republicano. Desta maneira, a participação política dos católicos estava definitivamente consagrada, como é explícito na Pastoral Colectiva do Episcopado de 22 de Janeiro de 1917. Com o 28 de Maio de 1926, os católicos ocupam já lugar de destaque na reflexão e prática políticas. É este o ambiente pastoral que se estende até ao II Concílio do Vaticano. Uma sociedade secularizada, em que os católicos combatem a sua laicização, quadro de fundo do desenvolvimento das novas perspectivas pastorais. A afirmação do laicado e a necessidade da sua mobilização confluem na emergência da acção pastoral concertada por parte da Igreja. A ACP resulta do grande investimento pastoral de toda a Igreja portuguesa desde os anos 30 até meados do século, altura em que se notam os primeiros sintomas de desagregação face à perspectiva de homogeneização que a fundara. Unidade e especialização são os vec-

tores fundamentais desta organização, e onde as questões social, operária e política se desdobram no envolvimento dos católicos nos diferentes domínios temporais (meios) – agrário, independente, operário e estudantil. A pastoral é encarada definitivamente como resposta ao desafio da secularização. Se a questão política vai ser desvalorizada e praticamente excluída, a questão social continuará a ter grande pertinência, como atestam as Semanas Sociais* dos anos 40-50. E será a questão social a despoletar, uma vez mais, a questão da participação política dos católicos, na sequência das posturas e iniciativas dos organismos operários e de personalidades marcantes, como é o caso do padre Abel Varzim. Com uma estrutura fortemente centralizada e burocráctica, a ACP começa a fazer notar os primeiros sinais de desagregação em virtude da relação entre o quadro eclesial e político do país e a sua metodologia da Revisão de Vida. Ao esforço dedicado à formação, sucede a emergência da observação e análise da realidade, social e política, de cujo confronto com os critérios evangélicos e da Doutrina Social da Igreja decorre o imperativo da participação e intervenção. Os meios operários e estudantis, com forte incidência nas suas estruturas juvenis, começavam a fazer derrapar todo o sistema organizativo, o qual lentamente acaba por se esboroar; a capacidade mobilizadora manifestada no Grande Encontro da Juventude em 1963 não se repercute no plano das dinâmicas organizativas. Mas, entretanto, novas iniciativas significativas e congregadoras de perspectivas e esforços



BOLETIM DE INFORMAÇÃO PASTORAL

SIR

ANO I — AGOSTO-SETEMBRO — 1959 — 3

Publicação bimestral

PASTORAL EFICAZ

Acaba de celebrar-se o primeiro centenário da morte de S. João Maria Vianney. O Santo Padre João XXIII quis associar-se às comemorações publicando uma Encíclica dedicada à excelsa figura daquele que a Igreja nos propõe, não apenas como exemplo de santo e de sacerdote, mas como modelo acabado de pastor de almas. O Santo Cura de Ars foi o que poderemos chamar, em linguagem moderna, mas num sentido mais profundo do que anda ligado à expressão corrente, «um pároco eficaz».

Se é eficaz o que dá resultado, a actuação pastoral do Santo foi extraordinàriamente eficaz: Ars transformou-se em poucos anos; multidões de toda a parte acorriam a vê-lo e ouví-lo; a sua obra perdura viva ao fim dum século. E, no entanto, esta eficácia do Santo Cura de Ars está no polo oposto daquela eficácia que constitui frequente e grave tentação para o clero e leigos de hoje, isto é, daquela eficácia que é preocupação de resultados sensíveis e imediatos, que é confiança humana nos processos e meios de acção directa, que é, sobretudo, fruto de critérios e aspirações a que faltam a fé, a esperança e a caridade teologais.

O milagre não esteve ausente da vida de Cura de Ars. Mas a sua actuação de pastor não foi uma actuação de carácter extraordinário. Foi uma actuação longamente preparada, que teve o auxílio e apoio de colaborações generosas, que lançou mão dos processos correntes e usou de meios humanos. Mas estes meios, sabia-o bem o Santo, não são mais, nem menos, do que instrumentos da graça, de que Deus não precisa, mas que habitualmente não dispensa; por isso, o Cura de Ars nem descurou o seu emprego nem pôs neles confiança humana.

Para além deles, e mais que neles, confiou o Santo no valor dos meios essencialmente sobrenaturais: a oração, a penitência, o exercício heróico das virtudes cristãs e sacerdotais, a fidelidade perfeita à sua missão de pastor. A Encíclica descreve maravilhosamente estes trunfos da eficácia sobrenatural da vida e obra do Cura de Ars: a pobreza evangélica, a pureza de coração, o espírito de obediência, a piedade eucarística, o zelo pastoral, etc..

De todos, será oportuno insistir no espírito de obediência. Esta obediência, sublinha o Santo Padre, era inteiramente sobrenatural. Não era a obediência cega, comodista ou resignada, que nem chega a ser virtude, nem a obediência fanática que dá natural eficácia às organizações marxistas. Era, sim, uma submissão inteligente e dócil aos superiores em homenagem de confiança e amor sobrenaturais a Deus que eles representavam. É nesta obediência que, na palavra de Pio XII, assenta fundamentalmente a santidade sacerdotal e a eficiência de todo o apostolado cristão.

O Santo Cura de Ars é-nos apresentado como modelo de eficácia pastoral. Praza a Deus que todos os pastores de almas conheçam os seus processos e sigam os seus passos para que a sua actuação patoral seja de facto eficaz.

Frontispício do Boletim de Informação Pastoral, *Ano I, n.º 3, Agosto-Setembro de 1959.*

eclesiológicos e pastorais começavam a ganhar protagonismo. *4. A dinâmica renovadora do Concílio Pastoral:* Em Janeiro de 1959, o episcopado português lança o Secretariado de Informação Religiosa (SIR), cujas bases orgânicas são publicadas em Maio do mesmo ano, altura em que é lançado o primeiro número do seu órgão oficial, o *Boletim de Informação Pastoral* (*BIP*). As bases orgânicas do SIR previam ainda a criação de «Centros e Estudos sócio-eclesiais, pastorais e outros.» O então director do SIR, padre Manuel Franco Falcão, pela sua personalidade pastoral marcante, em muito contribui para o impacte e desenvolvimento da mentalidade de renovação em torno do *BIP*, o qual reúne ainda outras figuras eclesiais determinantes no protagonismo que este movimento assume – José Vieira Marques, Fernando Micael Pereira, Diogo Lino Pimentel, Cláudio Teixeira, Joaquim Magalhães Mota... Este conjunto de iniciativas de que o *BIP* é o sinal mais visível e concreto representa uma viragem significativa da evolução da pastoral em Portugal, compreensível no contexto do desenvolvimento da sociedade secularizada em Portugal e do equacionar da sua evangelização, tal como vinha a desenhar-se no resto da Europa Ocidental. Compreensível e justificado pelo clima de renovação eclesial e pastoral que desde o século anterior se desenvolvia no espaço europeu e que o II Concílio do Vaticano consagrou, o *BIP* representa a introdução e desenvolvimento em Portugal de tais perspectivas renovadoras, sendo simbólica a data do seu lançamento – no ano em que ocorre o anúncio do concílio, tendo sido criado o SIR no mesmo mês da iniciativa de João XXIII. De facto, o *BIP* perspectiva as principais questões que se colocam no domínio da pastoral na sequência do pós-guerra, as quais permanecem até aos nosso dias. Acompanhar a evolução do *BIP* é seguir a trajectória renovadora do concílio, nos planos eclesiológico e pastoral, e o seu entendimento e experiência entre nós. Ao transformar a mentalidade pastoral e ao desencadear dinâmicas de renovação das suas estruturas e da postura dos seus agentes, o *BIP* passou por três períodos distintos, correspondentes a outras etapas da renovação conciliar – uma fase mais descritiva, até 1964, outra definida pela emergência de estudos mais aprofundados, até 1967, e, finalmente, um período marcado pela problematização constante, até ao seu desaparecimento (1970). Também a Igreja em tempo de concílio experiencia o germinar da ideia de reforma, que ali encontra o seu *placet* definitivo, e vive de forma apaixonada e cheia de conflituosidade as suas consequências, que suscitam rupturas profundas, das quais ainda somos herdeiros. O contributo das ciências sociais e humanas, a sectorialização da intervenção pastoral, a criação de estruturas de participação, as noções de planificação e programação, e uma nova organicidade da pastoral são os principais contributos do movimento gerado em torno do *BIP*. Desta forma, a renovação pastoral surge como consequência natural da abertura às problemáticas colocadas pela emergência da sociedade moderna – questão social e política, valorização do laicado, necessidade de mobilização dos católicos e exigência de maior organicidade na estratégia evangelizadora. A dife-

Rosto de Pastoral de conjunto, *de J. Calvo*; *cartazes de* Cristo na arte, *1964 e da* XVIII Semana Nacional das Migrações, *1990.*

renciação e autonomização dos domínios do saber, a consistência própria dos domínios temporais, características da secularização, estavam bem presentes na noção de renovação pastoral que se desenvolve com o *BIP*. As ciências sociais e humanas, principalmente a sociologia, psicologia e antropologia, permitem uma nova visão interpretativa dos fenómenos sociais e dos comportamentos, abrindo horizontes nas questões abordadas pela pastoral, tanto ao nível do respectivo tratamento como na procura de respostas. Assim, os inquéritos e recenseamentos realizados e divulgados pelo *BIP* permitem sensibilizar os agentes da pastoral para temáticas como a evolução da prática dominical, para a estrutura socioeconómica e evolução demográfica das dioceses portuguesas, introduzindo elementos de interrogação e questionamento na justificação dos fenómenos e nos processos de actuação (*v.* SOCIOLOGIA RELIGIOSA). A sectorialização da pastoral, nos domínios litúrgico, familiar, social, catequético, educacional, etc., induz a respectiva especialização, tanto dos agentes como das estruturas. Deste modo, ocorre a superação dum modelo hegemónico da abordagem pastoral, gerando um dinamismo autonómico na estruturação das prioridades e no desenvolvimento de estratégias de intervenção. Assim, desenvolver-se-iam iniciativas conducentes à criação de secretariados nacionais, diocesanos e mesmo paroquiais, tanto de coordenação global da pastoral, como referentes aos seus diferentes sectores. A criação de instâncias de participação, onde ocorre a evolução do conceito de *junta paroquial* ou *conselho laical* para o de conselhos pastorais, diocesanos e paroquiais, e ainda estruturas como o conselho presbiteral e a recuperação dos sínodos diocesanos, é acompanhada do desenvolvimento das noções de planificação e programação pastorais. Neste sentido, verificar-se-iam esforços no sentido de definir planos de acção pastoral a nível diocesano, onde seriam escalonadas as prioridades e as opções fundamentais, num processo marcado por ambiguidades, avanços e recuos, resultantes do cruzamento entre múltiplas sensibilidades eclesiológicas. A título de exemplo de realidades mais vastas, podemos apontar a situação da diocese de Lisboa: entre 1966 e 1976, a criação de regiões pastorais, a divisão da região de Lisboa em zonas, a nomeação de vigários episcopais, a constituição do conselho presbiteral e a definição do PAP (Plano de Acção Pastoral do Patriarcado), não deixam de estar marcadas por uma certa conflituosidade, resultante do debate entre as mentalidades e as opções dos diferentes agentes pastorais (MAFRA – *Aspectos*). No fundo, esta viragem pastoral correspondia à constatação de que a «civilização técnica e urbana» se tinha definitivamente afirmado, pelo que a situação dum «mundo fechado e simples de velha cristandade» tinha sido superada por uma mentalidade definida pela especialização, «pelo pluralismo nas ideias e atitudes, pela possibilidade de escolher e optar, pela quebra de fronteiras territoriais e sociais, pela abertura a tudo e a todos» – PARA UM MUNDO novo, pastoral diferente. *BIP*. 50 (1966) 1-2. Assim sendo, era urgente uma renovação da teologia pastoral, em que não bastavam a «resolução dos "casos de moral" e das rúbricas litúrgicas», mas era necessário o desenvolvimento da teologia pastoral como «reflexão teológica do agir da Igreja "hic et nunc"» – AMADORISMO pastoral. *BIP*. 46-47 (1966) 1-2. No entanto, não se afigurou fácil a convivência deste novo paradigma de mobilização dos católicos, especificamente definido como «pastoral», com aquele que se encontrava subjacente à ACP. Sem nunca ter havido uma desvalorização oficial e definitiva da ACP, e apesar das incipientes tentativas de revitalização, como no cinquentenário e nas Jornadas da Acção Católica Portuguesa (Novembro de 1995), onde, entre outras medidas, se voltou a falar na valorização de outros meios (comunicação social, turismo, profissões liberais...), a quase totalidade dos seus organismos experimenta dinâmicas de recomposição da sua identidade em confronto com a emergência deste modelo. De facto, a conciliação entre o investimento de opções e energias em dois modelos distintos de

envolvimento e de mobilização do catolicismo português na tarefa evangelizadora implicou mudanças na autocompreensão e na organização daquele que, inicialmente, era identificado como hegemónico: a ACP. Por outro lado, a sectorialização da pastoral, ao significar a superação dum modelo abrangente e centralizador pela afirmação de dinamismos autonómicos e diferenciadores, também se revestiu de ambiguidades e conflitos ao ser acompanhada da criação de estruturas centralizadas, responsáveis pela coordenação pastoral. Como conciliar motivações nacionais e diocesanas num determinado domínio pastoral com os interesses e opções fundamentais dos secretariados diocesanos de pastoral? A situação torna-se mais complexa quando atingimos o plano paroquial, onde além das opções locais há que ter em conta as possibilidades, os recursos e a fisionomia próprios de cada estrutura singularmente considerada. Particularmente notório nos finais da década de 60, um outro factor gerador de ambiguidades e antagonismos em torno deste modelo residiu nas relações entre a Igreja e o Estado Novo, na medida em que, para além da ideia de abertura ao mundo, a emergência de aprofundamento de questões internas à vida da Igreja num quadro teológico e pastoral renovado levantou problemáticas conflituosas ao nível institucional. Assim, a abordagem séria das questões missionárias levava ao equacionamento da razoabilidade da guerra colonial e do imperativo da paz; a questão da autonomia das comunidades cristãs suscitava o problema da própria descolonização; o debate em torno da autonomia da consciência moral levantava delicadas questões no plano pessoal; os problemas do clero induziam à reflexão sobre o celibato, o trabalho, as relações hierárquicas, etc. Em suma, acentuava-se a pertinência de questões geradoras de conflituosidade no interior da própria Igreja, bem como nas suas relações com o Estado (*v.* IGREJA E ESTADO. III. ÉPOCA CONTEMPORÂNEA). Estas ambiguidades e limites em muito contribuíram para o esboroar dum projecto concreto, o *BIP*, permitindo, no entanto, a prossecução deste modelo pastoral até aos nossos dias, com o desenvolvimento das estruturas, a formação dos agentes e a multiplicação de iniciativas. Criaram-se comissões episcopais, secretariados nacionais, diocesanos e paroquiais, centros de estudo, tornando cada vez mais complexa a estruturação da pastoral; ocorreram congressos, semanas de estudo, jornadas de formação; os planos contendo as opções de fundo desdobram-se em programas nacionais diocesanos e paroquiais, a um ritmo anual, bienal, trienal, inspiradores de calendários de múltiplas actividades e iniciativas. A vida da Igreja em Portugal assume, definitivamente, um cariz estritamente pastoral, onde as pastorais social, familiar, universitária, do turismo, das migrações, da saúde... absorvem o todo do tecido eclesial. A progressiva influência dos movimentos eclesiais, abrindo o debate da alteração das referências e da pluralidade de pertenças eclesiais e suscitando uma variedade de opções de espiritualidade, assim como outros dinamismos organizativos e mobilizadores, ou os posicionamentos dos católicos perante alguns problemas, que não apenas de teor moral, remetem para questões latentes no panorama pastoral português: a articulação entre unidade e pluralismo, o equilíbrio entre homogeneidade e diferenciação, a tensão entre o paradigma da reconquista global da sociedade ou um modelo de laicidade*. Entretanto, o Comité dos Pastoralistas Portugueses dá os primeiros passos, reivindicando a especificidade dos fundamentos e da metodologia da teologia pastoral, na sequência duma série de especializações nesta área. Questões como a distinção e articulação entre teologia pastoral, teologia prática (praxeologia) e uma atenção à reflexão e produção teológica que se vai fazendo entre nós dão corpo às suas primeiras iniciativas e percorrem as páginas do seu primeiro caderno pastoral (1996). Em Novembro de 1993, a Conferência Episcopal Portuguesa publica as *Linhas de força de uma acção pastoral conjunta na Igreja em Portugal*. Neste documento, o episcopado assume os vectores fundamentais que definiram o movimento do *BIP*: ao nível dos objectivos, a resposta à descristianização da sociedade; ao nível dos agentes, toda a Igreja (bispos, padres, religiosos/as, laicado organizado); ao nível das estruturas, comissões episcopais, secretariados nacionais e diocesanos, instâncias federadoras dos institutos religiosos e seculares...; ao nível das estratégias, os planos e os programas das referidas estruturas. As *Linhas de força* preconizadas retomam as temáticas e as questões da mentalidade e do agir pastoral da Igreja em confronto com a sociedade moderna, tal como o II Concílio do Vaticano consagrou e o *BIP* protagonizou entre nós – renovação da fé, na sequência do concílio e das «exigências do nosso tempo»; a mobilização e formação dos agentes; a renovação das estruturas (*BOLETIM Diocesano de Pastoral; BOLETIM de Pastoral Litúrgica...*).

NUNO ESTÊVÃO FERREIRA

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto: Portucalense, 1967-1971. 4 vol. ARNOLD, Franz Xavier – *Teologia e historia de la accion pastoral*. Barcelona: Juan Flors, 1969. AUDINET, Jacques – *Écrits de théologie pratique*. Ottawa: Novalis, 1995. AZEVEDO, Joaquim – Esboço de cronologia da história da Igreja em Portugal. *Estudos Contemporâneos*. 0 (1970) 157-209. BARBOSA, Adérito Gomes – *Os jovens portugueses e a nova evangelização*. Porto: Fac. de Teologia, 1993. Biblioteca Humanística e Teológica. IDEM – *A pastoral na Igreja: Agentes e prioridades*. Lisboa: Rei dos Livros, 1995. BERARDI, Emílio – *Theologia pastoral*. Vertido da 3.ª edição latina por Miguel Ferreira de Almeida, acompanhado da respectiva legislação eclesiástico-civil portugueza. Viseu: Imprensa da «Revista Catholica», 1905. 2 vol. BO, Vicenzo – *Dizionario de pastorale della comunità cristiana*. Assisi: Cittadela, 1990. *BOLETIM Diocesano de Pastoral*. 1 (1968)-115/118 (1981). *BOLETIM de Informação Pastoral*. 1 (1959)-67/68 (1970). BRÁSIO, António – Instituto de teologia pastoral da rainha D. Catarina. *Lusitania Sacra*. 7 (1964/1966) 153-192. CARVALHO, Joaquim Ramos; PAIVA, José Matos – Reportório das visitas paroquiais da diocese de Coimbra: Séculos XVII, XVIII, XIX. *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*. 7 (1985) 111-214. CASTRO, José de – *Portugal no Concílio de Trento*. Lisboa: União Gráfica, 1944-1946. 4 vol. *CATECISMO para parochos conforme o decreto do Sacrossanto Concílio Tridentino*. Traduzido por Miguel Ferreira de Almeida. Viseu: Typografia da «Revista Catholica». CEREJEIRA, Manuel – *Obras pastorais*. Lisboa: União Gráfica, 1936-1970. 7 vol. CLEMENTE, Manuel – Igreja e sociedade portuguesa: do liberalismo à República. *Didaskalia*. 1 (1994) 119-129. IDEM – Laicização da sociedade e afirmação do laicado em Portugal (1820-1840). *Lusitania Sacra*. 3 (1991) 111-154. IDEM – *Nas origens do apostolado contemporâneo: A Sociedade Católica (1843-1853)*. Braga: UCP, 1993. IDEM – As paróquias de Lisboa em tempo de liberalismo. *Didaskalia*. 1-2 (1995) 391-410. IDEM – A sociedade portuguesa à data da publicação da «Rerum Novarum»: o sentimento católico. *Lusitania Sacra*. 6 (1994) 47-60. COMITÉ DOS PASTORALISTAS PORTUGUESES – *Práxis pastoral: 1*. Lisboa: Rei dos Livros, 1996. *CONCILIUM Plenarium Lusitanum: Acta et Decreta*. Lisboa: União Gráfica, 1929. CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA – *Documentos pastorais: 1: 1967-1977*. Lisboa: União Gráfica, 1978. IDEM – *Documentos pasto-*

rais: 2: 1978-1972. Braga: AO, 1984. IDEM – *Linhas de forças de uma acção pastoral conjunta em Portugal*. Lisboa: Secretariado-Geral do Episcopado, 1993. CRUZ, Manuel Braga da – *As origens da democracia cristã e o salazarismo*. Lisboa: Presença; GIS, 1980. DOSSIER: Sínodos diocesanos: experiências e desafios. *Lumen*. 2 (1996) 16-45. FALCÃO, Manuel Franco – O cardeal Cerejeira: Pastor da igreja lisbonense. *Lusitania Sacra*. 2 (1990) 89-121. FERREIRA, António Matos – A Acção Católica Portuguesa: questões em torno da organização e da autonomia da acção da Igreja Católica (1933-1958). In *O ESTADO NOVO: das origens ao fim da autarcia (1926-2959)*. Lisboa: Fragmentos, 1987, vol. 2, p. 281-302. IDEM – Aspectos da acção da Igreja no contexto da I República. In MEDINA, João, dir. – *História contemporânea de Portugal: 1: Primeira República*. Lisboa: Amigos do Livro, 1985, p. 207-218. IDEM – A questão religiosa: um aspecto da relação da Igreja-Estado no Portugal oitocentista. *Estudos Contemporâneos*. 4 (1982) 113-115. FLÓRISTAN, Casiano – *Teologia de la accion pastoral*. Madrid: La Editorial Católica, 1968. IDEM – *Teología práctica: Teoría y praxis de la accion pastoral*. Salamanca: Sigueme, 1991. IDEM – *Vaticano II: Um concílio pastoral*. Lisboa: Paulistas; CEP, 1990. IDEM; TAMUYO, dir. – *Diccionario abreviado de pastoral*. Navarra: Verbo Divino, 1988. GERARDO, Paulo – *Os movimentos eclesais na igreja local: Dimensões teológicas dum problema pastoral*. Lisboa, 1994. Texto mimeografado. JANELA, António – A pastoral na cidade. *Communio*. 1 (1994) 56-73. MAFRA, Luís – *Aspectos da aplicação do concílio no patriarcado de Lisboa*. Centro de Estudos Pastorais do Patriarcado de Lisboa, 1991. Texto mimeografado. MARCADÉ, Jacques – *Frei Manuel do Cenáculo Villas Boas: Évêque de Beja, archevêque d'Évora*. Paris: FCG, 1978. MIDALI, Mario; TONELLI, Riccardo, dir. – *Dizionario di pastorale giovenile*. Torino: Elle Di Ci, 1989. IDEM – *Teologia pastorale o pratica: Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*. Roma: LAS, ²1991. NIDEAU, Jean-Guy, dir. – *La praxéologie pastorale: Orientations et parcours: Cahiers d'études pastorales*. Montréal: Fides, 1987. NUNES, José – *Pequenas comunidades cristãs: O ondjango e a inculturação em África/Angola*. Porto: UCP, 1991. OLIVEIRA, Miguel – *História eclesiástica de Portugal*. Edição revista e actualizada por Artur Roque de Almeida. Mem Martins: Europa-América, 1994. PEREIRA, Isaías da Rosa – Os seminários da diocese de Lisboa. *Vida Católica*. 25-27 (1994). IDEM – As visitas paroquiais como fonte histórica. *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*. 15 (1973) 11-71. PFLIGLER, Michael – *Teología pastoral*. Barcelona: Herder, 1966. PINTO, António Ferreira – *Curso de teologia pastoral*. Porto: Tipografia Sociedade da Papelaria, 1934. PLANO de acção pastoral para o Patriarcado de Lisboa. *Boletim Diocesano de Pastoral*. Lisboa. (1976). Separata. POLICARPO, João de Almeida – *Os Círculos Católicos de Operários: Sentido e fontes de inspiração*. Lisboa: INIC, 1986. IDEM – *O pensamento social do grupo de «A Palavra» (1872-1913)*. Lisboa: INIC, 1992. RAHNER, Karl; GOFFI, Tullo, dir. – *Dizionario di pastorale*. Brescia: Queriniana, 1979. RAMOS, J. G. – *Teología pastoral*. Salamanca: Sígueme, 1995. RAMOS, Luís de Oliveira – Novo estilo pastoral na arquidiocese de Braga pelos fins do século XVIII. In CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA «MISSIONAÇÃO PORTUGUESA E ENCONTRO DE CULTURAS» – *Actas: 1: Cristandade portuguesa até ao século XV: Evangelização interna, ilhas atlânticas e África Ocidental*. Braga: UCP, p. 371-380. RAMOS, Raul Cordeiro – *Dom Frei Manuel do Cenáculo Villas Boas*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1936. ROCHA, Georgino – *Acção pastoral na diocese de Aveiro do Vaticano II às Festas Jubilares da Restauração (1962/63-1987/88)*. Aveiro: Centro de Acção Pastoral, 1990-1993. 3 vol. SAMPAIO, David – Portugal em Trento: uma presença discreta. *Lusitania Sacra*. 3 (1991) 11-38. *SEMINÁRIOS (Os) em Portugal: Estudo comemorativo do decreto tridentino e da sua aplicação em Portugal*. Coimbra, 1964. SERRALHEIRO, Deolinda – *O acto educativo religioso*. Lisboa: Secretariado Nacional da Educação Cristã, 1995. SEVESO, Bruno; PACOMIO, Luciano, dir. – *Enciclopedia di pastorale*. Piemme, 1992-1993. 4 vol. SILVA, António – *Para uma pastoral em Portugal*. Lisboa: Sampedro, 1972. IDEM – Pastoral. In *ENCICLOPÉDIA luso-brasileira de cultura*. Lisboa: Verbo, 1973, vol. 14, c. 1436-1438. SOARES, Franquelim Neiva – A missionação da arquidiocese de Braga pelas visitas pastorais nos séculos XVI e XVII. In CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA «MISSIONAÇÃO PORTUGUESA E ENCONTRO DE CULTURAS» – *Actas*. Vol. 3, p. 313-354. WERMERS, Manuel Maria – Portugal no Concílio de Trento. *Lusitania Sacra*. 1 (1956) 205-228.

PATRIARCADO. *1. Nota preliminar:* O título de patriarca para uma sede episcopal significou, durante todo o primeiro milénio, o mais alto cargo de jurisdição episcopal. Após a experiência pascal, a comunidade cristã define-se por uma convicção e um anúncio. A vivência dessas duas realidades resultará numa expansão rápida do cristianismo. O anúncio itinerante e o bom acolhimento à proposta evangélica determinou o aparecimento de inúmeras comunidades disseminadas no espaço político romano. Bem cedo os evangelizadores se preocuparam com a organização desses grupos cristãos. O período pré-constantiniano, altamente hostil ao monoteísmo cristão, não impediu a organização da Igreja episcopal. Essa liderança espiritual, resultante de um processo lento, não se deu de igual forma em todas as comunidades cristãs. O enquadramento dessas comunidades restringia-se inicialmente ao tecido urbano. A paz constantiniana veio oferecer novas oportunidades ao dinamismo cristão. Do núcleo urbano passou-se rapidamente para a periferia. Decorrente disso, uma nova organização se impôs em ordem a assegurar o dinamismo em curso. Os novos agentes (bispos, presbíteros e diáconos), esparsos nas zonas limítrofes da sede principal, reconhecem ao bispo daquela sede uma função preeminente nos territórios onde inicialmente teve particular visibilidade a sua acção evangelizadora. A circunstância dessa missionação se enquadrar naquilo que já era sede de província romana não invalidou aquele esforço evangelizador. A organização eclesiástica subsequente assimilou, certamente, elementos daquela estrutura administrativa romana. As sedes metropolitanas, com as respectivas províncias, formaram-se basicamente a partir de dinamismos evangélicos. O intercâmbio existente entre os bispos sufragâneos e o bispo da comunidade central (metropolita) será de solicitude e comunhão. A persistência desse bom relacionamento e doutras expressões de vitalidade cristã, sempre num quadro hierárquico, será altamente apreciado nos primeiros concílios ecuménicos. O Concílio de Niceia (325) (*v.* CONCÍLIOS) foi o local de encontro de inúmeros metropolitas que, por sua vez, se fizeram acompanhar por muitos de seus bispos. A função dos metropolitas traduzia-se já numa prática de solicitude e vigilância no território deles dependente. A sua jurisdição tinha particular impacte na confirmação de eleições episcopais no território provincial e na forma como coordenavam as celebrações sinodais (*v.* SÍNODOS). O encontro niceno, sem o referir claramente, confirmava esse ordenamento metropolitano. A par disso, entendeu sancionar uma estrutura supermetropolitana que se verificava já nalgumas zonas geográficas do cristianismo. O cânon sexto, alegando a existência de uma ordem antiga, alargou a jurisdição dalgumas sedes metropolitanas a vastos territórios onde existiam já várias províncias eclesiásticas. Foi assim que Alexandria viu cair na área da sua dependência o Egipto e outras zonas do Mediterrâneo Sul. Antioquia foi igualmente mencionada sem que se discriminasse até ao pormenor os territórios dela dependentes. O contexto da formulação supõe, de forma implícita, a atribuição de categoria idêntica à sede de Roma. Os bispos dessas três sedes assumirão posteriormente o título de patriarca. O concílio não utilizou esse termo; sancionou apenas uma prática existente. Para a Igreja de Roma, e uma boa parte da Igreja Oriental, parecia ser o desfecho natural para as sedes que se reclamavam de uma tradição petrina. O cristianismo constantiniano, particularmente visível no Oriente, determinará a atribuição do título de patriarca para a sede de Constantinopla no segundo concílio ecuménico, ali celebrado, em 381. O cânon terceiro que lhe atribui essa prerrogativa foi elabora-

do mais por razões ideológicas que por motivos religiosos. Ao atribuir o segundo lugar à nova capital do Oriente, relegava-se Alexandria para um terceiro lugar. O Concílio de Calcedónia (451) não irá inverter essa tendência. Jerusalém, invocando razões de fundação apostólica, consegue igualmente o título patriarcal na celebração calcedoniana. O cânon 28 (Calcedónia), retomando o que já tinha sido decidido em Constantinopla (381), estabelece a precedência dos patriarcados existentes: Roma, Constantinopla, Alexandria, Antioquia e Jerusalém. Para além da precedência estabelecida, designava-se a sede de Constantinopla como a «nova Roma», por ser sede do imperador e do senado. O elemento político, de fácil contemporização para o cristianismo oriental, foi contestado pelo bispo de Roma (Leão I). *2. Patriarcados latinos:* O título patriarcal do Ocidente reconhecido ao bispo de Roma enquadrou-se na orgânica administrativa introduzida por Diocleciano (século IV); em termos práticos, a jurisdição civil de Roma, que abrangia a Itália, Gálias e Ilírico, foi seguida de perto pela jurisdição eclesial do patriarca do Ocidente. Durante o contencioso dos três capítulos (século VI), a sede de Aquileia reclamou para si o título patriarcal. A circunstância de essa sede se situar na área do Ocidente determinará a sua existência como um simples patriarcado de honra. Essa titularidade, após passar por Garbo, transitará no século XV para a cidade de Veneza. Após Veneza, outros títulos patriarcais honoríficos serão conferidos na área do cristianismo latino ocidental. Efectivamente, após a descoberta da América e a missionação que se lhe seguiu (século XVI), Carlos V, sensível à magnitude da empresa político-religiosa em curso, consegue o título de patriarca (Índias Ocidentais) para o capelão-mor dos exércitos espanhóis. *3. A dignidade patriarcal de Portugal:* A historiografia da missionação portuguesa faz figurar no elenco dos patriarcas portugueses alguns missionários que se destinaram à missão da Etiópia (séculos XVI e XVII) (*v.* ETIÓPIA). As razões do aparecimento daquela dignidade hierárquica não se enquadra nos modelos anteriormente mencionados. A epopeia marítima portuguesa revelou-se desde o início de forma ousada e criativa na superação de dificuldades. No referente a África, o imaginário português acreditou estar num território onde as forças islâmicas povoariam todo aquele imenso território. A magnitude desse poderio só poderia ser debelado por forças internas e externas. Na procura de um aliado estratégico, detectou-se no lendário Preste João o político ideal para ajudar a asfixiar o poderio islâmico. Após informações mais objectivas, entendeu-se ser prioritária a conversão daquele cristianismo heterodoxo (monofisita) à fé professada por Roma. A circunstância de ser habitual existir naquelas paragens um hierarca cristão com o título de patriarca dependente do patriarcado monofisita de Alexandria irá configurar o plano evangelizador idealizado pela Coroa. Procurou-se, de facto, deslocar para a Etiópia um modelo hierárquico similar ao já existente. Foi o que aconteceu com o grupo missionário liderado pelo patriarca João Nunes Barreto, escolhido por D. João III e confirmado por Júlio III, que partiu em 1556 para aquelas paragens. Após a

O patriarca das Índias Orientais ao lado de Craveiro Lopes depois do desembarque em Goa. In Novidades, *n.º 10 937, Fevereiro, 1931, p. 1.*

unificação ibérica, far-se-á uma experiência similar com o patriarca Afonso Mendes, em 1622. Da experiência missionária na Etiópia não resultou um patriarcado, mas apenas a nomeação de patriarcas de iniciativa real, sem qualquer oposição romana. Os registos do Vaticano são sóbrios quanto à aceitação formal daquelas dignidades. Para Roma, Afonso Mendes, após a escolha real, recebe apenas a confirmação canónica de metropolita, em 1623, para a cidade de Auxuma (Axum) – Etiópia (*cf.* GAMS – *Series*, p. 462). O processo de patriarcalização da diocese de Lisboa teve um percurso mais linear. O início daquele título honorífico enquadra-se numa Europa onde imperam novas mentalidades. Algumas cortes europeias, aproveitando-se de uma situação económica favorável, deixam-se seduzir pelo luxo e pela pompa, simbolicamente visíveis num ritual de corte. Desse ritual não se quis excluir o religioso, altamente apreciado para expressar a fidelidade da Coroa à religião dominante. Nesse sentido, a Capela Real deixa de ser apenas um oratório privado de família, transformando-se, por ocasião dalgumas festas litúrgicas ou devoções reais, num espaço onde altos dignitários e aristocracia se associam à sacralidade da realeza. Daí a preocupação de honrar a pessoa do clérigo capelão com os títulos mais honoríficos da ordem eclesiástica. D. João V, sensível ao espírito do tempo e generoso em responder pontualmente aos apelos papais de mobilização contra o perigo otomano, encontrou benevolência em Roma e consegue do papa o título de patriarca para o capelão da Capela Real (7 de Novembro de 1716). Com o novo título, colocaram-se algumas questões relacionadas com a existência de dois metropolitas na cidade de Lisboa. A divisória em duas áreas de jurisdição teve uma existência efémera. Em 1740, o título de patriarca passou a ser assumido pelo arcebispo residencial de Lisboa. A nova dignidade trouxe ao patriarca inú-

meras honras e prerrogativas, eclesiásticas e civis. A tradição sedimentou-se e hoje, já numa perspectiva eclesiológica diferente, a titularidade permanece, sendo assumida automaticamente com o início do exercício episcopal do novo arcebispo. O patriarcado de Goa, instituído em 1886, no final de uma negociação concordatária entre Portugal e a Santa Sé, teve um significado eminentemente simbólico, singularizando uma Igreja que se tinha notabilizado na missionação do Oriente. Ficava assim instituído o Patriarcado das Índias Orientais. A mudança política que se deu na década de 60 não alterou a habitual titularidade patriarcal para a sede de Goa. Em jeito de conclusão, pode afirmar-se que os cinco patriarcados permaneceram praticamente sem alteração até ao fim do primeiro milénio. Posteriormente, com as divisões e outros acontecimentos históricos, foram-se formando outras igrejas patriarcais. A Igreja de Roma não se furtou a essa tendência. As jurisdições que têm vigorado para a parte oriental assentam numa autonomia significativa. Os patriarcados na Igreja latina (ocidental) são de ordem honorífica, praticamente sem qualquer jurisdição especial (CIC – 438).

DAVID SAMPAIO DIAS BARBOSA

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto; Lisboa: Civilização, 1968, vol. 2, p. 27-33, 291-294. BROX, Norbert – *Historia de la Iglesia primitiva*. Barcelona: Herder, 1986, p. 128. CAEIRO, Maria Margarida C. N. Mascarenhas – *A acção da Companhia de Jesus na Etiópia: a carta do patriarca D. Afonso Mendes*. In CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA «MISSIONAÇÃO PORTUGUESA E ENCONTRO DE CULTURAS» – *Actas*. Braga, 1993, vol. 2, p. 77-88. *CORPO Diplomático Portuguez*. Lisboa: Academia Real das Sciencias, 1884, vol. 4, p. 71. DENZLER, G. – Lineas fundamentales de la eclesiologia en el Imperio bizantino. *Concilium*. 67 (1971) 70-71. DE VRIES, Wilhelm – O «colégio dos patriarcas». *Concilium*. 8 (1965) 52-65. GAMS, P. B. – *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*. Ratisbonae, 1873, p. 462. GONÇALVES, Nuno da Silva – *Inácio de Loiola, D. João III e a missão da Etiópia*. In CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA «MISSIONAÇÃO PORTUGUESA E ENCONTRO DE CULTURAS» – *Actas*. Braga, 1993, vol. 2, p. 89-100. LOURENÇO, Joaquim Maria – *Situação jurídica da Igreja em Portugal*. Coimbra: Coimbra Editora, 1943, p. 472-477. NEILL, Stephen – *Missões cristãs*. Lisboa: Ulisseia, 1962, p. 409-416. OLIVEIRA, Miguel de – *História eclesiástica de Portugal*. Lisboa: Europa-América, 1994, p. 206. IDEM – *Privilégios do cabido da Sé Patriarcal de Lisboa*. Lisboa: União Gráfica, 1950. RODRIGUES, F. – Mestre João Bermudes. *Revista de História*. 8 (1919) 119-137.

PATRIMÓNIO ECLESIÁSTICO. *1. Exigências fundacionais:* A difusão do cristianismo pelo Império Romano levou à formação de comunidades cristãs e ao seu consequente enquadramento religioso. Primeiro, em cada cidade havia uma só igreja, a *cathedralis* ou *ecclesia senior*, onde o bispo, acolitado pelo *presbyterium* de clérigos, zelava pelos fiéis. À sombra desta foram, porém, crescendo outras igrejas dependentes, os *tituli*, devido ao aumento dos fiéis e ao culto dos santos (*v.* HAGIOGRAFIA E SANTIDADE). Mas, para além das cidades, alastrando-se a evangelização ao campo, foi necessário erigir, nas principais circunscrições administrativas rurais, igrejas com baptistério e cemitério – *ecclesiae baptismales* –, onde um arcipreste exercia todos os actos do ministério pastoral, o qual alcançava um território amplo que constituía a paróquia*. Acresce que, ao lado destas, podiam existir igrejas privadas, levantadas por bispos e mosteiros, por grandes possidentes nas suas terras, ou pela devoção dos fiéis a santos e relíquias*. Todas elas tinham de ter um suporte material para poderem existir e cumprir o seu múnus religioso. No cânon 5 do II Concílio de Braga (572) exigia-se o seguinte dote para as igrejas paroquiais, antes da sua bênção e sagração: terreno para cemitério (*ad corpora tumulandu XII^im^ dextros* = 18 m), terreno para usufruto do clero (*pro celeratione clericorum LXX^o^ II^os^ passales in circuitu* = 108 m), além de alfaias, paramentos e livros necessários ao culto e ainda outros bens móveis e imóveis (COSTA – *O bispo*, vol. 1, p. 92-104). Os fundadores das igrejas particulares eram responsáveis pelo seu dote, que, não sendo conveniente, impedia a sua sagração, tornando-se proprietários delas e do seu património. Com o tempo, dada a vastidão das paróquias, a distância a que certos lugares ficavam da igreja paroquial e o crescendo dos fiéis, alguns destes presbitérios, sobretudo no século VII, transformaram-se em igrejas paroquiais, para o que tinham de possuir uma dotação de pelo menos dez servos. Igualmente a fundação dos mosteiros se pautaria por uma dotação similar à das igrejas, como se depreende do legado, em 951, de D. Ansur e D. Eileuva ao mosteiro de Arouca (COELHO – *O mosteiro*, p. 24). Este primitivo património eclesiástico de igrejas e mosteiros não cessou de aumentar, acompanhando o movimento povoador da Reconquista* no sentido norte-sul. Ainda antes da reorganização das dioceses, na segunda metade do século XI, cresceu a vida em comunidade, a ponto de já se terem apontado 90 mosteiros a norte do Douro, antes de finais do século XII (MATTOSO – *Senhorias*, p. 272). Por sua vez, na mais antiga área de ocupação nortenha, o aumento demográfico levou a um proliferar de centros religiosos, contando a região de Entre Lima e Ave, na segunda metade do século XI, com 576 freguesias, a que se lhe juntavam mais 90 nas terras de Guimarães e Montelongo, para além de ermidas particulares (COSTA – *O bispo*, vol. 1, p. 207). E à medida que a Reconquista avançava pelo Mondego, Tejo e além-Tejo até ao Algarve, nas centúrias de Undecentos e Duzentos, foi-se reorganizando o quadro diocesano e paroquial, fundando-se ou revitalizando-se catedrais e igrejas. Em muitos bispados separaram-se os bens do prelado dos do cabido, como aconteceu em Braga no ano de 1145, e o património eclesiástico dispersava-se por mitras, cabidos* colegiadas*, igrejas paroquiais ou simples ermidas e capelas. Do mesmo modo, à medida que se difundia e alargava a projecção do monaquismo, até com a difusão de novas correntes para além do movimento cluniacense, como, entre outras, os Cistercienses*, Cónegos Regrantes de Santo Agostinho* (século XII), Franciscanos* e Dominicanos* (século XIII), sem esquecer a implantação das ordens monástico-militares dos Templários, Hospitalários, Calatrava e Santiago (*v.* ORDENS MILITARES), cresciam os domínios monásticos. *2. Formas de aquisição:* Assegurado o património de base que permitisse a fundação do instituto religioso, os bens continuariam a aumentar, de diversas formas e a vários ritmos. Para as igrejas e mosteiros de fundação mais antiga os séculos de ouro da aquisição de bens foram os da formação do reino de Portugal, ou seja, os séculos XII e XIII, embora, como é evidente, nos subsequentes, alguns outro património pudessem ter conseguido. Entravam, assim, para a Igreja, por via de doações, testamentos, compras ou escambos,

múltiplos bens móveis ou imóveis. Os monarcas, que necessitavam do clero, como da nobreza, para povoar e valorizar as terras e para o enquadramento civil e religioso dos homens, eram magnânimos doadores de bens fundiários, direitos e jurisdições. Mas também a nobreza canalizava heranças e filhos para a clerezia, bem como um qualquer proprietário não deixava de agraciar os intercessores do divino. As doações sucediam-se, fundamentadas em diversos motivos, dos religiosos – temor do juízo final, salvação da alma, indulgência de pecados pessoais e familiares, intercessão religiosa através de ofícios religiosos – aos de índole material e penal – remissão de furtos, homicídios, crimes em geral, sacrilégios, excomunhões. Muitas delas acarretavam, porém, encargos para quem as recebia, fosse a sepultura do corpo do doador ou receber em religião os beneméritos, fosse oferecer-lhes protecção e ajuda, apoiá-los nos encargos para com os filhos, dar-lhes casa e sustento, ou deixá-los permanecer nos prédios, mediante o pagamento de uma renda. Aqui as doações simples entrecruzam-se com as doações *post mortem*, em que os bens só entravam para a Igreja depois da morte do outorgante, ou com as doações *reservato usufructu*, nas quais em vida do doador, e muitas vezes também dos seus descendentes, a Igreja apenas recebia as rendas das terras. A genérica instituição da terça ou da quinta para bens de alma (*v.* MORTE) levava a que todos os possidentes dispusessem de parte dos seus bens, em testamento, para exéquias, missas e orações, actos que se prolongaram por longos tempos. A par das dávidas, sucediam-se as vendas. Proprietários, muitos deles de pequenos haveres, que, devido ao crescendo demográfico e à divisão da herança partilhada pelos múltiplos filhos, já não conseguiam sustentar-se com os proventos das suas terras e vendiam-nas aos mais poderosos, onde igrejas e mosteiros se contavam. Igualmente a pressão senhorial e a busca de amparo e protecção a tal acto conduziam. Recebiam os vendedores em pagamento, sobretudo no século XI e primeira metade do século XII, em que predominava ainda uma economia natural, cereais, géneros agrícolas, gado e panos de que os senhores eclesiásticos dispunham e àqueles ajudariam a viver. Depois, na sequência do renascer da economia monetária, as compras pagavam-se com dinheiro, que podia resolver ingentes situações de dívida ou carência de numerário. Mas mesmo nestes actos, tantas vezes os senhores eclesiásticos deixavam que os vendedores permanecessem a trabalhar nos prédios, assim ganhando triplamente – uma terra, um homem para a cultivar e uma renda (Coelho – *O mosteiro*, p. 92-99; *O povo*, p. 264-269; Gonçalves – *O património*, p. 38-54). Finalmente, alguns bens entravam nas casas religiosas através de escambos. Não se tratava verdadeiramente de uma forma de aquisição, porque, se se recebiam bens, outros eram dados, embora alguns escambos pudessem como que envolver uma dádiva, se o haver recebido fosse superior ao entregue, o que aconteceria não poucas vezes, no caso de institutos religiosos. E porque estes eram, no geral, a parte mais forte das trocas, intentariam, sem dúvida, um emparcelamento dos seus bens – que podia aliás ser também o móbil do outro interveniente – com vista a uma maior rentabilidade da sua exploração. Tomemos alguns exemplos da política aquisitiva eclesiástica. A Sé de Braga, que tinha um considerável património de bens de raiz e rendas, como nos dá conta o censual do bispo D. Pedro (Costa – *O bispo*, vol. 1, p. 53-78) recebeu, do ano de 1072 ao de 1108, 89 doações e levou a cabo 26 compras e 5 permutas (Amaral – *O património*, quadros I, II e III). O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, de 1131 a 1161, recebeu 103 doações e efectivou, entre a primeira data e 1159, 73 compras e, de 1135 a 1155, 13 escambos (*Livro Santo*, ap. quadros I, II e gráficos). Igualmente em Arouca foram as doações (com ou sem obrigações) que suplantaram as compras e, entre o ano de 951 e o de 1224, a comunidade recebeu 59 doações (a que se poderão acrescentar muitas das compras efectuadas pela sua padroeira D. Toda e seu filho Mónio, num total de 68) e realizou 13 compras e seis permutas (Coelho – *O mosteiro*, quadros I-III). Por sua vez Alcobaça, com um património constituído nos séculos XII e XIII, ainda o viu acrescentado nos séculos XIV e XV com mais 191 actos, mas, atente-se, enquanto 90 deles (entre doações, legados, heranças, compras e diversos) se produziram durante o primeiro terço do século XIV, os demais distenderam-se pelo decurso do longo período entre essa data e 1475 (Gonçalves – *O património*, p. 28-34). *3. Ritmos de aquisição e decadência. 3.1. Tempos medievais:* Tal como dissemos, os ritmos de aquisição foram díspares ao longo dos séculos e tenderam a diminuir na Baixa Idade Média e tempos modernos. Para o que não deixaram de contribuir as leis régias. Na verdade, os bens do clero, perpetuamente afectos a uma instituição, não eram susceptíveis de entrar no circuito económico, imobilizando-se para sempre como bens de mão-morta, que amortizavam a riqueza da Coroa. Atentos, os monarcas interferiram. Desde logo Afonso II, bem precocemente, determinou, por lei de 1211, que os religiosos não comprassem bens de raiz, o que foi por certo ainda agravado em tempos de Sancho II, proibindo-se também as doações. Demasiado antecipadas, estas leis de desamortização* só irão ter um real significado com D. Dinis. Este monarca, apelando para as leis dos seus antecessores, interditou, por carta de 10 de Julho de 1286, a compra de bens de raiz por clérigos e ordens, para além de, no diploma de 21 de Março de 1291, impedir aos mosteiros herdarem os bens dos seus professos. Ainda que minoradas pelos privilégios reais ou mesmo pelas fraudes, certo é que, depois desta legislação, o crescendo do património eclesiástico morigerou-se. Circunstâncias conjunturais vieram porém, de novo, favorecê-lo. Em Setembro de 1348 grassava a Peste Negra em Portugal. A mortalidade era tal que os contemporâneos, como nos dão conta os *Anais* de Santa Cruz e de Alcobaça, criam que eram mais os mortos que os vivos. Os homens, certos de que a vida lhes era curta e os bens de nada lhes serviam, investiam-nos em benefício da alma. Davam-nos às igrejas e mosteiros para que os sepultassem, lhes celebrassem as exéquias, rezassem missas ou erguessem orações que os aliviassem dos pecados e lhes abrissem as portas do Paraíso. Sem

Inscrição dedicatória no tímpano da porta sul da Igreja Matriz de Arões, Fafe (1237).

tempo ou agentes da escrita disponíveis, as últimas vontades dos moribundos expressavam-se oralmente. O que dava ensejo à Igreja de a mais direitos se arrogar – apropriar-se dos bens dos que morriam *ab intestato*, nomear testamenteiros, exigir a validação dos testamentos nos seus tribunais. A todos estes abusos esteve atento D. Afonso IV, de pronto legislando para evitar que as terras sem herdeiros, que, dada a concepção patrimonial do reino, pertenciam à Coroa, fossem engrossar os bens eclesiásticos (*Livro das Leis*, p. 440-442). Mas estes aumentaram, sem dúvida, nesta específica conjuntura, legal ou ilegalmente. Os povos em Cortes agravam-se justamente do contínuo aumento dos bens eclesiásticos, pela inobservância das leis de desamortização, rogando-se, nas de Coimbra-Évora de 1472-1473, art. 98 e 19, que a legislação se respeitasse e não se permitissem novas fundações de mosteiros, o mesmo cumprimento da lei se exigindo nas de Évora-Viana de 1481-1482, art. 130 (Sousa – *As Cortes*, vol. 2, p. 390, 410, 478). De facto, as leis de desamortização continuavam a ser iludidas, pelo que os monarcas, de D. João I aos Filipes, legislaram, a propósito de muitos e variados casos específicos, para combater a fraude, legislação compilada nos diversos códigos, das Ordenações Afonsinas, às Manuelinas e Filipinas. Crescia, assim, o património da Igreja, mas grande parte das terras ficava ao abandono por falta de mão-de-obra que a cultivasse. E no porvir das centúrias de Trezentos e Quatrocentos não se vislumbraram melhores dias, dados os repetidos maus anos agrícolas, a sequência das guerras e a recorrência das epidemias. Os bens da Igreja eram mal aproveitados, os seus rendimentos baixavam, o controlo da política de exploração diminuía face ao absentismo dos clérigos e abades, os padroeiros e os comendatários comiam as rendas eclesiásticas, a própria vida clerical relaxava-se. Assim, como já foi detalhadamente estudado, na arquidiocese de Braga, no século XV, 50 % dos 26 mosteiros beneditinos foram reduzidos a igrejas seculares, o mesmo acontecendo a 38,9 % dos 18 cenóbios agostinhos, para além das diversas comunidades monásticas contarem com efectivos humanos muito reduzidos (Marques – *A arquidiocese*, p. 889-892). Reiteradamente, os sínodos apontavam estes malefícios sobre os bens e rendimentos eclesiásticos – e as repetições mostram bem as grandes dificuldades em os erradicar –, como as guerras (*Synodicon*, Braga 20-1398) e procuravam punir os excessos das aposentadorias (*Ibidem*, Braga 21.1 e 2-1402; 28.27-1505) ou de outras extorsões dos leigos (*Ibidem*, Porto 11.39-1496), da mesma forma que condenavam o absentismo dos religiosos (*Ibidem*, Braga 9.1 e 2-1333; 26.1-1477; 28.15--1505; Porto 11.17-1496). Por isso exigiam os bispos que as igrejas e mosteiros tivessem tombos sobre os bens de raiz (bem demarcados e individualizados), das pratas (devidamente pesadas e descritas) e dos ornamentos (*Ibidem*, Braga 26.15, 16, 42-1477; 28.39-1505; Guarda 1.52-1500; Lisboa 13-1484; Porto 11.42-1496). Igualmente se preocuparam em emitir normas sobre a exploração dos bens, cujos contratos se deviam realizar com licença episcopal e não se fazerem a poderosos ou a proprietários vizinhos, para além de terem de cumprir várias outras formalidades específicas (*Ibidem*, Braga 26.43-1477; 28.17, 55, 56-1505; Guarda 1.76, 77, 78-1500; Porto 11.19, 20-1496). Os padroeiros, eclesiásticos ou leigos (reis e nobres), arrogando-se aos seus direitos por erecção ou reconstrução de casas religiosas, exigiam *aposentadoria*, abrigo gratuito em igrejas e mosteiros, *comedoria e jantar*, alimentação para si e sua comitiva e ainda subsídios de *cavalaria* para armar os filhos cavaleiros ou os resgatar de cativeiro, ou de *casamento* para dotar as filhas que contraíam matrimónio, para além da prerrogativa e réditos da *apresentação*, ao indigitarem os párocos ou abades das respectivas instituições. Transmitindo-se este direito hereditariamente, o mosteiro de Grijó chegou a contar com 208 padroeiros, o de São Gens de Monte Longo com 273 e o de Rio Tinto com 514 (Padroados, in *DHP*). Máximo fautor de ruína se configurava, porém, no instituto das comendas, entregando-se mesmo certos benefícios a pessoas que, pela sua condição, não os deviam possuir legitimamente. Delas beneficiavam o alto clero secular e regular e os nobres. Sofriam-nas, sobremaneira, os mosteiros, que se viam espoliados nos seus bens e rendimentos. No século XV não haveria mosteiro que não tivesse um abade-comendatário, o que acarretava a decadência da vida monástica e do culto divino, a redução do número de monges, o seu empobrecimento e a relaxação dos costumes, bem como o depauperamento do seu património imóvel, entre edifícios e terras, ou móvel, sobretudo o artístico. De todos estes abusos nos dão conta as visitações, como, entre tantas, a que foi efectuada ao Mosteiro de São João de Tarouca em 1536 (Coelho – *S. João*, p. 173-220), deixando-nos a imagem de uma casa degradada moral e temporalmente. *3.2. Tempos modernos e de Antigo Regime:* A reforma era pois inevitável. No século XVI surgiram novas ordens, algumas muito devotadas ao apostolado, e o Concílio de Trento imporá medidas

salutares, como a supressão das comendas, a regulamentação da admissão dos religiosos, a clausura absoluta dos mosteiros femininos, a proibição da posse de bens próprios pelos monges. Multiplicaram-se as fundações religiosas, a ponto de em 1628 haver em Portugal 450 conventos, entre masculinos e femininos, para, entre 1739 e 1740, se contarem 477, assim distribuídos: 182 na Estremadura, 107 no Alentejo, 80 no Minho, 79 na Beira, 15 no Algarve e 14 em Trás-os-Montes (Almeida – *História*, vol. 2, p. 203-204; Oliveira – *História*, p. 231). Todavia, os patrimónios de muitas casas não deviam ser avultados e daí as permanentes rivalidades entre as ordens e os pleitos com o clero secular. Neste, o absentismo de bispos e párocos fez decair a vida espiritual e material de muitas igrejas, enquanto os seus rendimentos se pulverizavam em benefícios, que a clerezia buscava para seu proveito próprio. Mas, no conjunto, não será de esquecer a relevância do papel de certos clérigos ou institutos religiosos, como Franciscanos, Dominicanos, Carmelitas*, Jerónimos*, Lóios*, Capuchos (*v.* franciscanos), Jesuítas*, Cartuxos*, Oratorianos*, no continente e muitos também no ultramar. Já no século xviii assistiremos, porém, à expulsão dos Jesuítas de Portugal (3 de Setembro de 1759) e à confiscação, por parte da Coroa, dos seus edifícios, estabelecimentos de ensino e património. *3.3. Depois do Liberalismo:* O excesso de ordens religiosas, a escassez dos seus recursos, que as levava a endividarem-se e a enveredarem pela indisciplina e baixa moralidade, convidavam, de facto, à intervenção do poder secular. Que veio a culminar, em tempos de liberalismo. Precedida embora por anteriores decretos pontuais, que extinguiram os conventos e as colegiadas nos Açores (17 de Maio de 1833), suprimiram todos os conventos e mosteiros abandonados do Porto (15 de Maio de 1833) ou exigiram certas reorganizações conventuais em Lisboa (31 de Dezembro de 1833; 21 de Janeiro de 1834), a grande medida de desamortização foi o decreto de 30 de Maio de 1834, da iniciativa ministerial de Joaquim António de Aguiar. Por ele se extinguiam «todos os conventos, mosteiros, colégios, hospícios e quaisquer casas de religiosos das ordens regulares» e incorporavam-se os seus bens «nos próprios da Fazenda Nacional». Segundo um mapa oficial publicado em 1840 foram suprimidas 448 casas religiosas, em que se contavam 356 conventos masculinos e 12 femininos, além de 28 colégios, 49 hospícios e ermidas e três seminários. Segundo alguns autores, o seu rendimento anual andaria pelos 763,5 contos, a que se deviam juntar mais 300 contos de objectos preciosos de ouro e prata e ainda outros 100 de roupas, mobílias e alfaias, mas estudos mais recentes apontam para um rendimento global, à data da extinção, que não ultrapassaria os 500 contos de réis (Almeida – *História*, vol. 3, p. 47-55; Oliveira – *História*, p. 351; Silva – *Desamortização*, p. 4-18, 43-46). Para prover ao clero secular o governo comprometeu-se a pagar-lhe côngruas e subsídios e para o regular pensões e empregos que, no entanto, eram insuficientes e não prontamente efectivados, deixando os religiosos, mas sobretudo os egressos, votados a uma grave crise económica e social (Silva – *Desamortização*, p. 47-86). A intervenção da Igreja na sociedade reduziu-se ainda mais durante a Monarquia Constitucional, pugnando depois a República pela laicização da vida pública. O retorno às tradições católicas impor-se-á, porém, de uma forma sistemática, a partir do movimento de 28 de Maio de 1926, restaurando-se as dioceses no continente e ultramar, renovando-se as missões* e revitalizando-se o clero regular. O património eclesiástico é reconstituído através de casas para acolher os religiosos, seminários*, instituições de ensino e, além dos demais bens móveis e imóveis, chegando, algum dele, até aos nossos dias. *4. Especificidade patrimonial. 4.1. Domínios jurisdicionais:* As doações de bens à Igreja, mormente as régias, podiam não envolver apenas bens, mas também direitos. Nos inícios do reino de Portugal, necessitando os monarcas de coadjutores para o povoamento, aproveitamento e administração do reino, concederam várias cartas de couto a instituições religiosas. A área coutada adquiria o privilégio da imunidade, não entrando nela os oficiais régios, e os seus detentores assumiam o poder militar, fiscal e judicial sobre os homens que nela habitavam. Algumas concessões tiveram lugar ainda antes da formação do Condado Portucalense, como o couto do mosteiro de Guimarães (*DC*, doc. 223), sendo retomadas pelos fundadores do condado. D. Henrique outorgou carta de couto à Sé de Braga, a 12 de Abril de 1112, transferindo para o arcebispo Maurício todo o *regali fisco* (*DR*, doc. 30), coutamento confirmado e ampliado por D. Afonso Henriques, em 27 de Maio de 1128, vincando expressamente o domínio arquiepiscopal da cidade: «in ciuitate tua Braccarensi nullam potestatem habeam preter voluntatem tuam» (*DR*, doc. 89). Da mesma forma o burgo do Porto, com o seu couto, pertencia ao bispo, por concessão de D. Teresa, de 18 de Abril de 1120 (*DR*, doc. 53). E a par das sés eram mosteiros, tantas vezes agraciados em atenção ao seu padroeiro, da mais alta nobreza, e igrejas, que recebiam cartas de imunidade. Como já foi estudado, se as concessões se apresentaram como esporádicas antes de 1120, generalizaram-se e multiplicaram-se entre 1120 e 1150, recebendo Afonso Henriques de muitas delas compensações em dinheiro ou cavalos, que ajudavam à expansão militar, para depois, entre 1150 e 1185, se tornarem menos frequentes e gratuitas, contemplando essencialmente cisterciences, agostinhos, eremitas e ordens militares, com vista ao repovoamento e organização do território. Assim, dos 90 mosteiros existentes a norte do Douro, pelo menos dois terços administravam territórios imunes (Mattoso – *Senhorias*, p. 270-272). As cartas de coutos continuaram a ser outorgadas por D. Sancho I, mas já cada vez em muito menor número, concorrenciando com os senhorios, a nível do poder local, os concelhos, que a multiplicação das cartas de foral fazia crescer. Cartas de foral que os próprios senhores eclesiásticos podiam conceder nas suas terras coutadas, como o fez o bispo D. Hugo para o Porto e muitas das ordens militares nas suas terras. A Igreja era assim detentora de senhorios dominiais, nos quais apenas lhe cabia a posse da terra, mas também de senhorios jurisdicionais, urbanos ou rurais, onde alguns bens lhe

Ermida de São Sebastião, Beja (século XVI?), antes e depois das intervenções de restauro em 1999. In Monumentos, *13 (2000) 149.*

podiam pertencer, mas sobretudo lhe competia a autoridade sobre os homens, da justiça ao fisco e recrutamento militar. No tempo de Afonso IV sabemos que a Igreja dominava 245 senhorios, o que representava 67 % das imunidades existentes no reino. Mais de metade distribuía-se pelo Norte de Portugal, seguindo-lhe depois a zona centro e, a uma grande distância, o Sul do reino. A maioria das terras coutadas (60,8 %) pertencia, então, aos mosteiros, seguindo-se as das igrejas (33,5 %) e, por fim, as das ordens militares (5,3 %). Todavia, se do número passássemos à extensão, é possível que os senhorios das ordens militares, situados seis a norte, três no Centro e 4 a sul do país, e pertencendo dez à Ordem do Hospital, dois à de Avis e um à de Santiago, se equivalessem, se não mesmo ultrapassassem, em superfície, os demais senhorios eclesiásticos (Marreiros – *Senhorios*, p. 585-588). Estes vastos espaços imunes, que fugiam à justiça e fiscalidade régias, foram sendo objecto de controlo e mesmo de cerceamento dos seus direitos, quando não já então dos seus abusos, à medida que o reino se ia consolidando territorial e administrativamente e o poder régio se podia ir libertando da tutela dos privilegiados, e se afirmava em autoridade e mando. Para ajuizar sobre os bens e direitos da Coroa, e não menos sobre as possíveis usurpações que neles cometiam os poderosos, D. Afonso II, em 1220, e depois D. Afonso III, em 1258, lançaram inquirições, que atingiram, sobremaneira, o Norte senhorial, que hoje são preciosas fontes para o estudo dos senhorios dominiais e jurisdicionais do clero e da nobreza. Aquele primeiro monarca igualmente exigiu que todos os donos de terras imunes mostrassem, na chancelaria régia, as cartas que as legitimavam, de molde a que pudessem ser confirmadas. A ampliação da área jurisdicional era abuso frequente que os privilegiados intentavam, sempre que a conjuntura lho permitia. Mas os monarcas, a partir de meados do século XIII, estavam atentos e eram actuantes. Assim, D. Dinis prosseguiu a política de seu pai e determinou inquirições que se prolongaram de 1284 a 1308, enquanto as sentenças e reclamações se estenderam por 1311, 1314 e 1317, devassando muitas honras e coutos ilegais e reclamando o direito de apelação para a corte. Foi mais longe D. Afonso IV e promulgou um édito geral, que decorreu de 1325 a 1343, ordenando que todos os detentores de senhorios lhe provassem os seus direitos. Resulta clara uma quebra no âmbito do poder jurisdicional, pois muitos coutos ficaram apenas com a justiça cível, chamando a Coroa a si a alçada sobre o crime, como aconteceu em alguns coutos do mosteiro de Nandim, das donas de Entre-os-Rios, de Lorvão, de Celas, de Santa Cruz, de São Martinho de Crasto ou da igreja de Ferreira do bispado do Porto. Isto, sem embargo de algumas casas poderosas verem confirmada a dupla jurisdição nos seus coutos, como aconteceu com o Mosteiro de Alcobaça, o de Arouca ou com a Sé de Coimbra (Coelho – *O poder*, p. 43-45). Embora com poderes muito mais mitigados e intervencionados pela Coroa, sabemos que, ainda no século XVII, os senhorios das ordens militares integravam 12 % das terras do reino, que abrangiam 20 % da sua superfície e envolviam 10 % da sua população. Por sua vez, os senhorios eclesiásticos correspondiam a 8 % das terras do reino, mas tão-só 3 % em termos de área e 4 % no que dizia respeito à população, destacando-se, entre estes, os senhorios do arcebispado de Braga e da Sé de Coimbra, ou os dos mosteiros de Alcobaça e Arouca, tendo muitos dos senhorios crúzios passado para a Universidade de Coimbra (Hespanha – *As vésperas*, vol. 1, p. 567-573). *4.2. Domínios territoriais:* Os domínios territoriais da Igreja envolviam bens urbanos, periurbanos e rurais. As sés e muitas colegiadas ou mosteiros citadinos, para além dos edifícios religiosos e dos paços e casas em que se abrigavam os prelados e cónegos, dispunham ainda de construções com fins assistenciais, entre hospitais, albergarias e gafarias. E por sua vez estas mesmas casas, como instituições que eram, tinham o seu próprio património e contabilidade (Sousa – *A propriedade*; Johnson – *Les comptes*, p. 67-84; Mata – *O Hospital*). No centro urbano disporiam também de outras casas, pardieiros ou chãos, tantas vezes com os seus currais, cortinhais, fontes e pomares, para além de tendas e lojas, arrendadas para o comércio ou ofícios, e ainda engenhos de transformação, como os rentáveis

lagares de azeite e os fornos de pão ou telha. Pelo aro periurbano, e como penhor de abastecimento à cidade, dispersavam-se as almuinhas, onde cresciam os legumes e produtos hortícolas, as vinhas e, na área centro-sul, os olivais, mas também, tantas vezes, nos cursos de água, os moinhos e azenhas, os pisões, os caneiros e as pesqueiras. No espaço rural detinham as igrejas e mosteiros, nos inícios da formação de Portugal, várias vilas e aldeias, que depois se foram fragmentando, dando origem a propriedades ainda de consideráveis superfícies, como as granjas e as quintas, mas, sobremaneira, se retalharam em casais, as unidades fundiárias, agrícolas, familiares e tributárias, que, em princípio, eram amanhadas e dariam, depois de deduzidos os encargos, para o sustento de um agregado familiar, e onde prevaleciam a policultura e a repartição e dispersão dos terrenos pela aldeia. Mas, ainda no campo, a clerezia possuía igrejas, ermidas e capelas, paços, casas, pardieiros ou simples cabanas, como toda uma série de propriedades com nomes vários, que nos falam do parcelamento da terra ao longo dos séculos, como herdades, terras, terrenos, campos, leiras, jeiras, agras, quebradas, vessadas, lavras, barrios, devesas, tapadas, conchousos, várzeas, lezírias. Outros terrenos eram individualizados pelas suas culturas específicas, entre almuinhas, searas, trigais, vinhas, bacelos, olivais, linhares, pomares. Outros ainda eram destinados à criação de gado ou ao abastecimento de lenha e madeira, com o recurso à recolecção do mel e da cera, e à caça, como montes, matas, soutos, brenhas e bouças. Dispunham igualmente de construções de apoio entre celeiros, adegas, lagares, ou currais e casas para a criadagem, gado e alfaias agrícolas. E na fachada litorânea a Igreja era tantas vezes proprietária de salinas, barcos para a pesca marítima e espaços para a secagem e salga do pescado, além de casas para o armazenamento destes produtos. Acompanhavam sempre estas terras outros bens móveis que viabilizavam até as explorações agrícolas, como o cereal para semente, as alfaias para todos os trabalhos agrícolas, as medidas e vasilhame, o imprescindível gado, força de tracção, mas fonte da adubagem, de recursos alimentares ou de matérias-primas para o artesanato, e ainda tantos outros bens de recheio e mobiliário de granjas, quintas ou casais. Criava-se este gado num enquadramento agropecuário, ou, sendo em maior número, em espaços de transumância (Coelho – *O senhorio*, p. 31-71; Santos – *As origens*, p. 7-27; Marques – *Bens*, p. 897-920). Conhecem-se alguns valores gerais ou parcelares sobre o montante e distribuição geográfica do património fundiário eclesiástico. No Entre Douro e Minho, em 1220, a Igreja possuía 8932 casais (4,5 vezes mais que a Coroa), detidos prioritariamente por ordens monásticas, depois por igrejas e por fim por ordens militares. Já a sul do Douro, em 1258, a Igreja era proprietária de 1002 casais (agora só com cerca de mais uns 200 em relação à Coroa, sendo ainda esta e particulares que aqui possuíam mais vilas e aldeias), distribuídos pela mesma ordem de possidentes. Para sul – Beiras, Ribatejo e Alentejo – avultavam os grandes domínios das ordens militares, que prevaleciam sobre os demais proprietários (Marreiros – *A propriedade*, p. 194-198). Para o século XV admite-se que o clero possuísse 20 % do território nacional, desse conjunto avultando as ordens militares. Dominariam no Alentejo 40 % das terras e rendas, na Estremadura 19 %, na Beira 13 %, com destaque para a Ordem de Santiago (Marques – *Portugal*, p. 81). Várias teses recentes de doutoramento e mestrado sobre instituições religiosas – mais monásticas que seculares e de ordens militares (*v.* Bibliografia) – ou mesmo sobre espaços regionais deixam-nos entrever, pontualmente, os quantitativos e âmbito geográfico do património eclesiástico. A sua enumeração torna-se, porém, impossível, ainda que, para além das obras já citadas, ou a citar sobre instituições ou espaços medievais, se possa acrescentar, para a época moderna, os domínios de Tibães, Bustelo, Ganfei, Bouro ou Santa Cruz de Coimbra (Oliveira – *A abadia*; Maia – *O mosteiro*; Silva – *O mosteiro*; Mota – *O senhorio*; Neto – *Regime*; e uma informação bibliográfica detalhada de muitas outras se encontra sob as rubricas «Ordens, congregações, abadias e conventos» e «Património e rendas» do *Repertório bibliográfico*).

4.3. Bens móveis: Mas para completar a riqueza patrimonial da Igreja imprescindível se torna focar – para além dos bens móveis a que já aludimos – a sua riqueza em objectos artísticos, por entre esculturas, pinturas, códices, alguns com belas iluminuras, livros, jóias e objectos de ouro e prata (*v.* arte sacra). Conhecem-se bem, entre outras, a biblioteca da Sé de Coimbra em tempos medievais, onde avultavam os livros litúrgicos, livros da Sagrada Escritura ou dos Padres da Igreja, martirológios e hagiografias, livros de direito canónico e civil e ainda os que envolviam diversas ciências, além do seu tesouro, em que deslumbravam as vestes eclesiásticas e tapeçarias de ricos tecidos, as peças de marfim, as jóias e objectos de culto (cálices, custódias, cruzes) ou outros (báculos, frontais, relicários) em prata e ouro, chegando a prata da catedral a perfazer 403 quilos em 1710 (Costa – *A biblioteca*, 1983, p. 1-56). De uma maior riqueza, como seria de esperar, se nos patenteia a arquidiocese de Braga, com os seus 281 livros inventariados em 1612 (sendo 98 manuscritos), agora também com a presença de clássicos latinos e gregos, humanistas, canonistas e civilistas, livros de oratória e teologia, livros de arte, história, astronomia e medicina, e com um magnífico tesouro, que em parte ainda hoje pode ser apreciado, e que conhecemos por inventários de 1589, 1645 e 1761, onde as peças de ourivesaria de ouro, prata e pedras preciosas, os esmaltes e os marfins (cofres, cálices, báculos, cruzes, custódias, galhetas, gomis, imagens, lampadários, turíbulos) ombreavam com os ornamentos (pontificais, frontais, gremiais, mitras, pálios) e tapeçarias de tecidos caros e variados (Costa – *A biblioteca*, 1985, p. 5-78). E a par das catedrais eram ricos em obras artísticas os mosteiros, com destaque para o de Santa Cruz, com a sua valiosíssima livraria, e o de Alcobaça também com preciosos códices (Cruz – *Santa*; *Inventário*; Nascimento – *Os códices*; Miranda – *A inicial*; Miranda – *A iluminura*; *Catálogo dos códices*). E toda esta riqueza alcançava mais longe, desdobrando-se num capital simbólico, ideológico-

-mental e religioso-cultural do maior alcance. *Scriptoria** e bibliotecas (*v.* BIBLIOTECAS ECLESIÁSTICAS) faziam das casas religiosas, mormente dos mosteiros, os bastiões do poder da escrita e sobre os escritos. A cultura foi, assim, durante largos séculos medievais, seu apanágio, elevando a clerezia acima do laicado, tornando-a imprescindível na formação e construção de um reino. Afamados mosteiros eram ainda panteões de reis ou grandes senhores, que neles deixavam as marcas carismáticas de fundadores de reinos, como D. Afonso Henriques ou D. Sancho, em Santa Cruz, ou de senhores de acção ou cultura, como Egas Moniz, em Paço de Sousa, ou o conde D. Pedro, em Tarouca. Memórias fixadas na durabilidade da pedra, em belos monumentos fúnebres, ou na imperecibilidade do pergaminho e do escrito, onde inscrevem os seus nomes como benfeitores, perpetuamente lembrados em missas e orações, em livros de aniversários e obituários. Memórias seculares, que mais enobrecem as memórias clericais de prestigiados e virtuosos bispos e abades, algumas delas aureoladas pela santidade. E mesmo para a gente comum, igrejas e mosteiros eram sempre o espaço sagrado onde, em paz e sob guarda, repousariam os corpos, na expectativa de à alma se juntarem no Juízo Final. Já no seu interior, o brilho dos objectos de prata e ouro redimensionavam e engrandeciam os gestos de ritos e celebrações, as imagens e pinturas de Cristo, da Virgem e dos santos ensinavam a doutrina, as virtudes e os caminhos da fé cristã, e as relíquias atraíam os peregrinos que, de longe ou perto, rumavam para as ver e tocar, acreditando na cura dos seus males e na sua divina protecção para homens e bens (Coelho – *Arouca*, p. 38-42). Se a magnificência de uma instituição, ancorada em bens móveis e imóveis e mediatizada por altos protagonismos religiosos, culturais e políticos, era penhor da atracção dos fiéis, estes mesmos, incessantemente, a acrescentavam com os seus legados, as suas esmolas, a sua devoção e protecção, num traço birrelacional, muito íntimo e reprodutivo, sobretudo entre o clero e a nobreza, os mais altos estratos dominantes da sociedade (Coelho; Martins – O monaquismo; Repas – *Quando a nobreza*). *5. Rendimentos eclesiásticos. 5.1. Rendas dominiais, jurisdicionais e eclesiásticas:* Senhorios e terras, para serem penhores de rendimentos, deviam estar povoados e cultivados. A Igreja, tal como os demais senhores, tinha uma parte dos seus domínios sob exploração directa, mas a maioria das suas terras era explorada mediante contratos. Pela cedência do usufruto dos seus prédios, por tempo consignado no contrato, a Igreja recebia então dos homens que o detinham rendas dominiais (parciárias ou fixas e foros), além de serviços de natureza vária (*v.* economia. *1. Época Medieval*). Em períodos de quebra de produção e descida das rendas principais, muitas vezes os senhores, e entre eles os eclesiásticos, enveredaram justamente pelos «maus usos» do agravamento destes foros e serviços, o que originou, em tendência longa, um clima de tensão e conflituosidade com o campesinato (Coelho – *Contestação*, p. 9-22; Neto – *Regime*; Tengarrinha – *Movimentos*). Mas não esqueçamos que, muitas vezes, as terras de uma igreja ou mosteiro se dobravam de imunidade. Então o seu senhor tinha o direito de cobrar direitos jurisdicionais aos seus homens. Assim, desde logo, a *colheita* ou *jantar*, pelo direito de itinerância nas suas terras, a *voz* e *coima*, pelo direito de justiça, a *fossadeira*, como tributo militar, e o serviço de *anúduva*. Igualmente para si revertiam todos os direitos fiscais que, com o incremento comercial, tinham nas passagens e portagens, as quais incidiam sobre a circulação e transacção dos produtos, um ingresso chorudo e em crescendo. Nas terras imunes os senhores eclesiásticos podiam ainda arrogar-se ao direito a certos monopólios, sendo quase omnipresente o da venda do seu vinho durante um certo período do ano, o *relego*, para além de exigirem a utilização dos seus fornos, sobretudo de telha. Em tempos medievais, como durante o Antigo Regime, foi esta estrutura de renda contratual – com ração, foros, laudémios (paga pela alienação do usufruto) e serviços –, além das rendas senhoriais, que manteve a maioria das instituições eclesiásticas (Coelho – *O Baixo Mondego*, p. 271-373; Gonçalves – *O património*, p. 141-161, 183-213, 283-310; Amaral – *São Salvador*, p. 63-14; Rodrigues – *Torres Vedras*, p. 394-464; Gomes – *O mosteiro*, p. 217-233; Morujão – *Um mosteiro*, p. 107-148; Martins – *Património*, p. 164-186). Não fica completa a lista de ingressos se não lhe juntarmos os tributos especificamente eclesiásticos. O mais comum e generalizado rendimento eclesiástico era a *dízima*. Começou por ser entregue voluntariamente, já desde os séculos IV ou V, para se tornar obrigatória no século XII, sendo sancionada pelos concílios de Latrão de 1123 e 1139. Todavia, em Portugal, ainda estava pouco generalizada na segunda metade de Undecentos. As dízimas podiam ser reais ou prediais e recaíam sobre os frutos da terra ou pessoais, incidindo sobre os rendimentos do trabalho. No ano de 1218, D. Afonso II ofereceu à Igreja o dízimo dos rendimentos das terras reguengas, pelo que a cobrança da dízima passou a alcançar as terras de todos os possidentes e os ganhos de cristãos e até judeus e mouros. Da arrecadação directa da dízima por oficiais da Igreja se passou depois para o arrendamento da cobrança de tal direito, o que assegurava um montante certo de dinheiro à Igreja, mas representava para os fiéis um controlo ainda mais apertado e abusador por parte dos rendeiros. Também a Igreja, com o decorrer do tempo, como se queixavam os povos em Cortes, procurou aumentar os pagamentos em dinheiro das dízimas pessoais, bem como, dado que a moeda se desvalorizava, intentava comutar, de pessoais a prediais, as dízimas dos lagares de azeite e vinho, para assim receber estes dois produtos, bem cotados no mercado (Coelho – *O Baixo Mondego*, vol. 1, p. 373-398; Coelho – *O peso*, p. 309-310). E porque eram frequentes as emissões de moedas e as equivalências das antigas às correntes, além de se complexificar o quadro das actividades laborais, os bispos sentiram necessidade de ir dando novas constituições sobre os dízimos às suas dioceses, como as do Porto (1496, 1687), Coimbra (1548), Évora (1565), Braga (1639), Viseu (1681). A par da dízima, ainda que de uma forma muito menos sistemática, cobravam-se também as *primícias*, ou seja, uma parte dos primeiros frutos

das colheitas, que, em sinal de reconhecimento, se davam a Deus. Os fiéis com posses legavam ainda às igrejas ou clero, para sufrágios, obras de piedade ou assistência, uma parte dos seus bens. Designava-se esta quota *pro anima* por *mortuárias* ou *mortulhas* e, no século XIV, por *mandas* e *morturas*. Em qualquer ocasião podiam, todavia, os cristãos fazer oferendas às igrejas, constituindo as *ofertas* ou *eulogiae* as dádivas de pão, vinho e cera no momento do ofertório da celebração eucarística e as *oblações*, *oblatas* ou *obradas*, as doações de géneros, dinheiro, objectos, bens imóveis, dízimas e primícias fora da missa. Arrogavam-se os prelados ainda a muitos outros direitos sobre os fiéis, igrejas e mosteiros das suas dioceses, como o *catedrático* ou *sinodático*, o *calendário*, o *jantar*, *colheita*, *procuração* ou *visitação*, o *resgate dos altares* ou *as meias-vagas* (Costa – *O bispo*, vol. 1, p. 258-281). Por sua vez os fregueses das dioceses de Braga, Porto e Coimbra estavam obrigados ao pagamento dos *votos* (*v.* VOTOS DE SANTIAGO), tributo anual de uma medida de pão e outra de vinho, por cada junta de bois com que lavrassem a terra ou ainda por cada casal, fogo ou pessoa. Deviam-nos os cristãos da Península à Igreja de Santiago de Compostela, mas a Igreja bracarense apropriou-se dos votos entre 1216 e 1220 (Martins – *Os votos*). Perduraram, através dos tempos, grande parte destes tributos eclesiásticos, mormente os legados para sufrágio, sobre os quais legislaram vários monarcas de D. Manuel a D. João V, ou foram ainda objecto de regulamentos nas constituições e sínodos eclesiásticos, sobretudo para morigerar os vícios simoníacos sobre avenças quanto ao preço de missas, administração de sacramentos, funerais ou outros ofícios divinos. A própria esmola para missas e ofícios tendeu a fixar-se para evitar abusos (Almeida – *História*, vol. 2, p. 91-94). Também as dádivas para bens de alma foram sofrendo regulamentações várias ao longo dos tempos, no sentido de se restringir a amplidão dos legados, para, no século XVIII, se confinarem apenas ao terço da terça parte dos bens que fossem deixados. Alguns tributos acabaram, porém, por ser extintos, como os votos, por decreto-lei de 26 de Julho de 1822, ou os dízimos, por decreto-lei de 30 de Julho de 1832, vivendo o clero paroquial essencialmente de côngruas anuais (*Ibidem*, vol. 3, p. 57-61). *5.2. Balanço dos rendimentos eclesiásticos:* O valor global de todas estas rendas do clero variava de acordo com múltiplos factores, como os montantes da produção, que eram afectados por maus anos climáticos ou por instabilidade e baixa de mão-de-obra, que pestes e guerras provocavam, a cotação dos produtos no mercado e as flutuações dos preços ou ainda as variâncias das moedas. Igualmente para entrarem realmente nos cofres da Igreja tinham de ser rigorosamente cobradas, não havendo fraudes por parte dos arrecadadores ou rendeiros, exigindo sempre uma competente gestão administrativa. Não menos era necessário que todas revertessem para a clerezia, o que, como já dissemos, nem sempre acontecia, quer por extorsões de leigos, quer de eclesiásticos. E, para além de padroados e comendas, de que já falámos, lembremos que os monarcas, para custear guerras, em especial contra os mouros, mas também para outros fins, como a construção de muralhas e igrejas ou o agraciamento de partidários, arrecadavam muitas vezes certos montantes dos rendimentos eclesiásticos, até com o assentimento papal. Sem esquecer que o ouro e a prata do reino se escoava para Roma em *anatas* (impostos pagos à Câmara Apostólica para provisão em benefícios), em subsídios dados aos prelados e religiosos que estanciavam na cúria, em pagamento a cardeais, que bem se aproximavam da simonia, ou em pedidos e tributos do próprio sumo pontífice. Internamente, e depois de criado o Santo Ofício, também muitos dos rendimentos dos bispados se lhe destinavam, da mesma forma que a universidade subsistiu, em parte, graças às rendas de igrejas e mosteiros. É justamente a concessão da décima de todas as rendas eclesiásticas, excepto as da Ordem do Hospital, que o papa João XXII outorgou a D. Dinis, a 23 de Maio de 1320, por três anos, para subsidiar a guerra contra os mouros, que nos permite conhecer o montante geral dessas rendas, bem como estabelecer relações comparativas de grandeza entre as diversas instituições eclesiásticas. Montava a mesma, globalmente, a 628 227 libras e 13 soldos, entrando com as maiores fatias os bispados de Braga e Lisboa e, depois, os de Coimbra, Évora e Porto, mas estes dois últimos já com valores inferiores a metade dos dois primeiros. Sobressaem do conjunto as rendas de quatro catedrais, as de Lisboa, Braga, Évora e Coimbra, que contribuíram respectivamente com 33 174:5, 30 350, 24 520 e 21 630 libras, seguidas de dois grandes potentados monásticos, Santa Cruz, com dízimas avaliadas em 20 870 libras, e Alcobaça, com 18 000 libras. As demais dioceses apresentaram-se, por ordem decrescente de grandeza, como sendo Porto (16 085 lb), Viseu (14 218 lb), Guarda (11 900 lb), Silves (6160 lb) e Lamego (4460 lb). Logo a seguir destacavam-se as casas monásticas – 16 mosteiros contribuíram com montantes entre 1000 e 2000 libras, mas acima desses valores estiveram ainda São Vicente de Fora (3150 lb), Tarouca e Salzedas (cada um, 3500 lb), Paçô (4000 lb), Lorvão (5000 lb), Santo Tirso e Pombeiro (cada um 8000 lb) e Arouca (9000 lb). As igrejas situadas na zona do Tejo e a sul eram, comparativamente, mais ricas que as do Norte. Algumas destas deviam viver mesmo em precárias condições, apenas entregando algumas dezenas ou até mesmo só unidades de libras. De destacar será uma quinzena delas que entregaram um subsídio superior a 1000 libras (sete igrejas contribuíram com valores entre 1000 a 2000 lb), sendo de evidenciar a igreja de Tomar, pertença da Ordem de Cristo (5000 lb), a de Santa Maria de Alcáçova de Santarém (3700 lb), de Santa Maria de Guimarães (3600 lb), de Santa Maria de Estremoz (2795:12 lb), Santa Maria de Alcácer (2570 lb), a igreja de Castelo Branco (2260 lb) e a de Ega, também da Ordem de Cristo (2140 lb). Ricas ainda as ordens militares – o temporal do mestrado de Santiago foi taxado em 6000 libras e o de Cristo em 4246, mas esta última ordem possuía igrejas e comendas (Pombal taxada em 1870 lb e Soure em 1500 lb) de grandes posses. Infelizmente, se bem que existam outras fontes similares, de âmbito mais geral ou parcializado, elas encontram-se, de

Livros (Tesouro da Sé de Lisboa).

momento, pouco estudadas (Rosa – *Notícia*, 1386-387; Martín Martín – *El poblamiento*). Mas podemos, todavia, pontualizar, um tanto, as receitas e despesas eclesiásticas. Para o cabido de Évora conhecemos-lhe as despesas, nos anos centrais de Trezentos, materializadas em gastos com azeite para lâmpadas, vinho, carne e salários, entre outras (Sousa – *«O Livro»*, p. 91-89). O mosteiro de Grijó, nos dois anos agrícolas de 1364-1365 e 1365-1366, teria uma receita média anual de cerca de 4000 libras, montante que daria para as despesas, em que avultavam, sobremaneira, os gastos com abastecimento e equipamento do mosteiro, restando um pequeno saldo de 200 libras, talvez enganoso, porque distribuído pelos padroeiros (Amaral – *São Salvador*, p. 156-165). Por sua vez, o Mosteiro de Alcobaça, em 1437-1440, teria receitas, em dinheiro e géneros, que montavam a 760 000 reais por ano, o que, em relação a 1320 (equivalendo-se as libras a 900 000 reais), seria um decréscimo. Nesse valor os direitos dominiais perfaziam 46,8 % das receitas, os direitos senhoriais 38,2 % e os eclesiásticos 15 %. Por sua vez, nos gastos, da ordem dos 400 000 reais, pesavam, especialmente, o consumo da casa (60,5 %) e os dispêndios com a exploração e administração dos bens (18,7 %), sendo os demais gastos repartidos por assistência religiosa, ajudas para casamentos e tenças a clientelagem, donativos, esmolas e outras despesas esporádicas. Certo é que, apesar das queixas de pobreza, o mosteiro poderia arrecadar, anualmente, neste segundo quartel do século xv, em média, 11,5 % das receitas (Gonçalves – *O património*, p. 310-347). Já a uma grande distância deste potentado estaria o Mosteiro da Batalha, cujo montante da renda dos seus bens seria, cerca de 1456, de 98 200 reais, se bem que esta casa fosse agraciada com tenças régias, para além de ser muito elevado o rendimento das suas capelas, que ascendia, em 1466, a 520 000 reais (Gomes – *O mosteiro*, p. 237-247). Um saldo positivo apresentava Santa Cruz pelo seu livro de receitas e despesas de 1534-1535. A receita arrolada era de 2 138 791 reais e 1 ceitil e as despesas perfizeram apenas 1 716 736 reais e 4 ceitis, havendo um crédito de cerca de 19,7 %. Os maiores gastos foram com a alimentação, obras do mosteiro e estudo, vestuário e calçado, seguidos depois de uma grande repartição do dinheiro para obviar a diversos fins (Coelho – *Receitas*, p. 93-118). Ao longo do Antigo Regime os Crúzios parecem ter vivido com dificuldades, o que provocou um quase permanente clima de conflituosidade com os seus camponeses e rendeiros. Assim, em tempos pombalinos, e para responder a um pedido de um donativo reclamado pela Coroa, Santa Cruz apenas pode contribuir com 10 000 cruzados (quando o conde de Oeiras dele esperava 50 000) e, para o satisfazer, teve ainda de recorrer a um empréstimo. Na viragem do século xviii para o século xix, uma forte alta dos preços favoreceu as casas senhoriais, mas então os Crúzios queixavam-se do não pagamento das rendas por parte dos povos. E, de facto, em 1799, o mosteiro, embora tivesse então satisfeito alguns encargos, apresentava um passivo de dívidas da ordem dos 39 000 cruzados, a juro de 2,5 %. Em crise viveram os Crúzios depois das Invasões Francesas e na mesma situação se diziam no ano da revolução liberal, dado o abatimento das rendas, que a descida dos preços acarretara (Neto – *Regime*, p. 177-181, 280-281, 347-348, 351-353, 392-395). O mosteiro de Bustelo, no século xvii, subsistia em grande parte graças às dízimas das igrejas que lhe estavam anexas. De 1626-1628 até ao triénio de 1647-1649, os arrendamentos das igrejas ascenderam sempre a uma média geral superior a 40 % em relação ao total das entradas nominais do depósito da casa. Por isso é que se esse depósito em 1647-1649 era de 3 612 698 réis, em 1653-1655, retiradas tais igrejas e ficando o mosteiro apenas reduzido a uma, desceu para 2 970 711 réis. E porque dízimas e foros se cobravam em géneros, sobremaneira cereais, o mosteiro sofreu com as crises cerealíferas que, no século xviii, ocorreram na região, em 1764-1769, 1780-1785 e 1789-1790 (Maia – *O mosteiro*, p. 184-186, 242). Também o rico mosteiro de Tibães viveu durante o Antigo Regime essencialmente das dízimas que, entre 1680-1683 e 1810, chegaram a perfazer, no mínimo, 43 % dos seus ingressos e, no máximo, 60,5 %. Aliás, no Entre Douro e Minho, e no tocante ao clero secular, as dízimas podiam atingir 100 % dos seus ingressos, sendo de referir que na Colegiada de Guimarães, entre 1690 e 1725, o seu valor esteve sempre acima dos 90 % de todas as entradas. Já o poder económico de Santo Tirso era construído sobre as suas rendas e menos nas dízimas. Mas, na generalidade, os rendimentos do clero nortenho assentavam, fundamentalmente, nas dízimas, depois nas rendas dos bens em exploração indirecta e, por fim, mas a uma grande distância, nos lucros das terras de exploração directa. O clero cons-

tituiu, de facto, no Antigo Regime, o grupo social mais eminentemente rentista e, assim, as rendas da Igreja sobrelevavam, em algumas zonas, as próprias rendas do Estado. Na comarca de Guimarães, cerca de 1787, essa diferença, favorável à Igreja, era de 50,8 %. E como já foi notado, as dízimas cobradas pela Igreja na província do Entre Douro e Minho ultrapassavam em 10,2 % a contribuição predial de 1799. Por isso, a extinção dos dízimos, em 1832, terá sido um golpe económico e ideológico mais profundo para a clerezia que a própria extinção das ordens religiosas (OLIVEIRA – *A renda*, p. 7-9). De facto, cumpridos os séculos medievais e modernos, em que o património eclesiástico servira para firmar um grupo social que tinha a primazia no espiritual, mas também um activo papel no temporal, do povoamento ao cultivo das terras, do enquadramento civil ao enquadramento religioso dos homens, do ensino à assistência, e firmado um Estado liberal que absorvera algumas dessas missões, impugnara outras e lutara pela separação dos poderes, chegara ao fim um tempo de poder e acção do clero, seguindo-se, consequentemente, e quase como que num processo natural, a apropriação da maioria das suas rendas e domínios, que reforçaram as sempre debilitadas finanças estatais. Já em pleno século XX, a reorganização do clero, a reconstituição do seu poder económico e o redimensionamento da sua intervenção social será um capítulo da história ainda a fazer-se.

MARIA HELENA DA CRUZ COELHO

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Nova ed. Porto; Lisboa: Civilização, 1930. 4 vol. AMARAL, Luís Carlos – *O património fundiário da Sé de Braga entre 1071 e 1108*. In CONGRESSO INTERNACIONAL «IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA» – *Actas*. 1990, vol. 1, p. 513-550. IDEM – *São Salvador de Grijó na segunda metade do século XIV: Estudo de gestão agrária*. Lisboa: Cosmos, 1994. *CATÁLOGO dos códices da livraria de mão do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*. Coord. de Aires Augusto do Nascimento, José Francisco Meirinhos. Porto: Biblioteca Pública Municial, 1997. BENS. In *DICIONÁRIO de história da Igreja em Portugal*. Dir. António Alberto Banha de Andrade. Lisboa: Editorial Resistência, vol. 2. COELHO, Maria Helena da Cruz – *Arouca: Uma terra, um mosteiro, uma santa*. Arouca, 1989. IDEM – *O Baixo Mondego nos finais da Idade Média*. 2.ª ed. Lisboa: INCM, 1989. IDEM – Contestação e resistência dos que vivem da terra. In *HOMENS, espaços e poderes: Séculos XI-XVI*: 1: *Notas do viver social*. Lisboa: Horizonte, 1990, p. 23-26. IDEM – *O mosteiro de Arouca do século X ao século XIII*. 2.ª ed. Arouca: Câmara Municipal, 1988. IDEM – *O peso dos privilegiados em Portugal*. In CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTORIA. «EL TRATADO DE TORDESILLAS Y SU ÉPOCA» – *Actas*. Madrid, 1995, vol. 1, p. 291-314. Separata. IDEM – O poder e a sociedade ao tempo de D. Afonso IV. *Revista de História*. Centro de História da Universidade do Porto. 89 (1988) 35-51. Separata. IDEM – O povo: a identidade e a diferença no trabalho. In *PORTUGAL em definição de fronteiras: Do condado portucalense à crise do século XIV*. Lisboa: Presença, 1996. IDEM – Receitas e despesas do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra em 1534-1535. In *HOMENS, espaços e poderes: Séculos XI-XVI*: 2: *Domínio senhorial*. Lisboa: Horizonte, 1990, p. 93-171. IDEM – S. João de Tarouca em tempos de Quinhentos. In *HOMENS, espaços e poderes: Séculos XI-XVI: 2: Domínio senhorial*. Lisboa: Horizonte, 1990, p. 173-220. IDEM – O senhorio crúzio do Alvorge na centúria de Trezentos. In *HOMENS, espaços e poderes: Séculos XI-XVI: 2: Domínio senhorial*. Lisboa: Horizonte, 1990, p. 31-92. IDEM.; MARTINS, Rui Cunha – O monaquismo feminino cisterciense e a nobreza medieval portuguesa (séculos XIII-XIV). *Theologica*. 28 (1993) 481-506. COSTA, Avelino de Jesus da – *A biblioteca e o tesouro da Sé de Coimbra nos séculos XI a XVI*. Coimbra, 1983. IDEM – *A biblioteca e o tesouro da Sé de Braga nos séculos XV a XVIII*. Braga, 1984. IDEM – *O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga*. Coimbra: FLUC, 1959. 2 vol. CRUZ, António – *Santa Cruz de Coimbra na cultura portuguesa da Idade Média*. Porto: Bibliotheca Portucalensis, 1963-1964. CUNHA, Maria Cristina – *A Ordem Militar de Avis: das origens a 1328*. Porto: Faculdade de Letras, 1989. Texto policopiado. GOMES, Saul António – *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória no século XV*. Coimbra: Instituto de História de Arte-Faculdade de Letras, 1990. GONÇALVES, Iria – *O património do Mosteiro de Alcobaça nos séculos XIV e XV*. Lisboa: UNL-FCSH, 1989. HESPANHA, A. M. – *As vésperas do Leviathan: Instituições e poder político: Portugal: Séc. XVII*. Lisboa, 1986. 2 vol. *INVENTÁRIO dos Códices Alcobacenses*. Lisboa: BNL, 1930, vol. 1-4; 1978, vol. 6 e Índices. JOHNSON, H. B. – Les comptes d'un hôpital portugais: 1379-1383. *Études Rurales*. 51 (1973) 67-84. *LIVRO das Leis e Posturas*. Transcrição de Maria Teresa Campos Rodrigues. Lisboa: Faculdade de Direito, 1971. *LIVRO Santo de Santa Cruz*. Transcrição e intr. Leontina Ventura e Ana Santiago Faria. Coimbra: INIC-Centro de História da Sociedade e da Cultura, 1990. MAIA, Fernanda Paula Sousa – *O mosteiro de Bustelo: propriedade e produção agrícola no Antigo Regime (1638-1670 e 1710-1821)*. Porto: Universidade Portucalense, 1991. MARQUES, A. H. de Oliveira – *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*. Lisboa: Presença, 1987. MARQUES, José – *A arquidiocese de Braga no séc. XV*. Lisboa: INCM, 1988. MARQUES, Maria Alegria Fernandes – Bens de dois mosteiros cistercienses no séc. XV: Santa Maria de Seiça e Santa Maria de Bouro. In *AMAR, sentir e viver a história: Estudos de homenagem a Joaquim Veríssimo Serrão*. Lisboa: Colibri, 1995, p. 897-928. MARREIROS, Maria Rosa Ferreira – A propriedade da Igreja e senhorios. In *PORTUGAL em definição de fronteiras*. Lisboa: Presença, 1996, p. 194-198, p. 584-589. MARTÍN MARTÍN – El poblamiento de Portugal seguín «Collectoriae vaticanas del siglo XIV: dióceses de Lisboa y Coimbra». *Revista da Faculdade de Letras*. 13 (1996) 123-148. MARTINS, Alcina Manuela de Oliveira – *Os votos de Santiago no Norte de Portugal (sécs. XII-XV)*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1993. MARTINS, Rui Cunha – *Património, parentesco e poder*. Lisboa: Escher, 1992. MATA, Luís António Santos Nunes – *O Hospital do Espírito Santo de Santarém nos finais da Idade Média: Ser, ter e poder*. Tese de mestrado apresentada em Coimbra em 1999. Texto policopiado, 2 vol. MATTOSO, José – Senhorias monásticas do Norte de Portugal nos séculos XI a XIII. In MATTOSO, José – *A nobreza medieval portuguesa: A família e o poder*. Lisboa: Estampa, 1981, p. 269-278. MIRANDA, Maria Adelaide – *A iluminura de Santa Cruz no tempo de Santo António*. Lisboa: Inapa, 1996. IDEM – *A inicial iluminada românica nos manuscritos alcobacenses*. Lisboa: UNL/FCSH, 1984. MORUJÃO, Maria do Rosário Barbosa – *Um mosteiro cisterciense feminino: Santa Maria de Celas, séculos XII a XV*. Porto: Faculdade de Letras, 1991. Texto policopiado. MOTA, Salvador Magalhães – *O senhorio cisterciense de Santa Maria de Bouro: património propriedade, exploração e produção agrícola: 1570-1834*. Dissertação de doutoramento apresentada no Porto em 2000. Texto policopiado. NASCIMENTO, Aires A. – *Os códices alcobacenses da Biblioteca Nacional de Lisboa e seu significado cultural*. Lisboa, 1979. NETO, Maria Margarida Sobral – *Regime senhorial, sociedade e vida agrária: O mosteiro de Santa Cruz e a região de Coimbra (1700-1834)*. Coimbra: FLUC, 1991. 2 vol. OLIVEIRA, Aurélio de – *A abadia de Tibães, 1630/80-1813: Propriedade, exploração e produção agrícola no Vale do Cávado durante o Antigo Regime*. Porto, 1979. 2 vol. Texto policopiado. IDEM – A renda agrícola em Portugal durante o Antigo Regime (séculos XVII-XVIII): Alguns aspectos e problemas. *Revista de História Económica e Social*. 6 (1980) 1-56. OLIVEIRA, Miguel de – *História eclesiástica de Portugal*. 4.ª ed. Lisboa: União Gráfica, 1968. PADROADOS e padroeiros. In *DICIONÁRIO de História de Portugal*. PIMENTA, Maria Cristina – *A Ordem Militar de Avis durante o mestrado de D. Fernão Rodrigues Sequeira: 1386-1433*. Porto: Faculdade de Letras, 1989. Texto policopiado. REPAS, Luís Miguel Malva de Jesus – *Quando a nobreza traja de branco: A comunidade cisterciense de Arouca durante o abaciado de D. Luca Rodrigues (1286-1299)*. Tese de mestrado apresentada em Coimbra em 2000. Texto policopiado. 2 vol. *REPERTÓRIO bibliográfico da historiografia portuguesa (1974-1994)*. Coimbra: Faculdade de Letras-Instituto Camões. RODRIGUES, Ana Maria Seabra de Almeida – *Torres Vedras. A vila e o termo nos finais da Idade Média*. Lisboa: FCG; INIC, 1995. ROSA, Maria de Lurdes – Notícia sobre os fundos do Archivio Segreto Vaticano com interesse para a história medieval de Portugal. *Lusitania Sacra*. 5 (1993) 379-390. SANTOS, Maria José Azevedo – As origens de S. Paulo de Almaziva. *Arquivo Coimbrão*. 30 (1982) 7-51. Separata. SILVA, António Martins da – *Desamortização e venda dos bens nacionais em Portugal na primeira metade do século XIX*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1989. SILVA, Célia Maria Taborda – *O mosteiro de Ganfei: Propriedade, produção e rendas no Antigo Regime (1629/1683-1716/1822)*. Lisboa: Fragmentos, 1994. SILVA, Isabel L. Morgado S. e – *A Ordem de Cristo sob o mestrado de D. Lopo Dias de Sousa: 1373?-1417*. Porto: Faculdade de Letras, 1989. Texto policopiado. SOUSA, Armindo de – *As cortes medievais portuguesas (1385-1490)*. Porto: INIC; Centro de História do Porto, 1990. 2 vol. SOUSA. Bernardo Vasconcelos e – *A propriedade das albergarias de Évora nos finais da Idade Média*. Lisboa: INIC; Centro de Estudos Históricos da UNL, 1990. IDEM; SILVA, Fernando Vieira da; MONTEIRO, Nuno – O «Livro das despesas do Prioste» do cabido da Sé de Évora (1340-1341). *Revista de História Económica e Social*. 9 (1982) 91-143. *SYNODICON Hispanum*: 2: – *Portugal*: Ed. crítica, dir. Antonio Garcia y Garcia. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982. TENGARRINHA, José – *Movimentos populares agrários em Portugal*. Lisboa: Europa-América, 1994.

PATROLOGIA (lusitana). Por patrologia entende-se o estudo histórico e literário da vida, da obra e doutrina dos escritores cristãos antigos, considerados os *patres* (pais) da fé da Igreja e do pensamento cristão posterior. A patrologia é, portanto, a disciplina teoló-

gica que estuda os escritores eclesiásticos da Antiguidade Cristã invocados como geradores, protagonistas e testemunhos legítimos da tradição. Embora a finalidade e o âmbito da patrologia seja, portanto, de natureza teológica, ela é, todavia, uma ciência histórica e literária, enquanto estuda científica e sistematicamente os textos e os autores antigos inseridos no seu contexto. O que implica que a patrologia, na abordagem desta tradição literária cristã, se interesse não apenas pelos grandes autores ortodoxos, mas abranja igualmente os autores menores, os anónimos, os pseudo-epígrafos e os considerados heréticos. Embora tradicionalmente se estabeleça como fronteira entre o período patrístico e a idade medieval, no que se refere ao Ocidente, a morte de Isidoro de Sevilha (636), na prática, os estudos patrísticos tendem a alargar-se até ao século VIII (*cf.* DI BERARDINO – *Patrologia*, vol. 4). Dentro deste espaço cronológico, podemos falar de uma «patrologia portuguesa», isto é, de um conjunto de autores e obras que, embora situados num quadro cronológico anterior à posterior delimitação geopolítica do território português, se inserem no âmbito geográfico e cultural daquilo que virá a constituir, *grosso modo*, o território português. Uma tal correspondência deixa de parecer forçada se tivermos em conta que o elenco de autores a seguir apresentados cobre já todo o território coincidente com o actual Portugal, e, por outro lado, na medida em que estes autores não são apenas testemunhas, mas também actores directamente envolvidos numa época decisiva para a edificação da cultura medieval do Ocidente peninsular, onde a identidade religiosa e cultural portuguesa encontra as suas raízes mais profundas. É neste sentido que podemos considerar esses autores paleocristãos como verdadeiros *patres*, pelo menos no que diz respeito à tradição cristã no nosso território. São, portanto estes os nomes a merecer a nossa atenção: 1. Apríngio de Beja; 2. Avito de Braga; 3. Balcónio; 4. Baquiário; 5. João de Biclara; 6. São Frutuoso; 7. Idácio de Chaves; 8. Isidoro de Beja; 9. São Martinho de Dume; 10. Pascácio de Dume; 11. Orósio; 12. Potâmio de Lisboa; 13. Itácio de Faro; 14. Profuturo. *1. Apríngio de Beja:* Não dispomos de informação documental sobre a origem do cristianismo em Beja, todavia, tendo presente a sua condição de sufragânea de Mérida e o protagonismo assumido pelo seu bispo Apríngio, é bem provável que existissem aí comunidades cristãs, muito antes de termos notícias do primeiro bispo da *ecclesia pacensis*. Infelizmente, apenas Isidoro de Sevilha nos faculta alguns dados biográficos sobre o bispo Apríngio, personagem de considerável cultura, comentador do Apocalipse de São João e autor de outros escritos: «Aprígio, bispo da Igreja pacense da Hispânia, orador eloquente e sábio erudito, interpretou o Apocalipse de São João Apostolo com subtil e brilhante talento, quase melhor que os antigos escritores eclesiásticos. Escreveu ainda mais algumas coisas, mas não me chegaram à mão para as ler. Notabilizou-se em tempos de Teudas, rei dos Godos» (ISIDORO DE SEVILHA – *Vir. Ill.*, 17). Ora o ostrogodo Teudes reinou entre os anos de 531 e 548 e Apríngio foi bispo de Beja entre os anos de 531 e 567. De possível origem oriental, aprendeu a técnica exegética com os Padres orientais e fundou na sua diocese uma «escola» de estudos teológicos. O mesmo Isidoro de Sevilha assinala a importância desta obra exegética na qual Aprígio comenta o último livro bíblico «subtili sensu atque illustri sermone» (*Ibidem*). E, de facto, embora o *Tractatus in Apokalipsin* tenha chegado até nós incompleto (apenas restam as partes relativas ao comentário aos primeiros e últimos cinco capítulos do Apocalipse), ele revela bem o grau de erudição do bispo pacense. Este livro bíblico já inspirara diversas tomadas de posição e interpretações no cristianismo antigo. A sua leitura mais literalista servira concretamente de base ao messianismo milenarista amplamente difundido também na Ibéria. Apríngio, em evidente reacção contra tal tendência, faz um comentário contínuo do Apocalipse, recorrendo sobretudo à exegese simbólica, alegórica e desescatologicisante do texto bíblico. Os «mil anos» de Ap 20, 5 significam o tempo da «realização do sacramento da fé, do mistério da cruz e da bem-aventurança eterna» (20, 2. 5). As fórmulas simbólicas deste livro bíblico não remetem para realidades terrenas, mas apelam à dimensão espiritual. O interesse que orienta o seu comentário, inspirado sobretudo em Hipólito, Tertuliano, Prudêncio e Jerónimo, é de carácter moral, pastoral e eclesial e é dominado por um propósito anti-herético, sendo o arianismo particularmente visado. Por outro lado, a defesa da divindade de Cristo e a exaltação da fé católica constituem os motivos de fundo do trabalho exegético de Aprígio (*cf.* por exemplo o comentário a Ap 2, 6; 2, 15; 2, 24). Por motivos desconhecidos, o comentário do bispo pacense mereceu uma limitada divulgação, como no-lo prova a tradição manuscrita desta obra. O bispo de Saragoça, Bráulio, que morreu em 651, já se viu obrigado a recorrer ao abade Emiliano para que este lhe enviasse uma cópia que, sem sucesso, procurava encontrar, e o seu amigo não teve melhor sorte, não podendo corresponder a tal pedido (*cf.* BRÁULIO — *Ep.* 25 e 26, PL 80, 674-675). O comentário de Apríngio é mencionado no catálogo da Livraria de Oviedo, no ano de 882 e no testamento de São Genádio de Astorga (919). Entre os séculos XVI e XVII existiu uma cópia nos arquivos da Catedral de Braga, mas perdeu-se o rasto de tal volume. Todas estas cópias se perderam. No findar do século VIII, Beato de Liébana transcreveu uma boa parte do *Tractatus* de Aprígio no seu *Comentário ao Apocalipse* de que existem no nosso país duas cópias: uma no conhecido *Apocalipse do Lorvão* (século XII) e outra no *Apocalipse de Alcobaça*. O manuscrito mais antigo que nos resta é o de Copenhaga, que é um palimpsesto de origem hispânica datável dos fins do século XI. A partir destes raros elos documentais, não será tarefa fácil a *reconstituição* do original e mais integral possível texto de Apríngio. *2. Avito (s) de Braga:* Orósio (*Commonitorium*, 3) conhece três presbíteros bracarenses que, entre os fins do século IV e início do V, se viram envolvidos nas controvérsias teológicas do tempo. Dois destes empenharam-se particularmente na luta contra o priscilianismo tão propagado pela Galécia. Tendo saído da sua pátria, um demorou-se por Roma, donde trará consigo as ideias de Mário Vitorino; o outro fará de Jerusa-

lém a sua residência e será um servo seguidor das doutrinas origenistas que, por seu intermédio, chegaram à Hispânia e às quais o seu amigo de Roma acaba por aderir. Tais novidades causaram alguma preplexidade nos ambientes cristãos de que Orósio se faz eco, ao recorrer a Santo Agostinho a fim de ser esclarecido sobre tais doutrinas com sabor a novidade. Ao participar no Concílio de Jerusalém (28 de Julho de 415) sobre a questão pelagiana, Orósio vem a conhecer um outro Avito bracarense que lhe serve de intérprete do grego que Orósio não conhece. De facto este Avito era detentor de uma vasta cultura, adquirida em Constantinopla, onde travou estreitas relações com a família imperial e tomou parte activa nas polémicas teológicas de então. Não sabemos com que idade este Avito terá viajado para Jerusalém, mas, quando Orósio o encontra, era já avançado nos anos e a sua estadia na cidade santa, devida aos recentes acontecimentos ocorridos na Península, durava já há muitos anos. Quando Orósio se propõe incetar o caminho de regresso à sua pátria, Avito enviou por seu intermédio uma carta ao bispo de Braga* Balcónio que acompanhava as relíquias do glorioso mártir Estêvão, de cujo patrocínio os seus conterrâneos, sob as angústias dos bárbaros, bem necessitavam. O presbítero grego Luciano, autor do precioso achado e amigo de Avito, redigiu, talvez a pedido do presbítero de Braga, um relato em grego das circunstâncias em que a extraordinária *inventio* ocorreu (*cf.* Idácio – *Chron.*, 58). O próprio Avito traduz este texto para latim e envia-o juntamente com as relíquias. Porém, Orósio e a sua preciosa encomenda não chegam ao seu destino. O cenário conturbado da Península, totalmente dominada pelas tribos germânicas, aconselhara-o a regressar para junto do seu amigo e mestre Agostinho, deixando as referidas relíquias na ilha de Minorca. Avito fica a rezar para que a liberdade seja devolvida à sua pátria. Este mesmo Avito travou conhecimento e amizade com São Jerónimo, com o qual trocou correspondência entre os anos de 393 e 409. É sob o pedido de Avito que Jerónimo escreve a carta dirigida a Salvina (*cf. ep.* 79, 1). E é, muito provávelmente, este o mesmo Avito que frequentemente interrogara Jerónimo sobre as diferentes versões do saltério grego e latino (*cf. ep.* 106, 2) e pedira a Jerónimo uma tradução do *Peri archon* (*De principiis*) de Orígenes, assim como alguns esclarecimentos sobre os desvios doutrinais do ilustre Alexandrino (*cf. ep.* 124). Deve ter morrido não longe do ano de 418. *3. Balcónio (?-447):* Foi bispo de Braga durante um longo período, pelo menos entre 415 e 447, num tempo marcado pelas perturbantes invasões bárbaras. No final de 415, o presbítero Avito de Braga, que se encontra em Jerusalém, enviou-lhe, por intermédio do seu conterrâneo Orósio, uma carta que acompanhava as relíquias do protomártir recentemente encontradas na cidade santa pelo presbítero Luciano. Esta carta dirigida «ao beatíssimo e mui amado no Senhor, o bispo Balcónio e a todo o clero e povo da Igreja de Braga», era acompanhada de um outro documento onde Luciano, o autor do maravilhoso achado, narrava as peripécias da *inventio* do corpo de Santo Estêvão. O bispo Blacónio distinguiu-se pelo seu continuado zelo pastoral e combate às heresias, de modo particular o priscilianismo, tendo promovido vários concílios para este efeito. Quando, em 447, os bispos das províncias Cartaginense, Tarraconense, da Bética e da Lusitânia se reuniram em concílio, por ordem do papa Leão, para elaborar uma fórmula de fé contra todas as heresias, logo enviam esta «regra de fé» ao bispo de Braga, que não pudera estar presente, juntamente «cum praecepto papa Leonis ad Balconium episcopum Galliciae». Balcónio ficava assim encarregue de comunicar este «credo» conciliar a todos os prelados da Galécia que não tinham participado em tal reunião. Tal facto, demonstra, por um lado, que o estatuto metropolita de Braga já é largamente reconhecido, por outro, confirma o protagonismo de Balcónio na defesa da fé e na propagação da mesma. Enquanto bispo da capital do reino suevo, teve um papel determinante na conversão do rei Requiário e na primeira conversão dos Suevos à fé católica. D. Rodrigo da Cunha coloca o termo do seu longo episcopado e da sua vida no ano 448 (*Hist. eccles. dos arcebispos de Braga*, p. 250). *4. Baquiário:* Estamos perante um personagem envolto em múltiplos mistérios que não cabe neste lugar abordar demoradamente. Sabemos tratar-se de um monge-diácono, natural da Galécia, que viveu entre os séculos IV e V. O próprio monge apenas nos diz que provém de «uma província tocada pela heresia», o que parece ser uma referência à Galécia contaminada pela seita priscilianista e pelas teses origenistas. Não sendo possível documentar a tese de alguns autores que o fazem natural de Bracara Augusta, fixemos a sua terra de origem na «faixa ocidental da Península Ibérica» (Martins – *Correntes*, p. 130). Por ter escrito uma carta em defesa das teses condenadas no concílio antipriscialianista de Saragoça (380), também ele sofreu as consequências do rescrito emanado por Graciano contra os entusiastas do priscilianismo, e, pelo ano de 382, viu-se mesmo forçado a abandonar a sua pátria. Durante oito anos peregrinou por terras distantes da Península, aonde regressou em 390. Genádio de Marselha recorda-o como «vir christianae philosophiae... etiam peregrinationem propter conservandam vitae integritatem elegit» (*De Vir. ill.*, 24). O título de «filósofo cristão» tem a ver com o estilo de vida monástico adoptado por Baquiário. Durante a ausência longe da sua pátria, encontrou tempo e condições para preparar a sua apologia contra as suspeitas de heresia que sobre ele recaíam. Segundo Genádio de Marselha, Baquiário escreveu «interessantes opúsculos» dos quais, confessa o mesmo autor, «eu só li o *De fide libellus*» (*Ibidem*). Neste opúsculo, redigido em Roma entre 382 e 384 e dirigido ao bispo daquela cidade, o autor defende-se das acusações de que é vítima, respondendo a uma série de questões apresentadas por São Jerónimo (*Ibidem*). Tais acusações tinham, em grande parte, a ver com o modelo de vida rigoroso adoptado por este asceta, «provavelmente monge» (Duhr – *Le «De fide»*, p. 7-8). Possivelmente, Baquiário ter-se-á identificado com os ideais monásticos priscilianistas antes deste movimento rigorista ter sido condenado em Saragoça. De resto, o monge galego não se cansa de denunciar a falsidade das suspeitas de que é víti-

ma que, segundo argumenta o próprio, parecem ter mais a ver com a sua proveniência do que com suas ideias: «pelo que vejo, é pela região e não pelas palavras que me torno suspeito; eu que não me envergonho da fé, sou suspeito por causa da Província» (*Libellus de fide*, 1). De resto, no seu opúsculo *De fide*, Baquiário insurge-se contra todos os erros priscilianistas e não deixa de defender os seus conterrâneos da suspeita generalizada que sobre eles se tinha divulgado em Roma. Fora da sua terra, tomara conhecimento de um monge seu amigo, que era também diácono, e que abandonara o mosteiro para coabitar com uma virgem consagrada e que, uma vez reconhecido o pecado, quis regressar ao mosteiro, ao que se opunham tanto o seu abade como os demais religiosos. Perante tal relutância dos confrades e da própria família, este monge *lapso* ameaça consumar a sua união ilegítima. Para responder a este drama moral, Baquiário redige, nos anos 339-400, o *De repartitione lapsi ad Ianuarium*, que constitui um importante documento para a história da disciplina penitencial. À severidade de Januário, que parece ser o mestre espiritual do monge que provocou o escândalo, Baquiário opõe a esperança da reconciliação que assenta na infinita misericórdia de Deus, por maior que seja o pecado. Apenas se exige que o pecador esteja determinado a mudar de vida. A base da sua argumentação é sempre a Escritura, que conhece admiravelmente (DUHR – *Aperçu*, p. 86 ss.). Muito recentemente, foi atribuída a Baquiário a paternidade de uma carta que é uma *consolatio* dirigida a um tal Turásio, pela morte da sua filha (em CSEL 3/3, p. 274-282). A leitura atenta da obra de Baquiário não justifica, de modo algum, a acusação de heterodoxia. Nesta, Baquiário revela, além de um profundo domínio das Escrituras, um bom conhecimento dos grandes autores da tradição cristã, mormente Orígenes, Rufino, Jerónimo e Firmico Materno. *5. João de Biclara (540-620):* João Biclarense é filho de uma ilustre família visigótica e natural de Scallabis, actual Santarém*, e foi bispo de Gerona («Gerundensis ecclesiae episcopus, natione gothus, provinciae Lusitaniae Scallabi natus», ISIDORO DE SEVILHA – *De vir. ill.*, 31). O seu nome está associado a um *Chronicon* que abrange os anos de 566 a 591. O facto de Isidoro de Sevilha lhe ter consagrado um resumo biográfico entre os «homens ilustres» denuncia o facto de estarmos perante uma figura de um certo relevo na Igreja do seu tempo. Mantendo embora o habitual estilo lacónico, o bispo de Sevilha faz-nos saber que João, enquanto jovem (provavelmente entre 559 e 576), se «nutriu das letras gregas e latinas» na capital do Império, isto é, Constantinopla. Após o que regressou à sua pátria de origem por volta do ano 576, aquando do reinado de Leovigildo que apoiava a corrente ariana. Como consequência da sua inabalável ortodoxia, João de Biclara será vítima de muitas insídias, acabando por se ver exilado durante dez anos, em Barcelona (*cf.* ISIDORO DE SEVILHA – *De vir. ill.*, 31). Talvez esta permanência demorada em Barcelona lhe tenha preparado o caminho para assumir a cátedra episcopal de Gerona, em 591, data em que sucedeu ao bispo Alicius. Antes, porém, fundou, pelo ano 586, um mosteiro no lugar ignoto chamado Biclaro (provavelmente em Tarragona), do qual se faz abade. Escreveu uma regra para os confrades deste mosteiro e muitos outros escritos que já Isidoro de Sevilha diz desconhecer (*cf. Ibidem*). Na redacção do seu *Chronicon*, de que se ocupou antes de assumir a cátedra episcopal, Biclaro seguiu os modelos da historiografia imperial e, embora abarcando um curto espaço de tempo, a sua crónica é uma fonte preciosa, na medida em que é o único documento histórico sobre o reino visigótico no período abrangido por esta crónica. De facto, ela constitui já a fonte essencial de Isidoro de Sevilha. *6. São Frutuoso de Braga:* São Frutuoso é, com São Martinho de Dume, um dos pioneiros da espiritualidade ascética e monástica no Ocidente peninsular e o co-fundador do monacato em Portugal. Embora não sendo de origem portuguesa, pois seus pais eram da região de Astorga, este bispo-monge dotado de uma cultura invulgar teve um papel importante na promoção da cultura monástica no nosso território. A *Vita Sanctissimi Fructuosi*, redigida pelo contemporâneo São Valério (morto em 695) a partir dos testemunhos dos próprios companheiros e discípulos de Frutuoso, constitui a fonte principal para reconstituir a vida do monge bracarense. Descendente duma abastada família visigoda de sangue real (seu pai fora um chefe militar de relevo), estudou sob a orientação de Constâncio, bispo de Palência (580-638). Quando os seus pais morreram, vestiu o hábito de monge, rapou a cabeça e colocou-se sob a obediência do bispo local. Começou por se dedicar à vida anacorética, sem deixar de ir experimentando as vantagens da vida cenobítica. Fundou um primeiro mosteiro perto de Astorga, para o qual terá escrito a *Regula monachorum*, mas muitos outros mosteiros surgirão sob a sua iniciativa e orientação na região de Bierzo, na Galécia e na Bética. Antes de 650 foi abade e bispo de Dume e, em 656, é nomeado metropolita de Braga. Na sua incessante procura da solidão e do ideal dos Padres do Deserto, Frutuoso não parou de peregrinar pela Península, suscitando um tal movimento de adesão à sua forma de vida que, diz o seu biógrafo, os responsáveis do exército chegaram a protestar, porque os homens ingressavam todos na nova milícia espiritual. Nesta sua itinerância permanente, São Frutuoso chegou, enfim, a terras bracarenses, tendo sido primeiro bispo de Dume e, depois, de Braga. Um dos mosteiros fundados em território «português» foi o de Montélios, «inter bracarensem urbem et Dumiense cenobium» (*Vita*). O breviário de Braga situa a sua morte no ano 665. Chegado o momento de entregar o seu espírito ao Criador, um seu confrade perguntou-lhe se tinha medo da morte. Ao que Frutuoso respondeu: «não tenho medo nenhum, sei que, apesar de pecador, vou para a presença do meu Senhor» (*Vita*). A sua *Regula monachorum* é caracterizada por uma grande exigência e dureza de preceitos e ascese imposta aos monges, mas não insistia menos no dever da caridade. Nas normativas sobre a oração e ascese esta regra patenteia bem a tensão entre o modelo anacorético e o ideal cenobítico que marcou toda a vida de Frutuoso. A disciplina era dura e progressiva, como medicina correctiva das paixões humanas. Periodicamente os monges reúnem-se sob a presidência do

abade, para acções formativas e correctivas. A oração deve ser sobretudo interior e prolongada. Como não podia deixar de ser, a Regra de Frutuoso depende das regras anteriores (de Agostinho, de Cassiano, de São Bento e de Isidoro de Sevilha). A tradição manuscrita e literária atribui a Frutuoso uma outra *Regula monastica communis* que, no entanto, só indirectamente se lhe poderá atribuir, uma vez que são evidentes os nexos com a *Regula Monachorum*. O que leva os estudiosos a pensar que a *Regula communis* pode ter nascido no mosteiro de Dume. De Frutuoso conservam-se ainda duas cartas, uma dirigida a Recesvindo (653), onde, tirando partido da sua privilegiada posição eclesial e social, intercede a favor de alguns presos políticos; outra a Bráulio de Saragoça (c. 650), ao qual expõe algumas questões e pede livros que não consegue encontrar na Galécia.

7. Idácio de Chaves (?-470): O pouco que sabemos da vida de Idácio de Aquae Flaviae devemo-lo ao próprio, que, no seu *Chronicon*, nos faculta alguns elementos autobiográficos. Idácio nasceu em Lemica, cidade da província da Galécia, situada «no fim do mundo» («extremus plagae», Prol., 1), isto é, nas terras do curso superior do rio Lima. Por volta dos anos 406-407, ainda muito jovem («infantulus et pupillus»), viajou pelo Oriente (Terra Santa e Egipto), tendo aí tomado contacto com nomes ilustres, como João, bispo de Jerusalém, Teófilo, bispo de Alexandria, e Jerónimo, o ilustre monge de Belém (*Chron.*, 40). A partir destes dados pouco precisos, podemos calcular que a data de nascimento de Idácio não andará longe do ano 395. À mesma época remonta o precioso testemunho de Egéria, uma virgem consagrada oriunda também ela da «extrema costa do mar ocidental» («extremo occidui maris Oceani littore exorta», *Carta de Valério*), que empreendeu uma viagem ao Oriente cristão, detalhadamente relatado no seu *Diário de viagem*. Partindo das indicações fornecidas pela carta de Valério, onde se afirma que Egéria partira («hujus occiduae plaga», *Ibidem*), deve situar-se «esta costa ocidental» a norte do Douro e não longe da costa oceânica, possivelmente não distante, portanto, do mundo que viu nascer Idácio. A sua viagem ao Oriente, onde o contacto com São Jerónimo lhe foi de grande proveito para a redacção do seu *Chronicon*, deve tê-lo marcado profundamente. Não sabemos quanto tempo se terá demorado pelo Oriente, o que temos por certo é a data da sua «conversão», que teve lugar, como o próprio no-lo confessa, no ano 416 (*Chron.*, 62: *Hydatii ad Deum conversio peccatoris*). Não dispomos de informação suficiente para definir o teor desta *conversio*. Muito provavelmente tratou-se de uma decisão de dedicar toda a sua vida ao serviço do Evangelho, movido, concerteza, quer pelos exemplos que testemunhara no Oriente, quer pelas misérias experimentadas pela sua idade. A verdade é que, desde 427, Idácio é bispo de Chaves (*Chron.*, pref. 6-7) e sê-lo-á pelo menos até 460 (*Chron.*, 201). Durante este longo episcopado, marcado por grandes dificuldades contextuais, Idácio desenvolveu uma importante actividade política, no contexto das invasões suevas, e uma não menos significativa acção religiosa na luta contra as heresias do tempo, sobretudo o arianismo e priscilianismo. Procurando sempre estar bem ilustrado sobre as questões teológicas em discussão, recebe, no ano de 436, cópias de cartas de Cirilo de Alexandria (*ep.* 4) e outros teólogos da Cristandade (*Chron.*, a. 436). Cerca de 445 é o destinatário de uma carta de Turibius, onde este bispo de Austurica (Astorga) dava conta da vitalidade que as heresias continuam a manifestar na Galécia (*cf.* PL LIV, p. 693-695). Em 449 recebe cópias da correspondência trocada entre Flaviano, bispo de Constantinopla, e o papa Leão Magno, assim como outros escritos de Cirilo a Nestório e de outros bispos (*Chron.*, a. 436, 449). Com Turibius e alguns seus colegas bispos da Galécia, Idácio *empenhou-se* seriamente no combate pela ortodoxia, o que agravou as dificuldades do seu episcopado. Em 460 é denunciado e preso na sua igreja de Aquae Flaviae, pelo suevo Frumarius, tendo permanecido em cativeiro durante cinco meses (*Chron.*, 201, 207). Idácio termina a redacção do seu *Chronicon* já em idade avançada («extremus vitae», Pref. 1). Uma vez que esta sua obra se encerra com os eventos sucedidos no ano 469, não estaremos longe da verdade se concluirmos que o seu autor terá morrido no ano seguinte, isto é, 470. Embora se confesse pouco versado nos estudos profanos e ainda menos nas letras sagradas (Pref. 1), a leitura do *Chronicon* evidencia a vasta cultura do seu autor. Nele Idácio continua o *De viris illustribus* de São Jerónimo cuja obra e personalidade Idácio conheceu, abrangendo o período entre os anos de 379 e 469. Daí a grande importância documental deste escrito, uma vez que estamos perante a pricipal (e única) fonte histórica para os dramáticos acontecimentos que acompanharam as invasões germânicas, durante as primeiras décadas do século V. Em 408 os Suevos*, Alanos, Vândalos e outros grupos menores atravessaram o Reno, e depressa superaram o obstáculo natural dos Pirenéus. Idácio oferece-nos a data precisa da invasão da Península, que aconteceu em 29 de Setembro de 409. Após as primeiras incursões marcadas pela destruição e pilhagem, os bárbaros, diz Idácio, repartiram, em 411, entre si as regiões das províncias, para as habitar (*ad inhabitandum*): «os Vândalos ocuparam a Galécia, e os Suevos a região situada no extremo ocidental do mar Oceano; os Alanos as províncias da Lusitânia e Cartaginense; e os Vândalos, a Bética» (*Chron.*, 49). Se estas informações relativas à história política são importantes, não menos relevantes são os dados oferecidos por Idácio no que se refere à história religiosa e eclesiástica da Galécia. São preciosas, por exemplo, as informações facultadas sobre a vida eclesial em Braga, onde ficamos a saber que, já na primeira metade do século V, existe um clero organizado, comunidades de virgens consagradas e basílicas dedicadas aos santos (*cf. Cron.*, 174). As fontes usadas por Idácio são tanto escritas (São Jerónimo, Agostinho, Paulino de Nola, actas do Concílio de Toledo) como orais (relatos de viajantes, embaixadas, peregrinos, etc.) e, em grande parte, resultado dos acontecimentos vividos ou testemunhados pelo próprio. Na verdade, Idácio assiste ao desabar do mundo romano exemplarmente implantado na Gallaecia e na Lusitânia e, como homem culto e porta-voz da ro-

manidade, vê no caos causado pelas invasões, assim como na confusão lançada pelos movimentos heréticos, uma ameaça à *pax* e integridade do Império, assim como ao cristianismo católico. Por isso não esconde o pessimismo deste *lacrimabile tempus*. No prólogo, redigido já no final da sua vida, o autor traduz bem este sentimento de angústia espiritual: «Escolhido, desde logo sem o merecer, para o episcopado, tendo conhecido as tristezas de uma época lamentável, não só quis demonstrar o fim do Império Romano, cercado de angústias, a derrubar-se, mas também, o que é mais lamentável, na própria Galécia que é o fim da orbe, o deplorável estado do clero, a morte da honesta liberdade às mãos de autoridades nomeadas por estranha eleição, e o fim de todo o temor de Deus» (Prol., 7). Este pessimismo é sensível sobretudo a partir da morte de Valentiniano (455), que marca o domínio político definitivo dos Visigodos na Península, em detrimento do domínio romano até aí garantido. Mesmo assim, Idácio não deixa de interpretar todo este quadro negativo à luz da providência divina que continua a presidir à história e à luz da qual, mesmos perante eventos tão dramáticos, Idácio quer deixar um sol de esperança aos vindoiros. *8. Isidoro de Beja:* Num manuscrito, entretanto perdido, que existiu no mosteiro de Oviedo, Playo, bispo desta cidade por volta do ano 1100, fala de um *junior Isidorus Pacensis ecclesiae episcopus*, como autor de uma crónica contida nesse códice. Porém, o texto aí referido é, de facto, da autoria de Isidoro de Sevilha. João de Vaseu (meados do século XVII) confirma ter visto o manuscrito deste *Chronicon*, onde constava o nome de Isidoro de Beja como seu autor. Sandoval, o primeiro editor deste texto, atribuiu-o ao Isidorus Pacensis referido pelo bispo Playo. Outros testemunhos posteriores seguirão esta opinião. Porém, tal atribuição parece de frágil consistência e a questão continua à espera de um estudo sério. O que parece um facto é que um tal Isidorus Pacensis, bispo de Pax Iulia*, existiu de facto, estando o seu nome associado a um *Chronicon* que pode não ser o que a tradição nos legou (FLÓREZ – *España sagrada*, vol. 8, p. 282-325). Embora a crítica interna não ofereça qualquer elemento a favor da proveniência deste texto da região de Beja, está ainda por fazer o estudo que comprove o contrário. B. Gams opina tratar-se de um autor oriundo do Oriente que vive na Hispânia no período das invasões árabes (*Die Kirchengeschichte von Spanien*, 2, Granz, 1956, p. 347). Porém, os argumentos reunidos estão longe de ser definitivos. Não podendo dizer muito mais sobre a identidade e naturalidade do autor, adiantamos apenas que este viveu nos meados do século VIII, sendo contemporâneo das invasões árabes, pelo que, apesar dos muitos erros devidos aos copistas, constitui uma fonte preciosa para o conhecimento deste período, por ser o único documento contemporâneo dos primeiros 40 anos das invasões bárbaras. O *Chronicon* que alguma tradição manuscrita atribui ao bispo de Beja corresponde à *Historia Hispanica* (*hispaniae chronica*) a que se refere João Vaseu (*Crónica de Espanha*, 4). O autor terá iniciado a redacção da sua crónica no ano de 653 e terminou-a em 754, continuando a crónica de Idácio e Isidoro de Sevilha, a partir do primeiro ano do imperador Heráclio (611) até ao ano de 754. *9. São Martinho de Dume (c. 520-580):* Cognominado «apóstolo dos Suevos», é a grande figura da Igreja peninsular do século VI. No *Epitaphium* composto pelo próprio bispo de Dume para a sua última morada podemos ler: «Oriundo (ou nascido) de Panónios e como que transportado, pelo desígnios de Deus, através do mar vasto, ao seio da Galécia, Martinho de Dume declara-se confessor de Martinho de Tours, em cuja aula foi consagrado solenemente bispo e na qual ordenou o culto e o rito da liturgia sagrada. Com ele como patrono, seguindo-o como servo que usa o mesmo nome do seu senhor, embora sem o mesmo mérito» (PL 72, 52). O primeiro problema que se levanta é o da interpretação do primeiro verso do epitáfio que acabamos de traduzir. De facto, «Pannoniis genitus» tanto pode significar que nasceu na Panónia, como pode também querer dizer que descende de progenitores panónios. Gregório de Tours diz que Martinho «panoniae ortus fuit» (*Historia Francorum*, V, 37), o que, de novo, tanto pode entender-se como «nascido na Panónia» como «proveniente da Panónia». Venâncio Fortunato limita-se a afirmar que, «segundo consta», Martinho «veio da Panónia romana» (*Carmen ad Martinum Episcopum Gallicae*). E Isidoro de Sevilha é ainda mais vago quanto à proveniência de Martinho do qual afirma que «ex orientis partibus navigans, in Gallaeciam venit» (*Vir. ill.*, 22). Também não conhecemos a data exacta do seu nascimento que, aproximativamente, se pode colocar entre os anos de 518 e 520. Viajou pelo Oriente, e deve ter-se demorado algum tempo na Itália, onde recebeu uma sólida formação literária e filológica. Em 550, possivelmente estimulado pelo imperador Justiniano, vem para a Galécia, passando por Tours, que já então era um centro de culto e peregrinação ao túmulo de São Martinho. Logo que chega à Hispânia estabelece contactos com a corte dos Suevos, a fim de preparar a sua missão orientada à conversão dos Suevos, que, desde 420, se tinham estabelecido na Galécia, sem manifestarem uma hostilidade excessiva frente à Igreja. E, na verdade, a sua acção pastoral será determinante na conversão dos Suevos à fé católica. No dia 4 de Abril de 556 foi sagrado bispo, e, no mesmo ano, funda um mosteiro em Dume (perto de Braga), que irá ter um importante papel no desenvolvimento cultural e económico daquela região. Mas o mosteiro em Dume será sobretudo um foco de afirmação e irradiação do ideal de um monaquismo culto. De facto, em torno deste, constituiu-se uma verdadeira escola de cultura e espiritualidade cristãs. Martinho coordena os trabalhos do *scriptorium* e promove a cópia e divulgação dos «ditos dos Padres do Deserto» e a tradução de numerosos manuscritos que trouxera consigo do Oriente e da Itália. Para isso contou com a ajuda qualificada de seus discípulos, de entre os quais se destaca Pascásio, como um dos principais colaboradores em tal empresa cultural. Em 561, Martinho participa no I Concílio de Braga (1 de Maio), onde ocupa o terceiro lugar, entre os oito bispos presentes. O II Concílio (1 de Junho de 572) já será presidido por ele. Quando o bispo de Braga Lucrécio morre,

por volta do ano de 570, Martinho sucede-lhe na cátedra desta sede. Mesmo assim, não renuncia ao trabalho intelectual de escritor e divulgador da cultura cristã, mantendo o contacto com o seu mosteiro de Dume, onde se consolidou uma verdadeira escola de irradiação da espiritualidade e cultura monástica. Teve ainda um papel importante na promoção de uma liturgia unificada segundo a tradição romana (*Epitaphium*: «cultum instituit ritumque sacrorum»). Decerto sob o impulso de Martinho, no I Concílio de Braga, iniciou-se uma importante reforma litúrgica, segundo as directrizes da carta do papa Vigílio a Profuturo. Segundo o *Breviário do cónego Soeiro*, Martinho morreu a 20 de Março de 580 (BARLOW – *Martini*, p. 304). Além de notável evangelizador e educador dos rudes e pagãos costumes das gentes da Galécia, Martinho foi o grande impulsionador na Península do monacado que testemunhara no Oriente. É verdade que já antes de Martinho existem na Península experiências de tipo monástico. As peripécias do priscilianismo mostram-nos que o ideal monástico já muito antes lançara as suas raízes no território peninsular e, concretamente, na Lusitânia (veja-se Concílio de Elvira, can. 13-14). E no concílio antipriscilianista de Saragoça de 380 a palavra *monachus* adquire já o significado oficial (*cf.* Concílio I de Saragoça, can. 6). Porém, no contexto dos excessos daquela seita, este concílio vê com evidente suspeita todo o tipo de ascese (*cf.* SUPLÍCIO SEVERO – *Chronicon*, II, 50). Baquiário, como já referimos, teve de se defender da suspeita de priscilianismo, devido ao modo de vida ascética que conduzia. Se esta nuvem de suspeita relativamente à opção monástica cedo foi superada pela Igreja oficial, São Martinho teve o mérito de contribuir, em grande medida, para tal amadurecimento e implantação do monaquismo hispânico. Dotado de uma vasta cultura bem patente na sua obra, Martinho conjuga, no seu génio, as qualidades do asceta, do pastor e do humanista. O que explica a grande popularidade e influência de que gozarão os seus escritos nas idades posteriores e que, até aos nossos dias, continuam a suscitar os mais diversos motivos de abordagem e interesse. Na verdade, a sua obra abrange um vasto âmbito temático, que podemos sistematizar em quatro grandes alíneas: *a) obras ascético-morais*: 1. *Pro repellenda iactantia*; 2. *De superbia*; 3. *Exhortatio humilitatis*; 4. *De correctione rusticorum*. Este grupo de obras é caracterizado por conteúdos especificamente cristãos. As três primeiras estão relacionadas entre si, constituindo a sua temática um todo orgânico, onde os textos bíblicos e os autores cristãos servem de fonte principal. Isto porque Martinho se dirige nestas obras sobretudo aos monges que, mesmo se livres de outros pecados, não estão imunes da tentação da vanglória e da soberba, contra a qual a humildade é o melhor antídoto. Porém, a obra mais importante, tanto pelo seu real valor, como pelo impacte exercido na posteridade é, sem dúvida, o *De correctione rusticorum*. Este escrito, de carácter pastoral, é uma catequese dirigida aos adultos das zonas rurais (*paganus*), com base no credo baptismal do qual se parte para combater as persistentes superstições pagãs. O modelo inspirador é, neste caso, o *De catechizandis rudibus* de Agostinho. A obra consta de duas grandes partes: na primeira (cc. 2-14) o autor expõe os conteúdos catequéticos fundamentais, segundo o esquema: criação-pecado-redenção-ressurreição dos mortos-juizo final; a segunda parte (15-19) é uma parenese motivada pela invocação do rito baptismal e das promessas aí assumidas que implicam a renúncia a todo o género de comércio com os demónios. A fama deste texto foi tal que mereceu numerosas cópias e imitações ao longo dos séculos. Ao grupo das obras ascéticas pertence ainda um conjunto de várias sentenças atribuídas aos padres egípcios, traduzidas do grego ao latim, sob o título de *Sententiae Patrum Aegyptiorum*. Trata-se de um instrumento que devia servir à formação dos monges. No grupo das *b) obras filosófico-morais* devem incluir-se as seguintes: 1. *Formula vitae honestae* (que Isidoro de Sevilha denomina *Liber de differentis quatuor virtutum*), dedicada ao rei Miro. Diz-nos Martinho que o título desta obra se explica pelo facto de ela «não prescrever normas difíceis e perfeitas postas em prática apenas por poucos e excelentes homens muito religiosos, mas antes ensina aquelas normas que, mesmo sem os preceitos da Sagrada Escritura, e apenas graças à lei natural da inteligência humana, podem ser praticadas também por leigos que vivam reta e honestamente» (Prefácio). Esta reflexão filosófica sobre as virtudes cardeais inspira-se no *De Officiis* de Séneca e será muito popular por todo o período medieval, tendo provavelmente sido uma das fontes do *Leal conselheiro* de D. Duarte (MARTINS – «Formula», p. 227); 2. O *De ira* é também uma obra de carácter filosófico-moral, com pouco de especificamente cristão. Consiste, afinal, num resumo da obra homónima de Séneca e é dedicada a Vitimiro, bispo de Orense. *c) Obras canónico--litúrgicas*: 1. *De trina mersione*: contra o costume em uso na Península de uma única imersão baptismal, Martinho defende, neste escrito em forma de epístola, que o baptismo deve administrar-se com três imersões. Embora sabendo que este é também o costume dos arianos que, praticando as três imersões, separavam o Filho e o Espírito da natureza do Pai, Martinho defende a tradição da *trina mersio* em vigor noutras Igrejas, desde os seus primeiros tempos. Neste contexto, invoca a carta do papa Vigílio a Profuturo de Braga, seu predecessor na cátedra episcopal e na qual Martinho diz ter lido que o baptismo deve ser «in uno Trinitatis nomini» e «aut tertio perfundatur aut mergatur» (§ 2); 2. *De Pascha*: é um opúsculo que trata do problema da data da Páscoa. O autor fixa uma regra precisa para obviar às permanentes incertezas e discussões sobre a data da celebração pascal: esta nunca deve ter lugar nem antes de 22 de Março, nem depois de 21 de Abril. Datando a Ressurreição no dia 25 de Março, conclui que a Última Ceia decorreu a 22 de Março. Esta obra levanta algumas suspeitas quanto à sua autenticidade; 3. *Capitula Martini*: trata-se de uma colecção de 84 cânones de antigos concílios orientais, hispânicos e africanos, relativos ao clero, bispos e leigos. Martinho reviu e emendou os erros introduzidos na tradução vulgarizada desta colecção. *d) Obra poética*: Conservam-se apenas três pequenos poemas: 1. *In*

Basilica, poema na Basílica de Dume em honra de São Martinho de Tours; 2. *In Refectorio*, cinco dísticos de teor eucarístico e ascético; 3. *Epithaphium* autobiográfico, em seis dísticos, a que já nos referimos. Isidoro de Sevilha conheceu ainda um *Volumen Epistolarum* e faz menção de uma *Regula fidei et sanctae religionis* da autoria de Martinho (*De Vir. Ill.*, 22). Porém, nenhum destes textos chegou até nós. Esta vasta obra de Martinho manifesta bem uma das suas grandes características: a capacidade, só possível num homem de vasta cultura e talento, de se adaptar e responder a diferentes tipos de exigências, oferecendo para cada questão e tipo de destinatário a réplica adequada. *10. Pascásio de Dume:* As fontes de informação sobre Pascásio são muito precárias. Tudo o que da sua vida sabemos baseia-se no prefácio que introduz a sua tradução dos *Apotegmas dos Padres do Deserto*. A partir do referido texto, ficamos a saber, pelo próprio Pascásio, que foi monge, discípulo e súbdito de São Martinho no mosteiro de Dume, e é ao seu mestre que Pascásio deve, em grande medida, a sua elevada cultura e conhecimento das letras clássicas. Ficamos também informados de que Martinho é, aquando da tradução dos *Apophthegmata*, «presbítero e abade», e, portanto, não fora ainda sagrado bispo de Dume. Uma vez que, como acima referimos, a sagração episcopal de Martinho teve lugar no dia 4 de Abril de 556, temos de colocar a tradução de Pascásio, em Dume, entre 555 (data da chegada de Martinho à Galécia) e 557 (data em que é sagrado bispo de Dume). Nada de seguro se pode dizer quanto à proveniência de Pascásio. A maioria dos autores tendem para o considerar de origem galaica. Porém, escasseiam as provas para fazer desta hipótese uma certeza. Sabemos apenas que dominava perfeitamente o grego, assim como o latim, o que não prova a proveniência oriental de Pascásio, que pode ter aprendido a língua de Homero com Martinho, seu abade. Na edição da obra de Pascásio, Rosweydus (1615) atribui-lhe, pela primeira vez, o título de «diácono da Santa Igreja Romana» e, a partir de então, a tradição continua a conferir-lhe tal categoria. Porém, tal tradição tardia carece de fundamento. No referido prefácio dirigido a Martinho de Dume, Pascásio informa-nos que foi o próprio Martinho que lhe «ordenou que traduzisse em língua latina as Vidas dos Padres, assim como as restantes obras, escritas com todo o cuidado e elegância». Ao que Pascásio correspondeu observando uma zelosa fidelidade ao original grego: «tal como encontrei escrito no códice que me foi dado assim o traduzi». Consciente disto, Pascásio pede a Martinho que «se digne polir com o seu estilo» o texto resultado da sua tradução. Não sabemos se Martinho fez a revisão sugerida pelo seu discípulo tradutor. A verdade é que só graças a esta tradução fiel ao texto grego podemos aceder à primitiva versão grega irremediavelmente perdida e que consistia numa recolha de *Apophthegmata Patrum* ordenados por assunto. Esta obra é, portanto, a tradução do grego ao latim de uma colecção de ditos dos Padres do Deserto sob o seguinte título primitivo: *De octo principalibus vitiis*. Este tema dos «oito vícios capitais» fazia parte, já desde Evágrio, e João Cassiano, da doutrina obrigatória na formação e asceses monástica. A tradução de Pascásio destinava-se precisamente a colocar ao dispor dos seus confrades um instrumento de formação e edificação a partir dos modelos dos anacoretas e cenobitas orientais. O texto consta de 101 capítulos (na origem seriam apenas 100): os primeiros 39 tratam dos oito vícios principais e das virtudes que lhes servem de antídoto; nos capítulos 40-100 expõem-se os outros vícios e virtudes que concernem à vida monacal. A obra de Pascásio, a julgar pela sua rica tradição manuscrita, gozou de um grande sucesso, pelo menos até ao século XVII. *11. (Paulo) Orósio (c. 380-423):* Genádio de Marselha dedica o capítulo 39 do seu *De viris illustribus* ao historiógrafo e amigo de Santo Agostinho, Orósio, presbítero bracarense que deve ter nascido por volta do ano 380. Não há certeza absoluta sobre o nome «Paulo», pois na opinião de alguns estudiosos o P. que, nos manuscritos, habitualmente precede Orósio, poderia ser a abreviatura de *presbyter*, sobretudo tendo em conta que só a partir do século VII o nome «Paulo» é testemunhado e assumido pela tradição. Santo Agostinho refere-se a ele como proveniente dos confins oceânicos da Hispânia («ab occeani littore», *ep.* 166, 2). Além disso, Orósio chama aos Avitos de Braga *cives mei*, o que confirma a sua proveniência bracarense. Também Avito de Braga confirma que Orósio é um presbítero seu conterrâneo (*Epistula Aviti ad Balchomium*, PL 41, 806). Quando, em 415, se encontra com Santo Agostinho, o qual não ficou mal impressionado com os seus dotes intelectuais (*cf. ep.* 166, 2), Orósio é ainda jovem mas já sacerdote, condição a que, segundo as normas eclesiásticas, só se podia aceder depois dos 33 anos de idade (decretal do papa Sirício I ao bispo de Tarragona, no ano de 385, PL 12, 1142). A partir deste dado, poderemos calcular, de forma aproximada, que Orósio nasceu por volta do ano de 380. Embora se sinta muito ligado e orgulhoso da sua terra natal, o presbítero bracarense considera-se um cidadão do mundo (romano, entenda-se: «ubique patria, ubique lex et religio mea est» – *Hist.*, V, 2). A verdade é que Orósio assistiu à derrocada desse império que ele, como os seus contemporâneos, julgava eterno. Face às mil dificuldades provocadas pelas invasões, vê-se forçado a abandonar a sua pátria (*cf. Ibidem*, III, 20, 6 ss.). Movido também por uma outra calamidade que considera não menos inquietante, isto é, o proliferar de falsas doutrinas que causavam mais males na Hispânia que as espadas dos bárbaros (*cf.* AGOSTINHO – *Ep.* 166, 2), o ilustre bracarense parte ao encontro de Agostinho, do qual espera receber armas argumentativas para combater o priscilianismo e o origenismo divulgado na Galécia pelos dois Avitos seus conterrâneos (*cf.* AGOSTINHO – *Ep.* 156, 169). Orósio chegou a África pouco antes de 415, com um resumo das doutrinas suspeitas dos priscilianistas e origenistas recentemente propagadas na Galécia: tal é o conteúdo da sua obra *Consultatio sive Commonitorium de errore Priscilianistarum et Origenistarum*. No mesmo ano, Agostinho já o enviou com uma carta a Belém, ao encontro de Jerónimo. Nesta carta, o bispo de Hipona define Orósio como «religiosus iuvens, catholicae pace frater, aetate filius, honore compresbyter noster... vigil ingeniio, promp-

tus eloquio, flagrans studio, utile vas in domo domini desiderans» (AGOSTINHO – *Ep.* 169, 13). No mesmo ano compõe o – *Liber apologeticus adversus Pelagianos* (*cf.* CSEL 5, 603-664) e, ainda, no Verão deste ano, agora já perfeito conhecedor da problemática pelagiana, foi enviado ao Sínodo de Jerusalém de 28 de Julho de 415. Aqui teve um papel importante na exposição das suspeitas ideias de Celéstio e na discussão teológica com o bispo local que quis absolver Pelágio e que depressa se deu conta das significativas diferenças de acento que, relativamente a várias problemáticas teológicas, distinguiam a teologia oriental e ocidental (*cf.* ORÓSIO – *Liber apologeticus*, 1-8). Orósio regressa a Hipona com a resposta de Jerónimo à carta de Agostinho (*cf. Ep.* 134) e com o relato das conclusões do sínodo. Foram-lhe ainda entregues, pelo presbítero bracarense Avito, algumas relíquias recém-achadas do protomártir Estêvão, com uma carta descritiva deste miraculoso achado. Orósio desejava passar pela sua terra, antes de regressar a África, mas a situação do seu país forçou-o a dirigir-se directamente a Minorca (GENÁDIO – *Vir. Ill.*, 39). Regressado a África, onde passará o resto dos dias da sua vida, escreve o *Liber apologeticus contra Pelagianos*, uma obra antipelagiana que reproduz o debate do Sínodo de Jerusalém e onde Orósio parece seguir os *Dialogus contra Pelagianos* de São Jerónimo. Contra os negadores da graça, Orósio defende que nenhum homem é isento de pecado, apesar da ajuda divina e, devido à fraqueza humana enfermada pelo pecado original, só a graça pode libertar o homem do pecado (*cf. Liber apol.*, 27). A santidade, isto é, evitar o pecado, só é possível pela graça (*Ibidem*, 47). Pela mesma altura inicia a redacção dos sete livros da *Historiae adversus paganos*, onde compara a história dos tempos passados com os eventos seus contemporâneos, para mostrar que, ao contrário do que sustentava a opinião comum, estes últimos não são piores que os sucedidos nos séculos passados e, por consequência, os cristãos não deviam ser considerados culpados pela ruína do Império. Esta obra histórica foi encomendada ao presbítero bracarense pelo próprio Agostinho que, tendo já redigido os primeiros dez livros do *De civitate Dei*, sugeriu ao seu jovem amigo de Braga que elaborasse um compêndio de história universal, das origens ao ano de 416. Dentro de dois anos isto é, nos finais de 417 ou início de 418, Orósio tinha a tarefa terminada. Se é verdade que Orósio é mais conhecido pela sua obra histórica, o seu *Liber Apologeticus* demonstra bem que, antes de historiador e mesmo enquanto tal, o presbítero de Braga foi um teólogo à altura das grandes discussões do seu tempo. *12. Potâmio de Lisboa (?-c. 360):* Embora a tradição lendária se refira a nomes de bispos anteriores, e os indícios nos levem a pensar na existência de comunidades cristãs em Olisipo (Lisboa) desde os finais, ou mesmo meados, do século III, a verdade é que Potâmio é, por volta de 355, o primeiro bispo conhecido de Lisboa (*cf.* MOREIRA – *Potâmio*, p. 59). O seu nome, que embora seja grego não impede a sua origem ibérica ou mesmo olisiponense, está associado à querela ariana que, depois do Concílio de Milão (355), se alargara também ao mundo hispânico. O testemunho do *De confessione verae fidei*, 32 (da autoria de dois luciferianos romanos, Faustino e Marcelino, redigido cerca de 383 ou 384), não deixa dúvidas: «Potamius Olisiponae civitatis episcopis» (CCL 69, 368). Na primeira referência que as fontes históricas fazem ao bispo olisiponense este aparece já envolvido nos importantes debates teológicos que marcaram o período pós-niceno. De facto, depois de, na primeira fase do seu episcopado, ter professado a fé de Niceia, Potâmio acabou por aderir ao arianismo, por meados do ano de 355. Depois dos insucessos dos concílios de Arles (353) e de Milão (355), nos quais o papa Libério tentara reabilitar Atanásio e resolver a controvérsia cristológica a favor de Niceia, tem início um período difícil para os defensores do dogma niceno. O papa Libério sofre o exílio, a Ósio de Córdova espera-o igual destino, ao recusar-se assinar a condenação de Atanásio. Entretanto, Ósio de Córdova denuncia a apostasia do bispo de Lisboa perante os bispos ibéricos. Potâmio apela então à ajuda do imperador Constâncio que relega Ósio para o exílio e confirma o arianismo de Potâmio (*De confessio verae fidei*, 32). Por esta altura Potâmio subscrevera uma fórmula herética («quem pro impia fidei subscriptione», *Ibidem*) que, provavelmente, corresponde ao credo emanado pelo Sínodo de Sirmium, realizado em Agosto de 357, no qual o bispo lusitano teve um papel importante na defesa das teses arianas. Santo Hilário de Poitiers confirma que o bispo olisiponense participou no referido sínodo, do qual o partido antiniceno saiu vitorioso, atribuindo mesmo ao bispo de Lisboa a redacção da fórmula de Sirmium (*Liber de synodis*, 3, PL 10, 487). Se todo o protagonismo que Hilário lhe atribui não pode ser confirmado pela parcimónia das restantes fontes, não restam dúvidas de que Potâmio deu, pelo menos, algum contributo para a elaboração da fórmula anomeia de Sirmium, da qual é um dos subscritores e divulgadores. Por esta ocasião, o bispo lusitano escreveu alguns tratados heterodoxos, dos quais sobreviveram aos séculos apenas algumas palavras duma *Epistula* citada por Febádio, bispo de Agen. A passagem de Potânio ao arianismo é ainda confirmada pelo fragmento de uma *Epistula Athanasii ad Potamium*, referida no *Liber adversus haeresim Felicis* de Alcuíno (794). Depois do concílio que teve lugar em Rimini (359), Potâmio parece ter regressado à fé de Niceia, como demonstra a sua *Epistula ad Athanasium*, e é neste reencontro com a fé ortodoxa que se insere a substância da obra escrita que Potâmio nos legou. Desta, que consta sobretudo em textos homiléticos, nem tudo sobreviveu (edição crítica de M. Conti, em *Corpus Christianorum*, 69/A, 53-277). Já fizemos referência a uma das suas cartas perdidas da qual se conserva apenas um fragmento citado por Febádio, bispo de Agen, na Aquitânia, que, no seu *Contra Arianos*, transcreve um breve trecho duma *Epistula Potamii* (PL XX, 16). Por volta do ano 359, Potâmio escreveu a *Epistula ad Athanasium* que chegou até nós incluída num *dossier* antiariano compilado pelo partido luciferiano, nos finais do século IV (CCL 69/A, 149-163). Nesta carta, o bispo de Lisboa combate a argumentação ariana que negava a legitimidade do uso do termo «substantia»

na descrição da relação divina Pai-Filho, uma vez que tal termo não consta nas Escrituras. Potâmio defende a consubstancialidade e unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo à luz do passo joanino 14, 28 («is qui me misit maior me est»), que era usado pelos arianos como argumento a seu favor (*cf.* fórmula sirmiana). O Pai é «Maior» que o Filho na medida em que «ordo praeponitur, non substantia separatur» (CCL 69/A, 155). O Filho é «menor» apenas enquanto provém do Pai («auctor Pater», *Ibidem*, 157), é a relação que distingue o *mittens* do *missus*. Porém, tanto o *mittens* como o *missus* participam da unidade da substância: «Sed mittens et missi, quia tres unum sunt, de unitate deitatis una substantia est» (*Ibidem*, 157). A unidade de substância entre o Pai e o Filho é garantida pela unidade de querer e operar de ambos. A teologia exposta é claramente aderente à fé de Niceia e parece não deixar dúvidas quanto ao regresso de Potâmio à ortodoxia. Deste período ortodoxo Potâmio legou-nos os seguintes escritos: 1. *Tractatus de Lazaro;* 2. *Tractatus de martyrio Isaiae Prophetae;* 3. *Epistula ad Athanasium*; 4. *Epistula de substantia Patris et Filii et Spiritus Sancti.* Nesta última obra o autor atesta ter escrito um tratado *De Trinitate* («Igitur, quia superiori tractatu Trinitatis excussimus lumen...», CCL 69/A, 209) que, provavelmente, deve ser identificado com o conteúdo da segunda parte da *Epistula ad Athanasium*. As homilias *De Lazaro* assim como o *De martyrio Isaiae*, redigidas cerca do ano de 357, reflectem um certo pessimismo antropológico típico da atmosfera espiritual que se vi[illegible] região em que o priscilianismo lançou sólidas raízes. O *De Lazaro* é uma homilia na qual predomina a narração centrada no episódio bíblico da morte e ressurreição de Lázaro e onde o autor intercala as descrições marcadas por um realismo que chega a ser mórbido, com algumas reflexões de tipo filosófico-antropológico. O carácter não doutrinal desta obra não facilita a tarefa de as situar na evolução doutrinal do seu autor. Quanto ao *De martyrio Isaiae*, apresentado tradicionalmente sob a designação de homilia, não reúne, na verdade, os elementos característicos deste género literário. Desta vez, Isaías e os seus feitos heróicos estão no centro da narração. Não constituindo *um corpus* volumoso, os escritos de Potâmio, que abrangem os diferentes géneros da epístola, tratado e homilia, dizem bem do seu protagonismo doutrinal e pastoral e são para nós particularmente significativos, por se tratar dos primeiros escritos cristãos da região que corresponde ao hodierno Portugal. A morte de Potâmio deve situar-se, segundo o já referido *De confessione verae Fidei* (41) de Faustino e Marcelino, por volta do ano 360, quando se dirigia para a *villa* que o imperador Constanço lhe oferecera como prémio da sua adesão ao arianismo (*cf.* CCL 69/A, 370). *13. Itácio de Faro (?-c. 390):* Ossónoba (Faro*) era a cidade-porto mais próxima da província da Baetica, aquela onde o cristianismo se implantou e expandiu mais cedo e celeremente. Não espanta, por isso, que esta tenha sido uma das primeiras cidades da província da Lusitânia a tomar contacto com a *novitas* cristã. Sabemos que o bispo Vicente de Ossonóba já tomou parte no Concílio de Elvira. Um dos seus sucessores, Itácio, esteve presente no I Concílio de Saragoça, realizado a 4 de Outubro de 380 (*cf.* MANSI, III, 633-636), no qual recebeu o encargo de executar o decreto de excomunhão dos priscilianistas (*v.* PRISCILIANISMO). Denominado «clarus», isto é, ilustre, pela sua eloquência, escreveu um *Liber Apologeticus* ao qual se refere Isidoro de Sevilha nos seguintes termos: «Itácio, bispo das Espanhas, "claro" pelo seu nome e eloquência, escreveu um livro, sob a forma de apologia, onde desmascara as detestáveis doutrinas priscilianistas, as suas artes maldosas e as infâmias das suas paixões, mostrando que um tal Marcos de Mênfis, bom conhecedor de artes mágicas, foi discípulo de Manes e mestre de Prisciliano» (*De Vir. Ill.*, 2). Infelizmente este escrito não chegou até nós. Ficamos, porém, a saber que, na sua obra antipriscilliana, Itácio procede de acordo com a já tradicional técnica heresiológica, denunciando a incoerência moral dos hereges e demonstrando a filiação gnóstica e maniqueia do priscilianismo peninsular. De facto, as ideias propagadas por Prisciliano, bispo de Ávila entre 381 e 385, confirmam a persistência do dualismo maniqueu e de múltiplos elementos gnósticos na sua doutrina (*cf.* CHADWICK – *Priscilliano de Ávila*, 102 ss.). O influxo das correntes orientais fazia-se sentir, no nosso território, sobretudo no âmbito da espiritualidade e ascese. «Origo istius mali Oriens atque Aegyptus», diz Suplício Severo (*Chronicorum liber*, 46, 2), que não deixa de reconhecer muitas virtudes na ascese de Prisciliano que arrastavam muita gente à sua seita. No Concílio de Toledo (400) diz-se que «a maioria do povo de toda a Galécia» estava do lado dos presbíteros priscilianistas. Entre os adeptos deste ascetismo rigorista encontravam-se vários bispos da costa ocidental da Ibéria, como é o caso de Paterno (*cf.* SUPLÍCIO SEVERO – *Historia sacra*, 11, 46), o primeiro bispo que conhecemos da Igreja de Braga (cerca de 400) e que regressará à ortodoxia, depois de ter lido as obras de Santo Ambrósio. O envolvimento de Itácio na luta contra este movimento «entusiasta» leva a crer que também ao extremo sul da Lusitânia tenha chegado a má semente da doutrina de Prisciliano. Na luta antipriscilliana, Itácio de Ossonoba teve como principal colaborador o seu homónimo bispo de Emerita. Para combater este movimento heterodoxo reuniu-se, em Saragoça, o concílio de 4 de Outubro de 380, no qual Itácio é mandatado para executar os decretos aí emanados. Entretanto, os priscilianistas não acataram a condenação do concílio e recorreram primeiro aos juízes imperiais sem qualquer sucesso, depois às autoridades eclesiásticas de Roma e Milão. O bispo de Roma não os recebeu, o de Milão fechou-lhes as portas do templo. Prisciliano conseguiu, mesmo assim, conquistar o apoio de Macedónio, um *magister officiorum* que moveu o imperador a anular o decreto do Concílio de Saragoça. O procônsul da Lusitânia Volvêncio também se deixou conquistar pela causa de Prisciliano e iniciou uma perseguição contra Itácio e os outros opositores de Prisciliano. Itácio teve de se refugiar em Tréveris. Entretanto, Máximo, que sempre se proclamara defensor da ortodoxia cristã, toma o poder por usurpação, assassinando o legítimo Graciano, e entra vitorioso em Tréveris. Itácio vê aí o momento oportuno

para apresentar ao imperador católico um rescrito contra os priscilianistas. Máximo convocou um concílio para Bordéus (384), para o qual são convocados os priscilianistas da Hispânia. Prisciliano e seus adeptos são, de novo, condenados como heréticos e, mais uma vez, apelam ao poder civil, na pessoa do imperador Valentiniano II, a quem cabia executar a sentença. É nesta altura que São Martinho de Tours intervém para que Itácio retire a acusação, e para que Máximo não decretasse a pena de morte dos priscilianistas. Mas Máximo não perdoará a Prisciliano o facto de este ter apelado para Valentiniano II, denunciando, deste modo, a ilegitimidade da sua condição de *tyrannus*. No ano de 385, Prisciliano é chamado a Tréveris, onde será decapitado por crimes comuns de *maleficium*, doutrinas obscenas e excessivas, reuniões nocturnas com mulheres torpes (*cf.* SUYS, p. 530-538). É difícil medir e julgar o grau de responsabilidade de Itácio em todo este processo que entristeceu uma boa parte da Igreja do tempo, e cujo desfecho mereceu a condenação de ilustres eclesiásticos como Isidoro de Sevilha e Martinho de Tours. A verdade é que Itácio foi um dos mais directamente implicados, e de tal forma que, «por causa da morte violenta de Prisciliano, foi privado da comunhão eclesiástica e condenado ao exílio, e lá deu o último suspiro, no reinado de Teodósio Magno e Valentiniano» (ISIDORO DE SEVILHA – *De vir. ill.*, 15.). Esta última informação sobre a data da morte do bispo de Ossonoba, sendo embora bastante vaga, permite-nos datar o termo da sua vida aproximativamente entre os anos 389 e 392. *14. Profuturo de Braga:* Dispomos de pouquíssimos elementos sobre a vida deste bispo de Braga cujo nome está sobretudo associado a uma importante carta que o papa Vigílio lhe dirigiu, enquanto metropolita de Braga. A referida carta, datada de 29 de Junho de 538, é a resposta a outra carta endereçada pelo arcebispo de Braga ao papa Vigílio, na qual aquele expunha uma série de questões de ordem pastoral e litúrgica sobre as quais desejava ser esclarecido. A primeira questão colocada por Profuturo ao papa Vigílio prende-se com o costume dos priscilianistas de se absterem do uso da carne. Deviam ou não ser admitidos na Igreja Católica os adeptos de uma tal ascese? Ao que o papa responde que os cristãos não condenam a abstinência que agrada a Deus, mas rejeitam todas as formas de maniqueísmo, pois todas as criaturas são boas. Profuturo interrogara ainda o bispo de Roma sobre o rito baptismal: deverá este constar de uma só imersão, como era costume na tradição hispânica, ou de uma tríplice imersão, como fazem os arianos? A resposta do bispo de Roma é, desta vez, menos fácil. Não aprova a única imersão baptismal, mas também não condena a tradição hispânica, preferindo enviar o texto do rito baptismo tal como este é praticado na liturgia romana, texto que, infelizmente se perdeu. Profuturo colocara ainda uma questão relativa aos que, tendo sido baptizados na Igreja Católica, tinham, entretanto, recebido o baptismo dos arianos, e agora desejavam reconciliar-se com a Igreja. Que fazer com tais casos? Vigílio responde, enviando uma colecção de normas sobre a disciplina penitencial a partir das quais o bispo de Braga deve encontrar a resposta para cada caso. Outra importante pergunta de Profuturo ao papa Vigílio dizia respeito ao ritual da sagração das igrejas. Como reabrir ao culto um templo construído ou restaurado? Ao responder a esta dúvida, Vigílio oferece-nos o primeiro testemunho detalhado sobre o ritual de sagração de uma igreja em uso, com certeza já há muito, na tradição romana. Profuturo interroga ainda o seu homólogo de Roma sobre o habitual problema do cômputo pascal. Ao que Vigílio responde informando-o apenas sobre a data exacta da Páscoa no ano seguinte, isto é, 24 de Abril de 539. A última questão apresentada ao bispo de Roma refere-se à celebração da missa. Também neste caso, o papa responde enviando o texto do cânone romano, explicando como a liturgia eucarística é celebrada em Roma. Embora a *Epistula ad papam Vigilium* de Profuturo tenha desaparecido, e os referidos documentos enviados pelo papa Vigílio em apêndice à sua carta tenham merecido igual destino, a partir da resposta de Roma podemos, por um lado, reconstituir o conteúdo da carta de Profuturo ao papa Vigílio, por outro lado, através da resposta deste papa, é-nos possível adivinhar as múltiplas dificuldades experimentadas pela Igreja hispânica neste período. Além disso, este documento oferece-nos preciosos informações sobre as tradições litúrgicas da Igreja de Roma e de Braga. Aliás, a resposta de Vigílio marca um momento importante no processo de estabelecimento da liturgia bracarense.

ISIDRO PEREIRA LAMELAS

BIBLIOGRAFIA: **Geral:** CALAFANTE, P. – *História do pensamento filosófico português: 1: Idade Média.* Lisboa, 1999. COSTA, A. de Jesus – Subsídios bibliográficos para uma patrologia portuguesa. *Theologica.* 1 (1954) 67-85; 2 (1954) 211-240. COSTA, J. Carneiro; SILVA, J. J. Martinho da – Bibliografia patrística lusitana. In IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA – *Actas.* Braga, 1990, vol. 3, p. 167-220. CUEVAS, E.; DOMÍNGUEZ DEL VAL, U. – Patrología Española. In ALTANER, Berthold – *Patrología.* Madrid, 1956. Anexo. DI BERARDINO, Angelo – *Patrologia: 4: Dal Concilio de Calcedonia a Beda: I Padri latini.* Roma, 1996. FREIRE, J. Geraldes – Antiguidade cristã hispânica. *Theologica.* 6 (1971) 237-242. IDEM – Os estudos patrísticos em Portugal. *Humanistica e teologia.* 1 (1980) 333-334. IDEM – Os estudos patrísticos em Portugal (1979-1981). *Theologica.* 18 (1985) 703-705. GOMES, Pinharanda – *História da filosofia portuguesa: 2: A patrologia lusitana.* Porto, 1983. **1. Apríngio de Beja. a) Edições:** *PLS 4*, 1221-1248. ANTUNES, Júlio da Cunha – *Leitura crítica do «Tractatus in Apokalipsin» de Apringio, bispo da Igreja de Beja.* Lisboa, 1973. Dissertação dactilografada. FÉROTIN, M. – *Apringius de Béja: Son Commentaire de l'Apocalypse.* Paris, 1900. HERNÁNDEZ, A. Del Campo – *Comentario al Apocalisis de Apringio de Beja.* Estella, 1991. ISIDORO DE SEVILHA – *De Viris Illustribus.* Ed. de Carmen C. Merino. Salamanca, 1964. VEGA, A. C. – *Apringii Pacensis Episcopi Tractatus in Apocalypsin.* Escorial, 1941. **b) Estudos:** ALAMO, P. M. – Hacia una edición definitiva de Apríngio y observaciones a una nueva. *La Ciudad de Dios.* (1941) 399-406. COSTA, A. de Jesus – Apríngio de Beja. In *DICIONÁRIO de história da Igreja em Portugal.* Lisboa, 1980, vol. 1, p. 462-464. IDEM – Apríngio de Beja ou Pacense. In *DICIONÁRIO de história de Portugal.* Porto, 1985, vol. 1, p. 165. IDEM – *Subsídios bibliográficos.* P. 72-76. GOMES, P. – *A patrologia lusitana.* P. 190-192. POSE, E. Romero – Una nueva edición de Comentario al Apocalipsis de S. Beato de Liébana. *Bolletino dei classici.* 1 (1980) 221-231. SIMONETTI, Manlio – *Patrologia.* Casale Monferrato, 1983, vol. 3, p. 70-71. **2. Avito de Braga. a) Versões:** Possuímos duas versões latinas da *Epistula ad Balchonium episcopum Bracarensem* (*PL* 41, 805-8018); edição crítica de É. Vanderlinden, na *REVUE des Études Bizantines.* 4 (1946) 178-217. **b) Estudos:** ALTANER, Berthold – Avitus von Braga: Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte. *ZKG.* 40 (1941) 456-468. Reimpresso em IDEM – *Kleine patristische Schriften* (TU 83, 1967) 450-466. COSTA, A. de Jesus – Avito de Braga. *Theologica.* 1 (1954) 76-85. IDEM – Avitos de Braga. In *ENCICLOPÉDIA luso-brasileira de cultura.* Lisboa, 1985-1989, vol. 2, p. 183. CUEVAS, E.; DOMÍNGUEZ DEL VAL, U. – *Patrología Española.* P. 55-57. GOMES, P. – *A patrologia lusitana.* P. 165-170. HAMMAN, A. G. – Avito di Braga. In *DPAC.* Vol. 1, p. 458-459. **3. Balcónio. a) Versões** da *Epistula ad Balchonium episcopum Bracarensem* em *PL* 41, 805-808 e Vanderlinde e

É. em *REVUE des Études Bizantines*. 4 (1946) 178-217. BARLOW, Claude W. – *Martini Episcopi Bracarensis Opera Omnia*. New Haven, 1950, p. 106. Versão portuguesa de ALMEIDA, F. de – *História da Igreja em Portugal*. Porto; Lisboa, 1971, vol. 4, p. 47-48. **b) Estudos:** COSTA, A. de Jesus – Balcónio. In *DICIONÁRIO de história da Igreja em Portugal*. Vol. 2, p. 114-115. CUNHA, Rodrigo da – *História eclesiástica dos arcebispos de Braga*. Braga, 1989, p. 240-250. Reprodução fac-similada. FLÓREZ, H. – *España sagrada*. Madrid, 1759, vol. 15, p. 101-106. MARTÍN, T.; MARTINEZ, C. – *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona; Madrid, 1963, p. 25, 66. PINTO, S. da Silva – O bispo de Braga Balcónio e a primeira conversão dos Suevos. *Boletim do Arquivo Municipal*. Braga. 1 (1949) 407-416. **4. Baquiário. a) Edições:** DUHR, J. – Une lettre de condoléance de Bachiarius. *RHE*. 47 (1952) 530-585. FLÓREZ, H. – *España sagrada*. Madrid, 1759, vol. 15, p. 351-360; 470--508. *PL* 20, 1019-1062. *PLS* 1, 1035-1044. CSEL 3/3, 274-282. MADOZ, J. – Una Nueva Redacción del «Libellus de fide» de Baquiario. *RET*. 1 (1941) 457-488. **b) Estudos:** COSTA, A. de Jesus – Baquiário. In *DICIONÁRIO de história da Igreja em Portugal*. Lisboa, 1983, vol. 2, p. 140-141. IDEM – Baquiário. In *ENCICLOPÉDIA luso-brasileira de cultura*. Lisboa, 1998, vol. 4, p. 146. CUEVAS, E.; DOMÍNGUEZ DEL VAL, U. – *Patrología Española*. P. 51-55. DUHR, J. À propos du «De fide» de Bachiarius. *RHE*. 30 (1934) 88-95. IDEM – Le «De fide» de Bachiarius. *RHE*. 24 (1928) 5-40. IDEM – *Aperçu sur l'Espagne chrétienne du IV^e siècle, ou, le «De lapso» de Bachiarius*. Louvain, 1934. HAMMAN, A. G. – Bachiario. In *DPAC*. Vol. 1, p. 465-466. LAMBERT, A. – Bachiarius. In *DHGE*. Paris, 1932, vol. 6, p. 58-68. MADOZ, J. – Baquiario y Bracario. *Razón y Fé*. 117 (1939) 236-239. MARTINS, Mário – *Correntes da filosofia religiosa em Braga (séculos IV-VII)*. P. 130-142. MINDÓ, A. – Preparando la edición crítica de Baquiario. *BrAug*. 8 (1957) 88-97. **5. João de Biclara. a) Edições**: *PL* 72, 863-870. CAMPOS, J. – Ediciones del Cronicón de Juan de Biclaro, Obispo de Gerona. *Salmanticensis*. 2 (1955) 686-690. IDEM – *Juan de Biclaro, Obispo de Gerona, su vida y su obra*. Madrid, 1960. MOMMSEN, Th. – *Chronica minora*, II, *MGH, AA* 11 (Berlin 1894) 211-220. RUBIANO, A. – La Crónica de Juan Biclarense. *Analecta Sacra Tarraconensia*. 1 (1944) 7-44. **b) Estudos:** ARIAS, I. A. – Cronica Biclarense. *Cuadernos de Historia de España*. 10 (1948) 129-141. CAMPOS, J. – Sobre la regla de San Juan de Biclaro. *Salmanticensis*. 3 (1956) 240-248. DÍAZ Y DÍAZ, M. C. – La transmisión textual del Biclarense. *Analecta Sacra Tarraconensia*. 35 (1962) 57-76. IDEM – *Patrologia*. Vol. 4, p. 79-80. GRABOWSKI, S. – Jean de Biclar et sa Chronique. *Meander*. 35 (1980) 63-73. KOLLAUTZ, A. – Orient und Okzident am Ausgang des VI. Jaharhunderts. Johannes, Abt von Biclarum, Bischof von Gerona, der Chronist des westgotischen Spaniens. *Bizantina*. 12 (1983) 463-506. MARTINS, Mário – *Correntes da filosofia religiosa em Braga (séculos IV-VII)*. P. 36-38. MOREIRA, J. – Juan Biclarense, confesor de la fe, fundador del monastero de Vallclara, historiador y obispo de Gerona. *Analecta Sacra Tarraconensia*. 12 (1936) 59--84. VOGÜÉ, A. De – «Trithème», la Règle de Macaire et l'héritage littéraire de Jean de Biclair. *Sacris Erudiri*. 23 (1978-1979) 215-224. **6. São Frutuoso de Braga. a) Edições:** *PL* 87, 1099-1128. AMARAL, A. C. de – *Vida e regras de S. Fructuoso Bracarense*. Lisboa, 1805. CAMPOS, J. – *Santos Padres Españoles*. Madrid, 1971, vol. 2, p. 129-208. Para a *Vita Fructuosi*: *PL* 77, 459 ss. CARDOSO, José – *Vida de S. Frutuoso por Valério de Bierzo (623-695)*. Braga, 1978. DÍAZ Y DÍAZ, M. C. – *La vida de San Fructuoso de Braga*. Braga, 1974. NOCK, F. Clare – *The «Vita Sancti Fructuosi»*. Washington, 1946. VEGA, A. C. – Una Carta de San Fructuoso. *La Ciudad de Dios*. 153 (1941) 335-344. **b) Estudos:** AMARAL, Caetano do – *Vida e regras de S. Frutuoso bracarense*. Lisboa, 1805. BRAGANÇA, J. Oliveira – A carta do papa Vigílio ao arcebispo Profuturo de Braga. *BrAug*. 21 (1927) 65-88. CUEVAS, E.; DOMÍNGUEZ DEL VAL, U. – Fructueux de Braga. In *DICTIONNAIRE de Spiritualité*. Paris, 1964, vol. 5, p. 1541-1546. IDEM – Frutuoso di Braga, Santo. In *DIZIONARIO degli Istituti di Perfezione*. Roma, 1977, vol. 4, p. 983-986. IDEM – Notas para uma cronologia de Frutuoso de Braga. *BrAug*. 21 (1967) 215-223. IDEM – *Patrología Española*. 85-87. DÍAZ Y DÍAZ, M. C. – *Patrologia*. Vol. 4, p. 103-106. FREIRE, J. Geraldes – Patto di San Frutuoso. In *DIZIONARIO degli Istituti di Perfezione*. Roma, 1978, vol. 6, p. 1292-1294. GRÉGOIRE, R. – Valeurs ascétiques et spirituelles de la «Regula monachorum» et de la «Regula communis» de S. Fructueux de Braga. *RAM*. 43 (1976) 159-176. MARTINS, Mário – *O monacato de S. Frutuoso de Braga*. Coimbra, 1950. IDEM – Vida cultural de S. Frutuoso e seus monges. *Brotéria*. 45 (1947) 58-69. MATOS, A. de Almeida – La «Regula monastica communis»: su origen y autoría. *Analecta Sacra Tarraconensia*. 51-52 (1978-1979) 191-202. MOREIRA, A. Montes – XII Centenário de S. Frutuoso (Braga, 19-23 de Outubro de 1966). *Itinerarium*. 12 (1966) 556-565. NASCIMENTO, A. Augusto – *Vita S. Fructuosi: indices, concordância, análise linguística, dados estilísticos*. Lisboa, 1977. SANTOS, Maurício G. dos – *Problemas e hipóteses na Vida de S. Frutuoso*. Braga, 1968. **7. Idácio de Chaves. a) Edições:** PL 51, 873-890; 74, 703-750. CARDOSO, José – *Crónica de Idácio*. Braga, 1982. MOMMSEN, Th. – *Chronica Minora* II, *MGH*, 11 (Berlim 1894) 13-36. TRANOY, A. – *Hydace, Chronique*. Paris, 1974. Sources Chrétiennes; 218-219. Para o *Itinerarium* de EGÉRIA: *PLS* 1, 1047-1092. MARINO, A. B.; NASCIMENTO, A. A. – *Egéria: Viagem do Ocidente à Terra Santa, no século IV (itineraria ad loca sancta)*. Lisboa, 1998. PÉTRÈ, H. – *Éthérie. Journal de voyage*. Paris: 1948. Sources Chrétiennes; 21. **b) Estudos:** CARDOSO, José – Idácio de Chaves: o cronista e a sua época. *BrAug*. 37 (1983) 207-227. CORREIA, F. Carvalho – Orósio e Hidácio perante as invasões. *Theologica*. 11 (1976) 81-98. COSTA, A. de Jesus – *Idácio*. In *DICIONÁRIO de história de Portugal*. Porto, 1985, vol. 2, p. 374. COURTOIS, C. – Auteurs et scribes: Remarques sur la Chronique d'Hydace. In *Byzantion*. 21 (1951) 23-54. GIUNTA, F. – Idazio ed i barbari. *Anuario de estudios medievales*. 1 (1964) 491-494. MOLÈ, M. – *Uno storico del V secolo: il vescovo Idazio*. Catania, 1978. NAUTIN, Pierre – L'Introduction d'Hydace à sa continuation de la Chronique D'Eusèbe et Jérôme. *Revue d'Histoire des Textes*. 14-15 (1984-1985) 143-153. OTERO, P. R. – Paisaxes galegos en Paulo Orósio y en Hidácio: *BrAug*. 12 (1960) 169-172. TORRES, R. C. – El Cronicón de Hidacio. Consideraciones. *Compostellanum*. 1 (1956) 780-801. VILELLA, J. – Idacio, un cronista de su tiempo. *Compostellanum*. 44 (1999) 39-54. **8. Isidoro de Beja. a) Edição:** *PL* 96, 1251-1280. FLÓREZ, H. – *España sagrada*. Madrid, 1769, vol. 8, p. 282-339. **b) Estudos:** ARNOLD, T. – Isidorus pacensis. In *A DICTIONARY of Christian Biography*. London, 1882, p. 313-315. GOMES, P. – *Patrologia lusitana*. P. 280-281, VELOSO, F. – Jacobus Zebedaei: Isidoro Pacense e a «cacida» a São Tiago. *Revista de Portugal*. 32 (1967) 354 ss. **9. São Martinho de Dume. a) Edições** (referimos apenas as mais recentes): *PL* 72, 21-52; *PL* 72, 387--394; *PL* 74, 381-394; 84, 574-586; *PLS* 4, 1392-1403. ALBERTO, P. Farmhouse – O «De Ira» de Martinho de Braga: Estudo, edição crítica, tradução e comentário. *Mediaevalia: Textos e Estudos*. 4 (1993). AMARAL, A. Caetano – *Vida e obra de São Martinho de Braga*. Lisboa, 1803. Ed. revista e actualizada por F. J. Veloso in *BrAug*. 29 (1975) 62--110. IDEM – *Vida e opúsculos de São Martinho Bracarense*. Lisboa, 1803, p. 241-256. BARLOW, Claude W. – *Martini Episcopi Bracarensis Opera Omnia*. New Haven, 1950, p. 183-203. DOMÍNGUEZ DEL VAL, U. – *Martinho de Dume: Obras completas*. Madrid, 1990. GANHO, M. de L. Sirgado – *São Martinho de Dume: Opúsculos morais*. Imprensa Nacional, Lisboa, 1998. MACIEL, M. Justino – *O «De Correctione Rusticorum» de São Martinho de Dume*. Braga, 1980. IDEM – São Martinho de Dume: Texto sobre crendices. *Arquivo Histórico Dominicano Português*. 4/2 (1989) 309-320. MADOZ, J. – Una nueva recensión de «De correctione Rusticorum». *Estudios Eclesiásticos*. 19 (1945) 335-353. NALDINI, M. – *Contro le superstizioni*. Firenze, 1991. NASCIMENTO, A. Aires – *Martinho de Braga: Instrução pastoral sobre superstições populares: De correctione rusticorum*. Lisboa, 1997. VELOSO, Francisco José – De Correctione rusticorum. *BrAug*. 7 (1950). **b) Estudos:** AGUIAR, Fernando de – Influência de São Martinho de Dume na política e instituições suévicas na Península. *Gil Vicente: Revista de Portugalidade*. 3 (1952) 143-153. ALVAREZ MORALEJO, J. L. – *Los helenismos en el léxico de san Martín Dumiense*. Madrid, 1965. AMARAL, J. Ferreira – O período de São Martinho: O reino dos Suevos (550-585): Alguns condicionalismos socioeconómicos. *BrAug*. 5 (1982) 269-284. AZEVEDO, David de – São Martinho de Dume como teólogo. *BrAug*. 8 (1957) 9-28. BARBOSA, A. de Miranda – «Opera omnia» de São Martinho de Braga. *Biblos*. 26 (1950). IDEM – O senequismo medieval e o «Corpus Martinianum». *Biblos*. 41 (1965) 181-191. IDEM – O senequismo dos opúsculos morais de São Martinho Dumiense. *BrAug*. 5 (1954) 259--271. BARLOW, Claude W. – *Martin of Braga: Leaders of Iberian Christianity*. Boston, 1962. IDEM – Obras de São Martinho e sua projecção. *BrAug*. 8 (1957). BRÁSIO, António – *São Martinho bracarense e a missionologia moderna*. Lisboa, 1950. CHAVES, Luís – São Martinho de Dume e a sociedade suévica. *BrAug*. 11 (1960) 113-120. CONGRESSO DO XIV CENTENÁRIO DA CHEGADA DE SÃO MARTINHO DE DUME À PENÍNSULA IBÉRICA – *Actas*. Braga, 1950. COSTA, A. de Jesus – Martinho de Dume ou Bracarense. *DICIONÁRIO de história de Portugal*. Lisboa, 1985, vol. 1, p. 445. IDEM – Martinho de Dume: XIV Centenário da sua chegada à Península. *BrAug*. 2 (1950) 288-337. CRUZ, G. Braga da – *A obra de São Martinho de Dume na legislação visigótica*. Braga, 1952. CUEVAS, E.; DOMÍNGUEZ DEL VAL, U. – *Patrología Española*. P. 30-33. DE URBEL, J. Perez – *San Martin y el monaquismo*. *BrAug*. 8 (1957) 50-67. DÍAZ Y DÍAZ, M. C. – *Martino di Braga*. In *DPAC*. Vol. 2, 2129-2130. IDEM – *Martino di Braga*. In *PATROLOGIA*. Casale Monferrato, 1996, vol. 4, p. 71-74. FEIO, Alberto – São Martinho de Dume na formação do sentimento nacional. *BrAug*. 8 (1957) 12-24. FERREIRO, A. – *St. Martin of Braga: His Times, Life and Thought*. Univers. of Texas. Diss., 1979. IDEM – St. Martin of Braga's Policy toward Heretics and Pagan Practices. *The American Benedectine Review*. 34 (1983) 372-395. FONTÁN, A. – La tradición de las obras morales de Martin de Braga. *Bul. de la Univers. de Granada*. 91 (1951). FRANCOEUR, Mary Petronilla – *The Relationship in thought and Language between L. A. Seneca and Martin de Braga*. Michigan, 1944. FREIRE, J. Geraldes – Manuscritos das «Sententiae Patrum Aegyptorum» de São Martinho de Dume. In *REPERTÓRIO de História de las Ciencias Ecclesiasticas de España*. Salamanca, 1971, vol. 2, p. 83-97. IDEM – Martino di Braga. In *DIZIONARIO degli Istituti di Perfezione*. Vol. 5, p. 1034-1038. GOMES, J. – São Martinho de Dume: O apóstolo e o literato. *Cenáculo*. 110 (1988-89) 255-279. GOMES, J. da Silva – São Martinho de Dume: a sua acção litúrgico-pastoral. In IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA – *Actas*. Vol. 3, p. 157-166. GOMES, M. dos Santos – São Martinho de Dume, apóstolo dos Suevos. *BrAug*. 8 (1957) 366-370. HINNEHUSCH, W. A. – *St. Martin of Braga:*

The Apostle of the Sueves. Washington, 1936. LIEFOOGHE, A. – Les idées morales de Saint Martin de Braga. *Mélanges de Science Religieuse.* 11 (1954) 133-146. LIVERMORE, H. – São Martinho de Dume, percursor de missionários portugueses. In CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA «MISSIONAÇÃO PORTUGUESA E ENCONTRO DE CULTURAS» – *Actas*. Braga, 1993, vol. 1, p. 221-277. LOPES, Francisco F. – *Comentário à «Formula Vitae Honestae»*. Braga, 1958. MACIEL, M. Justino – São Martinho de Dume e a cristianização do futuro território português: Fé, cultura e arquitectura. In CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA «MISSIONAÇÃO PORTUGUESA E ENCONTRO DE CULTURAS» – *Actas*. Braga, 1993, vol. 1, p. 245-259. MARTINS, Mário – A «formula vitae honestae» de São Martinho de Dume em dísticos latinos. *Revista Portuguesa de Filosofia.* 20 (1964) 314-321. IDEM – *Correntes da filosofia religiosa em Braga (séculos IV-VII)*. Porto, 1950, p. 215-286. IDEM – Influência de São Martinho de Dume na cultura ocidental. *BrAug.* 11 (1960) 151-152. OLIVEIRA, Miguel de – São Martinho de Dume e a conversão dos Suevos. *Lumen.* 14 (1950) 636-674. ROEDEL, L. Rodrigues – De formula vitae honestae: Uma obra de carácter político-moral. *Revista Veritas.* 159 (1995) 355-367. SERRÃO, Joel – São Martinho de Dume. In *DICIONÁRIO de história de Portugal.* Lisboa, 1975, vol. 4, p. 207. SOARES, Luís Ribeiro – *A linhagem cultural de São Martinho de Dume*. Lisboa, 1963. SOUSA, M. P. Ferreira De – A filosofia moral de São Martinho de Dume, em antologias senequistas. *Revista Portuguesa de Filosofia.* 26 (1980) 20-49. IDEM – «De Ira» (S. Martini Dumiensis et L. A. Senecae). *Revista Portuguesa de Filosofia.* 6 (1950) 388-397. TAVARES, Severiano – O senequismo de São Martinho de Dume. *Revista Portuguesa de Filosofia.* 6 (1950) 381-387. TEJADA, F. E. De – San Martín Dumiense como pensador político. *BrAug.* 8 (1957) 98-104. **10. Pascásio de Dume. a) Edições**: FREIRE, J. Geraldes – *A versão latina por Pascásio de Dume dos Apophthegmata Patrum.* Coimbra, 1971, vol. 1-2. ROSWEYDUS, H. – *Vitae Patrum*. Antuerpia, 1615. **b) Estudos:** BARLOW, Claude W. – *Martini of Braga, Paschasius of Dumium, Leander of Seville.* Washington, 1969. BATILLE, M. C. – Contribució a l'estudi de Pascasi de Dumi e la seva versió de «Verba Seniorum». *Studis Romànics.* 8 (1961). FREIRE, J. Geraldes – *Commonitiones Sanctorum Patrum: Uma nova colecção de Apophthegmas*. Coimbra, 1974. IDEM – Os «Apophthegmata Patrum» no Mosteiro de Dume. *BrAug.* 21 (1967) 298-308. – Pascasio di Dume. In *DIZIONARIO degli Istituti di Perfezione.* Roma, 1980, vol. 6, p. 1193-1195. IDEM – *Traductions latines des Apophthegmata Patrum.* Anvers, 1973. MARTINS, Mário – Pascásio Dumiense, tradutor (no XVI Centenário de São Martinho de Dume). *Brotéria.* 51 (1950) 195-304. **11. Orósio. a) Edições**: *Commonitorium de errore priscillianistarum et originistarum*: *PL* 31, 1211-1216; 42, 665-670. *Liber Apologeticus*: *PL* 31, 1117-1212; *CSEL* 18, 149-157. *Historiarum adversus Paganos*: *PL* 31, 663-1174. *CSEL* 5, 1-600. CARDOSO, José – *Paulo Orósio: História contra os pagãos*. Braga, 1986. DEFERRARI, R. J. – *Paulus Orosius: The Seven Books of History against the Pagans.* Washington, 1964. LIPPOLD, A. – *Orosius, Le storie contro i pagani, I-II.* Milão, 1976. MIRANDA, J. Carlos – *Orósio de Braga: O livro apologético*. Braga, 1997. **b) Estudos:** CAPITÃO, M. A. Ramos M. – Santo Agostinho na obra de Paulo Orósio. *Filosofia.* 1/3 (1954) 35-40. CARVALHO, J. Vaz de – Dependerá Santo Agostinho de Paulo Orósio?. *Revista Portuguesa de Filosofia.* 11 (1955) 142-153. CASTRO, Manuel de – El Hispanismo en la obra de Paulo Orósio. *Cuadernos de Estudios Gallegos.* 28 (1954) 193-152. CORREIA, F. Carvalho – Orósio e Hidácio perante as invasões. *Theologica.* 11 (1976) 81-98. CORSINI, E. – *Introduzione alle «storie» de Orosio.* Turim, 1968. CORTESÃO, Armando – Paulo Orósio presbítero bracarense criador do estudo da geografia e da história da Idade Média. *Memórias da Academia de Ciências de Lisboa.* 10 (1966) 155-169. COSTA, A. de Jesus – Paulo Orósio. In *DICIONÁRIO de história de Portugal.* Lisboa, 1985, vol. 4, p. 540. FABRINI, F. – *Paolo Orosio, uno storico*. Roma, 1979. FINCK, G. – *Paul Orose et sa conception de l'histoire*. Marselha, 1952. IDEM – Recherches Bibliographiques Sur Paule Orose. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.* 58 (1952) 271-322. IDEM – San Agustín y Orosio. *La Ciudad de Dios.* 167 (1954) 455-549. FREIRE, J. Geraldes – Paulo Orósio, um escritor bracarense do século V. *BrAug.* 33 (1979) 127-144. GARCÍA Y GARCÍA, R. de Castro – Paulo Orósio, discípulo de San Agustín. *Boletín de la Universidad de Granada.* 3 (1931) 3-28. GOMES, P. – *A patrologia lusitana*. P. 182-189. GOETZ, H. W. – *Die Geschichtstheologie des Orosius.* Darmstadt, 1980. GROSSI, Vittorino – *Patrologia*. Casale Monferrato, 1983, vol. 3, p. 465-470. HAMMAN, Adalbert – Orosius. *BrAug.* 21 (1967) 346-355. IDEM – Orosius de Braga e le Pélegianisme. *BrAug.* 21 (1967) 346-355. JAVIER, Y. – *La géographie d'Orose*. Paris, 1982. KOCH-PETERS, D. – *Ansichten des Orosius zur Geschichte seiner Zeit*. Frankfurt, 1984. LACROIX, B. M. – La importancia de Orosio. *Augustinus.* 2 (1957) 5-13. IDEM – *Orose et ses idées*. Montréal-Paris, 1965. LIPPOLD, A. – Orosius christlicher Apologet und römischer Bürger. *Philologus.* 113 (1969) 92-105. IDEM – *Rom und die Barbaren in der Beurteilung des Orosius*. Erlangen, 1952. MARTINS, Diamantino – *Paulo Orósio e a irrupção bárbara*. Braga, 1968. IDEM – Paulo Orósio: Sentido universalista da sua vida e da sua obra. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 11 (1955) 375-384. NUNES E. Borges – *Paulo Orósio Bracarense: Seu valor filosófico, teológico e literário.* Lisboa: 1958. IDEM – *Raizes da lusitanidade em Paulo Orósio?*. Braga, 1965. IDEM – Romanus, Christianus et homo (Paulo Orósio e a romanização). In CONGRESSO NACIONAL DE ARQUEOLOGIA, 1 – *Actas e memórias*. Lisboa, 1970, vol. 2, p. 253-261. PASCHOUD, F. – Orosio. In *DPAC*. Vol. 2, p. 2539-2542. PRIETO, M. do Sameiro – *Paulo Orósio e o «Liber Apologeticus»*. Braga, 1951. RODRIGUES, N. Simões – Paulo Orósio e o património da Antiguidade Clássica. *Lusitana Sacra.* 10 (1998) 17-54. IDEM – Consulta de Orósio a Santo Agostinho acerca do erro dos priscilianistas e origenistas. *Revista Portuguesa de Filosofia.* 55 (1999) 543-557. SILVA, L. Craveiro da – Paulo Orósio: Vida e obras. In CARDOSO, J. – *História contra os pagãos*. Braga, 1986. SVENNUNG, J. – Zur texkritik des «Apologeticus» Orosii. *Arctos*. 5 (1967) 135-139. TORRES, C. G. Amadeu – Paulo Orósio: Historiógrafo romano-bracarense e a sua mensagem neste fim de milénio. In ACTAS DO CONGRESSO INTERNACIONAL «AS HUMANIDADES GRECO-LATINAS E A CIVILIZAÇÃO DO UNIVERSAL» – *Actas*. Braga, 1988, p. 3-19. TORRES, – Casimiro – La historia de Paulo Orosio. *Revista de Arquivos, Bibliotecas y Museos.* 61 (1955) 107-135. IDEM – Los siete libros de la «História contra los paganos» de Paulo Orosio. *Cuadernos de Estudios Gallegos.* 3 (1948). **12. Potâmio de Lisboa.. a) Edições**: *PL* 8, 1409-1418; *PLS* 1, 202-216. CONTI, Marco – *Potamii Episcopi olisponensis opera omnia. CCL* 69/A, p. 56-274. VEGA, A. C. – *Opuscula omnia Potamii episcopi Olisiponensis*. Escorial, 1934. WILMART, A. – La lettre de Potamius à Saint Athanase. *Revue Bénédictine.* 30 (1913) 257-286. IDEM – Le «De Lazaro» de Potamius. *JThSt.* 19 (1918) 289-304. **b) Estudos:** CONTI, Marco – *The Life and Works of Potamius of Lisbon.* Turnhout, 1998. DOMÍNGUEZ DEL VAL, U. – Potamio de Lisboa, su ortodoxia y doctrina sobre la consustancialidad del Hijo. *La Ciudad de Dios.* 172 (1959) 237-258. JORGE, A. M. C. – O eclodir da dissidência: A querela arianista. In *HISTÓRIA religiosa de Portugal.* Vol. 1, p. 25-26. MADOZ, J. – Potamio de Lisboa. *RET.* 7 (1947) 79-109. MOREIRA, A. Montes – Dois textos mariológicos de Potâmio de Lisboa. *Itinerarium.* 13 (1987) 457-464. IDEM – Le retour de Potamius de Lisbonne à l'orthodoxie nicéenne. *Didaskalia.* 5 (1975) 303-354. IDEM – O «De Lazaro» de Potâmio de Lisboa. *Itinerarium.* 11 (1965) 19-53. IDEM – Potâmio de Lisboa e a controvérsia ariana. *Repertorio de Historia de las ciencias eclesiasticas en España.* 1 (1967) 87-93. IDEM – Potâmio e as origens do cristianismo em Lisboa. *Itinerarium.* 10 (1964) 461-487. IDEM – Potâmio, primeiro bispo conhecido em Lisboa. *BrAug.* 22 (1968) 55-70. IDEM – *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne.* Lovaina, 1967 SIMONETTI, Manlio – La crisi ariana e l'inizio della riflessione teologica in Spagna. *Accademia Nazionale dei Licei.* 371 (1974) 129-137. IDEM – *Patrologia*. Casale Monferrato, 1983, vol. 3, p. 75-77. **13. Itácio de Faro**. **a) Obras:** *Apologeticum* (referido por Isidoro de Sevilha, perdido). **b) Estudos:** CHADWICK, Henry – *Prisciliano de Ávila.* Madrid, 1978, p. 102 ss. FLÓREZ, H. – *España sagrada.* Vol. 13, p. 149-160. MARTINS, Mário – *Correntes da filosofia religiosa em Braga (séculos IV-VII)*. P. 128-129. PEREIRA, M. B. S. Esteves – *Prisciliano e as tensões religiosas do século IV.* Lisboa, 1999. **14. Profuturo de Braga. a) Fontes:** *Epistula ad Profuturum Bracarensem*: *PL* 69, 19-20. BARLOW, Claude W. – *Martini Episcopi Bracarensis Opera Omnia.* P. 290-294. Versão portuguesa em ALMEIDA, F. DE – *História da Igreja em Portugal*. Porto, Lisboa, 1971, vol. 4, p. 49-53. **b) Estudos:** BRAGANÇA, J. Oliveira – A «Carta do papa Vigílio ao arcebispo Profuturo de Braga». *BrAug.* 21 (1967) 65-91. FLÓREZ, H. – *España sagrada.* Madrid, 1759, vol. 15, p. 107-109. GOMES, P. – *A patrologia lusitana*. P. 142-148. SUYS, E. – La sentence portée contre Priscillien. *Revue d'Histoire Ecclésiastique.* 21 (1925) 530-538.

PAULISTAS. O Instituto Missionário Pia Sociedade de São Paulo (PSSP) genericamente denominado de «Paulistas», foi uma das cinco congregações religiosas fundadas pelo venerável Tiago Alberione (1884-1971) com o objectivo de incrementar a evangelização pelo recurso aos mais avançados meios de comunicação social, o qual, durante o Concílio Vaticano II, viu ser consagrado pela Igreja o seu projecto de anúncio do Evangelho através dos *mass media* modernos. Os Religiosos Paulistas foram fundados na diocese de Alba da região do Piemonte em Itália, a 20 de Agosto de 1914, com a missão de viver e dar Cristo ao mundo inteiro. Tomaram por modelo a acção apostólica de São Paulo, o qual, cheio de entusiasmo e determinação, afirmava «para mim viver é Cristo» (Fl 1: 21). A comunicação do Evangelho através do recurso alargado e qualificado a uma metodologia vanguardista da «multimedialidade» tem por base uma espiritualidade alicerçada na pessoa de «Jesus Cristo, Caminho, Verdade e Vida, Mestre e Pastor da Humanidade». Assim sendo, a congregação deve investir nos meios de vanguarda de cada época, de forma a veicular,

com a mais profícua eficácia, a mensagem de Cristo. A missão específica dos Paulistas assenta num assisado compromisso apostólico, marcado pela valorização das realidades terrenas, pela abertura ao «mundo», pelo compromisso pastoral continuamente renovado e pelo ardor missionário permanente. Imitando o coração universal de São Paulo e seguindo os passos do fundador, os membros desta congregação consideram-se devedores de todos os homens no tocante à pregação do Evangelho. Este carisma é comum à grande «Família Paulista», que é composta de dez institutos, cuja ordem de fundação é a seguinte: Pia Sociedade de São Paulo (1914), Filhas de São Paulo (1915), Discípulas do Divino Mestre (1924), Pastorinhas (1938), Apostolinhas (1957), Institutos Agregados (seculares) de Nossa Senhora da Anunciação e de São Gabriel Arcanjo (1958), Instituto Agregado de Jesus Sacerdote (1959), Instituto da Santa Família (1960) e União dos Cooperadores Paulistas (1971). Estes institutos trabalham em sincronia organizacional conforme desejou o fundador desta grande família religiosa. O Instituto PSSP – que é constituído por duas categorias de membros, sacerdotes e irmãos (Discípulos do Divino Mestre), que gozam absolutamente dos mesmos direitos e deveres constitucionais – conta no mundo inteiro com mais de 1500 religiosos professos, dos quais apenas 20 são portugueses a trabalhar em Portugal e em outros países. A sua presença em Portugal data de 18 de Outubro de 1943, com a chegada do padre Xavier Boano que também era piemontês, o qual se instalou nas imediações da paróquia de Penha de França (Lisboa), onde começou a desenvolver actividade pastoral. Após uma visita a Lisboa do padre Alberione, este envia, no fim da II Guerra Mundial, mais dois sacerdotes, Tiago Giraudo e Gabriel Galasso, para se associarem ao padre Xavier e fundarem a primeira comunidade da Pia Sociedade de São Paulo neste país, a qual se instala numa residência humilde do Paço do Lumiar. Depois de terem experimentado dificuldades em encontrar uma residência estável, acabaram por instalar-se em Dezembro de 1962, em Sacavém, na Quinta Rainha dos Apóstolos (freguesia da Apelação), que é actualmente a principal residência dos Paulistas em Portugal. O seu trabalho ao serviço da Igreja portuguesa tem-se desenvolvido através das suas Livrarias de São Paulo. Abriram a primeira em 1950 junto à Igreja de São Sebastião da Pedreira, passando depois para o Largo da Misericórdia em 1957, sendo transferida em 1973 para a Rua de São Nicolau, na Baixa Pombalina de Lisboa. Em 1984 criam outra livraria em Vila Nova de Gaia, e recentemente (1997) uma outra no Fundão. Mas é em Fátima, onde estão implantados desde 1983, que os Paulistas têm a sua segunda mais importante comunidade, cuja casa, além de funcionar como seminário menor, possui ainda uma grande livraria. Possuindo desde 1947 um seminário menor para acolher vocações, padres, irmãos e seminaristas, trabalharam, praticamente desde o início, na impressão e divulgação de livros religiosos, catequéticos, de cultura geral popular, de revistas e de audiovisuais para apoiar o trabalho de evangelização. Daí tiravam o seu sustento e cumpriam a sua missão fundamental. Esta actividade editorial tem servido o chamado Apostolado Editorial (ou da Comunicação Social ou da Informática Multimédia) pela actuação em várias frentes comunicacionais: livreira, cinematográfica, jornalística ou periodística, em sintonia com o que definem as suas constituições. Assim se foram afirmando progressivamente como uma das maiores editoras católicas: as Edições Paulistas. Estas têm desempenhado um papel importante para apoiar a pastoral eclesial a vários níveis, nomeadamente as colecções de formação humana e catequética; tem tido igualmente impacte o seu trabalho no campo da edição periódica, cujo primeiro título foi *O Semeador* (jornal mensal que explicava o Evangelho dos domingos), a que se seguiu *O Domingo* (que apresentava a Palavra de Deus em moldes mediáticos), que deixou de se publicar em 1962. De qualquer modo, já tinham iniciado, entretanto, a edição mensal da revista *Família Cristã* (1954), primeiramente apenas com o título *Família*, que atingiu as 50 000 assinaturas no fim do Estado Novo, e que permanece ainda hoje como revista de cultura religiosa e de informação geral muito divulgada entre o povo medianamente instruído. Como órgão interno da família paulista publicam ainda o *Cooperador Paulista*. Mas também foi desde muito cedo que os Paulistas tiveram percepção de apostar no audiovisual (cassetes, cinema, diaporamas, cartazes e postais ilustrados) como instrumento de formação: recorde-se o impacte causado pela novidade que constitui o seu Apostolado Cinematográfico através da projecção de filmes catequéticos de 16 milímetros, promovendo nos anos 60/ /70 a criação de salas de cinema paroquial. Aquando da celebração dos seus 50 anos de presença em Portugal, deram um novo incremento às suas edições, passando a chamar-se, como sinal dessa renovação, em vez de Edições Paulistas, Edições Paulus. Actualmente a sua aposta passa pelo vídeo e pelos meios informáticos mais avançados como as edições em CD-Rom, etc., na esteira de levar a mensagem de Cristo através dos meios mais avançados e mais eficazes, pondo a técnica multimédia ao serviço do Evangelho.

JOSÉ EDUARDO FRANCO

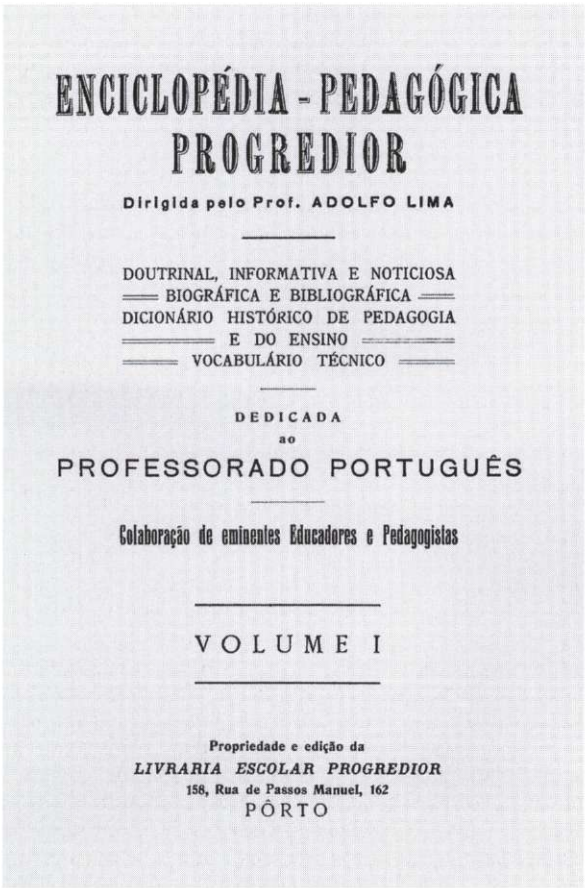
BIBLIOGRAFIA: PATRIARCADO DE LISBOA. Equipa Pastoral Religiosos e Institutos Seculares – *Vinde e vede: Formas de vida consagrada na Igreja*. Lisboa: Edições Paulinas, 1995.

PAX IULIA. *V.* BEJA.

PEDAGOGIA. Como na maioria dos países europeus, em Portugal a disciplina de Pedagogia começou a ser ensinada nas escolas para a formação de professores do ensino primário e de educadores da infância na segunda metade do século XIX e, a nível do ensino superior, para a formação de professores do ensino secundário, nos começos do século XX. Em 1816 foi criada, em Belém, no Quartel da Guarda de Corpo, uma escola geral (ou escola normal) para a formação de mestres de ler, escrever e contar pelo método de ensino mútuo. Escola e método que as Cortes Constituintes e o governo de D. João VI apoiaram. Em 1835, por decreto de 7 de Setembro (decreto que viria a ser anulado), Rodrigo da Fonseca Magalhães

propunha a criação, em cada distrito, de uma escola normal. Mas, nessas escolas, não estava prevista qualquer disciplina de Pedagogia. Em 1844, por decreto de 20 de Setembro, o governo de Costa Cabral cria escolas normais. Na sequência desse diploma, um decreto de 24 de Dezembro seguinte aprova o regulamento para a Escola Normal Primária para o Sexo Masculino do Distrito de Lisboa, na qual, entre várias outras matérias, deveria ser ministrada uma disciplina de Pedagogia (a primeira criada no nosso país...), com o título de *Notícia dos Métodos de Ensino e de Legislação Respectiva à Instrução Primária*. Foi construído um edifício para essa escola, em Belém (edifício que, posteriormente, foi incorporado na Casa Pia), foi nomeado um director e alguns professores, mas a escola não entrou logo em funcionamento. Por decreto de 4 de Dezembro de 1860, tendo em consideração que era de absoluta necessidade que a Escola Normal começasse «desde já» a funcionar, o governo presidido pelo marquês de Loulé aprova um novo regulamento, do qual consta que o plano de estudos comportava, além de várias outras, a disciplina de *Pedagogia Prática e Legislação e Administração do Ensino*. Instalada em Marvila, no antigo Palácio dos Marqueses de Abrantes, a escola foi inaugurada em Abril de 1862. Por decreto de 20 de Outubro de 1863, o governo presidido por Anselmo Braamcamp aprova o regulamento da Escola Normal Primária para o Sexo Feminino do Distrito de Lisboa, de cujo plano de estudos fazia parte a disciplina de *Pedagogia Prática*. Instalada no Recolhimento do Santíssimo Sacramento e Assunção, ao Calvário, a escola começou a funcionar no ano lectivo de 1866-1867. Entretanto, ia-se tomando consciência de que os alunos normalistas deviam ser formados, não apenas no domínio científico e literário, mas também no domínio pedagógico. Efectivamente, um discurso pronunciado nas sessões de 9, 10 e 11 de Abril de 1866 da Câmara dos Deputados (*Diário de Lisboa* de 18, 20 e 24 de Abril e de 4 de Maio), João de Andrade Corvo afirmou: «Mas, para que se criem essas escolas normais, é preciso educar professores para elas, professores que saibam ensinar mestres, e não crianças. Para esse fim, a Escola Normal de Lisboa pode servir. É preciso que esta escola seja reorganizada com este intuito, com todos os elementos indispensáveis para ensinar e ensinar bem. É preciso que nos convençamos que, para educar mestres, não basta expor princípios de ciência, é preciso ensinar pedagogia.» Oito anos após a inauguração da Escola de Marvila e três anos após a inauguração da do Calvário, foram publicados, em 18 de Março de 1870, os programas para os exames dos concorrentes ao magistério primário. Ao lado dos programas de um avantajado número de disciplinas (Leitura, Gramática, História Sagrada, Doutrina Cristã, Aritmética, Geografia, História, etc.), encontra-se o da disciplina de Pedagogia. Porque se trata do primeiro programa da primeira disciplina de Pedagogia que foi ministrada no nosso país, aqui o transcrevemos integralmente: «Utilidade da escola primária. Condições a que tirar deve satisfazer o local da escola. Capacidade da casa em relação ao número de alunos. Mobília escolar (instruções de 20 de Julho de 1866). Distribuição e classificação dos alunos. Disciplina na escola e fora da escola. Sua influência na educação dos alunos. Meios gerais de disciplina. Meios particulares. Emulação, castigos e recompensas. Modo de aperfeiçoar a índole das crianças. Defeitos e meios de os corrigir. Metodologia. Disciplinas que devem ensinar-se na escola primária. Conhecimentos das disposições do decreto de 20 de Dezembro de 1850. Formação dos programas, segundo a idade dos alunos e a importância das matérias do ensino. Exercícios de intuição. Ensino da leitura e da escrita. Exercícios simultâneos de leitura, escrita e ortografia. Ensino: *a*) Da gramática; *b*) Da história sagrada e doutrina cristã; *c*) Da leitura expressiva; *d*) Da caligrafia; *e*) Do cálculo mental e da aritmética; *f*) Do sistema métrico; *g*) Da geografia elementar e da corografia de Portugal; *h*) Das noções da história geral e da história pátria; *i*) Das noções de agricultura; *j*) Do desenho linear; *k*) Do canto coral; *l*) Da ginástica. Exposição e comparação dos diversos modos de ensino individual, mútuo e simultâneo. Higiene das escolas. Precauções que se devem tomar. Educação e conservação dos sentidos. Escrituração das escolas. Registo de matrículas e faltas. Registo de aproveitamento. Distribuição dos bons pontos. Correspondência oficial. Mapas estatísticos.» Após a publicação deste programa, surgiram alguns manuais de Pedagogia, de que são exemplo o de José Maria Graça Afreixo e o de António Francisco Moreira de Sá. O primeiro professor de Pedagogia foi Luís Filipe Leite, primeiro director da Escola de Marvila. Em 1881, um decreto de 28 de Julho aprova, com o regulamento para a execução das leis de 2 de Maio de 1878 e de 11 de Junho de 1880, os programas das disciplinas de «Pedagogia, Metodologia e Legislação relativa às escolas primárias». Em Outubro de 1882 abriram as duas escolas normais do Porto: a masculina e a feminina. Estas quatro escolas – as duas de Lisboa e as duas do Porto – eram Escolas Normais de 1.ª classe. Nos últimos anos do século XIX e nos começos do século XX foram criadas, em outros distritos do país, Escolas Normais de 2.ª classe. Com efeito, um decreto de 22 de Dezembro de 1894 cria, nas sedes dos distritos (que não Lisboa nem Porto), nas escolas complementares do ensino primário, cursos de habilitação para o magistério primário. Um decreto de 18 de Junho de 1896, que regulamenta algumas disposições desse decreto de 22 de Dezembro, determina que a habilitação para o magistério primário podia obter-se ou cursando as escolas normais (as de Lisboa e as do Porto), ou cursando cursos de habilitação para o magistério, ou fazendo um exame perante um desses dois tipos de escolas. O referido decreto reafirma que, do plano de estudos das escolas normais, fazia parte, além de várias outras, a disciplina de *Pedagogia e Legislação Escolar*. Os cursos de habilitação para o magistério primário dispunham, além de outros, de um professor de Pedagogia que era nomeado nas mesmas condições e com as mesmas garantias que os professores das escolas normais. Nesses cursos, o ensino da Pedagogia seria feito segundo o programa do curso elementar das escolas normais. O funcionamento das escolas normais e dos cursos de habilitação fomen-

tou a publicação de livros de pedagogia nos anos 80 e nos anos 90 do século XIX e nos primeiros dez anos do século XX. A mero título de exemplo, recordo a tradução de um livro de Michel Charbonneau e as obras de José de Sousa, de José Augusto Coelho, de António da Fonseca Carvão Paim da Câmara e de António Cândido de Almeida Leitão. Foi também neste período que surgiram os primeiros manuais de história da pedagogia, como o de Francisco António do Amaral Cirne Júnior e o de José Maria da Graça Afreixo. Em 1914, a Lei n.º 233, de 7 de Julho, criou três escolas normais, respectivamente, em Lisboa, em Coimbra e no Porto, «em substituição das actuais escolas do ensino normal e de habilitação ao magistério primário». Do plano de estudos dessas escolas, além de várias outras de natureza científica e literária, faziam parte as seguintes disciplinas de natureza pedagógica: *História da Instrução Popular em Portugal, Pedagogia, Pedagogia Geral* e *História da Educação, Metodologia* e *Legislação do Ensino Primário*. Os programas destas disciplinas de natureza pedagógica foram aprovados (juntamente com os das outras disciplinas) pelo Decreto n.º 2213, de 10 de Fevereiro de 1916. De 1910 até aos anos 30, alguns professores das escolas normais publicaram algumas obras no domínio da pedagogia, destacando-se, entre eles, António Aurélio da Costa Ferreira, Adolfo Lima, Alberto Pimentel Filho, Sílvio Pélico


ENCICLOPÉDIA - PEDAGÓGICA
PROGREDIOR
Dirigida pelo Prof. ADOLFO LIMA
DOUTRINAL, INFORMATIVA E NOTICIOSA
BIOGRÁFICA E BIBLIOGRÁFICA
DICIONÁRIO HISTÓRICO DE PEDAGOGIA
E DO ENSINO
VOCABULÁRIO TÉCNICO
DEDICADA
ao
PROFESSORADO PORTUGUÊS
Colaboração de eminentes Educadores e Pedagogistas
VOLUME I
Propriedade e edição da
LIVRARIA ESCOLAR PROGREDIOR
158, Rua de Passos Manuel, 162
PÔRTO

Rosto da Enciclopédia-Pedagógica Progredior, *vol. I, dirigida pelo professor Adolfo Lima.*

Filho e Álvaro Viana de Lemos. Alguns destes professores, nomeadamente Adolfo Lima e Viana de Lemos, eram fervorosos adeptos do movimento da «Educação Nova». Em 1930, o Decreto n.º 18 646, de 19 de Julho, extingue as Escolas Normais Primárias e institui, em sua substituição, as Escolas do Magistério Primário, em cujo curso se ministravam disciplinas como *Psicologia*, *Pedologia, Pedagogia Geral e Experimental*, *Didáctica*, *Legislação do Ensino Primário*, *Psicologia Infantil* e *Pedagogia do Ensino Infantil*. Os programas destas disciplinas foram aprovados em 1935, pelo Decreto n.º 25 311, de 10 de Maio. Em 1936, o Decreto de Lei n.º 27 279, de 24 de Dezembro, determinou que, nesse ano lectivo, não haveria matrículas no 1.º ano das Escolas do Magistério Primário, o que equivaleu a encerrá-las. Só em 1942, pelo Decreto-Lei n.º 32 243, de 5 de Setembro, foram reabertas. Das várias disciplinas que então passaram a integrar o seu curso interessam-nos, para o tema que nos ocupa, a *Pedagogia e Didáctica Geral* e a *Psicologia Aplicada à Educação*, cujos programas foram aprovados em 1943, pelo Decreto n.º 32 629, de 16 de Janeiro. Finalmente, em 1960, o Decreto-Lei n.º 43 369, de 2 de Dezembro, introduziu nova reforma no curso das Escolas do Magistério Primário, que passou a comportar, além de outras, as disciplinas de *Pedagogia*, *Didáctica Geral* e *História da Educação* e de *Psicologia Aplicada à Educação*. Ao nível do ensino superior e em ordem à preparação de professores do ensino secundário, a Pedagogia começou a ser ensinada nos começos do nosso século. Com efeito, o Decreto n.º 5, de 24 de Dezembro de 1901, criou, no Curso Superior de Letras de Lisboa, um curso de habilitação para o magistério secundário, cuja componente pedagógica comportava as seguintes disciplinas: *Pedagogia do Ensino Secundário*, *História da Pedagogia e em Especial da Metodologia do Ensino Secundário a partir do Século XVI em diante*, e *Filosofia*, onde se incluía o estudo da psicologia. O primeiro professor de Filosofia (que incluía psicologia) foi, desde o ano lectivo de 1901-1902, Joaquim Maria da Silva Cordeiro; o primeiro professor de Pedagogia foi, desde o ano lectivo de 1901-1902, Francisco Adolfo Coelho; e o primeiro professor de História da Pedagogia foi, no ano lectivo de 1904-1905, José Maria de Queirós Veloso. No âmbito da reforma universitária de 1911, a Universidade de Coimbra foi profundamente remodelada e, a partir de escolas superiores já existentes, foram criadas as universidades de Lisboa e do Porto. A Constituição Universitária – documento fundamental da reforma universitária de 1911 –, promulgada por decreto de 19 de Abril de 1911, depois de afirmar, no seu artigo 2.º (e na sequência do decreto de 22 de Março que criara as universidades de Lisboa e do Porto), que eram três as universidades do Estado – a de Coimbra, a de Lisboa e a do Porto –, determina que as universidades de Coimbra e de Lisboa integrariam, além de outras faculdades e escolas, uma faculdade de Letras e uma escola normal superior. Anexas às faculdades de Letras e de Ciências, as escolas normais superiores tinham por fim promover a alta cultura pedagógica e habilitar para o magistério dos liceus, das escolas normais primárias,

das escolas primárias superiores e para a admissão ao concurso para os lugares de inspectores do ensino. Os cursos professados nas escolas normais superiores tinham a duração de dois anos, sendo o primeiro de «preparação pedagógica» e o segundo de iniciação na «prática pedagógica». Entre as disciplinas cursadas no 1.º ano, contavam-se, ao lado de outras, a *Pedagogia* (com exercícios de Pedagogia Experimental), a História da Pedagogia e a Psicologia Infantil. As escolas normais superiores começaram a funcionar no ano lectivo de 1915-1916 e foram extintas pelo Decreto n.º 18 973, de 16 de Outubro de 1930, decreto este que criou, em sua substituição, nas faculdades de Letras, secções de Ciências Pedagógicas. O curso de Ciências Pedagógicas, professado até 1974, integrava as seguintes disciplinas: *Pedagogia e Didáctica*, *História da Educação, Organização e Administração Escolares*, *Psicologia Geral*, *Psicologia Escolar e Medidas Mentais* e *Higiene Escolar*. A partir do último quartel do século XIX, em vários países europeus e também em Portugal, utilizou-se, ao lado da palavra pedagogia, a expressão «ciência da educação». Com o tempo, esta expressão tomou a forma plural de «ciências da educação». Em 1967 foram criados, nas universidades francesas, uma licenciatura e um doutoramento em Ciências da Educação. Maurice Debesse e Gaston Mialaret, considerados os pais dessa nova licenciatura e desse novo doutoramento, justificam essa designação. Maurice Debesse considera que a palavra pedagogia deve ser substituída pela expressão «ciências da educação» porque se tornou duplamente equívoca, ao mesmo tempo que é demasiado limitativa e demasiado vaga. Equívoca porque se aplica sobretudo para designar o aspecto didáctico de um ensino qualquer. Equívoca ainda porque designa tanto a prática educativa quotidiana como uma investigação de carácter científico. Demasiado limitativa, pois, por definição etimológica, diz respeito à infância, de tal maneira que falar em pedagogia dos adultos seria, de certo modo, contraditório. Acrescente-se que, por tradição histórica, a pedagogia designa sobretudo a prática escolar, quando a educação familiar e a educação profissional fazem igualmente parte integrante das nossas investigações. Demasiado vaga, enfim, pois as investigações educativas actuais incidem sobre domínios muito variados: psicológicos, sociológicos, biológicos, históricos, económicos, etc. Daí a necessidade de se falar em ciências da educação de preferência a falar-se em pedagogia (*cf.* CONGRÉS, p. 17). Por sua vez, Gaston Mialaret mostra que, sobretudo a partir do fim da Segunda Guerra Mundial, a noção de educação sofreu uma autêntica mutação, o que fez com que a palavra pedagogia se tenha tornado inadequada para designar o seu estudo. Essa mutação é resultante sobretudo de um conjunto de extensões. Uma extensão é relativa à idade: a educação já se não limita ao período que, até meados do nosso século, se designava por «idade escolar», mas deve fazer-se ao longo de toda a vida. Outra extensão: a educação escolar é apenas um subconjunto da educação total, sendo esta a resultante de múltiplas influências de que o indivíduo é objecto, influências onde é de destacar a dos *mass media*. Outra extensão: a educação não pode limitar-se à formação da inteligência, mas deve curar dos múltiplos aspectos da personalidade, nomeadamente dos afectivos e sociais. É por tudo isto que a educação deve pedir o concurso de múltiplas ciências, a que se deu o nome de ciências da educação (*Ibidem*, p. 22-23). Foi devido a estas razões que, no ano lectivo de 1974-1975, foi criada, pelo autor destas linhas, na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, a disciplina de Introdução às Ciências da Educação. E que, pelo Decreto-Lei n.º 529/80, de 5 de Novembro, foram criadas, nas universidades de Coimbra, de Lisboa e do Porto, faculdades de Psicologia e de Ciências da Educação. E que, nas Universidades Novas, criadas pelo Decreto-Lei n.º 402/73, de 16 de Agosto, foram implantados departamentos de Ciências da Educação. E que, nas escolas superiores de educação, que substituíram as escolas do magistério primário, são professadas disciplinas de Ciências da Educação. As Ciências da Educação são a História da Educação, a Psicologia da Educação, a Sociologia da Educação, a Economia da Educação, etc. Mas... a História da Educação é uma disciplina de Educação ou uma disciplina de História? A Psicologia da Educação é uma disciplina de Educação ou uma disciplina de Psicologia? A Sociologia da Educação é uma disciplina da Educação ou uma disciplina de Sociologia? Por outras palavras: as chamadas ciências da educação estudam a educação ou apenas aspectos adjacentes à educação? Será que não haverá uma ciência que tenha por objecto específico a educação, ou seja, uma ciência específica para a educação? É este um problema que, desde há alguns anos, vem ocupando alguns epistemólogos da educação (*v.* ENSINO. III. ÉPOCA CONTEMPORÂNEA).

JOAQUIM FERREIRA GOMES

BIBLIOGRAFIA: CONGRÈS INTERNATIONAL DES SCIENCES DE L'EDUCATION, 6 – *L'Apport des sciences fondamentales aux sciences de l'éducation*. Paris, [1976]. 2 vol. GOMES, Joaquim Ferreira – O ensino da psicologia e da pedagogia nas universidades portuguesas de 1911 a 1973. *Revista Portuguesa de Pedagogia*. 28 (1994) 337-370. Reimpresso in *Para a história da educação em Portugal*. Porto: Porto Editora, 1995, p. 81-106. IDEM – O ensino da pedagogia e da psicologia nas escolas normais primárias (1862-1974). *Revista Portuguesa de Pedagogia*. 30 (1996). IDEM – *A escola normal superior da Universidade de Coimbra (1911-1930)*. Lisboa: Instituto de Inovação Educacional, 1989. IDEM – Escolas Normais para habilitação de professores primários. *Revista Portuguesa de Pedagogia*. 13 (1979) 151-216. Reimpresso in *ESTUDOS para a história da educação no século XIX*. Coimbra, Almedina, 1980, p. 7-72; 2.ª ed. em Lisboa: Instituto de Inovação Educacional, 1996, p. 7, 11, 62. LEITE, Luís Filipe – *Do ensino normal em Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1892. NOT, Louis [et al.] – *Une science spécfique pour l'éducation*. Toulouse: Université de Toulouse; Le Mirail, 1984. PINHEIRO, J. E. Moreirinhas – *Do ensino normal na cidade de Lisboa (1860-1869)*. Lisboa, 1990. IDEM – *Elementos para o estudo da escola normal primária de Lisboa*. Lisboa: Escola Superior de Educação, 1995.

PEDAGOGIA RELIGIOSA. Este género de pedagogia* consiste essencialmente no modo de transmissão da experiência religiosa com vista à sua sociabilidade. No que concerne ao papel pedagógico da Igreja Católica através dos seus diversos agentes e instituições, podemos distinguir três grandes fases históricas. *1. A Idade Média:* A Igreja apresenta-se como a instituição pedagógica por excelência, como o grande agente de socialização, sendo o pólo unificador do universo social e cultural, à luz de uma mundividência, teovidência e antropovidência ortodoxamen-

te estruturada. Foi à sombra das instituições eclesiásticas da Igreja que se ensaiou a criação das primeiras instituições de ensino* para atender, em primeiro lugar, a necessidades de natureza religiosa, onde predominava o chamado saber livresco de carácter escolástico, fundado na *auctoritas*. Aqui a teologia pontificava como matriz e fonte de todo o conhecimento, como única proposta de racionalização da fé. A pedagogia assentava numa lógica de carácter dedutivo: a fé é ensinada, essencialmente, através da resposta sistemática a questões, em que se procurava enunciar e provar os diferentes *topos* da fé. Em Portugal, a cristalização medieval deste modelo pedagógico, que garantia a formação numa sociedade de natureza teocrática, em que a hermenêutica teológica de carácter analógico e tropológico presidia como *Regina Scienciae* à hierarquia dos saberes, vai conhecer um assinalável dinamismo nos séculos XII-XIII. Por seu lado, a pregação, na sua didáctica da oralidade, era o instrumento por excelência e único de educação religiosa para a esmagadora maioria da população, pela qual se promovia uma dinâmica devocional na relação com a fé. É pela pregação que os crentes aprendem o sentido dos evangelhos, o significado dos sacramentos, a obediência à hierarquia social e eclesiástica, a comportar-se de acordo com a moral cristã. *2. A Idade Moderna:* A Igreja deixa de ser a única entidade pedagógica e começa a defrontar-se com outros movimentos pedagógico-sociabilizantes que emergem paulatinamente — sejam eles filosóficos, culturais ou religiosos. Nesta fase de abertura da Europa ao novo mundo dos Descobrimentos que se revela, surgem na Igreja, ao lado das pedagogias e didácticas tradicionais, novas formas de transmissão e socialização da doutrina religiosa. As orientações ortodoxizantes do Concílio de Trento vão imprimir uma dinâmica de regularização e normalização da vivência da fé, com novas implicações pedagógicas. A catequese, que é uma originalidade moderna como forma organizada de transmissão de fé, constitui, ao lado da pregação, uma das formas utilizadas para disciplinar o entendimento e a relação do crente com a fé. Tanto a pregação como a catequese promovem acesso a um conhecimento da fé, do exterior para o interior. A verdade religiosa e a sua racionalização são oferecidas de forma acabada, provada e meditada. Resta ao destinatário apenas aceitar e acreditar, sem apelo a um grande esforço de intelecção. Neste âmbito, passa a valorizar-se o ensino da história sagrada, a qual funciona como modelo para a peregrinação do crente sobre a terra. Estes processos pedagógicos predominam na Igreja até à contemporaneidade, como forma de regulação de comportamentos e de formas de expressão religiosa, de modo a garantir uma formação contra o protestantismo e as doutrinas laicas. Também no quadro da formação dos missionários praticada pelas diferentes ordens, nomeadamente pelos Jesuítas*, se desenvolve a percepção da necessidade de uma formação qualificada e alargada quanto ao número de disciplinas e aos objectivos pedagógicos, processo em que é valorizada uma dimensão emotiva no âmbito da pedagogia da fé através da aposta na formação da vontade, da sensibilidade e do coração, de forma a que a doutrina teológico-moral e a vida de oração sejam assimiladas e interiorizadas pelo homem na sua globalidade. Incrementa-se ainda o conhecimento das culturas e das línguas autóctones dos povos catequizandos. Esta exigência gnoseológica em relação à descoberta do «Outro» civilizacional era sobretudo encarada como veículo de transmissão da doutrina exterior. Nas diferentes realidades etnonímicas praticam-se novos métodos de educação cristã ou de viabilização do anúncio da mensagem religiosa, como a música, a coreografia e o teatro, assim como a especialização em ciências admiradas por povos culturalmente avançados, como a astronomia, a geometria, etc. (*v.g.* a tentativa de evangelização da China). Aqui a pedagogia da fé é potenciada e ganha uma dinâmica activa ao lado da racionalidade teológica. É também na modernidade que se começam a registar as primeiras grandes conflitualidades entre Fé e Razão, entre Teologia e Filosofia, especialmente com a progressiva autonomização desta em relação àquela, o que leva a repensar a pedagogia cristã tradicional. Nesta linha, é no século XVIII, com o iluminismo*, que se afirma uma dinâmica pedagógica que valoriza a experiência em contraponto com uma pedagogia de pendor escolástico que parte das grandes verdades teológicas, muito praticada nas hegemónicas instituições de ensino da Companhia de Jesus. Luís António Verney (1713-1792) e os Oratorianos* são expressão desta tentativa de responder aos desafios deste tempo de crítica racionalista, em que urge desenvolver uma pedagogia que opere a síntese entre a Fé e a Razão iluminista. *1. Idade Contemporânea:* A Igreja defronta-se e concorre com a crescente hegemonia pedagógica do Estado. No século XIX, o problema da educação cristã começa a ser pensado e estruturado profusamente na sua distinção e confronto com a reflexão pedagógica secular e laica, desenvolvida no âmbito da afirmação do liberalismo* e do republicanismo. A sociedade tende irreversivelmente a autonomizar-se da Religião e a Igreja Católica necessita de pensar a educação no sentido de realizar o seu ideário fundamental. O pensamento pedagógico em geral estava marcado pela consciência aguda da realidade da grande massa de iletrados e do que isso representava em termos de bloqueamento do progresso social. Cria-se uma autêntica «utopia da educação», cujos pressupostos eram comuns tanto para os sectores laicos como para os sectores religiosos. Acreditava-se intensamente que do incremento da educação dependia o progresso da humanidade, a regeneração da sociedade e o ideal de homem que se queria erguer. Acreditava-se que na educação se jogava o controlo ideológico do futuro. Os textos pontifícios dos séculos XIX e XX proclamam a urgência de a Igreja Católica fazer frente ao grande investimento pedagógico de iniciativa laica, pelo incentivo à criação de instituições educativas, a fim de levar a cabo a dita «reconquista» cristã da ciência e da cultura. Esta nova orientação pedagógica do catolicismo é reflectida e concretizada em Portugal por alguns pedagogos e instituições religiosas que vão ensaiar a sua realização, a fim de recuperar o terreno perdido com os reveses sofridos pela influência dos ideais da Revolução Francesa, pela instauração do liberalismo

político – o qual conduz primeiro à expulsão e depois à restrição do campo de acção das ordens religiosas – e pelos ataques do positivismo, do cientismo militante e do republicanismo secularista. A Igreja Católica repensa uma renovação pedagógica em várias frentes no sentido de responder aos diferentes desafios dos tempos contemporâneos. Através da fundação de instituições como as Oficinas de São José ou de congregações como a dos Salesianos e das mais diversas obras de educação e assistência social à infância e juventude desfavorecida, e através de pedagogos como João Carlos Rademacker (1826-1885), Sebastião Leite de Vasconcelos (1852-1923), Teresa de Saldanha (1837-1916), João Pedro Airosa (1836-1931), José Maria Coelho (1875-1942) e António de Oliveira (1867-1923) a Igreja Católica promove, a partir da segunda metade do século XIX, uma pedagogia que visa responder à questão social, assente nos princípios da acessibilização da doutrina cristã aos sectores populares da sociedade, à sua promoção pelo trabalho, pela instrução e pela educação moral. Nesta linha, a Igreja valoriza a acção como dinâmica pedagógica. Com base numa metodologia lúdica, a que não é estranha a inspiração da pedagogia de São João Bosco, mas sem deixar de ser paternalista, procura uma regeneração da sociedade através da sua recristianização. Intelectuais, pedagogos e pastores como Gomes dos Santos (1881-1918) e Abúndio da Silva (1874-1914) repensam, nos finais do século XIX e princípios do século XX, a pedagogia formativa do clero no sentido da sua adequação às novas exigências socioculturais e ao progresso científico. As ideias do padre Sena Freitas (1840-1913), que repensam a formação do padre católico, e as propostas de modernização dos seminários, por exemplo de D. Agostinho Barreto (1835-1911), de D. Américo Ferreira dos Santos Silva (1830-1899), de D. M. Bastos Pina (1830--1913) ou de D. Eduardo A. Nunes (1849-1920), são emblemáticas de uma nova concepção pedagógica da formação para o sacerdócio, em que o aprofundamento e a abertura aos novos conhecimentos humanos, bem como a preparação para a intervenção sociocultural com base no conhecimento prévio daquilo que se passa na sociedade, constituem vectores distintivos de uma pedagogia que se quer qualificante e formadora de sacerdotes mais cultos e mais sábios. Tudo isto para responder aos argumentos do racionalismo e do positivismo laico. Neste período em que a Igreja ensaia uma resposta à crescente descristianização da cultura, alguns sectores eclesiais repensam uma pedagogia que responda às exigências da catequização das elites culturais, sonhando a criação de uma «alta cultura católica». A restaurada Companhia de Jesus destaca-se na tentativa de dar respostas, apostando seriamente na investigação e formação científica e cultural qualificada, através dos seus colégios (de São Fiel e de Campolide) e de pedagogos como Joaquim da Silva Tavares (1866-1931), Manuel Fernandes Santana (1864-1910), Cândido Mendes (1874-1943) e Júlio Marinho (1891-1976), sendo a fundação da revista *Brotéria* a melhor expressão pública deste projecto cristianizador da cultura. Por seu lado, o incentivo de criação de movimentos laicais no âmbito dos vários estratos sociais e profissionais constitui um outro instrumento pedagógico de catequização e formação moral desses sectores (*v.* MOVIMENTOS ECLESIAIS CONTEMPORÂNEOS; CATOLICISMO SOCIAL). O revés sofrido pela Igreja Católica, e, especialmente, pelas instituições pedagógicas da Companhia de Jesus, em consequência da implantação da I República, em que se tenta empurrar a formação religiosa para o foro privado, vai levar o regime que se lhe seguiu – por um processo de reacção à dita «derrapagem da educação religiosa e moral» da sociedade portuguesa, bem como devido à sua confessionalização católica – a conceder largo espaço à proliferação de um sistema de ensino de inspiração religiosa. As preocupações e orientações pedagógicas apresentadas pelo Concílio Plenário Português, em 1926, e consignadas, em 1929, na encíclica de Pio XI sobre a educação cristã, *Divinis Illius Magistri* – que criticam o ensino neutro em matéria religiosa e moral, sublinham o papel tradicional da família no campo da educação e reafirmam a primazia da função da Igreja como educadora dos povos, enquanto que esta é vista como sendo detentora de um mandato pedagógico divino para o efeito –, vão encontrar eco nas reflexões e iniciativas de diversos pedagogos católicos ao longo da vigência do Estado Novo, como António Durão (1880-1959), Paulo Durão (1839-1977), António Leite (n. 1911), Serafim Leite (1890-1969) e Joaquim da Costa Lima (1895-1955). Alguns pensadores católicos, particularmente jesuítas, como António Durão, vão enquadrar teoricamente o ideário pedagógico moralizante do regime ditatorial, sustentando-o sobre os pilares ideológicos de Deus, Pátria e Família, mas discordando das pretensões de primazia e de monopólio pedagógico do Estado. Frente à progressiva concentração nas mãos do Estado da gestão educativa, o pensamento pedagógico católico reivindica e teoriza – através da voz de pedagogos, além dos já referidos, como Domingos Maria da Silva (1910-1977), Urbano Duarte (1917-1980), etc. – o direito, que considera primacial e inalienável (adveniente da dita «maternidade espiritual» que é atribuída à Igreja em paralelo com a «maternidade natural» da família), das instituições católicas poderem gerir e realizar sem restrições a educação, tanto no ensino público como através das suas instituições de ensino particular. A Igreja Católica reivindica a possibilidade de fundar e administrar escolas com vista à valorização da sua missão fundamental de anúncio da doutrina de Cristo. Também a inserção da disciplina de Religião e Moral Católicas no ensino público serve o ideário de edificação do *homo christianus* e a sua socialização religiosa à luz de um ideal de cidadania nacionalista (*v.* ENSINO). Esta foi uma fase de grande convergência entre o Estado e a Igreja, o que teve reflexos em termos pedagógicos: o ideal católico de regeneração da sociedade servia o ideário de edificação de uma nação obediente a um Estado forte, regulador dos comportamentos sociais. Ainda assim, vão brotar algumas iniciativas pedagógicas marcantes pela sua originalidade no universo religioso do catolicismo, as quais visam dar respostas a problemas socioeducativos concretos. Neste âmbito se deve situar a pe-

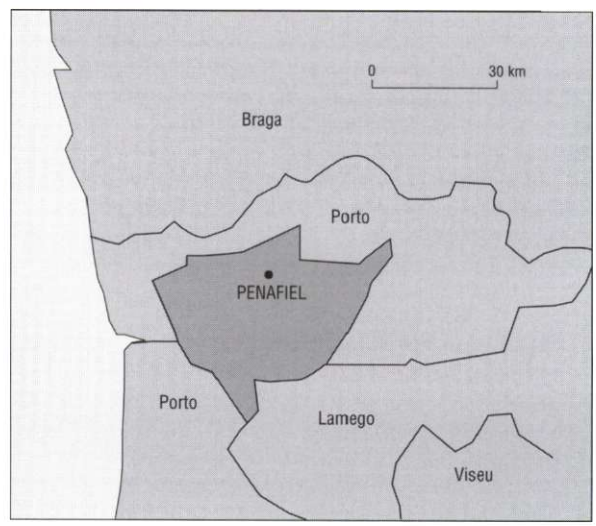
dagogia indutiva do «ver, julgar e agir», desenvolvida pelos prolíferos movimentos laicais da Acção Católica, a qual valorizava o protagonismo dos militantes. Esta pedagogia congraçava vários vectores da pedagogia cristã: uma dimensão racional, mas não descurando uma dinâmica activa e uma dimensão emotiva. Aqui também se destaca a Obra da Rua* ou Obra do Gaiato do padre Américo Monteiro de Aguiar (1887-1956), que visa a reabilitação dos rapazes abandonados através de uma pedagogia revolucionária assente nos princípios de uma educação pela liberdade responsabilizada, pela autogestão, pelo trabalho e pela formação fundada nos princípios morais católicos. Nesta linha pedagógica, embora atendendo mais aos objectivos do que aos métodos, deve-se inscrever um pulular de iniciativas vindas da Igreja, como é o caso das obras educativas de Gil Alferes (1915-1979), de Joaquim Fatela (n. 1927), no campo da educação da infância desprotegida (particularmene dos órfãos), de Abílio Martins (1906-1984), no campo da educação especial, e de Maria Teresa Guedes de Andrade dos Santos (1918--1977) e de Maria Ulrich (1908-1988), no campo da educação da infância das classes médias e altas. Deve-se destacar ainda, neste quadro, a acção pedagógica do padre Abel Varzim (1902-1964), que encontra significativa expressão, por exemplo, no seu trabalho de implantação e de desenvolvimento de «O Ninho» em Portugal, obra social que visava a formação e reabilitação das prostitutas. A partir dos anos 50, o modelo de colagem excessiva da pedagogia católica aos interesses pedagógico-culturais do Estado começa a ser questionado no seio da própria Igreja Católica. No âmbito da pedagogia missionária são de salientar as reflexões críticas, entre outros, de António da Silva (n. 1926) à missiologia tradicional, em que a evangelização demasiado proselitista estava ao serviço de um projecto civilizacional eurocêntrico – e, no caso português, nacionalizante –, que não respeitava as peculiaridades culturais e etnonímicas dos povos evangelizados, mas antes os uniformizava culturalmente. Defende-se, contra este modelo pedagógico missionário, demasiado identificado com as cristandades europeias, uma pedagogia inculturacionalista da mensagem religiosa, fundada no princípio operatório de diálogo intercultural, visando o enriquecimento mútuo e a adaptação da Igreja no respeito pelas peculiaridades culturais de cada povo, e promovendo não só o seu desenvolvimento espiritual e cultural, mas também as estruturas materiais. Esta teorização da pedagogia inculturacionista é consagrada pela grande viragem pedagógica operada pelo Concílio Vaticano II, que reactualiza o pensamento pedagógico da Igreja, tendo depois reflexo evidente no próprio repensar da escola católica, nos anos 70 em Portugal. Uma década em que pedagogos como os jesuítas António Lopes (n. 1926) e José Carlos Belchior (n. 1934) fazem propostas de reforma do ensino particular católico, à luz do princípio do «ecumenismo pedagógico» fundado numa pedagogia prepositiva e não impositiva, de modo a responder aos novos desafios de uma sociedade livre e pluralista, na linha da renovação conciliar. Este pensamento novo é representativo de uma vertente vanguardista da Igreja Católica portuguesa que operava uma teorização da pedagogia cristã no sentido de a colocar ao serviço de uma educação integral, orientada para a promoção dos valores da justiça social, da liberdade, da solidariedade e da paz. Neste âmbito, destacam-se a antropopedagogia humanista cristã como a de Manuel Antunes (1918-1985), que proclamava a reforma do ensino e defendia a educação permanente do «homem todo e de todo o homem»; a pedagogia da cidadania como a de D. António Ferreira Gomes (1906-1989), ou a pedagogia da liberdade e da paz como a de Alberto Neto (1931--1987). Esta pedagogia humanista e personalista cristã, que reflectiu uma demanda de caminhos de liberdade e justiça social no crepúsculo do Estado Novo – pedagogia que é consagrada pelo Concílio Vaticano II –, vai evoluir, no regime democrático, para o repensar da pedagogia cristã numa perspectiva ética, que passa a marcar o diálogo entre a fé, a cultura e a ciência na era emergente da globalização. Diversos pedagogos católicos, como Luís Archer (n. 1926), Pedro d'Orey Cunha (1939-1995), Roberto Carneiro (n. 1947), Cassiano Reimão (n. 1944), vão repensar uma educação que acentue a comunicação dos valores da solidariedade, da tolerância, da paz e do respeito de cariz ecuménico e intercultural, como forma de responder pedagogicamente a uma sociedade globalizante, plural e multicultural; mas também que afirme os valores da fé e da moral cristã, que devem agora ser propostos convictamente e não impostos. Quanto ao protestantismo*, emergente em Portugal desde o século passado, na sua valorização pedagógico-catequética da relação directa do crente com a Bíblia, vai promover espaços de formação intensos, como são bem características as escolas dominicais, e a pregação nas diferentes dinâmicas cultuais. Desta dinâmica pedagógica, em que se promove a leitura da Bíblia, resultou a necessidade de articular a fé e a alfabetização. Donde o esforço de criar escolas, particularmente para promover o ensino das primeiras letras. Diferentemente das Igrejas reformadas tradicionais, que assentam a transmissão da fé numa dinâmica pedagógica mormente racionalizante, as novas denominações evangélicas, agregadas na Aliança Evangélica, vão assentar a pedagogia da fé numa dimensão mais emotiva e activa, em que a música e a pregação intensiva desempenham um papel fundamental. Note-se a proximidade desta prática pedagógica desenvolvida em alguns meios católicos, de que são exemplo emblemático os movimentos carismáticos no seio da Igreja Católica. De número mais reduzido, os judeus (*v.* JUDAÍSMO) têm promovido, desde os primórdios de Portugal, a sua formação religiosa específica nas famílias e nos lugares de culto, isto é, nas sinagogas (nos momentos em que podiam praticar o seu credo livremente). Aqui a Bíblia judaica e os comentários rabínicos funcionam como conteúdos fundamentais da sua formação religiosa. Presentemente, assiste-se também a uma presença organizada de outras tradições religiosas em Portugal. A comunidade islâmica, restabelecida em Portugal desde 1968, vem-se expandindo e consolidando. Contando presentemente com uma grande mesquita em Lisboa, além de mais 11 locais

de culto, desenvolve o ensino do islamismo* e da sua língua litúrgica (o árabe) nas escolas anexas a estas sedes cultuais. Do mesmo modo, o templo hindu aberto no Lumiar, em Telheiras (1998), dispõe de estruturas pedagógicas que visam comunicar, à maneira magisterial da pedagogia hindu, a sabedoria e os conteúdos religiosos e culturais próprios do hinduísmo.

JOSÉ EDUARDO FRANCO e NOÉLIA FERNANDES

BIBLIOGRAFIA: ANDRADE, António Banha de – *Contributos para a história da mentalidade pedagógica portuguesa*. Lisboa: INCM, 1981. IDEM – *Verney e a projecção da sua obra*. Lisboa: Instituto da Cultura Portuguesa, 1980. ANJOS, Amador – *Centenário da Obra Salesiana em Portugal*. Lisboa: PPSS, 1995. CARDOSO, Manuel Pedro – *História do protestantismo em Portugal*. Figueira da Foz: CER, 1985. CARVALHO, Rómulo de – *História do ensino em Portugal, desde a fundação da nacionalidade até o fim do regime de Salazar-Caetano*. Lisboa: FCG, 1986. CRUZ, M. Braga da; REZZOLA, M. Inácia – O Estado Novo e a Igreja Católica. In MARQUES, Oliveira; SERRÃO, Joel, dir. – *Nova história de Portugal*: 12: *Portugal e o Estado Novo (1930-1960)*. Coord. Fernando Rosas. Lisboa: Presença, 1992, p. 201-258. ERICSON, Gerald Carl – *Os evangélicos em Portugal*. Lisboa: Núcleo, 1984. FERREIRA, António Matos – Le Christianisme en Espagne et au Portugal. In *HISTOIRE du Christianisme*. Dir. de Jean-Marie Mayeur. Paris: Desclée-Fayard, 1990 e 1995, vol. 11 e 12, p. 279-298, 403-449 e 637-657. FERNANDES, Rogério – *O pensamento pedagógico em Portugal*. Lisboa: ICLP, 1992. FRANCO, José Eduardo – *Brotar educação: História da Brotéria e da evolução do seu pensamento pedagógico*. Lisboa: Roma Editora, 1999. MATTOSO, José – *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: INCM, 1982.

PENAFIEL, Diocese de. Foi criada em 21 de Junho de 1770, mas o primeiro documento conhecido em que pela primeira vez surge clara a vontade de fundar a nova circunscrição eclesiástica ostenta a data de 3 de Março do mesmo ano, tendo sido emitido pela chancelaria régia de D. José I. Trata-se da carta de elevação a cidade da vila de Arrifana de Sousa, com o nome de Penafiel. Como não era conveniente nem digno que a cabeça do bispado fosse uma vila, o rei resolveu facilmente o problema, determinando a promoção sem cuidar muito de a justificar com coeficientes de desenvolvimento urbano. Por exemplo, o índice demográfico não era famoso: em 1788 a freguesia de São Martinho de Penafiel não contava com mais de 780 fogos e 2456 almas. Mas não se pense tratar-se de um acto isolado no conjunto da administração josefina; de facto, tanto a proposta de erecção de novas dioceses como a promoção de vilas a cidades foram decisões repetidas. Beja*, Portimão, Pinhel* e Castelo Branco são outros tantos exemplos. Qual a razão profunda para o lançamento desta nova circunscrição eclesiástica, curiosamente mais oferecida pelo poder que reclamada pela população? Se buscarmos a resposta para esta questão no documento régio fundador, somos levados a pensar que o motivo para o desmembramento fora enunciado pelo arcebispo de Évora na sua petição em prol de Beja: as dioceses demasiado extensas tornavam-se ingovernáveis pela impossibilidade de os pastores conhecerem e servirem as suas ovelhas bem como de estas conhecerem os pastores. O poder central entendeu que havia outros casos de dioceses demasiado extensas, entre as quais se cita a do Porto, a qual, para além disso, seria excessivamente povoada. Pelo que se dispôs a dar instruções ao ministro de Portugal em Roma, D. Francisco de Almada de Mendonça, para que requeresse ao papa Clemente XIV que a comarca eclesiástica de Penafiel de Sousa, constituída ao tempo por 102 freguesias, fosse separada das 343 do todo diocesano e com elas se constituísse um novo bispado. Aceitando como bons os números do padre Agostinho Rebelo da Costa relativos a 1788, eram retirados da diocese-mãe 17 575 fogos (pouco mais de 21 % de um total diocesano de 82 585 fogos). Pensamos, no entanto, que o documento esconde as verdadeiras motivações. Sebastião José de Carvalho e Melo inclinava-se, como é sabido, para atitudes regalistas que o levavam a procurar intervir em matérias religiosas sem admitir constrangimentos ou oposições. Por outro lado, o multiplicar dioceses para as prover de bispos da sua confiança seria de grande utilidade estratégica para o estabelecimento da chamada Igreja Lusitana. Como quer que seja, em 21 de Junho a Sagrada Congregação Consistorial publicou o decreto fundador que veio a ser confirmado pela bula pontifícia de 10 de Julho. Do ponto de vista do lugar em causa, Arrifana de Sousa, a promoção de D. José I não fazia mais do que continuar a obra começada por D. João V, quando, em 14 de Março de 1741, satisfazendo uma súplica justificada dos moradores, o elevou a vila e nela criou um juizado-geral independente e separado do do Porto*, com juiz de fora próprio. Será que as mesmas razões que justificaram a condescendência de D. João V (lugar populoso, cheio de nobreza, distante seis penosas léguas para quem buscava justiça no Porto) continuariam a ser válidas para o acrescento de D. José? Não nos parece. De facto, se o argumento da distância se mostrava pertinente para promover a descentralização da administração da justiça em 1740, o mesmo não se poderá dizer para justificar a elevação a diocese. Porquê? Porque, no primeiro caso, não foi todo o concelho de Penafiel que foi emancipado mas apenas os territórios abrangidos pelas freguesias de São Martinho de Arrifana de Sousa e pela parte da freguesia de São Tiago de Sob-Arrifana que estava situada na margem esquerda do rio Sousa. No segundo, a extensão da nova diocese penetrava dentro da cidade do Porto; de facto, a freguesia do Bon-



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

fim, incluindo o Poço das Patas (actual Campo 24 de Agosto), e a Quinta do Prado ficavam integradas na nova diocese. Restabeleciam-se as seis léguas de distância da periferia ao centro, mas desta vez ao contrário! Parece evidente que, embora a época fosse das Luzes, não era dada a transparências e a delimitação de fronteiras da diocese de Penafiel mostra-se claramente irracional. E não feita em nome da comodidade dos crentes, não obstante declarações oficiais que afiançavam a enormidade do território da diocese do Porto, tão-pouco credíveis, aliás, como as que atribuíam a maquinações dos Jesuítas a manutenção secular da extensão do bispado! Então como explicar o aberrante traçado da nova diocese? Só há uma explicação, a nosso ver: a prepotência do marquês de Pombal e o propósito de vexar uma cidade que ele já humilhara com espalhafato na sequência do Motim da Companhia. Não esqueçamos que a diocese do Porto estava na situação canónica de sede vacante, governada interinamente por Nicolau Joaquim Thorel, uma criatura imposta pelo secretário de Estado, e que membros do cabido do Porto se haviam mostrado pouco favoráveis à fundação e aos privilégios da Companhia Geral da Agricultura das Vinhas do Alto Douro. E se se pretendia seriamente reduzir as dimensões das dioceses, porque não começar pela de Braga, de que era arcebispo D. Gaspar de Bragança? Criado o bispado, foi preciso resolver problemas práticos: a igreja da Confraria da Misericórdia, depois de algumas obras de beneficiação, seria destinada a sé catedral, e para paço episcopal foi alugado um palacete condigno, que se lhe erguia defronte, devendo correr as despesas pelas rendas das igrejas vagas da nova diocese. À mitra de Penafiel foi ainda doada a terça parte das rendas provenientes da redízima alfandegária que desde os tempos medievais haviam sido atribuídas ao bispo e ao cabido do Porto. Mais um motivo de desconsolo para a mui nobre e sempre leal cidade do Porto. A apresentação do antístite não se fez esperar. A escolha régia, confirmada pelo sumo pontífice, recaiu na pessoa do carmelita descalço D. Frei Inácio de São Caetano, que foi sagrado na Real Capela da Ajuda em 10 de Novembro de 1771. Quem era esta personalidade e quais os atributos que o recomendaram? Não cabem aqui pormenores biográficos, acessíveis, de resto, na bibliografia apresentada, mas era seguramente pessoa da confiança de Pombal, ainda que se possa discutir se foi o rei ou o ministro quem primeiro se lembrou de o chamar para exercer funções de assistência espiritual junto das principais damas do paço. De facto, ao tempo da apresentação para titular da nova sé, contando 51 anos, era confessor da futura rainha D. Maria I e das princesas suas irmãs. Não se pode afirmar que estamos em presença de um frade sem moral ou de menor envergadura intelectual. Rejeitamos a ideia de que o seu único mérito era ser um incondicional servidor do secretário de Estado dos Negócios do Reino. Um simples olhar para o seu *curriculum* permite-nos adivinhar os seus merecimentos. Vejamos: na adolescência conseguiu sobrepor a sua vontade à do pai que o preferia encarreirar para as armas. A profissão nos Carmelitas* Descalços, na peugada dos irmãos mais velhos, afastou-o definitivamente de Chaves, sua terra natal. Em 1739, com 20 anos, depois de ter dado provas de magnífica aptidão para a filosofia, é mandado para Coimbra cursar Teologia. Brilhante como aluno em Évora e na cidade do Mondego, não o terá sido menos como professor no Colégio de São Caetano que a sua ordem mantinha em Braga. Aliás, em breve ascenderá a prior do mesmo colégio, por eleição dos seus pares em capítulo geral. A sua boa fama tornou-o estimado não só da população bracarense mas também do próprio arcebispo, D. José de Bragança, que o nomeou seu conselheiro espiritual e aproveitou de vários modos a sua competência em matérias teológicas. Aos 38 anos, em 1757, prosseguindo a carreira ascensional, enceta nova etapa da sua vida, fixando-se em Lisboa, por imperativo da sua nomeação para prior do convento de Carnide. A substituição dos Jesuítas no paço (1757) e a sua posterior expulsão (1759) abriram novas perspectivas aos membros de outras ordens religiosas, nomeadamente à dos Carmelitas Descalços. Entre eles, avulta o prior de Carnide, Frei Inácio de São Caetano, que se tornou confessor da família real a partir de 1759, funções que o levaram a deixar o priorado. Uma vez no paço, conquistou o afecto da futura rainha e a estima do todo-poderoso Carvalho e Melo que, premiando fidelidades, sabia escolher colaboradores competentes. A indigitação de Frei

Sé de Penafiel (antiga igreja da Confraria da Misericórdia).

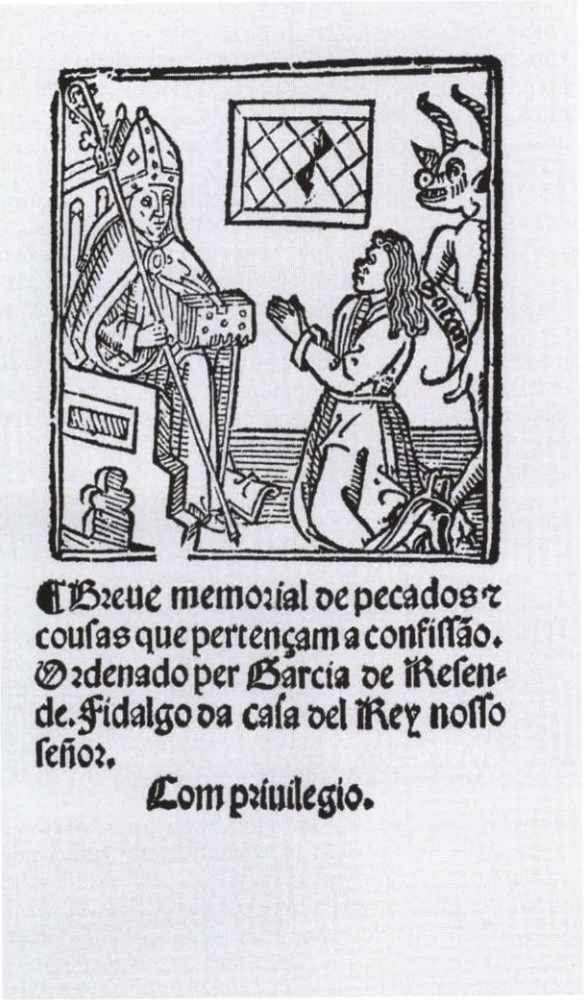
Inácio de São Caetano para membro da Real Mesa Censória em 1768 e, posteriormente, para a nova diocese de Penafiel deve ser entendida neste contexto. E é nele que se situa igualmente a nomeação mariana para inquisidor-geral (1787). Quanto à capacidade intelectual do carmelita, ela aparece bem comprovada na sua bibliografia. Foi um bom bispo? Como poderá ser chamado tal se se manteve sempre distante da diocese? É verdade que comunicou com as suas ovelhas através de pastorais que se acham publicadas. Também jogam a seu favor as circunstâncias do absentismo, o qual não resultou de desleixo ou incúria, antes lhe terá sido imposto pela vontade da rainha de não perder o confessor, vontade essa que o terá levado a apresentar a resignação. A renúncia facilitou a extinção da diocese e a sua reintegração na do Porto por decreto da Sagrada Congregação Consistorial de 7 de Dezembro de 1778. O mesmo documento atribuía à cidade de Penafiel a prerrogativa de um vigário-geral e de um provisor com seu auditório. Frei Inácio de São Caetano foi entretanto nomeado arcebispo de Tessalonica e veio a falecer em 1788. As tentativas repetidas de restauração do bispado que se sucederam em 1793, 1798 e 1814 (anos de falecimento de bispos do Porto) jamais tiveram êxito.

FRANCISCO RIBEIRO DA SILVA

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, António – Descrição histórica e topográfica da cidade de Penafiel. In *HISTORIA e Memorias da Academia Real das Sciencias de Lisboa*. Lisboa: Typografia da Academia Real das Sciencias de Lisboa. 1827, vol. 10, p. I. ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Nova ed. Porto: Civilização, 1971, vol. 3. BECKFORD, W. Thomas – *A corte da rainha D. Maria I: Correspondencia de William Beckford*. Lisboa: Livraria Tavares Cardoso y Irmão, 1901. BRÁSIO, António – Três dioceses pombalinas: Castelo Branco, Penafiel, Pinhel. *Lusitania Sacra*. 1958. CEPÊDA, Augusto Lopes – D. Frei Inácio de S. Caetano, bispo de Penafiel. *Boletim do Rotary Club de Penafiel*. 10 (1993). COSTA, Agostinho Rebello da – *Descrição topográfica e histórica da cidade do Porto*. 2.ª ed. Porto: Progredior, 1945. FERREIRA, Simão Rodrigues – Variedades: Apontamentos para a história topographica de Penafiel. *O Século XIX*. Penafiel. 65, 73, 78. (1864). MIRANDA, Abílio – As pastorais do bispo de Penafiel. *O Penafidelense*. Penafiel. 1838. RIBEIRO, Américo da Silva – *O bispado de Penafiel*. Penafiel: Editora Penafiel, 1955. SANTO AMBRÓSIO, Manoel de – *Epitome da Vida do excellentissimo e reverendissimo Senhor D. Fr. Ignacio de S. Caetano: Confessor da Rainha Nossa Senhora, Arcebispo de Tessalonica, Inquisidor Geral e Ministro Assistente do Despacho do Gabinete*. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1791.

PENITÊNCIA. O sacramento da penitência é entendido como uma remissão do pecado que colocara o fiel fora da comunidade dos crentes e do caminho da salvação. Este sacramento significa para a Igreja a (re) conversão do pecador, a (re) fundação de uma vida nova, a *metanoia*, ou seja, a transformação interior, a adesão a Cristo como Salvador, a participação no amor de Deus. Enquanto o baptismo representa a conversão fundadora na graça de Deus, base de todos os outros sacramentos, a penitência representa a conversão do pecado, a reparação da injúria cometida a Deus e a rejeição do caminho que distanciava o fiel simultaneamente de Deus e da comunidade dos crentes. O rito da penitência é concretizado pelos três actos de contrição, confissão e satisfação. As palavras de absolvição do confessor constituem o elemento fundamental da reconciliação, conferindo a necessária eficácia ao rito. A Igreja atribui-se o poder de reconciliação do penitente baseada na convicção da misericórdia de Deus face ao pecador arrependido. Na Igreja primitiva era o chefe de cada comunidade de fiéis que reconciliava os pecadores, poder assumido pelo bispo e por ele delegado posteriormente a certos padres. A reconciliação por monges, freiras e leigos foi considerada como um abuso pela constituição de 22 de Fevereiro de 1418, onde eram condenadas as doutrinas de Wycliff e Hus. O Concílio* de Trento restringiu o poder de absolvição aos padres detentores de jurisdição delegada sobre os penitentes (sessão XIV, cap. VI e can. 10). Nos séculos XVII e XVIII foi definido o exercício por religiosos da jurisdição delegada com autorização do superior, no que diz respeito aos leigos. Em relação aos professos e noviços, o superior podia conferir a jurisdição delegada, embora no caso da confissão de religiosas fosse necessário uma jurisdição particular, conferida pelo bispo. O rito da penitência tendeu à simplificação no decurso dos séculos. Em primeiro lugar deixou de existir uma reconciliação pública, com fórmulas longas de reconciliação e exortação, cujos traços subsistiram até ao século XVI, inscritos no ritual de Paulo V. A absolvição condicional que encontramos na Igreja primitiva, ou seja, dependente da satisfação da penitência, deixou de ser praticada ao longo dos séculos XV a XVIII, pois a penitência era considerada um julgamento que não podia ser diferido. Nesta perspectiva, a absolvição foi tornada obrigatória caso o confessor não encontrasse motivos para duvidar da disposição do penitente. Na Igreja primitiva, a reconciliação pública só tinha lugar depois de um tempo longo e penoso de penitência pública, onde o fiel era obrigado a reparar as suas faltas ou a realizar obras que as compensassem. A ruptura com essas práticas deveu-se, em parte, à definição de uma regra segundo a qual as faltas ocultas não poderiam ser punidas com uma penitência pública. Os doentes foram igualmente objecto de penitências mitigadas. E as penitências mais drásticas, nomeadamente de autoflagelação, jejum ou disciplina, deram lugar a práticas moderadas de esmola ou oração, executadas em privado. Os penitenciais – livros com tipologias de pecados e respectivas penitências «tarifadas», que funcionavam como directórios para os confessores – conheceram uma enorme difusão ao longo de toda a Idade Média. Os manuais de confessores inserem-se neste género, destacando-se, em Portugal, o *Tratado de confisson*, primeiro livro em língua portuguesa impresso em Chaves em 1489, o *Manual de confessores* de Martín de Azpilcueta Navarro, reeditado com acrescentos entre os anos de 1540 e 1560 (e baseado em obra anterior de autor anónimo), a *Suma de casos de consciência* de Manuel Rodrigues Lusitano, publicada em 1597. O texto de Azpilcueta Navarro constituiu uma obra de base, organizada em torno dos dez mandamentos e dos sete pecados mortais – como era corrente na época –, mas apresenta a particularidade de caracterizar os pecados específicos de certas profissões, cargos públicos e funções sociais (reis e senhores, juízes, advogados e procuradores, autores, denunciadores e guardas, réus, acusadores e presos, testemunhas, escrivães e tabeliães, mestres, doutores e estudantes, médicos e cirurgiões, executores dos testamentos, tutores e curadores, administradores e provedores dos hospitais, clérigos e beneficiados).

O texto de Manuel Rodrigues Lusitano está organizado por ordem alfabética de assuntos, encontrando-se uma tipificação de casos que dizem respeito à ética económica (arrendamento, câmbio, censo, compra, dízimo, doação, dote, enfiteuse, empréstimo, fiador, furto, morgado, pastos, pensões, salário, testamento, tributo, venda) e à ética profissional (advogado, alcaide, corregedor, estudante, guarda, juiz, livreiro, médico, regedor, soldado). A tentativa de objectivar a actividade do confessor conduziu assim a uma economia da reconciliação que definia os tipos de satisfação exigidos aos penitentes, com uma graduação de penitências em função da qualidade (gravidade) das faltas cometidas. O Concílio de Trento consagrou esta reflexão nas suas conclusões. A lógica de funcionamento do processo de reconciliação deu origem a abusos que reflectiam a assimilação, nesta esfera, de práticas distorcidas da economia da dádiva e contra-dádiva que norteavam alguns dos comportamentos religiosos dos crentes ricos dos séculos XV e XVI, nomeadamente o pagamento de promessas feito por um terceiro. Assim como era frequente pagar a um intermediário que fizesse a peregrinação a Nossa Senhora de Guadalupe, Santiago de Compostela, Roma ou mesmo à Terra Santa em lugar do fazedor da promessa, também começaram a surgir penitências realizadas por terceiros em nome dos pecadores. Estas práticas foram condenadas pela congregação romana do Santo Ofício em 1665. O estatuto do confessor sofreu alguns ajustamentos ao longo do tempo. Entre o papel de juiz e o papel de médico, ou seja, entre a decisão limite de recusar a absolvição e o procedimento cristão de dispor o pecador à confissão sincera, o confessor foi vendo reforçado o seu papel de curador de almas, ou seja, conselheiro do pleno arrependimento e entrega a Deus. O segredo da confissão só foi definido no IV Concílio de Latrão de 1215, conhecendo aperfeiçoamentos ao longo dos séculos. Os princípios deontológicos que regiam a actividade do confessor foram desenvolvidos durante os séculos XVI, XVII e XVIII. Curiosamente, foi o caso português do sigilismo*, ou seja, da suspeição lançada em 1745 sobre os confessores de todo o reino de violarem o segredo próprio do confessionário, que suscitou uma reafirmação (e redefinição) do princípio da discrição no interrogatório do confessor, sendo interditas as perguntas curiosas e inúteis, bem como a exigência de indicação pelo penitente dos nomes dos cúmplices nos pecados confessados como condição de absolvição. O escândalo que envolveu todo o reino, cuja denúncia parece ter sido estimulada pelos Jesuítas, acabou por suscitar a exposição do caso a Roma pelo cardeal-patriarca de Lisboa, D. Tomás de Almeida. O ministro de D. João V, Frei Gaspar da Encarnação, bem como o cardeal da Cunha, inquisidor-geral, lançaram uma campanha oficial contra os «sigilistas», que culminou na publicação de um edital do Santo Ofício a 6 de Maio de 1745, onde se proibia aos confessores – excomungados *ipso facto incurrenda* – a identificação dos cúmplices dos pecados confessados e se exigia aos penitentes a denúncia dessa prática. O papa Bento XIV publicou a 7 de Julho de 1745 o breve *Suprema omnium*, onde elogiava a acção decidida dos dois cardeais portugueses contra a prática perniciosa de os confessores perguntarem pelos nomes dos cúmplices aos penitentes, prática condenada como propiciadora da violação do sigilo, escandalosa e injuriosa da fama do próximo e do sacramento da penitência. O mesmo papa, em duas constituições, a de 2 de Junho de 1746 para Portugal e de 28 de Setembro de 1746 para toda a Igreja, confirmou a excomunhão dos que advogavam ou aprovavam tal prática. Esta pena foi reafirmada pelo papa Pio IX através da constituição de 12 de Outubro de 1869. O Código de Direito Canónico (cânon 888, § 2) não reteve a pena mas manteve a proibição de informação sobre os cúmplices. O contexto do problema do sigilismo é extremamente interessante e não foi estudado. No fundo, trata-se de um efeito perverso da actividade inquisitorial, que estabeleceu como regra justamente a recusa da absolvição como forma de pressão sobre os réus para que denunciassem os seus «cúmplices». Com efeito, nos tribunais do Santo Ofício, todo o procedimento judicial se baseava na obtenção da confissão do acusado. É verdade que em diversos casos foram condenados réus na base de um só testemunho, si-



Breve memorial de pecados e cousas que pertençam a confissão. Ordenado per Garcia de Resende, *1545*.

tuação que se arrastou durante séculos até ser levantado em Roma o problema da condenação «com testemunhas singulares» na crise dos anos de 1670 que conduziu à suspensão da Inquisição portuguesa. Como se sabe, a condenação judicial na base de uma só testemunha manteve-se até ao nosso século na Europa, apesar da reprovação generalizada na segunda metade do século XVIII, com reflexos positivos no novo regimento da Inquisição portuguesa de 1774. Com uma ou várias testemunhas, os inquisidores sempre consideraram como a melhor prova a confissão do réu. Esta ideia está ligada desde o final da Idade Média ao procedimento judicial por inquérito (ao contrário do que se fazia antes, por argumentação das partes) e à realização da tortura para obter a plena confissão da «verdade» pelo réu (ao contrário do ordálio que se aplicava anteriormente para suscitar a intervenção divina). A difusão da confissão desde o século XIII na Europa Ocidental teve uma importância extraordinária na sociedade da época, não apenas a nível judicial, como verificámos, mas também a nível cultural. A prática da confissão* aprofundou-se desde o IV Concílio de Latrão de 1215, onde foi estabelecida a sua obrigatoriedade uma vez por ano, por altura da Páscoa, regra reafirmada pelo Concílio de Trento. Ao longo do século XVI os párocos passaram a ser obrigados a estabelecer «róis de confessados», ou seja, listas dos paroquianos que tinham cumprido a sua obrigação anual de confessar os pecados e aliviar a sua consciência, reconciliando-se com a Igreja e com Deus. É evidente que esta obrigatoriedade significou um controlo social bastante alargado da população por parte da estrutura da Igreja Católica, enquanto as Igrejas protestantes romperam com essa prática, justamente devido à rejeição de uma instância mediadora entre os cristãos e Deus. Mas o que é facto é que a difusão da prática da confissão – que assumiu inclusive formas frequentes, por vezes diárias, extravasando o quadro definido pela Igreja – contribuiu para aprofundar o processo de individualização das sociedades europeias, trazendo consigo uma noção de exame de consciência, ou seja, de auto-exame, pois a identificação dos pecados exigia uma prática de introspecção e de conhecimento de si próprio. Encontramos os reflexos de todo este processo complexo na pintura, com a emergência do auto-retrato, e na literatura, com a difusão da novela, do romance, da biografia e da autobiografia. A especificidade da actividade inquisitorial no contexto da Europa meridional – como sabemos particularmente influente no caso português – não residia no facto de centrar todo o processo na obtenção da confissão do réu. Residia na negação da absolvição no caso de considerar a confissão falsa ou «diminuta», ou seja, incompleta. A confissão só era considerada plena quando o réu indicava o nome dos seus «cúmplices» de prática heréticas. Os períodos de «graça» onde os culpados de práticas ou crenças heréticas tipificadas, sob alçada da Inquisição, poderiam confessar os seus pecados e beneficiar do correspondente perdão, eram totalmente enganadores, pois a absolvição estava condicionada à denúncia. A entrada na engrenagem inquisitorial era assim um meio de extorquir denúncias, destinadas a ampliar o «ficheiro» de suspeitos e a garantir a produção de um número mínimo de processos por ano. O que é interessante no processo do «sigilismo» é justamente a suspeição de uma transferência do procedimento inquisitorial de extorsão de denúncias para o âmbito mais vasto da confissão, ligada ao sacramento da penitência. Mas a verdade é que não se vê como essa diferenciação poderia ser perceptível para a população, pois assistia há dois séculos à prática repetida do rito público de reconciliação (ou de excomunhão) no auto-de-fé, via a exibição nas igrejas paroquiais dos sambenitos dos condenados, sabia que a condição de absolvição na Inquisição* estava dependente da denúncia. Não é surpreendente que se tivesse difundido a suspeição de assimilação dessas práticas pelos confessores das paróquias, o que é surpreendente é a dimensão que o fenómeno assumiu, como grande escândalo público que abrangeu todo o reino. Trata-se da primeira vez que se observa uma crise no seio da hierarquia da Igreja em Portugal, com opiniões divergentes entre, por um lado, os dois cardeais, que credibilizam a denúncia pública do fenómeno do sigilismo junto a Roma, publicam editais e instigam a emissão dos diplomas papais, e por outro lado, os bispos, que negam qualquer fundamento das acusações levantadas contra os confessores. Aparentemente não se verificaram condenações entre os confessores denunciados pelos penitentes e processados pelo Santo Ofício – foram recebidas mais de 80 queixas na Inquisição provocadas pelo edital do tribunal. Embora seja necessária uma pesquisa (está tudo por fazer), parece não ter sido comprovada a veracidade das acusações. Mas a confirmar-se este facto a situação ainda é mais interessante, pois implica um estudo do rumor que conduziu à crise do sigilismo – decorrente alegadamente da perseguição aos sedutores de freiras, designados como «freiráticos» – mas estimulada fortemente pelos Jesuítas. É este processo que interessa estudar, o conflito de interesses entre vários sectores da Igreja em Portugal e como todo esse conflito acabou por ser «amortizado» pela Inquisição. O alvo principal do rumor é constituído pelos confessores, mas é evidente que o alvo secundário é constituído pelos próprios inquisidores que tinham inventado a prática do inquérito indiscreto e da absolvição condicionada (naturalmente, no seu ponto de vista, a bem do esclarecimento dos crimes de «lesa-majestade» divina, que justificavam procedimentos excepcionais). A reacção imediata dos inquisidores, no sentido de monopolizarem (e «normalizarem» a seu favor) o escândalo, com publicação de edital e recolha de denúncias contra os confessores, constituiu uma forma de intervenção política inteligente e pragmática, pois salvaguardou o exclusivo da prática descrita e permitiu alargar a jurisdição ao controlo dos confessores no exercício do seu papel reservado e ligado a um dos principais sacramentos da Igreja. Mas a verdade é que esta reacção, se garantiu o apaziguamento do escândalo público, acabou por fornecer novos argumentos contra a prática da própria Inquisição e, a médio prazo, contra sectores da Igreja que se opunham às reformas de Pombal. Na verdade, o caso do sigilismo conheceu uma segunda vaga de acusações 20 anos

mais tarde, desta vez manipulada pelo próprio poder político, sob pretexto da pastoral de D. Miguel da Anunciação, bispo de Coimbra, publicada a 8 de Novembro de 1768. A pastoral intervinha na área da censura de livros, cuja jurisdição tinha sido centralizada pela Real Mesa Censória, sendo o bispo acusado de sedição contra as decisões da Coroa, de ser um instrumento dos Jesuítas, de ser sigilista e de estar ligado à seita dos jacobeus – um grupo dos Eremitas de Santo Agostinho do Colégio da Graça de Coimbra. Por tudo isto foi preso, só tendo saído do cárcere por ordem régia três dias antes da morte de D. José, a 21 de Fevereiro de 1777, nove anos depois do acontecimento. O caso do sigilismo ocorre justamente em meados do século XVIII, ainda no reinado de D. João V, quando a Inquisição conhece, finalmente, uma viragem significativa da sua actividade, entrando num processo de declínio acentuado. Os efeitos do caso fizeram-se sentir a vários níveis, mas é curioso como os instigadores da denúncia, os Jesuítas, não beneficiaram com a situação criada. A jurisdição do Santo Ofício sobre os confessores, a qual já tinha sido introduzida nas últimas décadas do século XVI para reprimir o fenómeno da solicitação das penitentes no acto da confissão, conheceu uma nova ampliação temporária. A verdade é que o sacramento da penitência não resultou minimamente beliscado de todo este processo, mantendo-se como um dos sacramentos centrais da Igreja Católica. Aliás, o sacramento já tinha sobrevivido à polémica lançada pelos protestantes em torno das indulgências, que continuaram a ser praticadas pela Igreja Católica, permitindo reduzir (ou mesmo anular) o tempo do purgatório. As condições que rodeavam o rito da penitência é que conheceram um quadro de funcionamento cada vez mais regulado e seguro. Mas todo o período do século XIII ao século XIX foi cruzado por polémicas entre «rigoristas» e «laxistas», por sensibilidades defensoras da «atrição» ou da «contrição». Em todo o caso, a percepção religiosa do papel da penitência – e da imagem de Deus que lhe está ligada – foi sofrendo uma lenta evolução ao longo destes séculos, com uma ruptura nos séculos XVIII e XIX. O panorama traçado por Jean Delumeau, de um processo de passagem de uma imagem de Deus cruel, vingador das afrontas feitas pelos pecadores, a uma imagem de Deus benigno, compreensivo, capaz de perdoar os pecados humanos, caracteriza bem as mudanças profundas que ocorreram neste sacramento mas também com a pastoral da Igreja, marcada demasiado tempo pelo sentimento de medo e de culpabilização.

FRANCISCO BETHENCOURT

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Edição de Damião Peres. Porto: Livraria Civilização, 1968, vol. 2, p. 608-619. 1.ª ed. 1930. AZPILCUETA NAVARRO, Martín de – *Manual de confessores*. Coimbra: João Barreira, 1560. BERGIER, L'Abbée – *Dictionnaire de Théologie*. Paris: A. Jouby et J. Duprey, 1868, vol. 2, p. 80-89; vol. 5, p. 223-231. BETHENCOURT, Francisco – O campo ético no século XVI. In *ESTUDOS e ensaios em homenagem a Vitorino Magalhães Godinho*. Lisboa: Sá da Costa, 1988, p. 251-261. CLERCQ, Charles de – Des sacréments. In NAZ, Raoul, dir. – *Traité de Droit Canonique*. Paris: Letouzey et Ané, 1955, vol. 2, p. 143-199. D'ALÈS, A., dir. – *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*. 4.ª ed. Paris: Beauchesne, 1926, vol. 3, col. 1784-1866. DELUMEAU, Jean – *L'aveu et le pardon: Les difficultés de la confession, XIIIe-XVIIIe siècle*. Paris: Fayard, 1992. 1.ª ed. 1964. IDEM – *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècles*. Paris: Fayard, 1983. DIEZ-MACHO, Alejandro; BARTINA, Sebastián, dir. – *Enciclopedia de la Biblia*. Barcelona: Ediciones Garriga, 1963, vol. 2, col. 459-460; vol. 5, col. 996-1000. *ENCICLOPEDIA Cattolica: 9*. Città del Vaticano: Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, 1952. FIORES, Stefano de; GOFFI, Tullo, dir. – *Nuovo Dizionario di Spiritualità*. Milão: Edizioni Paoline, 1985, p. 1175-1225. HAHN, Aloïs – Contribution à la sociologie de la confession et autres formes institutionnalisées d'aveu: autothématisation et processus de civilisation. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. 62-63 (1986) 54-68. LUSITANO, Manuel Rodrigues – *Suma de casos de consciência*. Lisboa: António Álvares, 1597. 2 vol. *NEW CATHOLIC Encyclopedia*. New York: McGraw-Hill, 1967, vol. 4 e 11. OLIVIER, Abel, dir. – *Le pardon: Briser la dette et l'oubli*. Paris: Editions Autrement, 1991. PERRIN, Michel, dir. – *Le Pardon*. Vol. temático da revista *Le Point Théologique*. Paris: Beauchesne. 45 (1987). ROUILLARD, Philippe – *Histoire de la pénitence des origines à nos jours*. Paris: Les Editions du Cerf, 1996. SILVA, A. Pereira da – A primeira suma portuguesa de teologia moral e sua relação com o «Manual» de Navarro. *Didaskalia*. 5 (1975) 355-403. *TRATADO de confesson*. Edição fac-similada com leitura diplomática e estudo bibliográfico por José V. de Pina Martins. Lisboa: Imprensa Nacional, 1973. VACANT, A.; MANGENOT, E.; AMANN, E., dir. – *Dictionnaire de Théologie Catholique*. 3.ª ed. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1923, vol. 1, parte 1, col. 828-926. VOGEL, Cyrille – *Le pécheur et la pénitence au Moyen-Age*. Paris. Editions du Cerf, 1969.

PEQUIM. *V.* CHINA.

PEREGRINAÇÕES (antropologia e teologia). Na experiência de cada homem, composta de fragmentos com maior ou menor significado, a insatisfação instaura rupturas e aciona dinamismos que tecem a história individual e, ao mesmo tempo, levam à tomada de consciência da instabilidade, do carácter fugaz das coisas e mesmo da radical finitude das mesmas. Para M. Heidegger cada homem é existência, isto é, salto permanente em direcção ao ser que se mendiga; é-o tanto mais quanto mais mantém activo este dinamismo propulsor que o atira para fora, que o coloca em êxodo permanente. Aliás, é esta a única forma de se realizar historicamente. O princípio de compreensão de si está na capacidade auto-realizadora de sair de si; não tem outra alternativa para ser senão a de existir, isto é, sair de si, ultrapassar-se, entrar em êxodo, peregrinar. A categoria da «peregrinação» não é somente uma categoria histórica, nem uma categoria ligada ao Ocidente ou ao cristianismo. Ao longo da sua história, a Igreja criou um berço cultural onde a peregrinação aparece na sua vertente sociológica com grande aparato. Porém, a peregrinação está para o ser humano como o sangue para a vida. Peregrinar não é um acto meramente extrínseco ao homem, como se de deslocação se tratasse apenas; peregrinar pertence ao âmago do ser. A existência é uma experiência dinâmica de um ser peregrinante, não no sentido apenas metafórico mas no sentido instituinte. Daí que a noção bíblica de «peregrinante» possa constituir um paralelo com a noção contemporânea de existência. Estar em êxodo, sair de si para ser, caminhar em busca daquilo que ainda se não é, é instituinte de cada homem, como o definiu Michel de Certeau. Esta dimensão peregrinante comporta por um lado uma insatisfação que conduz à ultrapassagem de si, e por outro, uma indigência que assinala limites dos quais o mais radical é a finitude. A peregrinação, como realidade, fundamenta o ser de cada existente em demanda de plenitude. Se, teologicamente, Deus é a última palavra sobre o homem e sobre a compreensão do seu mistério, também é longa a tradição que coloca o homem em demanda de provas para a existência de Deus. O que se acaba de referir a partir da própria experiência do

homem permite concluir não só sobre a legitimidade de um tal procedimento, pois a existência de cada um reclama o próprio ser, mas também sobre a própria origem deste dinamismo incessante no homem, o próprio Deus peregrino que aparece como prova do homem. É assim que Ele se revela. Neste sentido o homem que O descobre ou o homem que O acolhe têm o mesmo estatuto, o do peregrino. Deus é a sua própria prova, inscrita na experiência de todos os dias (Gesché – *L'homme*, p. 97-128). Quando o homem acolhe Deus, abre-se ao dom do Criador e não faz senão aprender a partir da fonte, sendo toda a acção de Deus lição para o homem. É a peregrinação de Deus, que sai da sua intimidade, que realiza a criação, como é também a peregrinação de Deus no jardim do Éden em busca do homem, que provam ao homem a sua capacidade responsorial reencontrando a sua identidade (Gn 3). Deus sai, Deus vem, Deus procura. É esta a realidade do Seu amor dinâmico. A peregrinação, em termos temporais, é o eco deste dinamismo mendicante do Deus Eterno; o homem, ao longo do seu percurso, não faz senão mendigar a origem («in principio») que será o seu termo («in gloria») visto que «só na glória celeste alcançará a sua realização acabada» (LG, 48). *1. Nas fontes: instalação e desilusão:* Na Bíblia, a categoria peregrinação que se aplica à experiência do homem é a réplica temporal e metafórica do êxodo permanente do Deus que se dá, que sai de si, que é novo sem cessar. Em Deus, o amor é dinâmico sem limites e o seu peregrinar não encontra obstáculos; n'Ele a novidade é contínua. A experiência histórica de cada homem, sendo peregrinante, é também uma senda tortuosa de obstáculos que o levam a fazer «peregrinações» para assinalar e inscrever na sua memória o fundamento do seu próprio ser. O homem é ser insatisfeito como é ser de esquecimento; experimenta com facilidade a instalação como obstáculo, o que o leva a uma grande ausência de sentido e até à perda das razões para existir. Talvez esteja aqui uma razão profunda para a multiplicação das peregrinações na época contemporânea. Ao homem mais instalado pertence reavivar a memória como ser peregrino. Percebe-se assim que o contexto actual seja de uma reorganização de peregrinações como é também de ampla facilidade de instalação cómoda. À partida, a experiência do homem é a de um nómada que, de terra para terra, mendiga um lugar com condições ideais, mas que não o encontra; nesta ausência contínua descreve aquilo que é: ser em trânsito para uma pátria definitiva. Assim revela-se ser de procura, mas que cedo pára naquilo que alcançou. Estando sujeito à tentação de se crer chegado ao lugar definitivo, pode sempre deter-se na contemplação do que tem, do já possuído, convertendo o lugar de passagem em ponto de chegada e fazendo da sua tenda de nómada a habitação de um senhor instalado e possessivo. É esta uma primeira tentação que a Bíblia apresenta: a da transformação do peregrino em sedentário, a tentação à qual sucumbe cada homem até pelo peso a que a monotonia diária o entrega. O tempo desgasta e o quotidiano pode fornecer um enquadramento onde tudo pareça definitivo, onde a estabilidade se confunda com a instalação, onde o fascínio do já alcançado ofusque o horizonte do peregrino. A experiência de cada um passa por estes momentos de descrédito de si mesmo, de conformismo com aquilo que o vicia no ser, de inautenticidade consigo mesmo: era homem de conquista e tornou-se dono ou homem de posse; era nómada e parou; estava vocacionado para a partida, para o arranque e iludiu-se numa chegada, estacionou. Surge então a consciência dolorosa de uma amarga repetição dos dias, dos afazeres, das tarefas, do trabalho; a transformação de uma viagem de descoberta em fardo azedo e pesado, monocórdico e rotineiro; a aventura viciada pela monotonia; o peso daquilo que é sempre igual, sem encanto e fastidioso. A História da Salvação cifra-se numa sequência de advertências da parte de Deus para com o Seu Povo, instigando-o a uma tomada de consciência do seu ser peregrino. Adverte logo Adão, depois da queda, quando este parecia já instalado na mentira recusando a sua responsabilidade e atirando para cima de Eva a culpa do pecado (Gn 3, 16-20). Chama Abraão; fá-lo sair de Ur para a terra de Canaã, uma nova terra, constituindo-o pai de gerações incontáveis que se realizarão como peregrinos: «Sai da tua terra... e vai para a terra que eu te mostrar» (Gn 12, 1). A história dos patriarcas é toda ela realizada sob o signo da peregrinação, pois que os lugares de instalação são também figuras de possíveis ou reais vícios, como acontece com Sodoma (Gn 19). Em Moisés a advertência de Deus é para sair: «Vem, e eu te enviarei a Faraó...» (Ex 3,10); e é também na confirmação do seu ser peregrino com o homem que Deus ultrapassa o medo de Moisés: «Eu estarei contigo» (Ex 3,12). A partir daqui, na epopeia da saída do Egipto, Deus prova de novo a Sua contínua peregrinação ao lado do homem e desafia este a uma postura de autenticidade. É necessária, de facto, a presença de Moisés no Egipto para criar a instabilidade num sistema de escravatura instalada. Também as narrações portentosas do Êxodo são o sinal deste balancete a gerir permanentemente pelo povo: a escolha entre a instalação e a peregrinação. Fica claro que a Terra Prometida não será alcançada senão numa aventura incessante e exodal. É esta a lição do Deus presente no Êxodo bíblico. Já na posse da terra de Israel, o profetismo é o sinal evidente da cedência do Povo à tentação de parar. A terra tinha sido concedida como dom, para que o Povo se realizasse na contínua expectativa d'Aquele que havia de vir, não deixando de cumprir as cláusulas da Aliança com o Deus invisível mas companheiro. Mas o Povo parou, estagnou; sobretudo no apogeu da realeza voltou as costas à aventura para se banquetear com as coisas efémeras da terra; perdeu a memória de si como peregrino, enfraqueceu na esperança, desnorteou-se. Por isso viu a sua terra saqueada pelos vizinhos e foi levado para o exílio para que nele recuperasse a sua identidade; foi posto à prova para não se perder no anonimato das coisas. Trata-se de uma história linda cuja essência se concentra por um lado na dialéctica instalação/ /aventura, sedentarismo/nomadismo, e por outro na tensão entre o esquecimento de si (por parte do homem) e a memória de si (feita pela instigação incessante de Deus). A peregrinação, se é uma dimensão

antropológica de fundamento, também é um processo socioantropológico de memória. Não se trata apenas de recordar o itinerário dos antepassados, a história de um lugar sagrado ou os benefícios espirituais pertencentes ao almanaque do santo; em tudo isto joga-se o acto de potencializar o ser humano e portanto a revivificação da estrutura da memória obnuvilada pela poeira das coisas; trata-se de um itinerário exterior, topográfico, mas também de uma «peregrinação interior» que cada homem faz ao santuário do seu ser. É também a peregrinação, como processo social, o eco visível da busca incessante do homem; é também sua força integradora; é portanto o eco da peregrinação interior; é processo de activação da memória social, como é fundamentalmente processo de activação da memória do ser. O Novo Testamento reflecte-o no episódio dos discípulos de Emaús, de forma singular (Lc 24, 13-35). Emaús, a aldeia, ficava a 60 estádios de Jerusalém (Lc 24, 13). A distância exacta não é o mais importante, mas o que ela significa, sobretudo no contexto dos dois discípulos que caminham. Uma dúzia de quilómetros de separação e, particularmente, uma distância imperfeita, como aliás imperfeito é o número dos discípulos. A perfeição abrir-se-á quando forem três, como a distância seria de totalidade e também de perfeição se se tratasse de 70 estádios. A caminhada é sempre marcada por alguma imperfeição, como para dizer que é este o estatuto do «peregrino». Todas as aldeias ficam à distância. Os homens vivem marcados por este movimento de separação que, por vezes, parece de grande afastamento, quando Jerusalém fica para trás, o que depois se transforma em aproximação, quando, no encontro, é Jerusalém que regressa na mirada e que obriga a «levantar-se» e a «voltar imediatamente» (*cf.* Lc 24, 33). O caminho de «desilusões» é, cedo ou tarde, percorrido por todos, como a sensação de alguma ardência interior ou o desejo insistente de ficar ao perto ao cair da noite fazem parte da longa estrada de regresso que conduz «à Cidade Santa», onde a comunidade está reunida no canto comum da profissão de fé (Lc 24, 34). Qualquer lugar é sempre importante por ter as marcas únicas de cada pessoa e por se situar sempre aquém de Jerusalém. Porém, mesmo quando nele se encontra a segurança e o conforto no espaço interior mais secreto, como acontece aos dois desiludidos, ainda não se chegou ao termo; o processo está apenas a meio e cada um, renovado na força e na decisão, empreende a viagem de regresso, na certeza de que o seu lugar é sempre transitório em relação à pátria. Assim a terra de cada um, seja onde for, não é só um lugar para «deixar» (como com Abraão), mas encontra-se também a meio do caminho. Sob o signo da Promessa é preciso regressar, já que o fim corresponde ao princípio, a meta rima com a origem, e o desejo que faz andar é também memória, talvez enfraquecida pelo peso de desilusões acumuladas. Há sempre pausas na caminhada, como para dizer que é preciso saborear o gosto e o perfume da mesa preparada no albergue; na partilha do pão fresco há sinais antecipadores do manjar preparado lá em cima, na Jerusalém do Alto, particularmente para quantos souberam aprofundar o desejo no discernimento dialogante dos recados das próprias desilusões. São pausas de paz numa história tecida de mil preocupações; elas acontecem como momentos preludiares da plenitude que acena em todos os gestos serenos de imperfeição. É caso para dizer que a noite cai sobre qualquer uma das aldeias, que fica à distância da «Cidade prometida», qual pausa fecunda porque recolhida e dinâmica porque silenciosa; acontece qual véu do templo que se rasga, deixando vislumbrar que a Paz é possível, a serenidade é real e o coração só repousa no porto novo do Primeiro Dia. E os gestos, mesmo aqueles que no quotidiano passaram a ser insignificantes, adquirem a outra dimensão que só a luz da noite é capaz de depor na alma de quem escuta a simplicidade de um forasteiro que se tornou Hóspede. Ali, qualquer menção de «seguir para diante» é a marca de quem fica dentro, presença assinalada na voz de quem «insiste para ficar». É a voz o primeiro sinal da presença fecundante. É nela que ecoa a força interior que permite e potencia o regresso à comunidade, sempre no horizonte. Esta sensação interior é dinamizadora e, por isso, o gesto nunca se deixa reduzir a uma «coisa» que se guarda na carteira secreta de quem atingiu o patamar do bem-estar. O gesto é mediador de uma presença que não se compra, mas se recebe, qual chamamento interior que aponta a senda da comunidade a completar. E cada um encontrará sempre em Jerusalém uma «comunidade de onze», incompleta, à espera de si para integrar o corpo da plenitude e capaz de cantar o «Senhor Ressuscitado», que acenou sempre que alguém encontrou tempo para se «pôr à mesa», na expectativa de decifrar «o fogo interior que abrasa» nas desilusões de uma narrativa cigana. Emaús no Novo Testamento é a aldeia simbólica de todos, no estatuto de «peregrino» que identifica cada um. Emaús não é lugar definitivo, mas somente lugar de «vislumbre» para entrar no caminho certo. Emaús aparece como escola de uma aprendizagem no caminho, andando, sabendo que não se chega senão «saindo do conforto de um lugar sem falhas» e na calma de resolver de forma peripatética as desilusões. Emaús não é terra de partida, nem de chegada, mas apenas de passagem. Emaús retrata a terra interior dos homens que caminham, balbuciando um nome que está para a frente ou que vem, na encruzilhada de incoerências e de desilusões, as dos homens, peregrinos de todas as épocas, arrastando consigo o pesadelo de missões sonhadas e falhadas ou mesmo o desencanto de tantos projectos que acalentaram e que a morte liquidou fechando a porta. A empresa de que falam ganhou credibilidade ao longo de três anos de itinerância eficaz, optimista e persuasiva. Sucumbiu, porém, à ameaça de um poder em perigo e foi cortada pela raiz de um patíbulo infame. Um «rabi» diferente caminhou com eles e encetou uma nova forma de fazer discípulos. Criou expectativas na alma secreta de muitos e arrastou a multidão. Persuasivo nas palavras, arrebatou-os de forma operativa até ao ponto de deixarem as actividades que lhes norteavam a vida e de seguirem no encalço daquele nómada que, de forma parabólica, abria um futuro novo onde todos teriam um lugar ao Sol, sem hesitações e na esperança tão desejada de

um reino de paz, de justiça social e de solidariedade fraterna. Estes e outros foram os tópicos estruturantes do discurso que fizera enveredar tantos por aquela nova estrada límpida com um amanhã cheio de promessas, subtraindo-se a um jogo despótico que gerou escravos e por isso abrindo a claridade de uma ocupação diferente em regime esclarecido de dignidade, igualdade e liberdade. E foi nesta estrada de experiência que começaram a existir de novo, entrelaçando as mãos num projecto arrebatador nas sendas daquele que exercia a autoridade do Serviço. O trabalho não seria tão cansativo e sobretudo desenvolver-se-ia num clima de confiança, de partilha de responsabilidades e de dedicação aos mais pobres, aos afastados, aos irreconhecidos na sua dignidade fundamental. E estes homens entenderam a vida numa outra orientação, já que o trabalho que deixavam era o sinal de alguma miséria a vencer todos os dias; mas aquele em que se comprometiam agora saía do lado da abundância, do excesso, dando à acção uma dimensão de festa. Peregrinos eram de igual modo, mas com um outro sentido inscrito naquilo a que se dedicavam: já não arrastavam um peso fatal, como se a má sorte tivesse desabado sobre eles, mas entendiam-se como artífices de uma nova era onde cada um construía o espaço solidário da comunhão universal. Um projecto nobre e empenhativo, mobilizador e gratificante, onde cada um trabalharia como parceiro, desenvolvendo capacidades e sentindo o acesso a zonas escondidas de si ao descobrir a força de cura, a persuasão da palavra interior e a riqueza da dedicação ao anúncio de um «ano de graça» para os mais desfavorecidos sentados na berma de uma estrada a percorrer. Um projecto queimado de forma abrupta e ignominiosa ao bater a noa da última sexta-feira. Passou-se por «aqueles dias» em Jerusalém e criou desiludidos de braços caídos, voltando ao ponto de partida, ao início, eles que já tinham saboreado de tão perto a nova realidade que lhes abrira por instantes a alma. «Aqueles dias» que geraram desânimo acontecem em todos os tempos. O peregrino gera expectativas, cria ao longo da estrada situações de hipótese e acalenta novas formas de estar na vida. A lição «daqueles dias» é a da capacidade de reagir em qualquer contexto tecido de algumas desilusões ou noites de sentido. Desilusões de expectativas de redenção depois do «terceiro dia», o tempo da prova (Lc 24, 21), quando o fundamento da própria crença se desmorona, onde os motivos mais sólidos inscritos na tradição parecem fracassar, dado que o «terceiro dia» é fatal para encerrar a questão. Apesar de ditos em contrário, num horizonte pluralista onde o direito de antena é concedido a todos, a confusão é ainda maior já que os «ditos» não possuem estatuto de validade para situações vitais tão decisivas. Há axiomas que se forjaram ao longo de séculos que perduram no inconsciente colectivo e que não se compaginam com ilusões de esperança de um grupo de amigos que nem dorme por causa do fracasso. Mas o pluralismo está ali inscrito nos «dizeres» balbuciantes dos que foram ao sepulcro e mesmo sem O verem, terão encontrado tudo numa confirmação exacta das primeiras notícias daquela madrugada (Lc 24, 24). Apesar do «terceiro dia» estruturante, importa abrir-se ao caminho da verdade que o «dizer do outro» também aponta. E, se o pluralismo pode criar situações neuróticas onde as poucas referências se estiolam fazendo perder o rumo, ele é também o lugar do discernimento paciente e que, por isso, não deve ser deitado para caixote de forma precipitada. É certo que há «dizeres» sem fundo que contribuem para perder o pé, para se enganar no caminho próprio, mas também é certo que há «outros dizeres» que potenciam um novo alcance das crenças configurativas de uma identidade em movimento. Aqui a desilusão deixa de pertencer apenas ao âmbito desconstrutor para se tornar uma «perturbação inquietante» (Lc 24, 22) que dinamiza ao fazer abrir as gavetas da memória. O que se passou naqueles dias para aqueles peregrinos repete-se em todas as épocas. A resposta daquele «grupo incompleto» a caminho do «albergue», tentando ler no íntimo (entender) a situação que os desmotiva, é uma resposta comum e narrativa e como tal aberta a um outro sentido (Lc 24, 19). É em contexto pluralista que a «madrugada do terceiro dia» é chave de sentido. A linguagem dos companheiros de Emaús é cheia de afecto, como para dizer que o convívio prévio, a troca de vidas, de trabalho, de sinais e de estima tinham sido assumidos pelo coração. E quando este carimba as decisões, qualquer desencanto racha de lés-a-lés a alma e faz passar por momentos de perdição à procura da Luz intensa que ofereça razões e de bálsamo reconfortante que possa atenuar a dor de uma cicatriz que sangra. A desilusão é penetrante quando foi o afecto que fez dar a volta, sempre que se mudaram ritos para seguir uma outra doutrina, quando se fez a aprendizagem na sedução de um olhar que mostra o ideal escondido desde o início no sacrário do interior. A beleza do texto mostra que «os peregrinos» não encetaram uma viagem de superficialidade, mas deram-se à causa de alguém que soube dizer de forma parabólica a sua mais forte intimidade e soube mostrar o horizonte de uma saída para que cada um se encontre; não seduziu para conquistar e reduzir, mas educou, pôs a caminho para ser mais. Aqueles discípulos são os enamorados, em comunhão profunda de ideal, que passam pela tarde da desilusão à medida que as razões falham e os fundamentos mais sólidos parecem desmoronar. Esta é a desilusão mais forte, naquele e neste tempo, quando a quebra parece irromper do lado do amor fracassado e então o «peregrino», apoiado no companheiro de infortúnio, é tentado pelo regresso à posição de partida, à terra anterior, fortemente embrulhado em esperanças quase desmentidas, mas sempre transformado, porque as palavras que ouviu e a mensagem que gravou na alma não deixam de revolver nele um eco singular. *2. O Deus crucificado e o Peregrino:* Se «os peregrinos» se dedicam à leitura da sua própria experiência errante, assumindo desilusões num processo de amadurecimento, cedo se apercebem de que a distância sentida indica a prévia proximidade e que no fundo toda a ausência não é senão o lugar simbólico de uma presença que se perdera, na acumulação de poeiras, sobretudo quando a viagem não foi profundamente assumida. É assim que se entende a precedência do Deus-peregrino, aproximando-Se a cada ins-

tante, mas nem sempre claramente sentido, dado que os «olhos estão impedidos de O reconhecer» (Lc 24, 16). Cada um não peregrina como castigo, mas sai de si na medida em que encontra Aquele que saiu primeiro ao seu encontro. «Não me procurarias, se não me tivesses encontrado já», o que acontece dada a precedência da peregrinação de Deus. Deus precede qualquer caminhada dos peregrinos. E se estes se dão na busca do sentido, abrindo as comportas do coração a horizontes vastos impensáveis, é porque Deus se dá de forma prévia, é porque Ele vem sem qualquer merecimento, é porque compartilha, abrindo a Sua intimidade e convidando a sentar-se à mesa da Sua Glória. Não por vanglória, mas no Amor que dá sem nada esperar em troca, irradiando como um fogo que se propaga, que ilumina, que aquece. «O Verbo fez-Se carne» «para proclamar um ano de graça», uma pausa na iniquidade, um vislumbre no amor, o prazer, a delícia de estar com os filhos dos homens. Esta vinda é narrativa do próprio estatuto peregrino de Deus, d'Aquele que vem como quem ama de forma incansável, assumindo todas as desilusões e deixando bem clara a notícia de que nada nem a morte separa do Amor. Quando a «noite cai» sobre as aldeias cansadas de desiludidos, Ele fica próximo, sentado à mesa secreta da alma e murmurando o único sentido que a dor pode comportar, o do amor mais forte que ninguém pode dissipar e que cada peregrino pode oferecer porque lhe foi dado. Ele veio primeiro como «caminho» autêntico, saindo do Pai, e

Cartaz da peregrinação de emigrantes a Fátima, 1979.

vindo ao mundo para ao Pai voltar. A Encarnação de Deus é esta trajectória única, do princípio ao fim, do alfa ao ómega, visitando o mundo como grande aldeia onde se transformam desilusões e voltando-o para o lugar donde saiu, num projecto universal de renovação da Esperança. O «caminho» é Ele. O único que abre ao sentido do regresso e que os homens mendigam nas variadas sendas das suas aldeias pequeninas. E o Filho, como caminho, não é sozinho, como se o projecto pudesse ser o de um só peregrino; é sim a própria Trindade, no Seu amor imenso, que se dignou acampar no coração de cada homem, para que identificado no Filho se lembrasse da rota de regresso ao Único Amor que dá sentido. O Filho Encarnado dignou-Se fazer ouvir a voz que abençoa o mundo traçando sobre ele uma Boa Nova. Veio assumir o que era dos homens para inscrever no coração de cada peregrino uma nova atitude em relação à própria vida. Mostrou a melhor forma de ultrapassar desavenças até atingir a perfeição: fez-se servo por amor, assumindo as imperfeições dos seus irmãos e entregando-as ao Pai num gesto oblativo de transformação radical. Não escondeu as mazelas do mundo, mas jogou com elas, de forma autêntica, o drama da nossa própria paixão, visualizando na rota tortuosa do Calvário todas as congostas da vida, os apertos e dilacerações do coração e mostrando, de madeiro aos ombros, que já brotou a árvore nova da vida para todos. Levou até ao extremo a Sua comunhão de amor com o Pai, até ao ponto de sentir o abandono naquele crepúsculo mergulhado em suor. Mas a ausência revelou-se como a face mais discreta de uma presença fecundante indestrutível, dando razão à palavra profética que lhe saíra da voz: só aquele que perde a sua vida na entrega amorosa a reencontra plenificada de sentido, «quem perder a sua vida, há-de salvá-la» (*cf.* Jo 12, 25). Na Sua peregrinação não há excluídos, já que entregou na passagem do Sepulcro o itinerário do filho mais novo que experimenta a radical indigência ao esbanjar a graça abundante que o Pai lhe concede e que desiludido na sua condição precária escuta de novo o murmúrio da voz que tinha abafado com os barulhos de superfície que preferiu; é a mesma voz que o faz regressar a casa. Entregou também o itinerário do filho que ficou, sem transgressões, talvez irrepreensível, mas que não soube perder no fim, aureolando-se de virtudes, sem abrir o coração à comunhão do irmão, como se fosse peregrino sozinho, e pudesse alcançar Jerusalém sem se abrir à riqueza dos sinais fraternos e à partilha do pão (ou do vitelo gordo) no albergue da sua aldeia. Entregou assim todos os itinerários dos peregrinos, conferindo-lhes uma dimensão de convivência fraterna, de apoio eficaz e de «escuta» da voz do irmão e da voz de Deus, sem as quais qualquer quadro peregrinante é incompleto. Compreende-se assim que a parábola seja a da misericórdia porque é também a do Pai peregrino (*cf.* Lc 15). Para Ele não há situações sem remédio, mas troca de rota, num mundo cheio de mendigos, quando o coração se fecha ao delicioso manjar do Amor que o Pai oferece no festim do vitelo gordo. O tema da peregrinação é incontornável fora da luz da Páscoa que esclarece o mistério sem o qual a vida é irrespirável. O festim é

Peregrinação ao Sameiro

6 DE JUNHO DE 1982

PROGRAMA

DIA 6 — Às 7.30 horas — Saída da Sé Primaz sob a presidência dum Excelentíssimo Prelado.
11 horas — Chegada ao Sameiro logo seguida de Solene Concelebração presidida pelo Senhor Arcebispo Primaz que fará a homilia e dará a Bênção Eucarística aos doentes e a todos os Peregrinos.

Intenções

1. O bom êxito da visita do Santo Padre a Portugal.
2. Santificação do Matrimónio e da Família.
3. Amor e auxílio aos irmãos Deficientes e a todos os Doentes.
4. A Fé e os costumes de todos os Emigrantes.
5. A Paz ameaçada entre algumas Nações e combatido por todos os meios o flagelo da guerra.

Vamos todos ao Sameiro:

Peregrinação é uma jornada de penitência e oração e sem este espírito é uma marcha de Turismo.

Cartaz da peregrinação ao Sameiro, 1982.

o do fim na casa dos eleitos, onde todos os peregrinos encontrarão a plena realização do seu estatuto de promessa. É que o Filho, no regresso de Emaús a Jerusalém, foi preparar um lugar para quantos deixaram branquear as suas vestes no sangue derramado desde o lajedo do Monte ao jogo da espada de um dos soldados da patrulha de verificação no Calvário. Todos os caminhos de peregrinos, precedidos da peregrinação de Deus, vão dar à mesma Porta Santa, no limiar deste lugar no coração de Deus. Até lá é a luz da Cruz que irradia, conjugando a tribulação e o sofrimento com a comunhão e a solidariedade, aspectos comuns à peregrinação de todos. Pronuncia-se a Escritura em termos de gemidos, para o II Concílio do Vaticano falar de tristezas e de angústias, e é certo que cada homem se edifica no «vale de lágrimas», como reza a tradição cristã. A tribulação pertence às consequências da fuga primeira narrada no Génesis, mas hoje longe de uma visão teocêntrica da realidade, cada homem bate-se com o sofrimento, enfrenta a desgraça e experimenta o caminho tortuoso e duro que continua a ser estreito e espinhoso. Centra-se muitas vezes aqui o grande enigma do homem de hoje, na fronteira radical de uma ausência de sentido para a tribulação. É sintomático que o peregrino procure apoios materiais simbolizados no bastão para o caminho, como cada homem mendiga a presença dos outros na hora do grande sofrimento. Assim a peregrinação, como acto social, encena a marcha da humanidade, que na certeza daquilo que lhe falta, ultrapassa a sua própria miséria num tecido relacional consistente que o ajuda a superar a sede ou a fome como a saltar sobre os espinhos da vida corrente. As tribulações levaram no passado o nome de epidemias, pestes, lutos e fomes; hoje apresentam-se como dramas pessoais, como perdas de sentido para viver, como vírus malignos, doenças incuráveis, vícios sociais de consequências funestas ou ainda derrocadas políticas, infortúnios de alta corrupção ou desesperos advindos de fenómenos sociais incontroláveis (desemprego, emigração). E se o peregrino caminha leve, fá-lo na ânsia de vencer estas provações e oferecendo ao Deus Invisível a totalidade do corpo dos homens que sofrem, entregando-Lhe ofertas de amor propiciatório ou sujeitando-se a rituais de purificação. Nesta perspectiva, os gestos de chegada a um santuário não são apenas o sinal do êxito ou da alegria de uma missão cumprida, nem são apenas também o remate obrigatório pela sujeição à regra ritual. Os gestos dos peregrinos no términus do percurso são também descarga do peso acumulado ao longo dos dias, entrega catártica das tribulações ou, para dizer de outra forma, oferecimento ritualizado de uma síntese das agruras da vida e ramalhete de um projecto renovador. Teologicamente toda a peregrinação comporta uma dimensão de agonia e, neste sentido, é «sequaela sub lumine crucis», isto é, é itinerário do discípulo sob o impulso luminoso da cruz do seu Mestre. O «homem das dores», Cristo, carregou com toda a miséria, todas as tribulações e todos os opróbrios a que sujeitam a humanidade; comungou Ele com todo o sofrimento do mundo levando-o ao grande santuário do Calvário, ao seu próprio túmulo, para dele fazer brotar uma humanidade rejuvenescida, como Nova Criação. Ele é a figura exemplar da peregrinação conjunta da humanidade e, ao mesmo tempo, é a figura de cada irmão sofredor; daí a sua peregrinação ao longo do curto itinerário histórico a que esteve sujeito e daí também a última peregrinação de cruz aos ombros, na via dolorosa da Cidade Santa rumo à transformação definitiva no Gólgota. É neste horizonte da dupla peregrinação de Cristo que hoje a peregrinação dos homens alcança pleno sentido, como é nele que a cruz de cada um contém a semente esperançosa do Santuário definitivo, não fabricado por mão de homem, mas preparado por Deus para o banquete final. Aí se realizará o encontro duradoiro de plenitude, onde a presença de Deus será a Sua Glória no coração de toda a criação renovada. É este o significado da nova veste, do novo traje, da túnica branca e de outros ritos da mesma índole no términus da peregrinação; esta comportou fadiga, cansaço, tribulações e agonia, mas terminou na libertação e no êxito, no encontro e na plenitude. Tal plenitude não é isolada nem individualista, mas solidária e comunicativa. Na realidade um cristão peregrino é corpo de Cristo e por isso espaço de comunhão com todos; o trajecto de um peregrino é o trajecto da sua comunidade que se aproxima da Cidade Santa, a nova Jerusalém (*cf.* Ap 21, 2). *3. Gestos e lugares simbólicos:* As peregrinações aparecem socialmente como um itinerário de conjunto. O peregrino faz o seu trajecto em bando e, sobretudo, dá-se conta (mesmo se o faz individualmente) que a sua memória se refresca no contacto com os companheiros e no simples confronto com a hospitalidade dos irmãos da mesma raça. Itinerário

de grupo, a peregrinação lembra o peregrino a si mesmo enquanto se enfrenta com os outros, enquanto a sua identidade se afina na diferença de quem o acompanha. Assim serve de revitalização da memória porque foge ou rompe com a monotonia da vida diária e também porque corta com o anonimato individualista que assidia cada homem. De facto, se é verdade que se assiste hoje a uma subjectivização e privatização do religioso, também é verdade que o fascínio da peregrinação pode ser para os nossos contemporâneos uma espécie de pulmão que ajuda a pessoa na medida em que a coloca em frente dos outros e na medida em que responde com a multidão à tendência individualista. Trata-se de um itinerário de estruturação pessoal. Na peregrinação funciona o registo do diferente, fora da banalidade de todos os dias e por isso o processo comporta uma novidade não só em relação aos mecanismos comuns do quotidiano, mas também em relação aos próprios lugares e aos ritos que definem e estruturam a vida de todos os dias. Assim há novidade social no grupo que caminha, há novidade tópica nos lugares que se percorrem e na meta que orienta a comunidade, os santuários, há novidade ritual quer alimentar, quer comunicacional, quer lúdica, quer social. A falta daquilo que se deixou instiga o apreço por aquilo que se encontra e até a hospitalidade funciona como conjunto ritual que provoca uma certa autocrítica de comportamentos. Sem dúvida que na peregrinação há uma aliança da diferença com a novidade, que não se confundem mas se estimulam reciprocamente. Do ponto de vista antropológico, a peregrinação é descoberta do outro diferente, do mundo diferente, do espaço diferente, da organização ritual da vida diferente, de uma orquestração do quotidiano também diferente. Esta diferença é também novidade em relação ao outro, ao mundo habitado, ao espaço, à organização da vida. E tudo isto sob o fascínio de um ponto de chegada – um santuário, uma ermida, uma catedral, uma cidade santa. Tantos lugares que exprimem este fascínio. «Levas e levas de peregrinos» aparecem, pelo menos, como confirmação da necessidade de alguma transcendência. Os lugares – Fátima, Vila Viçosa, Sameiro, Remédios, Peneda, São Bento (*v.* SANTUÁRIOS) – atestam às gerações alguma perenidade da busca e a certeza de algo de comum com o outro. A peregrinação devolve a lição de que ainda não se é tudo e que alguma plenitude alcançada não é ponto final. Importa despertar para uma outra sabedoria em dois capítulos, que a peregrinação

Imagem do Bom Jesus de Matosinhos em procissão, 1967.

apresenta: a do irmão que ajuda a aprofundar o sentido da imperfeição e o da atitude sem a qual nunca se escutam os segredos do caminho ou nunca se entendem os sinais da mesa. O irmão, mesmo em «silêncio subtil» ao lado de Cléofas, apoia o discernimento e confirma os passos da peregrinação interior que, cedo ou tarde, faz nascer a voz que explica e dá sentido remexendo na Palavra esmagada por preocupações e tristezas. O irmão caminha ao lado do irmão, o que faz do peregrino companheiro. A atitude é a do presumível forasteiro que afinal se reconhece como «o primogénito da Pátria», atento e cuidadoso com a viagem de cada grupo e que se dá (oferece) nos sinais de partilha à mesa ou na ardência itinerante que queimava inquietações. A atitude é a d'Aquele que vem e se faz Palavra esclarecedora a caminho da mesa dos peregrinos, onde se celebra o sacramento do banquete para o regresso ao festim final na «nova Jerusalém». Trata-se do gesto simbólico que integra o términus de qualquer peregrinação, a fracção do pão, como sinal de comunhão, de partilha e de unidade. Se a Palavra do Génesis é Boa Nova para o regresso à harmonia cósmica perdida na queda; se o encontro em Mambré é de bênção fecunda apontando a estrada da «ceia»; se a vinda do Filho na carne é a nova Tenda do Encontro, então a peregrinação devolve ao peregrino a voz da Páscoa no asfalto da estrada ou por entre urzes e mimosas nos carreiros dos montes, deixando articular na língua o que murmura o coração: «realmente o Senhor Ressuscitou» (Lc 24, 34). O Ressuscitado surpreende-o no caminho, oferecendo-lhe o dom do sentido. E a Páscoa, que nele acontece, não é para depois, mas para ser traduzida em caridade com os companheiros, em Amor real, o único que transforma o mundo. Teologicamente, caminha cada homem para a Diferença, a Novidade, o Outro, que não podem reduzir-se a nenhuma realidade deste mundo; daí que a mendicidade transitória do peregrino, fazendo parte da sua historicidade, aponte para o além da diferença deste mundo, para o «novum» em plenitude, para o totalmente Outro não reduzível a qualquer um dos já encontrados. Este encontro esperado, com realidades vindouras, está já assinalado nos encontros do peregrino ao longo do seu percurso; assim na sua história vai cimentando o encontro final. Neste sentido cita o Concílio Vaticano II o texto de Paulo aos Romanos: «a Igreja peregrina, nos seus sacramentos e nas suas instituições (...) leva a imagem passageira deste mundo e vive no meio das criaturas que gemem e sofrem as dores do parto, esperando a manifestação dos filhos de Deus» (LG, 48). O peregrino não está ainda «na Glória», mas vive sob o seu signo; não realizou totalmente o «banquete das núpcias», mas assinalou-o; não atingiu ainda a completa bem-aventurança, mas vive-a «em desejo» ao pisar a terra sagrada de um santuário ou ao beijar o ícone de um eleito. A peregrinação aparece como síntese de uma procura, a dos homens, que só encontrará resposta adequada no coração de Deus, o Santuário definitivo (*v.* FESTAS; PROCISSÕES; RELIGIOSIDADE POPULAR).

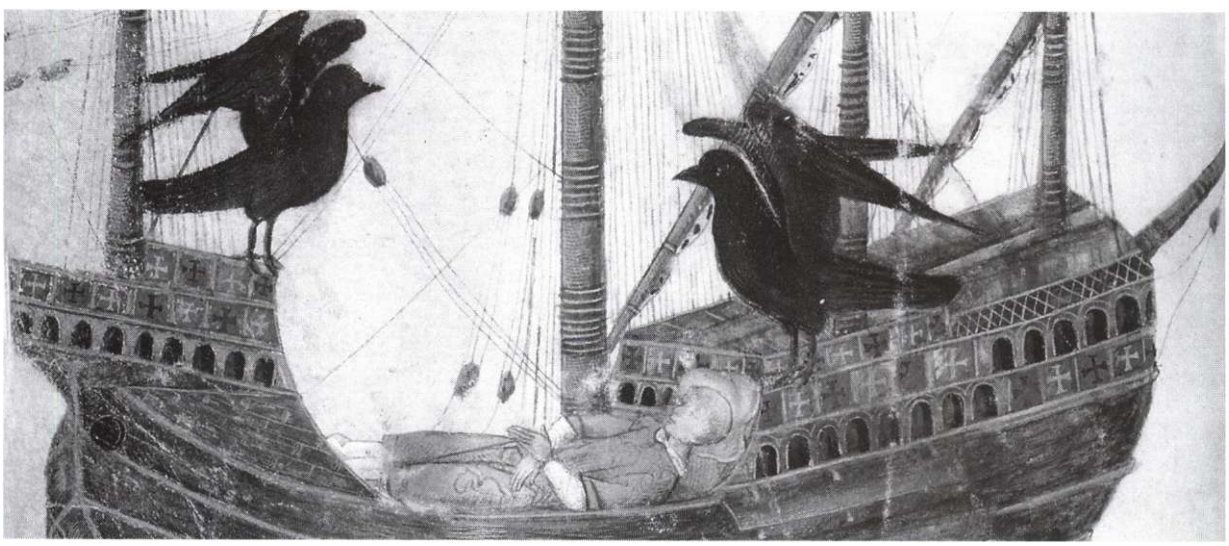
JOSÉ DA SILVA LIMA

BIBLIOGRAFIA: BELLAY, J.-Y. – *Suivre un chemin non tracé: Lumière et vie*. 1993, p. 42-21. BRAGANÇA, Joaquim O. – Sentido cristão do peregrinar. In *SANTUÁRIO de Nossa Senhora da Penha: Actas*. Braga: UCP; Irmandade de Nossa Senhora da Penha, 1994, p. 49-63. CHELINI, Jean; BRANTHOMME, Henry – *Les chemins de Dieu: histoire des pélerinages chrétiens, des origines à nos jours*. Paris: Hachette, 1982. CIPRIANI, Roberto – Aspetti antropolgici del pellegrinaggio. In *IL PELLEGRINAGGIO*. Casale Monferrato: Piemme, 1999, p. 221-230. CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PASTORAL DOS MIGRANTES E ITINERANTES – *A peregrinação: no grande jubileu do Ano 2000*. Lisboa: Paulinas, 1999, p. 1-52. ETHÉRIE – *Journal de voyage*. Paris: Cerf, 1971. ÊXODO: Paradigma sempre actual. *Concilium*. 22 (1987) 209. GELINEAU, Joseph – *Dans vos assemblées*. Paris: Desclée, 1989, vol. 2. GELIO, Roberto – Il pellegrinaggio come festa e culto nell'AT. In *IL PELLEGRINAGGIO*. Casale Monferrato: Piemme, 1999, p. 165-182. GEORGE, Augustin – Peregrinación. In LÉON-DUFOUR, X. – *Vocabulario de teologia biblica*. Barcelona: Herder, 1975, p. 683-684. GESCHÉ, Adolphe – *L'homme*. Paris: Cerf, 1993. GIRARD, Marc – *La mission de l'Eglise au tournant de l'an 2000*. Paris: Mediaspaul, 1998. GIUSTINIANI, P. – *O Homem: fascínio e desafio*. Lisboa: 1993. *HAUTS Lieux: Série Mutations*. Ed. Autrement. 115 (1990). IAMMARRONE, G. – Riflessione Teologica Sol Pellegrinaggio. In *IL PELLEGRINAGGIO*. Monferrato: Piemme, 1993. IGREJA CATÓLICA. Papa, 1978-(João-Paulo II) – *O Mistério da Encarnação: Bula de proclamação do grande jubileu do ano 2000 [...]* Lisboa: Paulinas, 1999. IDEM. Secretariado-Geral do Episcopado Português – *Peregrinação e piedade popular*. Lisboa: Secretariado-Geral do Episcopado Português; Reis dos Livros, 1988. *LE PÉLERIN RUSSE: Trois récits vivants*. Paris: Points, Bellefontaine, 1979. LE PÉLERINAGE. Concilium: Revue Internationale de Théologie. Paris: Beauchesne. 266 (1996). LIMA, José da Silva – A peregrinação: da antropologia à teologia. *Memoria: Revista do Instituto Católico de Viana do Castelo*. 1 (1994) 53-62. IDEM – Peregrinos do Deus que vem. *Theologica*. 2: 1 (2000) 83-95. MALHERBE, Michel – *Les Religions de l'Humanité*. Paris: Critérion, 1990, vol. 2. PENTEADO, Pedro – *Peregrinos da memória*. Lisboa: CEHR, 1998. PEREGRINAÇÕES. *Communio: Revista Internacional Católica*. 14: 4 (1997). POUPARD, Cardinal – *Le Christianisme à l'aube du IIIe Millénaire*. Paris: Plon; Mame, 1999. RIGAL, Jean – *Horizons nouveaux pour l'Eglise*. Paris: Cerf, 1999. SANTOS, M. Moreira da Costa – O homem peregrino. In *SANTUÁRIO de Nossa Senhora da Penha: Actas*. Braga: UCP; Irmandade de Nossa Senhora da Penha. 1994, p. 157-171. SCARVAGLIERI, Giuseppe – Aspetti socio-pastorali del pellegrinaggio. In *IL PELLEGRENAGGIO*. Casale Monferrato: Piemme. 1999, p. 185-220.

PERSEGUIÇÕES E MÁRTIRES. Estes termos recobrem realidades diversas ao longo dos tempos desde o Império Romano à contemporaneidade. As perseguições dos primeiros séculos deixaram inúmeros vestígios na historia do cristianismo antigo (MESLIN – *Le christianisme*, p. 31-33; DELEHAYE – *Les origines*). No entanto, não se pode falar de uma política constante e coerente de perseguição por parte do império; o que existiram foram diversas perseguições exercidas por motivos variados e levadas a cabo por diferentes actores. De uma forma geral, estamos perante medidas de repressão, temporárias ou permanentes, tomadas por autoridades competentes mediante a promulgação de éditos, contra os cristãos ou uma categoria particular deles: clero ou cristãos de um grupo social específico, por exemplo. Entre as perseguições dos primeiros séculos algumas foram desencadeadas pelo imperador, que nem sempre estava pessoalmente implicado nelas (MARAVAL – *Les persécutions*), outras pelos governadores de província. Pode-se também falar de perseguições «espontâneas», isto é, não consecutivas a um édito imperial. A hostilização de Nero, a partir do incêndio de Roma (TÁCITO – *Annales*, 15, 44), marcou, efectivamente, no seio do Império o início de um processo de incompatibilização com os cristãos. É a partir desta data que passou a utilizar-se na literatura cristã o termo mártir para designar os cristãos que testemunhavam a fé com o próprio sangue. Trata-se de uma etapa nova no anúncio do *Kerigma* que, desde as origens do cristianismo, nos remete para a tradição martirial, encetada pelo testemunho da lapidação de Estêvão (*Act.* 6, 13; 7, 58). Os mártires não foram

todos submetidos aos mesmos processos legais, mas há um denominador comum a todos eles: o mártir sempre questionou a cultura do seu tempo não só enquanto sujeito-objecto das perseguições, mas também enquanto objecto de veneração na sociedade tardo-antiga. Neste sentido, podemos dizer que, desde as origens do cristianismo, o mártir adquiriu especial relevância tornando-se o primeiro herói cristão, o protótipo da santidade, a que, na Alta Idade Média, se sucederam as figuras do monge e do bispo. A imitação dos mártires teve, com efeito, um papel importante na espiritualidade ascética da Igreja hispânica. Nesta perspectiva, o martírio articula-se com a história da santidade que, no entanto, é mais vasta (*v.* HAGIOGRAFIA E SANTIDADE). Vamo-nos, no entanto, deter apenas nas perseguições e nos mártires da Antiguidade hispânica, sobretudo nos que tiveram particular incidência nos territórios da Galécia e Lusitânia romanas. *1. As fontes:* Ao nível da tipologia das fontes para o estudo das perseguições e dos mártires devemos mencionar as fontes hagiográficas, as litúrgicas, as normativas e as arqueológicas. Na primeira categoria incluem-se os relatos martiriais conhecidos na Antiguidade tardia como *passio*, *gesta* e *lectiones*. O termo *acta*, atribuído às narrações martiriais, só é introduzido pelo jesuíta Bolland (1596-1665) ao redigir as suas *Acta sanctorum*. Tanto as *Passio* como a *gesta spectaculum* incitavam à devoção popular e constituíam uma exposição da doutrina cristã; pense-se nas respostas dos mártires durante o inquérito que, nalguns casos, antecedia o martírio. Contudo, frequentemente, estas *Passio* informam mais sobre o momento em que foram escritas do que sobre os acontecimentos narrados. Um dos maiores problemas na crítica desta fonte diz respeito à cronologia dos textos. O *Pasionario hispánico* reúne *Passio* de várias épocas. O tema do martírio e a referência aos mártires aparecem também noutras fontes de natureza hagiográfica, como é o caso da *Vita S. Fructuosi Bracarensis* e das *Vitas sanctorum patrum emeretensium*. Os calendários locais e gerais, os martirológios e os hinos são ainda fontes hagiográficas a não descurar porque testemunham o culto dado aos mártires hispanos, atestando também o culto prestado aos mártires vindos de outros horizontes culturais e religiosos. No campo dos estudos hagiográficos hispânicos salientem-se, para além dos trabalhos de B. de Gaiffier, J. Vives e A. Fábrega, as obras de GARCÍA RODRIGUÉZ – *El culto de los sanctos*, 1996, e CASTILLO MALDONADO – *Los mártires hispanorromanos*, 1999, que procuraram dar o devido relevo às condicionantes e aos silêncios da documentação, especialmente no que respeita à historicidade dos mártires hispanos. As fontes litúrgicas (antifonários, oracionais, sacramentários, por exemplo) contêm também referências importantes a mártires. Quanto às fontes normativas, pode-se sublinhar a importância de algumas actas conciliares que também aludem ao culto martirial. O mesmo acontece com os sermões ou as histórias (pense-se em Isidoro de Sevilha ou Ildefonso de Toledo, por exemplo – *v.* LITERATURA RELIGIOSA. I. ÉPOCA MEDIEVAL) que referem as perseguições, as fundações de basílicas e a protecção das cidades pelos mártires. Por fim, deve-se mencionar a arqueologia e a epigrafia. Não podemos, contudo, esquecer que o culto dos mártires, enquanto objecto de veneração e modelo de santidade, levou à construção de monumentos e a uma epigrafia martirial ligada à deposição de relíquias aquando da consagração de edifícios de culto, por exemplo. A epigrafia, apesar de nos fornecer um conhecimento por vezes bem fragmentário da Antiguidade tardia, é importante porque atesta não só a expansão geográfica das devoções martiriais mas também as diversas formas de devoção e seu significado. Neste campo específico, são de sublinhar as constantes revisões da arqueologia paleocristã e tardo-antiga levadas a cabo em Portugal (*v.* ARQUEOLOGIA PALEOCRISTÃ). *2. Perseguições e mártires na Hispânia:* Foram três as perseguições que atingiram a Hispânia na época romana, a saber: a de Décio, a de Valeriano e a de Diocleciano. Não se conhece com exactidão a repercusão das mesmas. A partir de Décio (249) a imposição do culto imperial começou a por à prova as comunidades cristãs espalhadas pelo império. Os mecanismos utilizados para testar a fidelidade dos cidadãos romanos passaram a ser mais eficazes e a perseguição deixou mesmo de ser local para se generalizar. Neste contexto, o cristianismo posicionou-se com clareza perante o Estado e a pessoa do imperador, tanto pela atitude prática dos cristãos como pela própria apologética cristã. A resistência não estava directamente ligada à contestação do sistema político ou social – os testemunhos existentes são disso conclusivos. Mas o culto que devia ser prestado ao imperador surgia como incompatível para os cristãos com o testemunho da fé no Deus único e na divindade de Cristo. Não estamos, efectivamente, perante uma mera negação da autoridade imperial mas perante a reclamação da separação do religioso do político, realidade que é rejeitada pela autoridade romana. O título de mártir testemunhava assim, de forma ímpar, as tensões entre a Igreja e o Império que só a tolerância com Constantino e a oficialização do cristianismo com Teodósio viria alterar. Por volta de 250, Décio ordenou então que todos os cidadãos do Império sacrificassem aos deuses e implorassem a ajuda deste em favor do príncipe. Em cada localidade uma comissão devia vigiar o cumprimento do édito imperial. Muito cristãos caíram em apostasia, sendo denominados *lapsi*. Uma carta de Cipriano dirigida aos fiéis de Leão-Astorga e Mérida (*Epistula* 67), informa-nos sobre a apostasia do bispo Basílides, de Leão-Astorga, e do bispo Marcial, de Mérida, depreendendo-se da sua atitude a existência de outros *lapsi* nas sedes de Leão-Astorga e Mérida. (*cf.* SÁNCHEZ SALOR – *Los orígenes*, p. 169 e 179-180). Basílides blasfemou contra Deus, quando estava enfermo, e Marcial interveio em banquetes pagãos, enterrando os seus filhos segundo aqueles ritos. Os dois bispos foram depostos pelo clero e pelos fiéis e em seu lugar foram nomeados outros. Cipriano aconselhava, aliás, na referida carta, os fiéis da Hispânia a não terem relações com os bispos apóstatas, desconhecendo-se para esta época o nome de eventuais mártires hispânicos. Alguns anos mais tarde segue-se a perseguição de Valeriano. Após ter começado a governar com dis-

posições favoráveis em relação aos cristãos, este imperador proibiu, em 257, sob pena de morte, as reuniões cristãs. Num outro édito, em 258, ordenava que se procedesse com a pena máxima contra todos os membros do clero cristão que não adorassem aos deuses. Este édito previa também que fossem confiscados os bens aos cavaleiros e aos senadores que tivessem abraçado a fé cristã e que os que perseverassem fossem condenados à pena capital. Nesta perseguição sofreram o martírio, em 259, o bispo de Tarragona, Fructuoso, e os seus diáconos Augúrio e Eulógio. As actas destes martírios foram utilizadas por Prudêncio para compor em honra dos mártires tarraconenses o hino VI do *Peristephanon*. Esta fonte, escrita na viragem do século IV para o V, constitui o testemunho mais importante sobre os mártires hispânicos, pois as paixões são, na sua maior parte, posteriores ao IV Concílio de Toledo de 633, data em que se deu um impulso notável ao culto dos santos. A lista de mártires presentes no *Peristephanon* seria incorporada no *Martirologio hispânico*. Seguiu-se no século IV a perseguição de Diocleciano, a maior em número de mártires quer na Hispânia quer noutras partes do império. A perseguição desencadeou-se a partir de 303 e foi seguida de vários éditos atingindo a Hispânia sob o governador Maximo, citado como perseguidor dos cristãos por Prudêncio no hino III do seu *Peristephanon*. De 303 a 304 foram promulgados três éditos contra os cristãos. Neles Diocleciano mandou destruir igrejas, queimar livros, proibir a emancipação dos escravos que perseveravam no cristianismo, prender os chefes das Igrejas, obrigar os cristãos à oferta pública de sacrifícios e libação aos deuses. Com estes éditos iniciou-se a mais severa perseguição que durou até meados de 305, data em que Diocleciano renunciou ao seu cargo. Sob Diocleciano, são atestados martírios em Alcalá, Calahorra, Cordova, Évora, Gerona, Lisboa, Mérida e Saragoça. Todos eles constam do *Peristephanon* de Prudêncio. Sublinhe-se especialmente os mártires da Lusitânia: em Mérida sofreu o martírio Eulália; em Évora (a antiga Elbora, segundo a topografia da *Passio* de Santa Leocádia identificada também com a actual cidade de Talavera de la Reina, situada entre Toledo e Mérida – *cf.* Fábrega Grau – *Pasionario hispánico*, 2, 66-67), Vicente, Sabina e Cristeta; e, em Lisboa, apresentaram-se ao magistrado Tarquino os irmãos Veríssimo, Máxima e Júlia. A heroicidade do martírio das crianças desenvolveu-se ao longo do século IV tendo sido certamente favorecido pela já referida obra de Prudêncio. Por volta de 305, na Galécia (Braga), sofreram também o martírio segundo a tradição peninsular, São Cucufate, São Silvestre e São Torcato, entre outros. Importa sublinhar que grande número destes mártires vinha do meio urbano: este é o caso de Eulália, em Mérida, dos três irmãos Veríssimo, Máxima e Júlia, em Lisboa, de Vicente, Sabino e Cristeta, em Ávila. Tal facto remete-nos para uma evangelização mais enraizada nas cidades que no campo, o que não nos surpreende visto o mundo romano ser fundamentalmente urbano. Foram, aliás, as cidades que atraíram os primeiros esforços de evangelização enquanto centros de vida administrativa e pontos de ligação nas importantes vias de comunicação. Neste contexto, Eulália de Mérida, metrópole da Lusitânia, foi um dos mártires hispânicos mais venerados no século IV, de acordo com as referências de Idácio (*cf. Chronicon*), da *Vita Fructuosi* e das *Vitas sanctorum patrum emeritensium*. Agostinho de Hipona refere-a também num dos seus sermões (Sermo 2, 3. In *Miscellanea Agostiniana*, 1, Roma, 1930, p. 595). No que respeita aos três mártires de Lisboa, os seus nomes figuram apenas pela primeira vez no século IX, no *Martirologio* de Usuard, escrito entre 850 e 865. O hagiógrafo carolíngio é o primeiro a situar este martírio em Lisboa e a estabelecer os laços de parentesco entre Veríssimo, Máxima e Júlia (Usuard – *Martyrologium*, p. 312; Oliveira – *Lenda*, p. 148-165). Para além dos mártires hispanos, foram vários os mártires romanos que tiveram culto na Hispânia visigoda e moçárabe. É o caso de Santa Iria, mártir de Tessalonica, venerada em Scallabis na Lusitânia, onde lhe foi construída uma basílica (*cf.* Oliveira – *Lenda*, p. 7-55), de Santo Hipólito, de São Lorenço, de São Clemente



Pormenor da iluminura com a representação de São Vicente (Lisboa, Arquivo Histórico Municipal).

(*cf.* GARCÍA RODRIGUÉZ – *El culto*, p. 167) e de São Vicente, diácono de Saragoça cuja fama se espalhou por toda a Península (*cf.* RUIZ BUENO – *Actas*, p. 999-1017) aparecendo ligado à diocese de Lisboa onde chegaram a suas relíquias na época medieval (*v.* LISBOA). A tipologia dos mártires hispanos é diversificada: encontramos o pastor-bispo católico, o *miles dei* ou *miles Christi* e a *uirgo*. Independentemente do tipo concreto de mártir, as fontes hispanas apresentam-nos, de uma forma geral, o mártir como *athleta christi* ou *testis*. Ambos os termos remetem para a morte como testemunho, isto é, como *imitatio Christi*. É neste sentido que o mártir surge como um modelo para a comunidade (*cf.* HILLGARTH – Popular, p. 34-36) e que o seu exemplo, depois de terminada a época das perseguições, irá servir a reforma da Igreja hispânica face às querelas do fim do século IV/V. Gerado no conflito com a legalidade romano-pagã, o mártir hispano-romano revitalizou-se posteriormente na luta pela ortodoxia durante o império cristão e o reino visigodo (*v.* HETERODOXIA; PRISCILIANISMO). A historicidade dos mártires hispanos está directamente relacionada com a história cultual dos mesmos. O mártir é considerado *semen christianorum*, por conseguinte, a sua gesta é valorada pela comunidade. Associado ao «valor pedagógico» do martírio, importa também sublinhar a função de protector dos indivíduos e das colectividades exercida pelo mártir que se torna o *defensor ciuitatis*. O *martyr-patronus* torna-se, neste sentido, um verdadeiro *dominus*. Só assim se entendem as *oblationes* dos fiéis (GODOY – Poder, p. 889-999) e a própria adopção pela toponímia hispânica do nome dos mártires. No âmbito do processo de cristianização peninsular, durante a Antiguidade tardia, é de sublinhar a relação pessoal e privilegiada dos bispos com o *martyr-patronus*. No caso de Mérida o hagiógrafo sublinha esta relação mencionando que Eulalia é «domine» (VITAS, v. VI, 53) e o seu bispo Masona é o «serui» da mártir (*Ibidem*, v. VIII, 15). A presença do corpo do mártir determinava a existência de lugares santos (*loca sanctorum*): a *cella memoriae* ou *martyrium*, como no-lo atesta o caso de Mérida. Prudêncio fala-nos também das pessoas que acorriam aos *loca sanctorum* em procura da virtude taumatúrgica e exorcista daqueles locais (*cf.* FONTAINE – Démoins, p. 188-213). Era o bispo que tinha o monopólio do *locus sancti* e, por isso mesmo, podia obter com segurança o *auxilium* do *patronus-martyr* (é neste sentido que Massona pede a intercessão de Santa Eulália para salvar Mérida e toda a Lusitânia da peste, *cf.* VITAS, v. 2, 12-20). Os mártires hispano-romanos pertencem ao passado mas o culto que, desde cedo, lhes é prestado pelos bispos mantém a sua presença entre os fiéis. No fundo, não é a sua vida real mas o seu culto que lhes confere historicidade ao longo dos séculos. Tornado objecto de culto, frequentemente se esquece a existência do mártir como sujeito-objecto da perseguição. No que respeita ao culto dos mártires, as comunidades hispânicas celebravam não só o seu *dies natalis* (festa que comemora o nascimento do mártir, isto é, o aniversário da sua morte) mas também o *dies depositionis* das relíquias que coincidia, por vezes, com o dia em que se celebrava o martírio. As peregrinações* ou procissões* aos lugares santos eram também uma forma de celebrar os mártires. O *Peristephanon* de Prudêncio alude-nos a estas peregrinações ou procissões no *dies natalis*. A peregrinação ao túmulo dos mártires é testemunhada por São Frutuoso que se desloca da Galécia até Mérida para prestar culto a Santa Eulália (*Vita Fructuosi*, XI, 1-4) ou pelo abade Nancto que chega do Norte de África a Mérida também para venerar a mártir (VITAS, III, 3-8). Testemunho ainda esclarecedor da dinâmica de peregrinação a Mérida é o *xenodochium* da cidade construído pelo seu bispo Massona (*Ibidem*, V, 3, 21). A sepultura *ad martyres* é outra vertente importante do culto martirial hispânico. A inumação dos bispos de Mérida junto de Santa Eulália (*Ibidem*, V, 15) manifesta a conexão entre a elite dos seus bispos e dos seus mártires. É também mediante o culto dos mártires que o cristianismo rompeu, quer na Galécia quer na Lusitânia, com a dimensão citadina: encontramos vestígios de *martiria* nas *villae*, nos *pagi* e o culto de mártires nas *parochiae*. Deparamos ainda na Hispânia com a existência de falsos mártires hispano-romanos sobretudo a partir da Idade Média e época moderna, facto que se liga à necessidade de explicar as origens cristãs de certas Igrejas. Nalguns casos a crítica histórica já se pronunciou. Pensemos, por exemplo, em Mâncio de Évora, leigo do século VI/VII, que a partir do século XVI começou por ser mencionado como mártir das perseguições romanas aparecendo referido nos catálogos episcopais de Lisboa como o primeiro bispo desta cidade (*cf.* sobretudo a tese de doutoramento de FERNÁNDEZ CATÓN – *San Mancio*). Foi assim que a história dos mártires se misturou com a história dos «primeiros» bispos (*cf.* FÉVRIER – Martyre, p. 64 ss.). Este foi também o caso do notário Gens, martirizado em Arles no início do século IV e comemorado no *Martirologio romano* a 25 de Agosto (*cf. Martyrologium romanum*, 447) e que deu origem à lenda do terceiro bispo de Lisboa (MOREIRA – *Potamius*, p. 51-52). A difusão do seu culto na Gália, na Hispânia e na Itália provocou, aliás, mesmo uma curiosa multiplicação de personagens com o mesmo nome (*cf.* sobretudo DAVID – *Études*, p. 205-209).

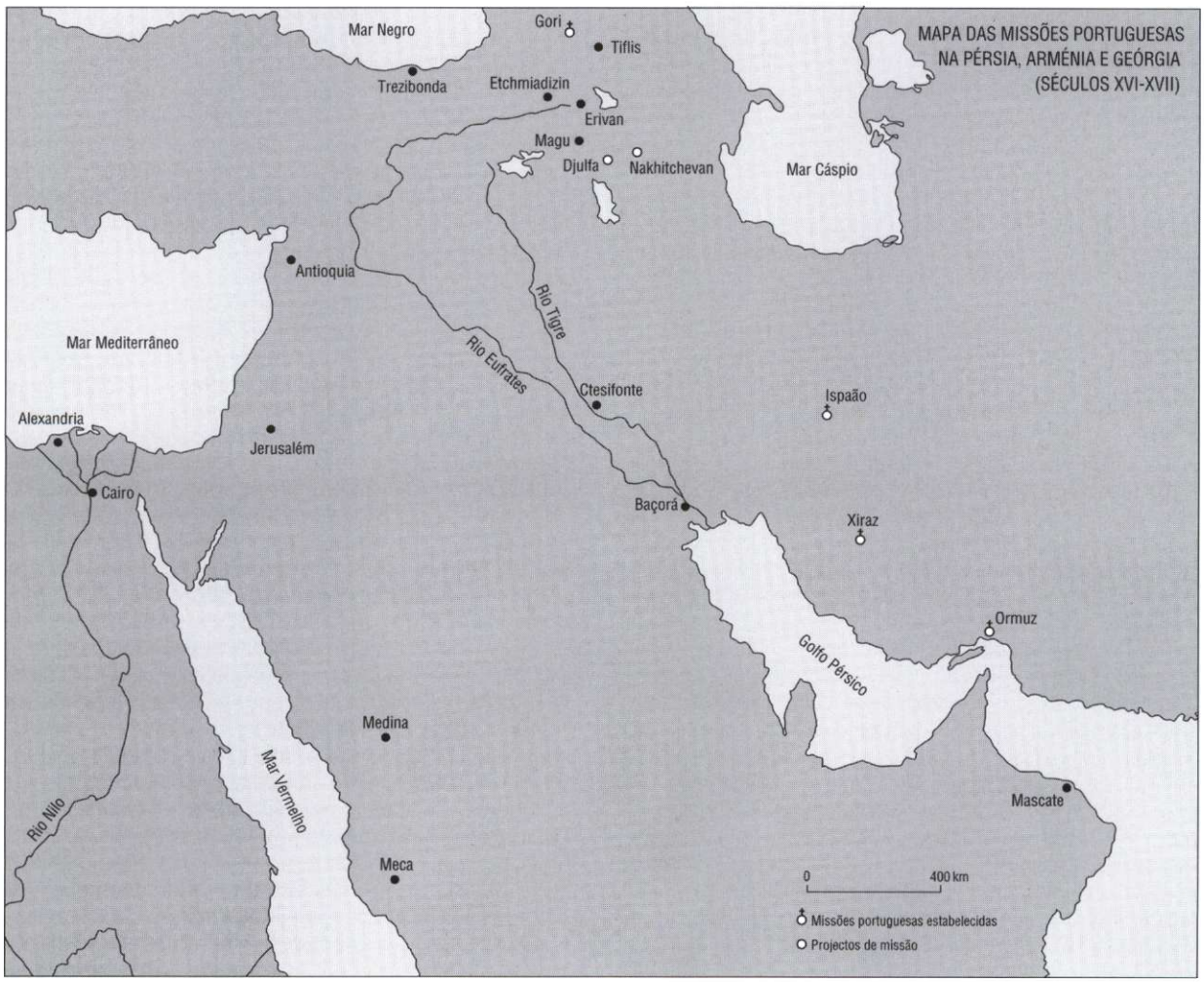
ANA MARIA C. M. JORGE

BIBLIOGRAFIA: CASTILLO MALDONADO, P. – *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispânia de la Antigüedad tardia*. Granada, 1999. CARTAGO, Cipriano de – Epistula 67. In *CCL*. 3C, 1966, p. 446-462. COLLOQUE «DU HÉROS PAÏEN AU SAINT CHRÉTIEN», Centre d'Analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité, Strasbourg 1-2 décembre 1995 – *Actes*. Paris, 1997. CONGRESO ESPAÑOL DE ESTUDIOS CLÁSICOS: MÁRTIRES ESPAÑOLES EN EL BAJO IMPÉRIO, 3 – *Actas*. Madrid, 1968. 2 vol. DAVID, P. – *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI au XII siècles*. Paris; Lisboa, 1947. DELEHAYE, H. – *Les origines du culte des martyrs*. Bruxelles, 1933. DONCEEL-VOÛTE, P. – L'inévitable chapelle des martyrs: identification. In *MARTYRIUM in multidisciplinary perspective: Memorial Louis Reekmans*. Louvain-la-Neuve, 1995, p. 179-196. DUVAL, Y. – Projet d'enquête sur l'épigraphie martyriale en Espagne romaine, visigothique (et Byzantine). *Antiquité tardive*. 1 (1993) 173-206. FALCÃO, José – *O mártir S. Vicente e a sua liturgia: Resumo histórico: Exame dos textos litúrgicos*. Lisboa, 1974. FERNÁNDEZ CATÓN, J. M. – *San Mancio, culto, legenda y reliquias: Ensayo de crítica hagiografica*. Léon, 1983. FÉVRIER, P. A. – Martyre et sainteté. In COLLOQUE «LES FONCTIONS DES SAINTS DANS LE MONDE OCCIDENTAL (III-XIII SIÈCLE)», École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome La Sapienza, Roma 27-29 octubre 1988 – *Actes*. Roma, 1991, p. 51-80. FONTAINE, J. – Démoins et sybiles: la peinture des possédes dans la poésie de Prudence. In *ÉTUDES sur la poesie tardive*

d'Ausone a Prudence. Paris, 1980, p. 188-213. GAIFFIER, B. de – La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en occident: A propos du Passionaire Hispanique. *Analecta Bolandiana*. 72 (1954) 132-166. GARCÍA MORENO, L. – Los monjes y los monasterios en las ciudades de las españas tardo-romanas y visigodas. *Habis*. 24 (1983) 179-192. GARCÍA RODRIGUÉZ, Carmen – *El culto de los santos en la España romana y visigoda*. Madrid, 1966. GARCÍA-VILLOSLADA, R. , dir. – *Historia de la Iglesia en España: La Iglesia en la España Romana y Visigoda (siglos I-VIII)*. Madrid, 1979, vol. 1. GODOY, C. – Poder i prestigi episcopal in relació amb el culte de les reliques dels martiro. In *HOMENAGE a Miguel Tarradell (Estudios Universitarios Catalans)*. Barcelona, 1993, p. 889-899. GRÉGOIRE, H. – *Les persécutions dans l'Empire Romain*. Bruxelles, 1950. HILLGARTH, J. N. – Popular religion in visigothic Spain. In *VISIGOTIC Spain: New approaches*. Oxford, 1989, p. 34-36. HOPPENBROUWERS, H. A. M. – *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*. Nimegen, 1961. IDÁCIO – *Chronique: Introduction, texte critique*. Ed. A. Tranoy. Paris, 1974. JERÓNIMO, São – Martyrologium. Ed. F. Nau. *Patrologia Orientalia*. 10 (1955) 7-26. JOVER ZAMORA, J. M., dir. – *Historia de España*. Madrid, 1982, vol. 2. *LE «LIBER ORDINUM» en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne*. Ed. M. Férotin. Roma, 1996. LEPELLEY, C. – *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire: 1: La permanence d'une civilisation municipale*. Paris, 1979; *2: Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XIII siècle): Actes du Colloque organisé par l'École Francaise de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza»*. Roma, 1991. MARAVAL, P. – *Les persécutions durant les quatre premiers siècles*. Paris, 1992. MARTIN, T. – *Textos cristianos primitivos: Documentos: martirios*. Salamanca, 1991. *MARTYROLOGIUM romanum ad formam editionis typicae scholiis historiciis instructum*. Ed. Bolandistes. Bruxelles, 1940. MATEOS, P. – El culto de Santa Eulalia y su influencia en el urbanismo emeritense (siglos IV-VI). In JORNADAS SOBRE EULALIA DE MÉRIDA, 1992, 3 – *Actas*. Badajoz, 1993, p. 57-79. MESLIN, M. – *Le christianisme dans l'Empire romain*. Paris, 1970. MOREIRA, António Montes – *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne*. Louvain, 1969. NAVARRO, V. – *Santa Eulalia di Merida: La sua vita, il martirio e il culto attraverso la moderna critica storica e la recenti scorperte archeologiche*. Roma, 1993. OLIVEIRA, Miguel – *Lenda e história: Estudos hagiográficos*. Lisboa, 1964. PIETRI, Ch. – Les origines du culte des martyrs (d'après un ouvrage récent). *Rivista di Archeologia Christiana*. 60 (1984) 293-310. PRUDÊNCIO – Liber peristephanon. Ed. M. P. Cunningham. In *CCL* 126. Turnholt, 1966, p. 251-389. QUENTIN, H. – *Les Martyrologes historiques du Moyen Âge*. Paris, 1908. RECIO, A. – La mártir Eulalia de Mérida en los calendarios y martirologios en la devoción popular y en su iconografia (siglos IV-VII). In JORNADAS SOBRE EULALIA DE MÉRIDA, 1992, 3 – *Actas*. Badajoz, 1993, p. 97-102. *PASIONARIO hispánico (siglos VII-XI)*. Ed. A. FÁBREGA. Madrid; Barcelona, 1953-1955. 2 vol. *PASIONARIO hispánico*. Introducción, edición critica y traducción de P. Riesco. Sevilha, 1995. RUIZ BUENO, D. – *Actas de los martires*. Madrid, 1996. SÁNCHEZ SALOR, E. – Los orígenes del cristianismo en Hispania: Los casos de Mérida y León-Astorga. In *ESTUDIOS de religión y mito en gracia*. 1995, p. 165-181. USUARD – *Martyrologium*. Ed. J. Dubois. Paris, 1965. *VITA sancti Fructuosi [La vida de S. Fructuoso de Braga: Estudio y edición critica]*. Ed. M. C. Díaz y Díaz. Braga, 1974. VITAS Sanctorum Patrum Emeretensium. Ed. A. Maya. In *CCL* 116. Turnholt, 1992. VIVES, J. – Tradición y legenda en la hagiografía hispánica. *Hispânia Sacra*. 33-34 (1964) 495-508.

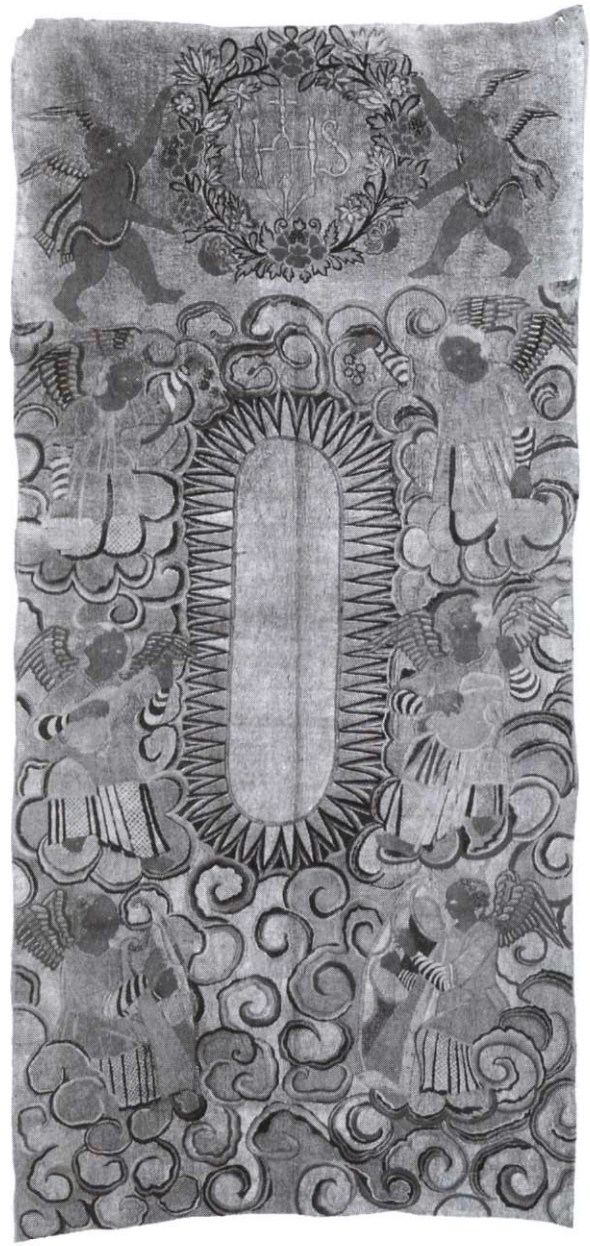
PÉRSIA, ARMÉNIA E GEÓRGIA. Nestas regiões – em boa parte reunidas sob o Império Persa à época da Expansão portuguesa – a acção dos missionários visou sobretudo reduzir à união com a Sé Romana as comunidades cristãs locais, já que o resto da população eram muçulmanos, refractários à conversão. A penetração do cristianismo nestas regiões fizera-se de forma independente para cada uma delas; contudo, perspectivada a partir de Goa (*v.* ÍNDIA. GOA), sede do Padroado* Português do Oriente, a acção missionária acabou por ser envolvida num projecto comum pelos Agostinhos, que, tendo abordado o Golfo Pérsico, se insinuaram pelo continente, inflectindo para noroeste, até atingir a Geórgia. *1. Pérsia:* Nos limiares da era cristã, a Pérsia encontrava-se sob o poder da dinastia parta dos Arsácidas, já desde 226 a. C. O cristianismo tinha penetrado muito cedo no Império Persa, mas o verdadeiro impulso evangelizador ficou a dever-se aos missionários de Edessa que ali chegaram no século III. O advento da dinastia sassânida (226-645) trouxe consigo, porém, uma reorganização religiosa baseada na elevação do zoroastrismo a religião de Estado durante o reinado de Bahram I (276-293). Pouco depois, a conversão de Constantino e do Império Romano ao cristianismo fizeram crescer a animosidade contra os cristãos da Pérsia, suspeitos de serem simpatizantes dos Romanos. Mesmo assim, numa carta dirigida a Shapur II, Constantino congratulava-se com o clima de tolerância proporcionado por aquele monarca. Essa tolerância foi, porém, de muito curta duração, pois Shapur II decidira retomar as lutas contra o Império Romano e, para financiar as campanhas, infligira uma dupla tributação aos cristãos, encarregando o chefe da Igreja da Pérsia, o bispo de Selêucia-Ctésiphon, Simeão bar-Sabbaeh, de colectar tais impostos. A resistência oferecida pelos cristãos provocou uma vaga de perseguições, durante as quais foi morto Simeão em 344. Seguiram-se tempos de repressão aos que professavam a fé cristã, que eram alvo da denúncia do clero oficial mazdeísta e de judeus, membros de importantes colónias que ali se haviam fixado. Ardashir II (379-383), sucessor de Shapur II, deu continuidade àquela política. Só em 410, com Jazdgerd, se inicia um período de liberdade religiosa. Nesse mesmo ano, celebrava-se o Concílio de Selêucia, a partir do qual as igrejas mesopotâmicas, federadas sob a autoridade do *catholicos* de Selêucia-Ctésiphon, se reorganizaram no seio do Império Sassânida. Em 424, tornam-se autónomas do patriarcado de Antioquia e das autoridades eclesiásticas romanas, embora se mantenham fiéis ao disposto no Concílio de Niceia. Esta cisão, apenas administrativa, vai evoluir para uma ruptura cismática, ficando o *catholicos* de Selêucia-Ctésiphon isolado do resto da Cristandade a partir do Concílio de Beth-Lapat, em 484. Apesar de não haver fortes incompatibilidades entre as doutrinas aí propostas e as romanas, os bispos católicos recusaram-nas, sob pretexto de evidenciarem tendências nestorianas, colhidas nos teólogos Diodoro de Tarso e Teodoro de Mopsuéstia. Orientada pelos bispos locais, a Igreja da Pérsia veio a envolver-se em controvérsias sobretudo com as igrejas monofisitas da Síria e da Arménia. De qualquer modo, as comunidades cristãs nunca foram densas senão na Mesopotâmia; no planalto iraniano, como na Ásia Central para onde o cristianismo nestoriano se expandiu gradualmente a partir do século VII, nunca formaram senão núcleos descontínuos, sobretudo urbanos, embora por vezes numerosos. Todas continuaram a usar exclusivamente como língua litúrgica e eclesiástica o siríaco, que os nossos autores quinhentistas designam normalmente por «caldeu». Em 651, o Império Sassânida desmorona-se às mãos dos Árabes. A partir de então, tanto o zoroastrismo como o cristianismo tendem a perder a sua expressão, havendo inúmeras apostasias a favor da nova religião oficial. No século XI, o Irão encontra-se repartido em vários estados e principados, todos sob a dominação árabe, quando é invadido pelos Turcos Seljúcidas, depois da batalha de Merv. A Igreja nestoriana, que beneficiara de um certo favor no califado abácida, teve um derradeiro momento de esplendor na segunda metade do século XIII, após a tomada de Bagdad pelos Mongóis (1258). Mas a conversão dos Il-Khans

(cãs provinciais que governavam o Irão) ao Islão, em finais do século XIII, pós termo a esse fugaz apogeu e obrigou os patriarcas a refugiarem-se na zona montanhosa da Alta Mesopotâmia e Anatólia Oriental; foi sobretudo aí que subsistiram até aos nossos dias comunidades cristãs importantes. Com a desagregação do Império Mongol a maioria do Irão ficou em poder de dinastias turcomanas. Finalmente, nos primórdios do século XVI, é fundada por Ismael a nova dinastia persa dos Safévidas, seguidora do xiismo, que logo entra em conflito com os Otomanos. Com a subida ao trono do xá Abbas I (1587-1629), o Irão é reedificado e o seu exército reorganizado para fazer frente aos Otomanos, o inimigo atávico. Entre 1602 e 1620 os dois exércitos enfrentam-se na Arménia de forma violenta, o que leva a uma deportação maciça de Arménios, que seriam instalados pelo xá num quarteirão de Ispaão apelidado de Nova-Djulfa. As regiões arménias de Erivan, Nakhitchevan e Karabagh ficaram sob o domínio iraniano aquando da paz de 1620, mas o Império Persa continuou a deparar-se com uma forte resistência comandada pelos *malik* que as governavam, verdadeiros focos de afirmação da identidade arménia. Foi sobretudo com os cristãos arménios da Pérsia que os Agostinhos portugueses tiveram relações. Quanto aos cristãos caldeus, poucos contactos houve entre eles e os missionários portugueses; são apenas os autores de itinerários da Índia a Portugal por terra que com eles toparam na Mesopotâmia, que ocasionalmente lhes fazem referência. Na sequência de uma disputa pela sucessão patriarcal, o patriarca João Sulaca obteve a confirmação do papa, a quem fez acto de obediência em 1552; a maioria da Igreja caldaica seguiu-o e estava assim já em comunhão com Roma quando os Agostinhos portugueses se estabeleceram no Império Persa, pelo que não tiveram de se preocupar com os Caldeus. Concentram-se, aliás, sobretudo no Noroeste do Irão, em torno de Urmiah; em torno da capital, Ispaão, onde os Agostinhos se estabeleceram, achavam-se sobretudo cristãos arménios. *2. Arménia:* A Igreja arménia desde sempre reclamou uma origem apostólica, fazendo correr a lenda de que teria sido evangelizada pelos apóstolos São Tadeu e São Bartolomeu, cujos túmulos ainda hoje são venerados, respectivamente, nos antigos santuários de Magu e Baschkaleh no Sueste da Arménia. Mesmo sem se atender a esta tradição, a proximidade do Império Romano por certo fez com que o cristianismo ali chegasse bastante cedo, talvez por Edessa, na Síria, e Cesareia, na Capadócia. A atestar a existência e relativa representatividade das comunidades cristãs



estão as perseguições que lhes foram feitas ao longo dos três primeiros séculos da nossa era, nomeadamente por Artaxerxes, em 110, Khosrov, em 230, e por Tirídates III, em 287, quando foi martirizado São Teodoro Salahuni. A conversão oficial ao cristianismo deu-se entre 301 e 313, fruto da pregação de São Gregório, *o Iluminador*, junto de Tirídates III, que veio a influenciar toda a corte. São Gregório foi sagrado bispo pelo arcebispo de Cesareia, tornando-se o primeiro chefe religioso da Igreja nacional, com sede em Etchmiadzin, o fundador do clero indígena, e o grande obreiro da evangelização dos seus compatriotas, que seguiam o exemplo da casa real, empenhada em afastar os cultos pagãos. Em finais do século IV, a Igreja arménia autonomiza-se do arcebispado de Cesareia. Durante o patriarcado de Isaac, *o Grande* (387-438), adopta-se o alfabeto arménio, pensado e difundido por Mesrop, secretário do rei, e a língua nacional substitui o grego e o siríaco, fazendo-se então a tradução dos livros sagrados. Fortalecida na sua independência, a Igreja arménia começa a desenvolver uma liturgia particular, distinta, ainda que aparentada, das de Bizâncio e da Síria. Na segunda metade do século V, adere às teses monofisitas, talvez por nacionalismo, talvez numa tentativa de agradar ao imperador Zenão, para obter o seu auxílio contra os Persas; mas este não fornece auxílio, ao mesmo tempo que retira o apoio aos monofisitas, que tenta reconciliar com os ortodoxos através do seu célebre Decreto Henótico. No entanto, a corte imperial não só não os ajuda como abandona aquela heresia. Então, o monofisismo – doutrina desenvolvida para interpretar o mistério da Encarnação, defendendo que a natureza humana de Cristo tinha sido absorvida pela natureza divina – passou a ser assumido pelos Arménios como símbolo da ruptura definitiva com os Gregos. A partir do sínodo nacional de Vagharchapat, em 491, que condena o disposto no Concílio de Calcedónia (451), a Igreja arménia é considerada pela Igreja oficial do Império Romano como herética e cismática. Durante as Cruzadas*, ensaia-se um estreitar de laços entre as Igrejas romana e arménia, com a formação do reino da Cilícia ou Pequena Arménia, e vários *catholicoi* e muitos fiéis entram em comunhão com Roma. Entre 1198 e 1375, data da queda daquele reino, repetiram-se as negociações para uma união solene, mas esta revelou-se tão dúbia quando efémera, talvez porque, paralelamente, não se descuravam iguais esforços unionistas com os Gregos, incompatibilizados de longa data com os arménios. Mesmo assim, à margem dos *catholicoi* houve sempre alguns fiéis a Roma, graças ao zelo dos missionários latinos, principalmente dos Dominicanos, que promoveram a fundação de uma congregação local, a ordem dos *Fratres Unitores* (1331), sob o patrocínio do papa João XXII. No entanto, após um sucesso inicial nos distritos de Nakhichevan, o seu propósito de introduzir o rito latino e a prática de tornar a baptizar os arménios que abraçavam a Igreja romana fizeram crescer um movimento de rejeição. As tentativas unionistas tiveram seguimento com o envio de uma delegação de arménios ao Concílio de Florença, em 1439, mas os seus resultados foram nulos. Olhando, de relance, para a atribulada história política da Arménia, facilmente ressalta a importância do factor religioso como garante da identidade nacional. Sucessivamente conquistada por persas, romanos, partos, sassânidas e árabes, a Arménia só voltou a experimentar uma época de independência sob a dinastia local dos Bragátidas, entre 850 e as primeiras décadas do século XI, altura em que teve de enfrentar os avanços de bizantinos e seljúcidas. Estes últimos tornaram-se dominantes graças a uma vitória decisiva, conseguida em Manzikert, no ano de 1071. No século XIII surge o poder mongol, primeiro religiosamente neutro, com Gengiscão, depois, dois séculos mais tarde, já muçulmano, com Tamerlão, a quem se seguiram os Turcomanos. Todas estas invasões, acompanhadas de maior ou menor intolerância religiosa, estiveram na origem das vagas de emigração arménia. Na passagem do século XV para o século XVI, a Arménia foi palco de guerras entre os Turcos Otomanos e o Irão, onde se afrontavam, respectivamente, sunitas e xiitas, esquecendo-se um pouco a perseguição aos cristãos. Contudo, durante os séculos XVI e XVII, o domínio otomano tornou-se mais opressivo, sobretudo para os súbditos cristãos, submetendo-os a pesados tributos e a algumas formas de servidão. *3. Geórgia:* O cristianismo penetrou muito cedo na Geórgia; segundo a tradição, foi logo no século I pregado pelo apóstolo Santo André. Os primeiros mártires datam do reinado do rei Rev (187-213), altura em que o Evangelho já era conhecido na corte. Em 325, no Concílio de Niceia, a Geórgia Ocidental é representada pelos bispos de Trebizonda e Bitchvintha. Mas só no ano seguinte, com a conversão do rei Mirian por uma cativa, Santa Nino, se dá a conversão oficial da nação georgiana. Sob o reinado de Wakhtang Gorgassali, em 458, o arcebipo de Mtskheta é elevado a *catholicos*, mas continua a ser designado pelo patriarca de Antioquia. No século VIII, um concílio da igreja de Antioquia reconhece a autocefalia da igreja da Geórgia, cujo *catholicos* viria a assumir a dignidade patriarcal, no século XI. Momentaneamente tentada pelo monofisismo, a Igreja georgiana acabou por aceitar a influência ortodoxa, através dos patriarcas de Constantinopla e Antioquia, e por adoptar a liturgia bizantina, traduzida na língua nacional, e os princípios da organização ortodoxa. A consolidação das estruturas eclesiásticas reflectiu-se numa atenção ao exterior, quer pelo envio de missionários, quer pela presença georgiana nos lugares santos, facto que facilita os contactos com os reinos cristãos do Ocidente. Em 1230 ali chegam os primeiros franciscanos, seguidos dos dominicanos que, passada uma década, se fixam em Tiflis, onde o papa João XXII viria a criar, em 1329, um bispado latino com nomeações consecutivas até 1507. A Igreja assumiu um papel importante na unificação moral e na independência do país, dotando-o de uma forte coesão ideológica, embora raramente acompanhada de real unidade política. Cientes dessa militância, os invasores, fossem persas, mongóis ou turcos, tentaram sempre neutralizá-la, submetendo-a à sua própria religião. Nos séculos XVI e XVII, sucedem-se as invasões otomanas e persas, na Geórgia Ocidental e na Geórgia Oriental,

respectivamente, provocando estas últimas os massacres e deportações infligidos pelo xá Abbas I. Só com a sua morte, em 1629, e a subida ao trono de Teimuraz I, a Geórgia conseguiu retomar um rumo próprio. *4. A presença missionária portuguesa na região:* Na teia de pontos estratégicos que contribuíam para a viabilidade do estado da Índia*, o golfo Pérsico, bem como os potentados continentais que o controlavam, constituía uma base de apoio fundamental. Aos benefícios materiais que advinham da participação portuguesa no tráfego comercial, juntavam-se razões de ordem política e, principalmente, ideológica, por vezes roçando a utopia, como sejam a procura de aliados para a libertação de Jerusalém ou a erradicação do poder turco, defendidas pelos nossos monarcas com maior ou menor entusiasmo. Logo com Afonso de Albuquerque se percebeu a importância de Ormuz para o domínio daquela área. Como sempre, a criação de estruturas eclesiásticas acompanhou os progressos do domínio português. Apesar dos seus difíceis começos, por 1525, a missão de Ormuz já tinha uma igreja, que beneficiava de doações dos feitores e almoxarifes na forma de alfaias religiosas ou de trigo. São Francisco Xavier chegou a enviar alguns padres da Companhia, mas a resistência dos muçulmanos à conversão e as más condições climáticas não lhes eram favoráveis, obrigando-os repetidamente a abandonar a fortaleza por motivos de saúde, deixando-a de vez em 1568. As tentativas de penetração missionária na Pérsia, a partir de Ormuz, tão-pouco tiveram êxito. Assim, em 1510, quando Rui Gomes de Carvalhosa chefiou uma missão à Pérsia em que se incorporou um dominicano, Frei João do Rosário, a iniciativa abortou *in ovo*, pois o guazil de Ormuz barrou-lhes o caminho. A conjuntura da década de 1570, favorável aos cristãos depois da vitória das forças conjuntas da Santa Sé, da Espanha e de Veneza sobre os Otomanos em Lepanto (1571), teve repercussões no estreitar das relações de amizade entre o rei português e o xá da Pérsia, também ele inimigo dos Otomanos. O estado da Índia beneficiava, desta maneira, de alguma garantia quanto à segurança das suas possessões no golfo Pérsico, enquanto que o Império Persa confirmava um aliado contra um inimigo comum – o Turco. Os principais interlocutores desta aliança foram os missionários do Padroado que, apresentados na sua qualidade de embaixadores, viram a sua presença tolerada no meio muçulmano, tradicionalmente hostil. Por coincidência ou não, logo em 1572, o capitão da fortaleza de Ormuz, Luís de Melo da Silva, queixa-se a D. Sebastião de falta de religiosos, pedindo-lhe que envie missionários. Naquela altura, era provincial dos Agostinhos* Frei Agostinho de Castro (ou de Jesus), muito amigo do monarca, pelo que logo se deu resposta àquele pedido. Em Março de 1572 partiam de Lisboa 12 agostinhos para as missões do Padroado do Oriente. Assim que a armada chegou a Goa, o vigário provincial daquela ordem, Frei António da Paixão, escolheu Frei Simão de Morais e um companheiro para irem para Ormuz, a expensas da fazenda real. O principal motivo da presença desta ordem em Goa era a evangelização da Pérsia, e o primeiro passo para atingir a Pérsia era a fixação em Ormuz. Ali, os missionários construíram uma igreja, um convento que chegou a ter 20 religiosos e um seminário, onde ensinavam os filhos dos moradores da fortaleza a ler e a escrever e lhes ministravam a catequese. Para além do cuidado espiritual prestado quase exclusivamente à guarnição da fortaleza, já que em terreno muçulmano as conversões eram praticamente inexistentes, os religiosos administravam o hospital real, até 1622, data em que os Portugueses perderiam aquela possessão. Com a união das duas Coroas da Península Ibérica, foi ainda mais valorizada a amizade com a Pérsia, o que se compreende, se se pensar que para Filipe II de Espanha o poder otomano representava uma ameaça concreta aos seus interesses no Mediterrâneo Orien-



Pano de armas persa, século XVII (?) (Diocese do Algarve).

tal. Além disso, também as estruturas eclesiásticas de Goa se mostravam partidárias das missões na Pérsia, que foram sobretudo patrocinadas pelo arcebispo de Goa, o agostinho D. Aleixo de Meneses (1595-1612). Em 1582, quando o monarca ibérico decidiu enviar um mensageiro ao xá Khodabandeh, o vice-rei da Índia, D. Francisco de Mascarenhas, escolheu Frei Simão de Morais, que era então prior dos Agostinhos em Ormuz, para inaugurar a presença missionária naquele estado. Frei Simão, conhecedor da língua local, dirigiu-se à corte persa para negociar a formação de uma liga contra os Turcos. Graças à sua elevada cultura, foi incumbido de dar instrução ao príncipe herdeiro e, seguidamente, ao irmão mais novo, o que era um bom augúrio para a prossecução das missões. Em 1600, o núncio em Madrid tratava do envio de jesuítas* que estivessem na Índia, para integrarem uma embaixada ao xá Abbas I, dando assim resposta aos delegados do xá que se tinham dirigido a Filipe III de Espanha, numa tentativa de se antecipar a manobras guerreiras otomanas. Tacitamente, aceitava-se que aquela região era seara dos frades de Santo Agostinho, mas há notícia da presença de Carmelitas* Descalços, enviados pelo papa Clemente VIII, em 1605, para Ispaão, onde fundaram um convento, dos Capuchinhos, desde 1630, assim como de outros missionários enviados pela Propaganda Fide, ao longo dos séculos XVII e XVIII – o que veio a causar fricções por questões de jurisdição paroquial. O arcebispo de Braga, D. Frei Agostinho de Castro, antigo provincial dos Agostinhos que estivera envolvido na escolha dos primeiros missionários da Pérsia, quando se apercebeu de que havia a intenção de entregar tal missão aos Jesuítas, reagiu prontamente, alegando a prioridade dos religiosos agostinhos, que a ela se tinham dedicado desde a sua chegada à Índia. A sua intervenção teve os seus ecos em Goa, onde o arcebispo D. Aleixo de Meneses conseguiu persuadir o vice-rei Aires de Saldanha a fazer recair a escolha em três padres daquela ordem: Frei Jerónimo da Cruz, cujo fervor apostólico era por todos comprovado, Frei António de Gouveia, conhecido pelos seus estudos e por apresentar o perfil requerido em assuntos de Estado, e Frei Cristóvão do Espírito Santo, castelhano que iria assumir o priorado do convento de Ispaão. Em 1602, os missionários dirigiram-se à corte do xá, pedindo-lhe autorização para promoverem um culto católico público, a fim de darem início à sua fixação na Pérsia – onde estariam até 1747. Abbas I mostrou-se tolerante, pois sabia que esse era o preço a pagar pela negociação de alianças com os príncipes cristãos e com o papa contra os Otomanos. Em vista deste bom acolhimento, Filipe III de Espanha resolveu enviar nova embaixada ao rei da Pérsia, escolhendo um leigo para a presidir. Assim, Luís Pereira de Lacerda, um fidalgo da Casa Real, partiu de Goa em 1604, acompanhado de três religiosos da Ordem de Santo Agostinho, Frei Belchior dos Anjos, Frei Guilherme de Santo Agostinho e Frei Diogo de Santa Ana que, chegado a Ispaão, foi eleito prior daquele convento. Durante aquela embaixada, os padres Belchior e Guilherme foram pioneiros nas suas visitas a Nakhitchevan e a Djulfa, cidades arménias destruídas nas campanhas de Abbas I contra os Turcos, às quais se havia aplicado um édito que ordenava a deportação de todos os seus habitantes. Apesar de não lhes poder ser atribuída a concretização da presença missionária portuguesa na Geórgia, deve-se também a estes dois religiosos, pelo menos, o seu planeamento, uma vez que foram os primeiros a encetar conversações com Alexandre, rei de Khaketi, e com dois arcebispos, presentes em Ispaão no sentido de aí montar uma missão de agostinhos e construir uma igreja católica. Se não conseguiram ir mais além nestes projectos foi porque Luís Pereira de Lacerda se recusou a autorizar Frei Belchior a acompanhar o rei Alexandre até à Geórgia. Em finais de 1605, de regresso a Goa, os dois padres agostinhos trouxeram a notícia da deportação dos cerca de 100 000 arménios para os arredores de Ispaão, na recém-criada Nova-Djulfa, o que vinha mudar o cenário daquela missão. Até então, os

Nossa Senhora da Pérsia, *escultura em madeira policromada e dourada, século XVII (Diocese de Lisboa).*

religiosos ocupavam-se dos católicos que, de quando em vez, cruzavam aquela cidade nos seus circuitos comerciais, além de servirem de informadores a Mascate, Ormuz e Goa acerca dos movimentos militares do xá Abbas. Do ambiente fortemente maometano irrompia uma ilha votada ao cristianismo, dando um novo sentido à presença dos missionários. O patrocínio eclesiástico e financeiro de D. Aleixo de Meneses não se fez esperar e os esforços dos Agostinhos concentraram-se na redução dos cismáticos. Iniciaram-se visitas recíprocas entre as duas comunidades, durante as quais os pregadores católicos insistiam na doutrina respeitante aos sacramentos, à liturgia e, essencialmente, à obediência à Santa Sé. Os seus frutos seriam solenemente celebrados a 27 de Fevereiro de 1607, na igreja de Ispaão, quando o patriarca arménio David IV (1587-1629), de Vagharshapat, juntamente com seis bispos e mais de 100 sacerdotes, jurou obediência ao papa, que confirmou três meses mais tarde por escrito em carta dirigida a Paulo V. Este acontecimento provocou grande euforia em Goa, ao ponto de D. Aleixo de Meneses se dispor a deslocar-se à Pérsia, para aí presidir a um sínodo semelhante ao de Diamper (1599), de forma a melhor estruturar a união. Contudo, o projecto não se concretizou, pois passado pouco tempo o patriarca arménio retrocedia no seu propósito de união a Roma, depois de tomar conhecimento da aliança acordada entre o imperador da Alemanha, Rudolfo II, e o turco Ahmed, contra quem o xá Abbas se encontrava a combater. Entretanto, o acolhimento dado pelos frades agostinhos aos arménios deportados suscitou o interesse dos mandeus, conhecidos como «cristãos de São João», seita gnóstica da Baixa Mesopotâmia a cujo chefe religioso, Simão, os seus emissários junto das autoridades do estado da Índia chamavam patriarca. Como já vinha acontecendo ao longo do século XVI, os apelidados «cristãos de São João» continuaram a envidar esforços para conseguir o apoio português, com o objectivo de pôr fim à sua submissão aos Otomanos. Nas primeiras décadas de Seiscentos, com o intuito de ganhar o apoio das frotas portuguesas para conseguir manter Baçorá independente dos Turcos e dos Persas, o dito «patriarca» tentava agradar aos missionários, pedindo-lhes assistência espiritual. A evangelização dos mandeus deparou com inúmeros avanços e recuos, resultantes do complexo jogo de forças que se estabelecia no golfo Pérsico, a que se juntou a falta de sintonia entre Jesuítas, Agostinhos e Carmelitas. Os seus frutos mais duradouros foram as transmigrações incentivadas pelos missionários para Mascate, Baçorá e Goa, donde foram encaminhados para Dobá, Coração e Lima, em 1633. Um dos seus grandes entusiastas foi D. Frei Aleixo de Meneses, que, sendo ao mesmo tempo arcebispo e governador, via na transmigração dos mandeus para as praças portuguesas um meio de os conduzir ao cristianismo e, ao mesmo tempo, um bom expediente para recrutar tropas. No meio de todas estas solicitações, a missão da Pérsia foi ganhando dinamismo próprio e a sua estrutura eclesiástica complexificou-se. Assim, a 8 de Janeiro de 1612, realizava-se no Mosteiro de Nossa Senhora da Graça em Lisboa a cerimónia de sagração de Frei António de Gouveia, arcebispo de Cirene e visitador apostólico da Pérsia. Investido das suas novas responsabilidades, D. Frei António de Gouveia voltou à Pérsia, naquela que seria a sua última visita à missão, acompanhado do seu irmão, Francisco Barradas de Gouveia, que ia na qualidade de cônsul de todos os cristãos residentes nos territórios do xá. À chegada a Ispaão, o visitador apostólico testemunhou a perseguição que era feita aos arménios que viviam nos arredores, em resultado de um atraso no saldo de uma dívida contraída junto do xá, que os obrigaria a apostatar, não fora o auxílio dos missionários. Avançando pelo século XVII, chegam-nos notícias do convento de Ispaão, numa provisão de 24 de Março de 1688. À data, os Agostinhos lutavam contra a falta de recursos que se tinha tornado mais premente, desde que o estado da Índia perdera as fortalezas de Ormuz, em 1622, e de Mascate, em 1650. O vice-rei, conde de Linhares, havia-lhes estipulado uma renda de 400 pardaus de larins por ano. Em 1688, o príncipe regente D. Pedro aumenta o estipêndio dos missionários, consignando-lhes 600 pardaus de larins a serem recebidos na alfândega de Congo, no golfo Pérsico. Mesmo assim, cada vez mais afastados do auxílio das estruturas centrais, nos finais de Seiscentos, os missionários são acusados de se imiscuírem demasiado nas actividades temporais para fazerem face às necessidades que iam sentindo, o que fragilizava o seu testemunho apostólico. Todavia, a presença dos Agostinhos não se esgotara em Ispaão. O projecto de instalar uma missão na Geórgia, acalentado pelos dois religiosos que haviam acompanhado a embaixada de Luís Pereira de Lacerda, tivera a sua concretização. Depois de ter invadido a Geórgia (1613), o xá Abbas fizera seus reféns, em Xiraz, dois filhos de Teimuraz e a sua mãe, a rainha Ketevan, em 1615. Exacerbado pelas ofensivas de Teimuraz, o rei da Pérsia determina-se a converter a rainha ao islamismo, mas esta oferece sempre resistência, até ser martirizada, em 1624, episódio que é testemunhado por Frei Ambrósio dos Anjos, residente numa casa que os Agostinhos ali tinham aberto, em 1623, e onde a rainha Ketevan passara a confessar-se. Apesar de não ter chegado a jurar obediência à Santa Sé, esta mártir foi acolhida em alguns martirológios da época. Recuperadas as suas relíquias, uma parte foi guardada no Convento de Santo Agostinho, em Goa, e a outra foi solenemente entregue ao seu filho, Teimuraz, por Frei Ambrósio dos Anjos, quando enviado em missão à Geórgia pelo vice-provincial Frei João da Rocha, na companhia de Frei Pedro dos Santos, em Fevereiro de 1628, depois de uma primeira tentativa gorada, devido ao frio rigoroso que se fazia sentir na região. Acreditavam aqueles missionários que o rei Teimuraz lhes seria favorável, uma vez que tinham guardado as relíquias da rainha e, desde logo, tentavam obter da parte da Santa Sé a sua canonização, facto que consideravam como um forte trunfo na redução da Geórgia. Durante a viagem, fizeram pousada na Arménia Maior, no mosteiro dos dominicanos arménios, onde era superior o padre Agustin Bajenc, futuro arcebispo católico arménio de Nakhitchevan. Em Etchmiadzine, visitaram o chefe supremo da igreja arménia, o ainda bis-

po Movses de Tathev, consagrado *catholicos* a 13 de Janeiro de 1629, a quem Frei Ambrósio tentou persuadir a prestar obediência ao papa. O patriarca respondeu-lhe que isso só aconteceria quando o seu suserano muçulmano fosse substituído pelos Francos, o que estava longe de se concretizar. Em Maio de 1628, os missionários encontravam-se na Geórgia com Teimuraz que, grato pela recuperação das relíquias, autorizou a construção de um convento e de duas residências, em Gori, pelo que Frei Pedro voltou a Goa, para levar a boa notícia e ganhar apoios para a nova missão. Apenas temos memória da conversão de um georgiano que, em 1629, professou na ordem dos Agostinhos, sob o nome de Frei Nicolau de São José. Em 1649, o convento de Gori era abandonado, pelo seu difícil acesso e pelo rigor do clima, entraves a que se juntou o fim do patrocínio de Teimuraz, em 1648, derrotado por um príncipe convertido ao Islão.

SILVANA REMÉDIO PIRES

BIBLIOGRAFIA: ALEM, Jean-Pierre – *L'Arménie*. Paris: PUF, 1959. ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto; Lisboa: Civilização, 1968, vol. 2. ALONSO, Carlos – *Alejo de Meneses, O.S.A. arzobispo de Goa (1595-1621)*. Valhadolid: Estudio Agustiniano, 1992. BELEDIAN, Krikor – *Les Arméniens*. Maredsous: Brepols, 1994. DALMAIS, Irénée-Henri, O. P. – *Les Liturgies d'Orient*. Paris: Arthème Fayard, 1959. GOUGOUCHVILI, S. e N.; ZOURABICHVILI, D. e O. – *La Géorgie*. Paris: PUF, 1983. GULBENKIAN, Roberto – *Deux lettres surprenantes du catholicos arménien David IV a Philipe III d'Espagne, II de Portugal, 1612-1614*. Lisboa. Academia Portuguesa da História, 1994. Separata das *Obras Completas*. IDEM – As embaixadas e as missões diplomáticas portuguesas na Pérsia. *Anais da Academia Portuguesa da História*. 31 (1986) 485-506. IDEM – *L'embassade en Perse de Luis Pereira de Lacerda et des Pères Portugais de l'Ordre de Saint-Augustin, Belchior dos Anjos et Guilherme de Santo Agostinho, 1604-1605*. Lisboa, 1972. IDEM – O padre António de Gouveia e a autoria da «Breve Relaçam» de 1609 sobre a Pérsia. *Arquivos do Centro Cultural Português*. 8 (1974) 211-263. IDEM – Relação verdadeira do glorioso martírio da rainha Ketevan da Geórgia. *Anais da Academia Portuguesa da História*. 30 (1985) 107-186. IDEM – *Relações entre agostinhos e dominicanos portugueses e dominicanos arménios no século XVII*. In ENCONTRO DE CULTURAS: OITO SÉCULOS DE MISSIONAÇÃO PORTUGUESA – *Actas*. 1994, p. 197-211. IDEM – Relações político-religiosas entre os portugueses e os mandeos da Baixa Mesopotâmia e do Kuzistão na primeira metade do século XVII. *Anais da Academia Portuguesa da História*. 32 (1989) 231-328. JANIN, A. – *Les Églises Orientales et les rites orientaux*. Paris: Letouzey & Ané, 1955. LOPEZ, Teófilo Aparício – La Orden de San Agustín en la Índia (1572-1622). *Studia*. 38 (1974) 563-707. MARAVAL, Pierre – *Les Persécutions durant les quatre premiers siècles du christianisme*. Paris: Desclée, 1992. ORMANIAN, Malachia – *L'église arménienne*. Antelias-Liban: Imprimerie du catholicossat arménien de Cilicie, 1954. PASDERMADJIAN, H. – *Histoire de l'Arménie*. Paris: Librairie Orientale H. Samelian, 1971. REGO, António da Silva – *Documentação para a história das missões do Padroado Português do Oriente*. Lisboa: AGU, 1958, vol. 11 e 12. SALIA, Kalistrat – *L'histoire de la nation géorgienne*. Paris: Édition Nino Salia, 1980. THOMAZ, Luís Filipe – Geórgia. In *DICIONÁRIO de história dos Descobrimentos portugueses*. 1994, vol. 1, p. 457-461.

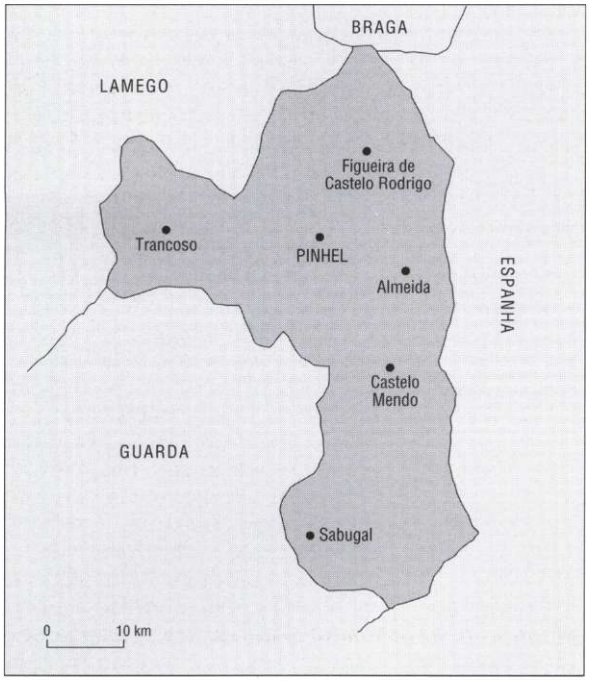
PESTES. *V.* MORTE.

PIAS UNIÕES. O Código de Direito Canónico de 1983 não apresenta nenhuma definição sobre pias uniões, ao contrário do que sucedia no de 1917. Este, no cânon 707§1, rezava do seguinte modo: «As associações de fiéis que são erectas para o exercício de uma obra de piedade ou de caridade, são denominadas pias uniões; se são constituídas organicamente como um corpo, são chamadas sodalícios.» Estas pias uniões eram consideradas associações de fiéis. O Código de Direito Canónico utiliza outra sistemática e trata de maneira geral das associações (*v.* ASSOCIAÇÕES DE FIÉIS). Muitas famílias religiosas (institutos religiosos e seculares) tiveram a sua origem em pias uniões, evoluindo mais tarde para a sua forma jurídica actual. De facto, leigos e clérigos juntavam-se para fins de caridade e de misericórdia, para encontros de oração, para obras sociais sem uma estrutura propriamente dita. Depois, perante as circunstâncias e as necessidades, muitos grupos decidiram organizar-se para melhor corresponder às situações e à sua realização pessoal.

MANUEL SATURINO GOMES

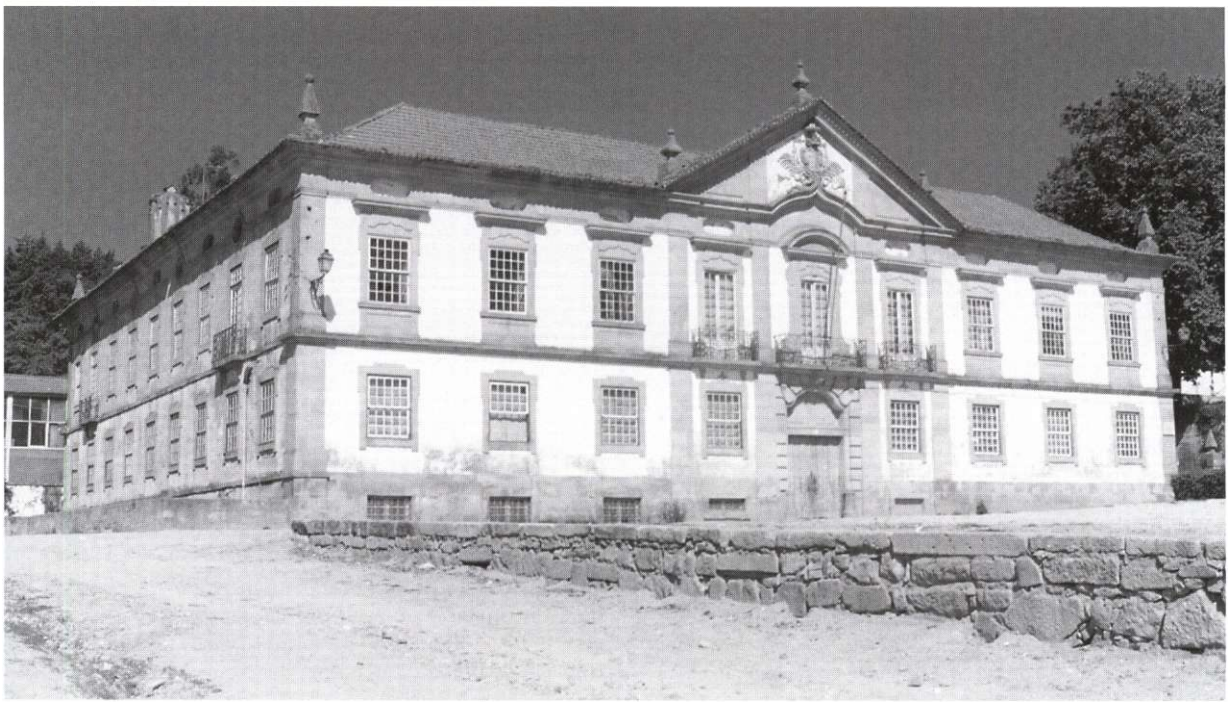
PINHEL, Diocese de. O bispado de Pinhel foi criado a instâncias de D. José I e do marquês de Pombal, junto do papa Clemente XIV, em 21 de Junho de 1770, ano em que a vila foi elevada a cidade para que dos territórios dos bispados de Lamego e de Viseu fossem desmembradas algumas terras e, com estas, se fundasse novo bispado, integrado na metrópole bracarense. A política eclesiástica pombalina, ao criar novas dioceses, visava compensar a Igreja pelos prejuízos derivados da expulsão dos Jesuítas, mas, no caso de Pinhel, poderia ter uma consequência benéfica, qual fosse a de criar no interior fronteiriço um novo pólo de desenvolvimento cultural, dando maior assistência a uma região tradicionalmente mal acompanhada, do ponto de vista pastoral, pelos bispados de Lamego e de Viseu. Clemente XIV deferiu o pedido por breve de 10 de Julho de 1770, quase um ano depois de o Marquês já ter indigitado o primeiro bispo, D. João Rafael de Mendonça, que não chegou a tomar posse. O breve pontifício determina que o bispado seria constituído por 225 paróquias (83 da visita de Entre Côa e Távora, 50 da visita de Ribacoa, 18 do arciprestado de Castelo Mendo, 30 do arciprestado de Pinhel e 44 do arciprestado de Trancoso), mas, por carta de 18 de Setembro de 1773, Pombal reconhecia que separar a visita de Entre Côa e Távora da diocese de Lamego era inconveniente e, por isso, a nova diocese ficou constituída por 142 paróquias (as 50 de Ribacoa, retiradas a Lamego, e as 92 dos arciprestados de Castelo Mendo, Pinhel e Trancoso, desanexadas de Viseu), assim se organizando uma diocese no interior raiano, encontrando-se uma nova solução para o amplo território de Ribacoa (englobando os actuais concelhos de Almeida, Figueira de Castelo Rodrigo e Sabugal), que fora jurisdição de Ciudad Rodrigo. Durante o Cisma do Ocidente, no último quartel do século XIV, Castela ergueu bandeira por Avinhão, pelo que o bispo de Ciudad Rodrigo, não podendo aceitar, se refugiou em Portugal, entregando a administração espiritual de Ribacoa ao bispo de Lamego. Mudadas as circunstâncias, Ribacoa foi juridicamente integrada em Lamego (1458), sendo uma das suas mais ricas prebendas. Não obstante a importância das igrejas de Pinhel e de Trancoso, o bispado pinhelense vinha a ser, como também se costuma dizer, «o bispado de Ribacoa», por integrar quase toda a margem direita do rio Côa, na sua parte alta. Duraria 112 anos, sendo «extinto para sempre» pela reforma diocesana (14 de Setembro de 1882) e integrado na diocese da Guarda que recebeu a totalidade dos bens de Pinhel, pelo que os seus limites territoriais, exceptuando as

jurisdições na Beira Baixa, vieram a ter maior coincidência com os limites distritais. A diocese nunca funcionou em plenitude, nem nunca dispôs de condições de operacionalidae. A original carência de estruturas, a instabilidade político-militar derivada das Invasões Francesas, e das lutas civis decorrentes a partir de 1820, não permitiram que o bispado se instituísse de facto, pelo que, já em 1869, aparecia nas listas das dioceses a abater. *1. Bispos:* Por ordem cronológica, teve cinco bispos: D. Frei João Rafael de Mendonça, que não tomou posse; D. Cristóvão de Almeida Soares, que entrou na diocese, aí morrendo, mas sem conseguir erigir as necessárias estruturas; D. José António Pinto de Mendonça Arrais, que lá se manteve dois escassos anos, apesar de ter grandes projectos; D. Bernardo Bernardino Beltrão, que passou muito tempo exilado, por causa das guerras civis; e, por fim, D. Leonardo de Sousa Brandão, que só se manteve em Pinhel durante parcos meses, por idênticas razões. O governo diocesano ficou entregue a uma cadeia precária de vigários-gerais e governadores, que foram: Dr. José Manuel de Lemos, padre José António Guedes dos Prazeres, padre Manuel de Figueiredo, Dr. José Freire Falcão de Mendonça, Dr. António dos Santos Leal, padre Manuel Paulo da Silva Cabral, Dr. João José Vaz, Dr. João de Vasconcelos de Carvalho e Melo, Dr. Manuel José de Oliveira Guimarães, Dr. António Mendes Belo (que, durante alguns anos dinamizou o bispado, a ponto de terem renascido esperanças na sua sobrevivência!) e, por fim, o padre João António Caldeira de Araújo, este natural da região, e que assinou (7 de Setembro de 1882) o documento de encerramento do bispado e a transferência para a Guarda. *2. Instituições e vida cristã:* Enquanto existiu, o bispado regeu-se pelas constituições sinodais de Lamego, segundo o texto canónico da edição levada a cabo por D. Frei Luís da Silva (1683), e nunca se celebrou um sínodo diocesano. Quanto ao tribunal, o alvará de erecção e as constituições lamecenses (IGREJA – *Constituições*, liv. VI, cap. único) previam a nomeação de um promotor de Justiça, de um meirinho, de um inquiridor e dois advogados do auditório eclesiástico, mas nenhuma destas entidades chegou a exercer o poder, em vista da precária assistência do bispo, que, por isso, dispunha de uma cúria sempre provisória. O regalismo interveio arbitrariamente, como sucedeu em 1822, em que o governo obrigou o bispo a substituir o provisor e o vigário-geral por eclesiásticos afectos ao regime. A falta de um cabido também ajuda a compreender a situação. O alvará pombalino considerou a erecção de um cabido, mas a corporação nunca foi erecta. Na Sé de Lamego existia a dignidade de «arcediago do Côa», muito prebendada, embora não tivesse assento no coro, sendo principalmente um visitador «em exercício de jurisdição», pelo que algumas vezes esse exercício foi satisfeito pelos abades de Rendo e do Sabugal. Lamego continuou a nomear a dignidade, mesmo já depois de ter renunciado a Ribacoa, e idêntica situação se verificou quanto ao arcediagado de Trancoso. O bispo Arrais providenciou repetidamente pela transferência das dignidades para a sé pinhelense, mas sem efeito, enquanto as demais dignidades nunca foram preenchidas, quer por motivos de residente autoridade episcopal, quer por motivos económicos. As 142 paróquias, com origens diversas, dificilmente receberam adequada assistência pastoral, salvo a dos párocos, uns já herdados dos antigos bispados, outros posteriormente colocados, a maior parte delas sem um acurado cumprimento das regras, salvo nos deveres básicos (missas, dispensação de sacramentos, festividades locais e registo paroquial). *3. Governo e administração:* Pinhel recebeu as mencionadas paróquias, cujo valor tributário se ignora, embora se admita uma diferença entre as paróquias de Figueira e de Trancoso, situadas em regiões mais úberes, e as de Ribacoa. Na colecta extraordinária de 1821, a Mitra aparece com o montante de 512$125, um pouco acima da colecta registada para a Guarda. O total arbitrado para as côngruas (1839) foi de 12 480$075, incluindo os paçais, os foros e um pé-de-altar situado na ordem dos 16,5 % do montante global, em que o maior peso provinha das derramas. A economia de sustentação do clero considerava-se inferior às necessidades, e as disponibilidades estavam longe de satisfazer todos os requisitos institucionais. A incapacidade de subsistência económica do bispado era já certa nos meados do século XIX. *4. Cultura e evangelização:* A catequese funcionou a par do ensino das primeiras letras, os párocos assumindo o maior ónus da tarefa. Quanto ao seminário, só em 1782 o bispo Arrais o tomava a peito. Mandou edificar um dos melhores prédios da região, o paço, em cujas dependências começou a funcionar um curso eclesiástico limitado às disciplinas básicas: Retórica, Teologia Moral, Teologia Dogmática, Hermenêutica, Cantochão e Liturgia. Os alunos faziam os preparatórios nas suas terras e, admitidos no seminá-



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

rio, viviam na cidade, em regime de externato. Sem uma continuada assistência dos pastores, só em face de um subsídio da Junta da Bula da Cruzada o seminário se mantinha, chegando a leccionar uma frequência de sete dezenas de estudantes. D. António Mendes Belo trouxe (1874) uma lufada de ar fresco à instituição, inaugurando (1879) o curso trienal de Teologia, com novas disciplinas e dois dias por semana dedicados à Liturgia e ao Canto. Em 1881, o seminário ainda tinha bastantes alunos, mas já se preconizava a sua transferência para outras localidades. Quanto à catedral, serviu, primeiro, a Igreja do Salvador e, depois, a Igreja de São Luís, o melhor templo da cidade, pertencente ao mosteiro do mesmo nome. O bispo Arrais teve um projecto faustoso, de modelo barroquizante, em que propôs, a par do edifício do paço, ainda construído (depois ocupado por uma unidade militar e, mais tarde, instalações da escola secundária Colégio da Beira) um grande complexo incluindo, a par, o seminário e a catedral. *5. Arte:* A diocese herdou um magnífico conjunto de igrejas paroquiais construídas em granito (muitas delas ainda reconstruídas durante os séculos XVIII e XIX, e por vezes rebocadas e caiadas, só agora se começando a pôr a nu o oculto e belo granito das frontarias e paredes). Igrejas românicas (Alfaiates, Carnicães, Malpartida, Moreira de Rei, Santa Maria de Aguiar, Valbom), ou góticas (Algodres, Escalhão) ou barrocas (Castelo Mendo, São Luís de Pinhel, com as tábuas da escola de Grão Vasco, ou Nossa Senhora da Fresta em Trancoso). A talha, pelo menos na capela-mor, é frequente, em muitas igrejas. *6. Espiritualidade:* Se na arte Pinhel herdou, também na esfera das ordens religiosas é lícito afirmar de modo análogo. Todas as casas de ordens religiosas são de fundação anterior à criação do bispado, prevalecendo o ramo franciscano. A Ordem de Cister manteve até ao tarde o Mosteiro de Santa Maria de Aguiar, junto de Castelo Rodrigo. Mosteiros femininos existiam os de Nossa Senhora do Souto (em Nave, Sabugal e Almeida), que tinham encerrado pouco antes da criação do bispado, o Mosteiro de Santa Clara de Trancoso (em que viveram a mística Madre Bernarda da Ascensão e Francisca da Conceição, que as crónicas têm como santas), e as clarissas de São Luís de Pinhel, onde se veneravam as relíquias de São Caio. A respectiva igreja foi entregue (1843) à Misericórdia e serviu de catedral. De conventos masculinos citam-se o de Santo António (Trancoso), o de Santo António (Pinhel) depois ocupado por unidades militares, o de Santo Cristo (Almeida) junto da Ermida de Nossa Senhora da Barca e o dos Clérigos Agonizantes (Alfaiates, Sabugal) onde viveu Frei Francisco Pires da Costa († 1815), teólogo sacramentalista. *7. Devoções:* As devoções subsistiram, ou junto de ermidas e de conventos, ou em vista dos oragos paroquiais, havendo perfeita coincidência entre piedade eclesial e piedade popular, ainda que, em festejos que abrangessem grupos de animação (como as folias do Espírito Santo, ou as signas de alguns santos) pudessem verificar-se excessos de confraternização em matéria de comes e bebes. Uma selectiva indexação de festas é obrigatória: o Anjo Miguel tinha festa em Aldeia do Bispo e Escarigo da Raia, Santo Antão em diversas localidades, Santa Eufémia em toda a raia, e Santa Quitéria em Almendra. As devoções marianas prevalecem, a par das que as paróquias dedicam aos santos das suas capelas e ermidas: Nossa Senhora da Ajuda (Alfaiates, Malhada Sorda, Pinhel – aqui os funcionários da câmara eram obrigados a participar na respectiva procissão) e Nossa Senhora da Fresta (Trancoso). Os ritos quaresmais já tinham



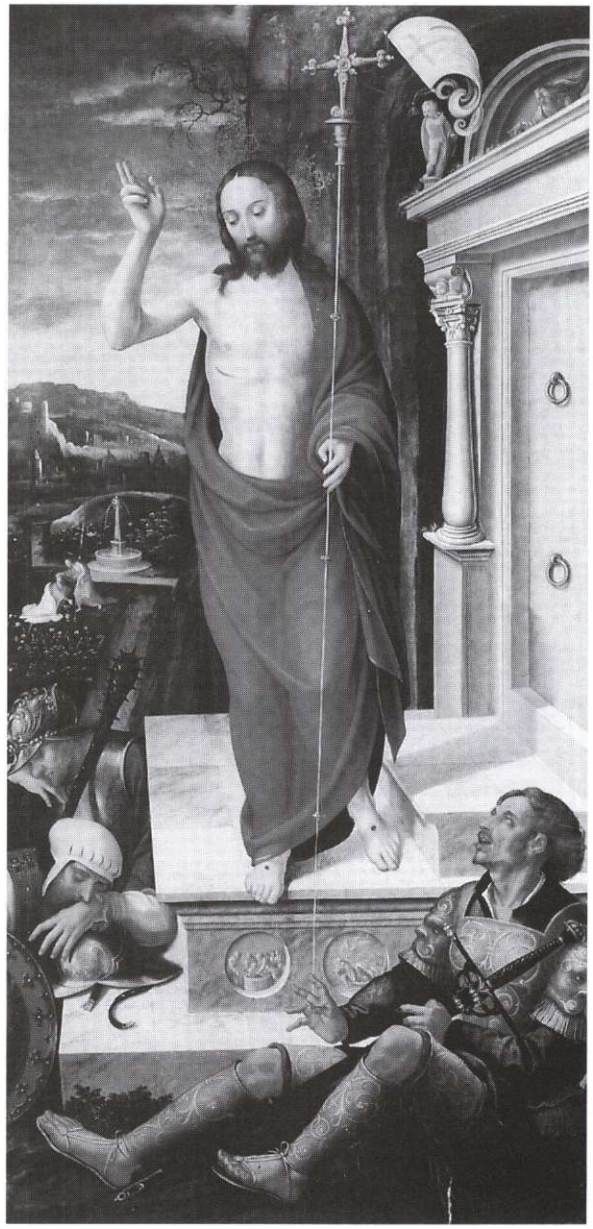
Paço do bispo de Pinhel, século XVIII, Arrais.

forte radicação popular, sendo notável a Procissão dos Agonizantes (Alfaiates), e as Encomendações das Almas do alto do campanário de todas as paróquias. Castelo Rodrigo celebrava a Ascensão, indo a câmara à Ermida de São Julião do Pereiro, assim se enriquecendo o ciclo pascal, em que prevaleciam as festas do Espírito Santo, algumas delas com três romarias diferentes, e envolvendo sempre as chamadas folias, só extintas ao tarde pelo bispo da Guarda D. José Alves Mattoso. A festa do Corpo de Cristo tinha regimento próprio na cidade de Pinhel, cuja câmara tomava o encargo, juntamente com as corporações locais de artes e ofícios. Em 1819 o bispo Beltrão queixava-se à câmara por esta negligenciar o venerando costume da procissão. Registe-se ainda que o governador José Freire de Falcão de Mendonça expediu (1849) uma carta a apoiar a proclamação do dogma da Imaculada Conceição. *8. Assistência:* O ónus coube principalmente às confrarias e irmandades, entre estas se relevando as Misericórdias, os conventos e os mosteiros, para além de famílias heráldicas que diversas monografias locais identificam. (*v.* GUARDA; LAMEGO).

J. PINHARANDA GOMES

BIBLIOGRAFIA: AZEVEDO, Joaquim de D. – *História ecclesiastica da cidade e bispado de Lamego*. Porto: Jornal do Porto, 1877. CLEMENTE, Manuel – Das prelaturas políticas às prelaturas pastorais: o caso de Pinhel. *Lusitania Sacra*. 8-9 (1996-1997) 27-34. CORREIA, J. Manuel – *Terras de Riba Coa. Memórias sobre o concelho do Sabugal*. Lisboa: Federação dos Municípios da Beira Serra, 1946. COSTA, M. Gonçalves da – *História do bispado e cidade de Lamego*. Braga; Lamego: Ed. Autor, 1977-1992. 6 vols. GOMES, J. Pinharanda – *História da diocese da Guarda*. Braga: Pax, 1981. IGREJA CATÓLICA. Bispado de Lamego, Sínodo de 1639 – *Constituições synodais do bispado de Lamego*. Lisboa, 1683. MARTA, Ilídio da Silva – *Pinhel-Falcão*. Celorico da Beira: Ed. Autor, 1943. Nova ed., 1996. IDEM – A difícil administração do bispado de Pinhel, pelo último bispo D. Bernardo Bernardino Beltrão. *Beira Alta*, 54 (1995) 167-183. SILVA, José J. – *Monografia do concelho de Figueira de Castelo Rodrigo*. Gouveia: Gráfica de Gouveia, 1982. VAZ, Francisco – *Santa Maria de Riba Coa*. Lisboa: Colégio Universitário Pio XII, 1993. IDEM – *Santa Maria de Trancoso*. Lisboa: Colégio Universitário Pio XII, 1993. IDEM – *Santa Maria de Pinhel*. Lisboa: Colégio Universitário Pio XII, 1995.

PINTURA. ***I. Do gótico ao neoclassicismo:*** Um brevíssimo panorama da pintura religiosa em Portugal até ao advento do Liberalismo*, não podendo deixar de ser, pela dimensão e múltiplas facetas desse acervo, um fragmentado esquisso de estrutura crítica com subjectivismos de inventário e deambulações interpretativas, defronta-se desde logo com a definição de um ponto de partida, ou melhor, com a obscura e inapreensível tradição, técnica e estética, que configurou a génese de tal património cultural. De facto, por mais que se considere o interesse iconográfico e a importância artística de preciosos testemunhos iluminados da actividade escritural dos nossos medievais monges do Lorvão, de Santa Cruz de Coimbra ou de Alcobaça*, ou de umas historiadas traves e sancas pintadas nos tectos da Senhora da Oliveira de Guimarães, ou ainda da figuração de um príncipe martirizado em Fez (*Tríptico do Infante Santo*, MNAA), continua a ser paradoxalmente legítimo dizer-se que a pintura religiosa portuguesa se nos apresenta como começando verdadeiramente com os chamados *Painéis de São Vicente* (MNAA) dados a Nuno Gonçalves (act. 1450-c. 1491), obra de grande significado representativo e de singular



Ressurreição de Cristo, *de Diogo Contreiras, século XVI (São João do Estoril, colecção particular).*

exigência estética que emerge, tardiamente, só no pleno século XV, como mais um pequeno número de pinturas geralmente dadas à mesma oficina e a outras de menos qualificada e provincial expressão. Enigmática pintura «fundadora», aí se articula genialmente uma evocação narrativa com uma visão contemplativa, a comemoração histórica associada a um reconhecimento e devoção a São Vicente pelas personagens em torno (a corte, a cavalaria e a Igreja, nas suas várias ordens e hierarquias, e ainda o terceiro estado), presumivelmente evocando a epopeia da dinastia de Avis no Magrebe, nova cruzada sob a égide do santo patrono de Lisboa e, de algum modo, da própria fundação do reino. Relevante também, embora possa já ser do século seguinte, uma célebre e icónica representação do *Ecce Homo*

(MNAA) – um corpo mortificado, de olhar velado sob uma túnica que prefigura a mortalha, emergindo de um fundo neutro como uma silenciosa mas fortíssima presença intemporal no espaço do observador – que constitui uma das mais singulares imagens criadas pela arte portuguesa, sem exacto paralelo na iconografia cristológica de outras escolas de pintura europeias, tratando-se muito provavelmente de uma imagem de piedade nascida em contexto de espiritualidade franciscana. Num outro registo pictórico de características tardo-medievas, o do maltratado património da pintura mural, geralmente plena de intenções didascálicas e votivas na sua incipiente narratividade e de arcaísmos de reportório formal, destaca-se a recente descoberta de um vastíssimo programa na Igreja de São Francisco de Leiria; na parede testeira da capela-mor visualiza-se uma monumental composição centrada na representação do Calvário, incluindo prováveis retratos e respectivos santos patronos, enquanto no corpo do templo, de nave única e capelas laterais pouco profundas, se vai desvendando um revestimento total dos muros com padrões decorativos, quer geométricos, quer figurativos, atestando aqui a continuidade de uma tradição mediterrânica e vindo alterar radicalmente a ideia de que a zona preferencial da nossa mais recuada pintura religiosa de suporte arquitectónico se situaria no Norte do país. No reinado de D. Manuel (1495-1521), como se sabe, o país religioso e civil entra em obras, multiplicando-se por todo o lado os estaleiros de edificação ou de renovação arquitectónica de conventos e igrejas sob patrocínio régio, permitindo a rápida expansão de uma tipologia de discurso pictural que marca, ela própria, a imagem predominante da pintura desse século. Com efeito, o XVI português é o século dos retábulos monumentais de pintura, transfigurando num novo e colorido espectáculo visual o fundo das absides, narrando figurativamente em fiadas horizontais os episódios da vida da Virgem, do nascimento, vida pública e Paixão de Cristo, e dos santos de especial devoção de uma ordem religiosa, de um encomendador ou de uma região. Um século retabular que talvez tenha começado, exemplarmente, pelo grande conjunto de painéis marianos que outrora se elevavam na capela-mor da catedral eborense (hoje no Museu de Évora) e que acabaria, para escolher exemplos cimeiros em termos de idêntica tipologia geral, com os retábulos maneiristas da Igreja da Luz de Carnide (c. 1590) ou da Sé de Portalegre (c. 1592-1595), que lá permanecem, em rara situação, resistindo à dilapidação dos velhos tempos ou à musealização dos novos. Enquanto o bispo de Évora decerto se orgulharia de ter contratado uma oficina flamenga para executar o retábulo da catedral (e seria a matriz flamenga a informar a mais relevante produção pictórica nacional do primeiro terço de Quinhentos), já o prelado de Viseu lhe terá seguido o exemplo para empreitada congénere na sua sé, e logo o de Lamego, em 1506, mas agora dirigindo a encomenda (para um excepcional programa que incluía episódios do Génesis) a um pintor viseense chamado Vasco Fernandes, ou «Grão-Vasco», como vernacularmente persiste em ser nomeado. A muita pintura que comprovadamente dele subsiste (principalmente nos museus de Viseu e de Lamego, onde se expõem painéis dos retábulos referidos) não justificará a antiga fama que o qualificou como «Apeles português» ou que erroneamente o quis fazer passar por autor de todos os «Primitivos Portugueses» do seu século, mas Vasco Fernandes assume-se durante quatro décadas de actividade como um caso particular de subtileza criativa e assinalável virtuosismo técnico numa região periférica às preferências artísticas da corte de Lisboa, evoluindo estilisticamente a sua obra de uma primeira ascendência nórdica para situações de classicismo que não foram decerto estranhas ao mecenato do italianizado bispo viseense D. Miguel da Silva. Beirã certamente, pela clientela que teve, a área em que se movimentou e onde deixou descendência epigonal, não foi porém a sua pintura um episódio meramente provinciano que apenas olhemos com curiosidade. Lisboa era então sede dos principais mestres do tempo, filiados profissionalmente ou por laços de parentesco com uma figura central, Jorge Afonso (act. 1504-1540), pintor régio de actividade ainda muito confusa, ou só hipoteticamente discernida na relação com certas obras, mas cuja importância é atestada pelos documentos. A ele se atribuem programas retabulares tão importantes como o da Madre de Deus (1515, no MNAA), da charola de Tomar ou da Igreja de Jesus de Setúbal (no museu anexo), mas seria ao seu cunhado Francisco Henriques, um pintor dos Países Baixos que aportou ao Sul, que caberia dirigir, a partir de 1508, a excepcional campanha retabular de São Francisco de Évora, dotando o templo de um retábulo-mor com 16 pinturas e as 12 capelas laterais com *palas* de altar ao modo italiano (hoje no MNAA e na Casa-Museu dos Patudos). Pode assim dizer-se, neste caso, que a igreja se transforma em pinacoteca... pouco antes de ali perto, no Espinheiro, o convento

Santíssima Trindade, *de Francisco Venegas, século XVI (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).*

se transformar em oficina de pintura com um mestre flamengo que aí professa em 1517. Frei Carlos era o seu nome de religião, e pouco mais fez, durante cerca de duas décadas, que continuadamente pintar retábulos para os mosteiros da ordem hieronimita, utilizando com familiaridade modelos ilustres da sua terra de origem e uma técnica também particularmente reveladora dessa ascendência directa. Num registo estilístico semelhante se situa um outro pintor que apenas designamos por Mestre da Lourinhã, tendo em vista duas excelentes obras (*São João em Patmos* e *São João Baptista no deserto*) que se guardam na Misericórdia desta vila, e que também se tem relacionado com a execução do único grande retábulo manuelino que se encontra *in situ*, o da Sé do Funchal, políptico (c. 1517) que aliás repete, na sua estrutura narrativa, boa parte do esquema iconográfico logo antes adoptado em São Francisco de Évora. Voltando a Lisboa, e no que se poderá designar por representantes maiores de uma segunda geração que mobiliza as principais encomendas cortesãs e eclesiásticas já do reinado de D. João III, destacam-se três mestres cujo início de carreira surge impostada à figura tutelar de Jorge Afonso: Cristóvão de Figueiredo (act. 1515-c. 1545), Gregório Lopes (act. 1513-† 1550) e Garcia Fernandes (act. 1514-c. 1560?). Conta-se por muitas dezenas o número de pinturas religiosas que executaram (e que maioritariamente se expõem nos principais museus de Lisboa, Coimbra, Évora ou Setúbal), actuando por vezes em regime de parceria, isto é, dividindo entre si o trabalho retabular contratado, como foi o caso, paradigmático, dos três retábulos para o mosteiro franciscano de Ferreirim (Lamego) em 1533. É nomeadamente nas obras de Lopes e de Fernandes realizadas a partir dessa data que se apreende já uma distanciação das convenções da pintura manuelina, e de qualquer modo, pelos meados do século, a pintura portuguesa estava a mudar, como também nitidamente se pode perceber na pintura de Diogo de Contreiras (*v. Pregação de São João Baptista*, 1554, MNAA) ou numa curiosa observação de Francisco de Holanda, acabado de regressar de Roma e surpreendido com a viragem italianizante que entre nós constatava: «não achei pedreiro nem pintor que não dissesse que o antigo (a que eles chamam modo de Itália) levava a tudo»... A radical alteração de modelos e de orientações de referência na linguagem pictórica, a mudança de paradigma, em suma, vivida e apreendida em experiência directa, dá-se entretanto com António Campelo, mestre que esteve em Itália e soube beneficiar de um contacto com os círculos do maneirismo romano, transpondo informadamente essa lição para a pintura que faria após o regresso à pátria. Pouco nos resta desse labor, mas bastam-nos os seus dois grandes painéis do *Caminho do Calvário* (para um dos altares do claustro do Mosteiro dos Jerónimos, hoje no MNAA) e da *Adoração dos pastores* (Convento de Santo António, Torres Novas) para avaliar os vectores da mudança de gosto, também aferível, por 1572, no retábulo de Santa Maria de Belém, devido a um pintor espanhol contratado pela rainha D. Catarina, Lourenço

Ecce Homo, *óleo sobre madeira de carvalho, de autor desconhecido (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).*

de Salzedo. Embora com outros percusos de formação, tão-só ou principalmente ibéricos, e uma ou outra diferença de geração, sucedem-se a Campelo pintores de idêntica craveira como Gaspar Dias (act. 1560-1591), Francisco Venegas (act. c. 1570-c. 1594) ou Fernão Gomes (1548-1612), qualificando a criação pictural do final do século, que quantitativamente não sofre qualquer desaceleração com a dinastia filipina, antes parecendo aumentar em número de encomendas e diversidade geográfica, na lógica razão directa da implantação dos valores da Contra-Reforma* e da preocupação com o papel doutrinário da imagem. Neste contexto propício de encomenda se dá assim, também, abundante trabalho a muitos pintores de mediano ou medíocre talento, como Diogo Teixeira (c. 1540-† 1612), Simão Rodrigues (c. 1560-† 1628), Vieira Serrão (1570-1632), Amaro do Vale (c. 1550-† 1619), para citar os mais laboriosos) que hegemonizam a passagem para o século seguinte e nele vão esgotando, em monótona repetição de receitas e processos compositivos, uma pintura *senza tempo*. Ausências de circulação cosmopolita e de uma corte residente no país tiveram certamente muito a ver com isso. Já no século XVII, seria num espaço jesuíta por excelência, a Igreja de São Roque em Lisboa, que se compendiaria, em

amostra representativa, parte significativa da pintura religiosa protobarroca do Portugal filipino e depois do restaurado, espaço onde já antes haviam pontificado alguns dos melhores maneiristas nacionais e que sucessivamente acolhe obras de quase todos os nomes mais destacados da nossa pintura de Seiscentos (Reinoso, Avelar Rebelo, Domingos da Cunha, Bento Coelho), pintura muito devedora de influências madrilenas e sevilhanas embora só raramente feliz na interpretação do brilhante naturalismo e tenebrismo que daí irradiava. André Reinoso (act. c. 1610-c. 1640) detém em São Roque uma presença forte, mormente na sacristia, com um ciclo de telas que constituem uma autêntica *legenda aurea* da vida apostólica de São Francisco Xavier. Para além das inovações iconográficas, este ciclo, executado por volta de 1619, constitui um precoce exercício de valores de composição, de luz e de colorido, que transporta sinais de ruptura com a estafada pintura anterior (mau grado certos maneirismos formais de obras sequentes de Reinoso – São Miguel das Gaeiras e Óbidos). Óbidos constitui aliás, por mor de Josefa d'Ayala (1630-1684), quase uma palavra mágica nos referentes do imaginário da nossa pintura religiosa, evocando serenos ambientes de conforto devocional e pueris sabores de misticismo doméstico. Filha de um pintor (Baltasar Gomes Figueira), a celebridade de Josefa enraíza-se no provincianismo de um gosto que, em Lisboa, não teve suficiente alternativa erudita, deixando espaço a que um mero episódio pinturesco regional viesse, já então e depois, a ganhar expressão nacional ao nível da recepção e da fortuna crítica. Mesmo assim, pode dizer-se que no exercício de certos «géneros» pictóricos, modelando e colorindo Meninos Jesus como bolinhos e agenciando naturezas-mortas como presépios, Josefa teve o mérito de criar um «estilo» quase inconfundível. Fraquejou porém, irremediavelmente, em programas de maior exigência e aparato, como no ciclo das transverberações de Santa Teresa (Igreja da Assunção de Cascais), onde a teatralização das situações lembra mais récita de amadores que arroubamentos de drama erudito. O último terço pictural do século seria sem dúvida marcado pela frenética e nivelada actividade de Bento Coelho da Silveira (1620-1708). Inúmeras foram as telas que pintou geralmente no âmbito de largos programas temáticos e decorativos a cujos formatos e estratégias iconográficas se adaptou com eficácia (*v.* o ciclo das Comendadeiras da Encarnação, em Lisboa, de c. 1697). Um sentido do movimento das figurações associado a uma desenvolta modelação colorística são características muito notórias nos seus melhores trabalhos. No período joanino, a trajectória das artes gira de novo em torno de um «sol» cortesão, ou melhor, em torno de um rei que quis ser mecenaticamente tal astro simbólico e que para isso contava com o ouro do Brasil e uns tantos conselheiros de gosto mais cosmopolita que ele próprio. E, como já alguém disse, embora o padrão político do monarca fosse a França, o seu padrão estético foi a Itália, mandando alguns jovens tirocinarem-se academicamente em Roma – mau grado com escasso proveito – e, fundamentalmente, franqueando então as portas a obras e artistas italianos, ou identificados com o barroco romano, encaminhando-os numa direcção primordial, o Real Edifício de Mafra, em termos de pintura religiosa cadinho de uma experiência de *aggiornamento* a partir, não do melhor que internacionalmente florescia e cá não chegou, mas de compras e encomendas no mercado romano possível. O panorama de criação estritamente nacional pouco se adubou esteticamente com tais iniciativas régias, embora delas tenha colhido algum benéfica influência imitativa (e até certa inovação na pintura de tectos). Numa descoberta de méritos evolutivos, a André Gonçalves (1692-1762) se fica a dever o «clarear da paleta», relegando para o seu papel histórico os tenebrismos do século anterior, e uma reutilização informada de estampas estrangeiras em múltiplas composições (telas de Santa Cruz de Coimbra e da Madre de Deus de Lisboa). Não teve porém a sorte de estagiar em Roma, como sucedeu ao protegido do marquês de Fontes, Vieira Lusitano (1699-1783), que aí se deteve por vários períodos e onde se consagrou como académico de São Lucas. No sector grande formato da sua produção destaca-se pelo menor ecletismo a *Sagrada Família* para a Basílica de Mafra, curiosamente preterida por rivalidades profissionais, a par de um mais movimentado e elogiado *Santo Agostinho calcando aos pés a Heresia* (MNAA) que fez para a Graça de Lisboa. Quanto a Pedro Alexandrino (1730-1810), último e retardatário representante do barroco português, tinha o talento pragmático correspondente às urgências de reconstrução pós-terramoto do tecido eclesial lisboeta, já que associou a sua tremenda velocidade de execução às necessidades decorativas das igrejas reconstruídas. Dir-se-ia, nessa condição, e embora em diferente contexto de encomenda, um outro Bento Coelho do seu tempo próprio, um *fa presto* qualificado e não destituído de méritos de pincelada solta e por vezes vibrante. Os tempos mudavam, entretanto, fruto das ideias de uma revolução que sucedera em França em 1789, no exacto ano em que dois jovens alunos de pintura, acabados de chegar a Roma, rivalizavam por acesso a galerias célebres, mestres consagrados, distinções académicas e futuras protecções mecenáticas, iniciando aí percursos pessoais de excepção na pintura portuguesa apesar de lhes ter falecido a última parcela do que almejavam num grau capaz de exigência estética (e de mercado). Com eles – Vieira Portuense (1765-1805) e Domingos António de Sequeira (1768-1837) – se cumpriria a transição neoclássica nacionalmente possível para o início do século artístico seguinte, desde logo assolado, na Europa culta, por fulgores pré-românticos. Ao Antigo Regime e a uma corte periférica Vieira fez o favor de morrer cedo mal regressara a Portugal, deixando algumas telas religiosas de notável afirmação da sua capacidade de recompor e recriar o que soube ver em Itália e as influências que admitiu, principalmente, na sua decisiva vivência inglesa (*Pieta*, do MNAA, e quatro grandes telas da Ordem Terceira de São Francisco do Porto). Domingos Sequeira teve carreira mais longa e conturbada, passando por uma criativa crise religiosa em Laveiras (pinturas da vida

de São Bruno, MNAA e Museu Soares dos Reis), por cá servindo de artista oficial em situações políticas diversas: primeiro de uma corte acanhada e risível (e logo também ausente no Brasil) que nada percebia de pinturas e apenas se importava com decorações e tectos pintados na Ajuda ou em Mafra; depois, de invasores franceses e ingleses apenas interessados em alegorias políticas e baixelas; por fim, de liberais vintistas que o adularam mas também só lhe encomendaram ideológica e praticamente o mesmo. Sujeito de poucas letras mas de invulgar cultura visual, talvez por rara intuição de saber captar o «ar artístico» do seu tempo europeu, Sequeira tudo cumpriu com criadora inquietação e física generosidade, mas cansou-se disto em 1823 saindo por Paris e voltando definitivamente a Roma. Aí reencontraria condições de prestígio pessoal e de liberdade artística que retribuiria com uma série de visionárias obras religiosas finais surpreendentemente estranhas às convenções do seu tempo (*Adoração dos Magos, Descida da Cruz, Ascensão de Cristo* e *Juízo Final*, 1827-1830, Colecção Palmela). Quando em Roma fechou os olhos, em Portugal encerravam-se os conventos (1834), que no entanto já haviam deixado de ser estímulo e mantença de pintores, e em dois deles se instalavam finalmente as academias de Lisboa e do Porto (1836), ambas deparando com inevitável escassez de instrumentos de trabalho e de docência qualificada, como em geral se viria a confirmar, trianualmente, nas exposições de trabalhos académicos que passaram a acontecer.

JOSÉ ALBERTO SEABRA CARVALHO

BIBLIOGRAFIA: PEREIRA, Paulo, dir. – *História da arte portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995. 3 vol. Com vasta bibliografia específica anterior. CAETANO, Joaquim Oliveira – Os valores artísticos: Um século de pintura. In SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira — *Nova história de Portugal*. Dir. J. J. Alves Dias. Lisboa: Editorial Presença, 1998, vol. 5, p. 564-598. PORFÍRIO, José Luís, dir. – *Sequeira (1768-1837), um português na mudança dos tempos: Catálogo da exposição*. Lisboa: IPM, 1997. SALDANHA, Nuno, dir. – *Joanni V Magnifico: A pintura em Portugal ao Tempo de D. João V, 1706-1750: Catálogo da exposição*. Lisboa: IPPAAR, 1994. SERRÃO, Vítor, dir. – *A pintura maneirista em Portugal: Arte no tempo de Camões: Catálogo de exposição*. Lisboa: CNCDP, 1995. SOBRAL, Luís Moura, dir. – *Bento Coelho (1620-1708) e a cultura do seu tempo: Catálogo de exposição*. Lisboa: IPPAAR, 1998.

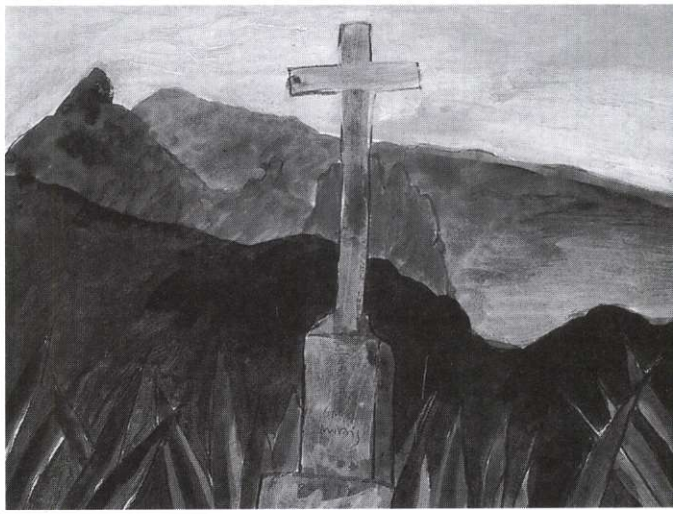
II. Do romantismo à actualidade. *1. Romantismo:* Escolares de uma academia nascida em 1835-1836, de ensino maioritariamente assente na pintura de história, de paisagem e de natureza-morta (FRANÇA – *A arte*, vol. 1, p. 220 ss.), os pintores românticos portugueses cultivaram a pintura religiosa como *género*, de referência académica a alegorias mitológicas curriculares, embora com temas retirados dos dois Testamentos e do hagiológio. Refira-se, primeiramente, o nome de António Manuel da Fonseca (1796-1890) com a sua pintura transicional (*Sagrada Família*, s.d.). Sabemos como o tema bíblico é, enquanto sucedâneo dos temas de história clássica, caro ao romantismo. A pintura romântica religiosa tem entre nós, pela via da incipiente pintura de ar livre, um cariz folclorizante, rasante do gosto popular folhetinesco, demasiado insistente no *género* (*v.* Augusto Roquemont, 1804-1852, Manuel Maria Bordalo Pinheiro, 1815-1880). Esta pintura é, de uma maneira geral, escolar e anda à volta de um religiosismo difuso, romântico e tardo-romântico, em versão académica. *2. Naturalismo e tardo-naturalismo:* Os pintores naturalistas evidenciam um maior à-vontade no tratamento assumidamente *género* do tema religioso, muitas vezes esvaziado, devido ao convencionalismo em exercício, de conteúdo sacro. Veja-se, a este respeito, Marques de Oliveira (1853-1927): ao apresentar-se em concursos de magistério com duas pinturas muito submissas ao *género* (*O filho pródigo*, 1877, ou *Pesca miraculosa*, 1882) ele desce da sua melhor prática naturalista e para-impressionista; refira-se também Benvindo Ceia (1870-1941), com um *Cristo sobre as ondas* (1897), exemplo claro do entendimento naturalista na figuração do sagrado, ao tentar, como na simples pintura de costumes, «captar o instante» prodigioso. Trilhando também ele o caminho iniciado pelos românticos, o próprio Silva Porto (1850-1893) não foge, no seu programático (magisterial e magistral) paisagismo «pobre», ao género «adros de igreja, igrejas abandonadas, campanários e cruzeiros». Parcimonioso neste assunto, conhece-se-lhe um «único (óleo) inventariado de temática religiosa» (*SILVA Porto*, p. 123), propriamente dita, exceptuadas as telas de género, *ut supra*. Marcas do folclorismo naturalista no género religioso são as que exemplarmente se registam em José Malhoa (1855-1933), sobretudo nas emblemáticas

Santa Maria Madalena Penitente, *óleo sobre madeira de carvalho, de Francisco Venegas (Lisboa, Igreja da Graça).*

pinturas *Viático ao termo*, 1884; *A volta da romaria*, 1901; *A procissão*, 1903; *As promessas*, 1933. Para além deste religiosismo etnológico Malhoa cultiva também, o que é raro num «mestre» de reconhecida e bem-sucedida carreira, pintura religiosa *ex professo*: citem-se os tectos da Igreja Matriz de Cascais (*Nossa Senhora da Assunção*), da Matriz de Constância (*Nossa Senhora da Conceição com alegoria à união dos rios Tejo e Zêzere*, 1889) e os retábulos para a igreja de Figueiró dos Vinhos (um *Baptismo de Cristo*, 1904) e para a igreja de Chão de Couce (*Nossa Senhora da Consolação*, 1933). Em contraposição, é forçoso mencionar a contenção lumínica e gestual, marginal ao mesmo naturalismo, de Columbano (1857-1929). Se *Cabeça de Cristo*, 1897, *Cristo crucificado*, 1898, *Santo António*, 1898, se fixaram como momentos religiosos da sua obra de maturidade, sabemos também que, afilhado de Nossa Senhora da Ajuda (MACEDO – *Columbano*), o pintor executara telas referenciadas às invocações da ladainha lauretana, para além de obras hagiológicas avulsas. A época de Columbano é tempo «de racionalismos duros, de ideais dum positivismo paganizado» (*Ibidem*). Consequentemente a pintura do mestre também «não inspirava rezas» (*Ibidem*). O pensamento iluminista-liberal-laicista em desenvolvimento em Portugal até ao início dos anos 30 do século XX terá a sua quota-parte no exercício deste esvaziamento. Veremos assim, tanto no final do século XIX como no início do século XX, pinturas de género, crispadas, numa retórica denunciadora dos podres do mecanismo ideológico eclesiástico, como *Mártir do fanatismo* (1895), de José de Brito (1855-1946), em citação inversa do *Mártir cristão* (1879) de Joaquim Vitorino Ribeiro (1849-1928), ou obras que se deleitam na *verve* castigadora das circunvoluções da história, como haverão de ser as caricaturas e desenhos, de 1911 a 1913, de Cristiano Cruz (1892-1951). Posição diversíssima é a da pintora, de aprendizagem naturalista, Aurélia de Sousa (1865-1922). Tomando como tema os exercícios bíblicos em uso dá-nos em *Jezabel devorada pelos cães por ordem de Jehu*, em *Visitação* (*Anunciação* ?) e em *Dia de Finados*, todos sem data, composições em que o dramatismo introspectivo da pintora se concentra plásticamente nas oposições luz-sombra, ou na repulsiva abjecção de *Jezabel*, dramatização lírica da crueldade dos poderes. Aurélia de Sousa figurou-se ainda em auto-retrato como *Santo António* (1902). Carlos Reis (1863-1940), praticante magistral de um naturalismo tardio, reconduz o gosto naturalista ao religioso através de uma poética peculiar, na forma como identifica o religioso com um mundo infantil sem mácula nem angústia; vejam-se *Comungantes* (1916), *Asas* (1933) e *O véu da comungante* (1938). *3. Simbolismo:* O simbolismo pictórico, de raíz literária, introspectiva, em derivação de um formalismo *nabi* e pré-rafaelita, encontra duas grandes expressões em Portugal: António Carneiro (1872-1930), atingindo no seu impressivo e icónico *Ecce Homo!*, de 1901, um momento alto, e Veloso Salgado (1864-1945). Deste, *Jesus* (1892-1922), sobretudo, é um exercício pictórico em que Salgado realiza uma apropriação poética e estesíaca do religioso na fusão de Cristo com um cenário introspectivo e sublimado. Merecem ainda uma referência as pinturas *Órfã*, 1890, e *A Virgem com o Menino*, 1897. *4. Modernismo e actualidade:* Excluída, enquanto «género», do ensino das belas-artes, a prática de pintura religiosa, *a se* ou dentro da pintura histórico-mitológica de «grande composição», restringe-se muito, a partir do modernismo. Quando aparece, entre 1930 e 1960, fá-lo enquadrada numa narratividade academizante. Assim foi com a prática tardo-naturalista de Carlos Bonvalot (1894-1934), sobretudo no pequeno ciclo sobre a vida de Santo António (tecto da Igreja de Santo António do Estoril), realização ecléctica, abaixo do *tonus* geral da obra do pintor; assim será, ainda, com Acácio Lino (1878-1956) nas telas de Santo António e da Sagrada Família, para a Igreja dos Congregados do Porto, de um pré-rafaelismo pobre (1927); assim voltará a ser com Portela Júnior (1898-1985) no mural retabular da Igreja do Santo Condestável, em Lisboa, onde, a par da temática apocalíptico-patriológica, se reinventam protótipos medievais e renascentistas. Não deixa de ser interessante que, tendo desaparecido dos *curricula*, entre as provas obrigatórias, o tema reassome na prática de vários pintores. Referido que foi Cristiano, cumpre referir também Amadeu de Sousa Cardoso (1887-1918), pedra fundamental do modernismo português, com o seu soslaio irónico-iconoclasta pelo religioso em

Baptismo de Cristo, *de José Malhoa (Igreja Matriz de Figueiró dos Vinhos).*

Pintura 1917 (*Cristo Verde*) e no exercício modernista *Aparição do Sagrado Coração a Santa Margarida Alacoque* (1918), desconcertante, pelo seu acerto iconológico, no universo cardosiano. Já *Procissão do Corpus* (1912) se limita a utilizar o registo religioso como exercício moderno-cubista, à semelhança de outras pinturas da mesma data. Renascida com maior independência, em relação ao *stablishment* académico e político, na 2.ª metade do século XX, a pintura religiosa realiza-se agora por duas vias: uma, em que podemos ver a expressão do religioso (do sagrado) como subjacente à ironia niilista, tocada de algum expressionismo no exibir de uma condição humana solitária, em asfixia. Refiro, especificamente, Mário Eloy (1900-1951) (*v. O poeta*, c. 1938, *O homem*, c. 1936, e *Da minha janela*, 1938) e Dominguez Álvarez (1906-1942), metonimicamente, com *Enterro pobre*, 1929, *Cemitério*, 1930, *Casario e figuras de um sonho* (s.d.). A outra via é a dos pintores que, exercendo-se livremente, assumem uma expressão axiológica cristã. Esta via virá a desenvolver-se em finais dos anos 40, com movimentos de renovação pré-conciliares, a partir da obra de Porfírio Pardal Monteiro (1897-1957) e de José de Almada Negreiros (1893-1970), respectivamente arquitectura e vitrais, consubstanciada na Igreja de Nossa Senhora de Fátima (1938). Almada Negreiros, sem verdadeiramente se aplicar à pintura religiosa, desenvolve-a no vitral, com um rigor e acerto simbólico e emblemático notáveis, no plano devocional e mesmo no plano sacramental (Igreja de Nossa Senhora de Fátima e capela do Seminário dos Olivais, Igreja de Santo Condestável). Sarah Afonso (1899-1983) afasta-se de qualquer compromisso resquicial naturalista desenvolvendo, em temática religiosa, o «maravilhoso» popular na prática de uma ingenuidade cultivada, onde não há lugar para o drama expressionista. Cria, assim, uma iconografia vizinha do ex-voto, em figurações, que se diriam apotropaicas, de Nossas Senhoras da Nazaré, de anjinhos e de alminhas da devoção popular. Em marca de cultivada ingenuidade, a sua obra assume o religioso como lendário, onírico, etnológico. Vejam-se *Procissão*, 1934, *Sereia*, 1939, *Alminhas* (bordado), 1935. Pintor de referência habitualmente reservada às artes decorativas*, Jorge Colaço (1868-1942) é também aqui particularmente referenciável pela emblemática sacra e pela narrativa hagiográfica que adopta nos painéis de azulejo de fachada que idealizou para as igrejas portuenses dos Congregados (1929) e de Santo Ildefonso (1932). Retomando a vitralística refira-se Eduardo Nery (1938), que, apoiando-se na numerologia e na simbólica elemental como temas de desenvolvimento de uma via teogónico-teológica, assente nos «módulos» do Uno e do Múltiplo, tem executado obras não figurativas (Santuário da Cova da Iria, 1991-1993, e igreja de Queijas, 1986-1992). Com o modernismo e desenvolvidos que foram os passos saídos dos positivismos do século XIX, a pintura ganha maior independência, passa a explicitar-se pelo seu próprio processo. A expressão do religioso faz-se através da convicção de que a pintura é, aí, chamada a exprimir o inefável, a fazê-lo visível sem ambages. Veja-se, então, a pintura religiosa



S/título, *acrílico sobre papel, de Graça Morais, 1988.*

ex professo de Domingos Rebelo (1891-1971) no tríptico mural evocativo da vida de São João de Deus, na igreja homónima de Lisboa, e muita obra avulsa, onde o pintor recolhe a «alma» religiosa do seu povo micaelense: *Viático*, 1919, *Romeiros*, 1926?, *Bênção do pão*, 1928, entre outros títulos. «Pintor cristão», haveria ele mesmo de se intitular, a este respeito (*Centenário...*); a de Lino António (1898-1975) na via-sacra da colunata da Basílica de Fátima (pintura sobre cerâmica), na pintura mural de temas eucarísticos e do décimo quinto Mistério do Rosário na Igreja de Nossa Senhora de Fátima, e ainda em vitrais da capela do Colégio das Escravas do Sagrado Coração de Jesus em Lisboa. De Jorge Barradas (1894-1971) há a assinalar o notável óleo modernista *Anunciação* de 1936. Dórdio Gomes (1890-1976) pinta na Igreja dos Redentoristas, no Porto, um mural sobre a definição do dogma da Assunção e frescos de história religiosa no baptistério da Igreja da Senhora da Conceição, também no Porto. A via-sacra, mural a fresco, da mesma igreja é de Guilherme Camarinha (1913-1944). Ainda na Igreja da Senhora da Conceição do Porto, no arco do cruzeiro, interessa anotar um pintor como Augusto Gomes (1910-1976), com a representação, pouco vinculativa, de uma Coroação da Nossa Senhora e acompanhantes anjos músicos e laudativos. Já na década de 80 Emília Nadal (1938), artista com apurado sentido do sagrado na iconografia religiosa católica, realiza um ciclo de pintura mariana, ao qual pertence a tela da Capela «Domus Pacis», em Fátima, e as séries bíblicas do Apocalipse e do Cântico dos Cânticos nas décadas de 80 e 90. Nesta mesma altura pinta, além destes, temas eucarísticos e hagiológicos avulsos. O arquitecto e pintor Sousa Araújo (1929), muito sensível ao sentido místico dos temas, dado na translucidez e solvência dos corpos, tem pintura na basílica e dependências do Santuário de Fátima, na igreja de Cedofeita, do Porto, entre outras, e ainda o integral revestimento interior de pintura sobre azulejo, e vitrais, na Igreja de São João e São Pedro do Estoril. O pintor, e padre católico, João Marcos (1949) apresenta pintura retabular em locais públi-

O salvamento, *de Emília Nadal, 1993.*

cos de culto, como as igrejas de Casais Brancos, Merceana, Albarraque, Penafirme e Benedita e capela do Seminário dos Olivais, na qual recria uma iconografia de raiz intemporal e essencialista, na tradição iconológica proto-cristã, com passagens electivas pela iconologia bizantina, e por Giotto e por Cimabue. Exemplos contemporâneos de pintores em que o religioso assoma, como memória possivelmente afectiva, ou académica ou vivencial, são Maria Helena Vieira da Silva (1908-1992) em trabalhos como *Un cortège*, 1934, memória esquematizada da procissão de um auto-de-fé no Rossio, referenciada por gravuras dos séculos XVII e XVIII, *La chapelle gothique*, 1951, e sobretudo *La petite communiante*, 1952, pintura que Vieira da Silva retoma, numa poética infinitesimal desmaterializante, da imagem branca que Carlos Reis tratara já, «definitivamente». O mesmo tema ocorrerá também a Ayres de Carvalho (1911-1997) em *As comungantes*, 1943. Guilherme Parente tratou, de 1968 a 1982, sob uma matriz de banda desenhada, o religioso em séries de gravuras, aguarelas e óleos, que refazem temas clássicos como o Baptismo de Jesus, a Virgem-Mãe, São Jorge e o Dragão, retomando Brueghel, Durer, Ucello. Refiram-se, ainda, pelo seu destaque na arte portuguesa, dois pintores de onde o religioso ressuma como relíquia ancestral do sagrado: António Dacosta (1914-1990), com *Pietà*, 1940, e Mário Cesariny (1923), com *Crucificação em detalhe*, de 1971. Muito mais do âmbito do sagrado e do metafísico que do estritamente religioso, cito como única e isolada, e escassa, a obra de Fernando Lanhas (1923), que da pintura se serve como de um instrumento essencial «para penetrar no mais íntimo segredo da vida e do universo», como de um lugar simultaneamente só seu, todavia partilhado, onde se possa «entender então a essência de Deus» (GUEDES – *Fernando Lanhas*, p. 13, 23). Com o avançar do século XX e o consequente esbater de práticas tardo-naturalistas definiram-se campos no atinente à arte religiosa, sobretudo a partir do II Concílio do Vaticano, que lhe abriu novas vias de expressão artística (*cf. Sacrosanctum Concilium*, cap. VII, n.os 123-127).

ALBERTO JÚLIO SILVA

BIBLIOGRAFIA: *ÁLVAREZ*. Lisboa: Compta; INCM, 1987. *AYRES de Carvalho: uma antologia*. Lisboa: FRESS, 1994. *CARLOS Bonvalot 1893-1934*. Caldas da Rainha, 1995. *CENTENÁRIO do nascimento de Domingos Rebelo 1891-1991*. Ponta Delgada: Museu Carlos Machado. *CHRISTIANO Cruz (1892-1951): Retrospectiva*. Lisboa, 1993. *DÓRDIO Gomes: frescos*. Matosinhos, 1997. *ENCONTRO de Culturas: oito séculos de missionação portuguesa*. Lisboa, 1994. *EXPOSIÇÃO conjunta de Sarah Affonso e José de Almada Negreiros em Cascais*. Cascais, 1996. FRANÇA, José-Augusto – *A arte em Portugal no séc. XIX*. 3.ª ed. Bertrand Editora, 1990, vol. 1 e 2. IDEM – *Malhoa e Columbano*. Lisboa: Bertrand. IDEM – *As últimas pinturas de Amadeu de Sousa-Cardoso*. Porto: Fundação de Serralves, 1992. GONÇALVES, Artur; LOPES, Gustavo de Bivar Pinho – *Carlos Reis*. Torres Novas, 1942. GUEDES, Fernando – *Fernando Lanhas: os sete rostos*. INCM, 1988. HENRIQUES, Paulo – *José Malhoa*. Edições Inapa, 1996. LOPES, Joaquim – *Marques de Oliveira*. Porto: Portucalense Editora, 1954. MACEDO, Diogo de – *Columbano*. Lisboa: Artis. IDEM – *Arte portuguesa*: 6: *MÁRIO Cesariny*. Lisboa: DGAC-SEC, 1972. *MALHOA: pintor de costumes, de paisagem e de história*. Lisboa: Sociedade Nacional de Belas-Artes, 1983, vol. 1. *MUSEU do Abade de Baçal*. Bragança, 1994. *MUSEU do Chiado: pintura portuguesa 1850-1950*. Lisboa, 1994. *MUSEU Nacional de Soares dos Reis: pintura portuguesa 1850-1950*. Porto, [1996]. *SILVA Porto 1850-1893: Exposição Comemorativa do Centenário da Sua Morte*. Porto: Museu Nacional de Soares dos Reis, 1993. VALLIER, Dora – *Vieira da Silva*: Paris: Éditions Weber, 1971. *VELOSO Salgado 1864-1946*. Lisboa: Museu do Chiado, 1999.

POBREZA. Para uma tentativa de sistematização dos critérios usados para definir os diversos tipos de pobres na sociedade portuguesa anterior ao século XIX, importa referir duas ideias básicas. A primeira é a de que existe uma história internacional da pobreza, uma vez que as grandes mudanças nas atitudes perante o fenómeno são comuns à generalidade do Ocidente europeu. Dessa forma, a pobreza em Portugal partilhará de aspectos idênticos relativamente a outras unidades políticas existentes no espaço europeu, pelo menos enquanto não surgirem estudos monográficos sobre a população pobre portuguesa a pôr em evidência eventuais particularismos. A segunda ideia é a de que as sociedades pré-industriais, marcadas por uma baixa produtividade agrícola e industrial, eram globalmente pobres, com uma desigual distribuição de rendimentos a agravar o fenómeno da pobreza. Dessa forma a população pobre atingia percentagens elevadas da população total, estimadas em 10 a 20 % para algumas cidades europeias do século XV ao século XVIII (CIPOLLA – *História*, p. 24-27). No entanto, o que caracteriza as sociedades pré-industriais é o facto de pelo menos 75 a 80 % da população estar sujeita a resvalar para situações de pobreza, devido a oscilações do mercado do trabalho ou reveses de fortuna (JUTTE – *Poverty*, p. 195-196). Dessa forma, o número de pobres era flutuante, e os historiadores distinguem entre pobres estruturais e conjunturais. Entre os primeiros incluem-se aqueles que não tinham condições físicas para sair da sua

condição: as crianças de leite e na primeira infância, os velhos, os doentes incuráveis, os deficientes físicos e mentais. A pobreza conjuntural diz respeito às faixas da população ocupadas por pobres potenciais, que, como vimos, representavam a maior parte da população total. A guerra, os maus anos agrícolas, as mudanças na propriedade da terra, os empregos precários, o número elevado de filhos pequenos a cargo, a morte ou doença de um dos cônjuges tornavam a esmagadora maioria da população vulnerável a situações de pobreza, quer nas cidades quer nos campos, embora em circunstâncias e modalidades diferentes entre as zonas urbanas e rurais. *1. Fontes para a história da pobreza em Portugal:* A população pobre tem sido objecto de alguns estudos recentes, estudos monográficos que permitem conhecer a extensão do fenómeno e aprofundar as características deste grupo. As dificuldades de conhecer uma subpopulação sem voz, que não deixa testemunhos escritos excepto pelo punho de outros grupos sociais, levantam forçosamente problemas aos historiadores. Não obstante, têm sido levantadas séries documentais relativas à utilização de instituições de assistência, tais como enterros de pobres pelas Misericórdias ou outras confrarias, listas de presos pobres, pobres domiciliados, listas de pobres objecto de distribuições regulares de esmolas, registos de entrada em hospitais, concessão de dotes de casamento a donzelas pobres, etc. *2. Evolução de atitudes perante a pobreza:* Na Idade Média, os reis tomaram a protecção dos pobres sob a sua alçada, concedendo-lhes privilégios de carácter jurídico e económico. Entre os primeiros inclui-se a isenção do pagamento de custas de chancelaria nos senhorios régios ou a ordem para os poderosos se fazerem representar por procuradores nos casos de justiça que envolvessem pobres, para obstar a que a sua presença constituísse motivo de intimidação. Nas Cortes de Santarém, os concelhos queixaram-se de que os reis lhes retiravam prerrogativas, ao concederem cartas de graça a pobres e viúvas, o que o rei justificava com o objectivo de pugnar pela imparcialidade dos juízos, sem temor dos poderosos locais (*Ordenações del-rei D. Duarte*, p. 404-405). Os benefícios de carácter económico isentavam os pobres do pagamento de jugadas, do pagamento de fintas para criação de enjeitados ou de contribuições para o transporte de presos. Dessa forma, a protecção conferida à pobreza pelos monarcas portugueses pode ser encarada dentro de uma estratégia de legitimação do seu primado sobre os poderes locais, nomeadamente os senhorios. No período moderno, continuou a relação de patrocínio estabelecida entre os reis e os pobres. De resto, a relação entre o rei e as instituições copiava a própria estrutura das relações entre doador e receptor: o dinheiro concedido pelo rei era geralmente designado por «esmola». De facto, o acto de dar e receber esmola é indissociável de sociedades em que predominam relações sociais de tipo vertical, que implicam obediência, subserviência e deferência para com os indivíduos situados numa posição mais elevada da hierarquia social. Desta forma, pedir «esmola» era um acto comum a todos, ricos e pobres, sempre que se tratava de solicitar algo de um superior. *3. O estatuto de pobre. Critérios de definição:* Os historiadores têm chamado a atenção para o carácter contextual e relativo dos critérios que presidem à classificação dos indivíduos como pobres. Contextual uma vez que se é considerado pobre num dado lugar e numa determinada época, sem que a situação objectiva do indivíduo motive idêntica classificação fora desse contexto. Dessa forma, os critérios de distinção entre pobres e não pobres não se pautam apenas por constatações de ordem económica, como a falta de rendimento autónomo ou a insuficiência de condições de subsistência material, mas também e sobretudo por valores de ordem social, cultural e religiosa, ou, no caso do Império Português, critérios raciais. A inclusão de determinados indivíduos numa determinada categoria de pobreza é por outro lado indissociável dos critérios que presidem à sua elegibilidade para receptor de serviços de caridade. Nessa ordem de ideias, convém precisar de forma concisa as razões que motivavam a inclusão dos indivíduos na massa heterogénea e diversificada de pobres. Em primeiro lugar, os indivíduos podiam ser definidos como pobres em função de um estatuto social anterior: é o caso daqueles cuja situação económica ou física não lhes permitia viver à altura da sua posição. Incapacitados fisicamente ou empobrecidos por qualquer motivo, sem que vivessem necessariamente no limiar da sobrevivência, eram considerados pobres pelas instituições de assistência e/ou por patronos e o objectivo era cancelar a sua situação do conhecimento público através de ajuda domiciliária eventualmente secreta. Neste caso, a sua classificação como pobres obedecia à necessidade de conferir eficácia às hierarquias sociais instituídas, uma vez que estas seriam postas em causa perante situações de mobilidade social descendente que minassem a confiança na ordem estabelecida. Entre os valores culturais, indissociáveis neste período das crenças religiosas, que norteavam a definição de pobreza, temos o caso dos indivíduos que optavam voluntariamente pela renúncia à posse de bens materiais e consequentemente pela dependência da caridade como modo de subsistência. Temos neste caso os membros das ordens religiosas mendicantes e os peregrinos, possíveis apenas numa época em que certas situações de pobreza (não todas, como veremos adiante) eram santificadas, isto é, encaradas como preferíveis à riqueza, vista como espiritualmente empobrecedora. Cabe fazer a ressalva de que os peregrinos, mesmo que dispusessem originariamente de bens ou rendimentos, dificilmente podiam sobreviver durante as viagens sem o apoio logístico e material das populações, numa época de escassa circulação e transferência de capitais. Finalmente, cabe referir que, em sociedades dominadas por formas de pensamento analógico, a situação de pobreza adquiria uma vertente espiritual: as almas do Purgatório eram pobres porque, tal como estes, aguardavam a passagem ao reino dos céus depois de um período de penitência; os cativos nas mãos dos infiéis eram pobres uma vez que as suas almas aguardavam idêntico resgate. Finalmente, nos territórios sob administração portuguesa a definição de pobre privilegiava os membros dos grupos colonizadores, hierarquizando a assistência a outras et-

nias, ignoradas ou relegadas para espaços institucionais de periferia. A multiplicidade de critérios, variáveis cronológica e geograficamente, conduz naturalmente a uma tipologia da pobreza, a que não correspondem necessariamente situações de marginalização ou exclusão social. Se certos tipos de pobres, identificados com os vagabundos ou criminosos, tendiam a ser reclusos em instituições, expulsos das localidades ou enviados para terras distantes através do degredo, outros eram objecto de reinserção social ou mesmo santificação. *4. Situação de pobreza. 4.1. Mendigos:* Na sociedade portuguesa, tal como nas suas congéneres europeias, pedir esmola era uma actividade económica sujeita às regras corporativas inerentes ao exercício de um ofício. As autoridades tentaram fiscalizar o direito a pedir esmola, confinando-o aos indivíduos inaptos fisicamente para o trabalho, e, como tal, operaram critérios de distinção entre verdadeiros e falsos mendigos. Por outro lado, a sobrevivência de algumas instituições dependia em grande parte da angariação de fundos através de pedidores de esmola profissionalizados (muitas vezes designados por mamposteiros) que percorriam áreas por vezes consideráveis juntando dinheiro e géneros para confrarias ou resgate de cativos. Nesse sentido, a autorização oficial para pedir esmola passava a depender de um documento autenticado que evitasse os embustes e falsificações, sobretudo quando o indivíduo declarava pedir esmola em benefício de uma instituição ou determinada categoria de pobres. Por exemplo, as Ordenações Manuelinas proibiam os peditórios para os santos da invocação das confrarias sem a posse de uma carta régia onde constasse o nome do pedidor e da confraria (liv. 5, tít. 104). As leis deste género procuravam sobretudo evitar a proliferação de indivíduos que mendigassem com um falso pretexto, mas não punham em causa o hábito da esmola indiscriminada que os indivíduos e mesmo as instituições eram livres de praticar do modo que achassem conveniente e escolhendo os receptores de caridade de forma autónoma. A distribuição colectiva de esmolas aos pobres durante festas, funerais ou mesmo de forma regular à porta de conventos, paços episcopais, hospitais ou palácios continuou inquestionada até finais do século XVIII. Como explicar essa permanência num contexto em que se procurava restringir a mendicidade individual sem justa causa? Talvez a resposta resida no facto de os poderes necessitarem de estabelecer ou simular uma relação directa de protecção com as populações, mesmo ao preço de distribuírem recursos a quem não os merecia segundo os critérios da época. *4.2. Vagabundos:* Embora a historiografia recente tenha enfatizado as alterações das atitudes para com os pobres na transição do período medieval para o período moderno, localizadas sobretudo entre finais do século XV e inícios do século XVI, é um facto que, no tocante à exclusão dos vagabundos da mendicidade autorizada, o caso português confirma a hipótese de que a estigmatização do indivíduo sem «casa» (no sentido que o termo assumia no período moderno) é bem anterior ao século XVI. Desde Afonso II, nos inícios do século XIII, que se legislou no sentido de detectar nas terras do rei indivíduos sem posses, ocupação que lhes garantisse o sustento, ou senhor que respondesse por eles (*ORDENAÇÕES del-rei D. Duarte*, p. 53). Afonso IV ordenou que indivíduos em idêntica situação fossem obrigados a trabalhar nas terras, sob pena de açoites e expulsão. No seguimento da Peste Negra, obrigavam-se as pessoas válidas que andassem a pedir esmola a trabalhar, proibindo as albergarias e hospitais de os receber (*Ibidem*, p. 515 e 526-529). As Ordenações Manuelinas definiram como vadios aqueles que, tendo chegado a uma localidade há mais de 20 dias, ainda não viviam com senhores ou amos, nem tinham trabalho nem negócio que lhes garantisse o sustento (*ORDENAÇÕES Manuelinas*, liv. 5, p. 224). O degredo constituía a pena sistematicamente aplicada a esses indivíduos. A estigmatização do pobre «sem justa causa» é um facto na legislação portuguesa bem antes das tendências manifestadas a partir do Renascimento na sociedade europeia. No campo das ideias expressas sobre a pobreza por autores portugueses, cabe assinalar que não colocaram em causa a validade da esmola no percurso da salvação, e regra geral encorajaram os ricos a repartir a sua riqueza com os pobres (LOPES– *Pobreza*, p. 21-126). A generalidade dos discursos insere o pobre no modelo organicista da sociedade, e proclama a sua funcionalidade no âmbito da economia da salvação (XAVIER, – Amores, p. 80). Não obstante essa hegemonia discursiva, alguns autores, sem colocar em causa a obrigação cristã da caridade, não esconderam a sua antipatia pelos pobres: São Francisco Xavier considerou-os «pessoas metidas em vícios e pecados» (*cf.* RÊGO — *Documentação*, vol. 4, p. 287). *4.3. Doentes:* A utilização dos hospitais estava geralmente reservada aos pobres: é a estes que os regimentos respectivos se referem, excepto no caso dos hospitais termais ou no das curas periódicas que muitos estabelecimentos efectuavam relativamente aos doentes de sífilis, que tinham uma frequência estendida à generalidade da população, efectuando-se o tratamento diferencial dos indivíduos de estatuto social superior no seio das instituições. A sua pobreza era entendida segundo duas vertentes distintas: a material, ligada às necessidades do corpo, e a espiritual, dentro da lógica de observância pós-tridentina. Os cuidados do corpo incluíam abrigo, uma alimentação de qualidade e quantidade superior àquela que estava ao alcance dos pobres, e muitas vezes peças de vestuário, aproveitando-se geralmente roupas de outros pobres que tinham morrido no hospital. Os cuidados da alma eram prestados desde o início do internamento, através de uma confissão no acto de entrada, assistência regular a missas e extrema-unção em caso de necessidade. *4.4. Pobres envergonhados:* Sobretudo nas fontes medievais esta designação aparece para caracterizar os indivíduos cuja condição material não lhes permitia viver à altura do estatuto social inicial. A referência à «vergonha» dizia respeito ao natural impedimento que esses indivíduos teriam em assumir publicamente a sua pobreza, pedindo esmola pelas ruas ou de porta a porta. Na Idade Moderna grande parte destes pobres passou a ser assistida numa situação sigilosa através de assistência domiciliária, efectuada geralmente pelas Misericórdias.

Nossa Senhora da Misericórdia *(Museu de São Roque).*

Noutros casos, sobretudo na Idade Média, estes indivíduos obtinham um rendimento fixo ao serem escolhidos como merceeiros/as. *4.5. Merceeiros:* Eram pessoas que recebiam sustento a partir de bens a eles destinados por doadores, mediante obrigações de culto fixadas em testamento. Esses serviços religiosos enquadravam-se geralmente numa instituição de capela, onde se diziam missas por alma do benfeitor junto aos seus restos mortais a que o merceeiro/a tinha de assistir. Dessa forma, podemos afirmar que os merceeiros eram remunerados em função dos serviços efectuados em prol das almas dos benfeitores, e eventualmente de membros das suas famílias. Embora numa primeira fase se instituíssem merceeiros do sexo masculino, a tendência foi para esta condição se circunscrever a mulheres. Como os rendimentos tinham por base propriedades vinculadas, as mercearias eram geralmente instituídas sem limite de tempo definido: as missas por alma deviam ser ditas «até ao fim dos tempos» ou «enquanto o mundo durar», expressões que aparecem frequentemente nos testamentos. Em Portugal a instituição de mercearias, típica do período medieval, prolongou-se pelo período moderno, até ao século XVII. Embora as novas criações fossem raras posteriormente, ainda existiam mercearias em 1834, quando foram extintas pelo Liberalismo. As mercearias podiam beneficiar indivíduos pobres, mas também recaíam em pessoas que pertenciam a uma rede clientelar. Nesse caso, para o patrono tratava-se de assegurar a sobrevivência económica dos seus dependentes e ao mesmo tempo zelar pela salvação da sua alma depois de morto, reproduzindo depois da sua morte a ordem que estabelecera em vida. Os membros da família real portuguesa dos séculos XV e XVI incluíram geralmente nos seus testamentos a instituição de mercearias, quase sempre em favor de pessoas pertencentes às casas respectivas. *4.6. Crianças órfãs e desamparadas:* No caso de não herdarem bens, as crianças órfãs podiam-se inserir na categoria de pobres. Também neste caso se verificavam situações de pobreza relativa: havia uma sensibilidade elevada em relação aos menores que não estavam em grado de reproduzir a situação social de origem quando adultos. Desta forma, criavam-se colégios para rapazes e raparigas órfãos «pobres» e concediam-se dotes de casamento a donzelas incapazes de casar sem ajuda exterior. À parte as crianças sem pai – definição jurídica dos órfãos – havia ainda um vasto grupo de crianças desamparadas, uma vez que as famílias não podiam prover satisfatoriamente ao seu sustento. Eram filhos de pobres na sua maior parte, num contexto demográfico de Antigo Regime, em que as pirâmides de idades eram muito largas na base e estreitas no topo. Uma vez que os idosos eram pouco numerosos, para além de se manterem activos até onde as condições físicas o permitissem, o peso da dependência incidia sobre as crianças, o que as transforma numa faixa significativa dos pobres existentes nas sociedades pré-industriais. *4.7. Crianças abandonadas:* Enquanto um órfão ou órfã podia não ser necessariamente pobre, caso vivesse na expectativa de uma herança quando atingisse a maioridade, um exposto, pela ausência de enquadramento familiar, recaía forçosamente nessa categoria. No caso português, representaram o maior peso a cargo da assistência, com milhares de crianças abandonadas anualmente em todo o território. *4.8. Peregrinos:* Embora o apogeu das peregrinações se tenha feito sentir na Idade Média, esta figura não desapareceu ao longo do período moderno. No entanto, era objecto de certificação: tal como no caso dos vadios, o objectivo era evitar que os indivíduos pedissem esmola e abrigo

fazendo-se passar por peregrinos. Desta forma, estes deslocavam-se e faziam-se assistir pelas instituições mediante a apresentação de guias, que atestavam o percurso percorrido, geralmente emitidas pelas Misericórdias. *4.9. Cativos:* A intensificação das campanhas e a manutenção das praças marroquinas dava origem à captura de prisioneiros tanto por parte dos portugueses como dos árabes. Não eram simples prisioneiros de guerra, uma vez que tinham uma conotação religiosa e se temia a sua conversão ao islamismo. Nesse sentido, a Coroa, os Trinitários e os negociantes particulares empreendiam negociações no sentido de os resgatar, procedendo-se à recolha de fundos em todo o reino, destinada à compra dos indivíduos cujas famílias não podiam custear o preço das libertações. *4.10. Mulheres pobres:* A historiografia europeia tem colocado em evidência a vulnerabilidade a situações de pobreza dos agregados familiares chefiados por mulheres com filhos a cargo, viúvas ou mães solteiras, geralmente dependentes de apoio externo pela insuficiência do rendimento familiar. Em Portugal, sabemos que as mulheres recebiam atenção especial das instituições de assistência. Eram objecto sobretudo de ajudas que lhes permitissem manter a honra do seu sexo: as donzelas recebiam dotes de casamento; às mães solteiras era-lhes dada a possibilidade de abandonarem os filhos ao nascimento para esconder a sua falta, e, finalmente, os pobres envergonhados parecem ter sido maioritariamente do sexo feminino, uma vez que as fontes os designam por *visitadas*, o que remete para agregados familiares chefiados por mulheres. Estes cobrem uma variedade de situações: podiam ser viúvas ou mães solteiras com filhos a cargo; órfãs com irmãos pequenos; mulheres solteiras vivendo com outras mulheres, não necessariamente parentes, etc. Havia também mulheres que tinham maridos entrevados em casa ou «viúvas de vivos», isto é, mulheres casadas cujos maridos emigravam por períodos longos ou sem retorno. Também aqui a pobreza se media pelo merecimento; a ajuda estava dependente do bom comportamento das mulheres e da sua boa reputação. A não observância das regras sociais implicava perda total ou parcial de direitos à assistência, o que implicava uma adequação dos comportamentos às regras implícitas ou explícitas da concessão de recursos de caridade. Seria um erro pretender que as atitudes perante a pobreza existentes no período moderno desaparecessem com o liberalismo. Mesmo um século depois, nos anos 30, continuava-se a considerar os pobres como estando divididos em duas categorias (a merecedora e a não merecedora de esmola) e a assentar as relações sociais segundo valores de obediência e deferência, a avaliar pelas descrições da sociedade portuguesa nessa época (*cf.* Mónica – *Educação*, p. 74). Por outro lado, é significativo que nas numerosas obras do historiador da assistência mais importante da primeira metade deste século, Fernando da Silva Correia, se encontre recorrentemente a ideia de que a caridade privada representa uma solução válida para o problema da pobreza. *5. Pobreza e doutrina social da Igreja:* Em finais do século XIX, toma corpo a doutrina social da Igreja a partir da publicação da encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII, em 1891. A encíclica não inaugura o pensamento social cristão, na medida em que ele se encontra presente desde o aparecimento da religião cristã: o cristianismo constituiu-se desde os seus inícios como a religião dos pobres e desfavorecidos. Dessa forma, a expressão «doutrina social» da Igreja designa uma resposta circunstancial do papado a uma nova época da história do planeta, marcada do ponto de vista económico pelo desenvolvimento industrial e pela distanciação profunda entre ricos e pobres decorrente dos novos modos de produção. Do ponto de vista doutrinário, a *Rerum Novarum* marca também uma reacção contra o marxismo, pujante nos finais do século XIX, e contra o liberalismo económico. Caracteriza-se pela procura do meio-termo entre os «excessos» de uns e de outros, sem negar as desigualdades económicas, dadas como inevitáveis, e os direitos do patronato numa perspectiva corporativista (direitos e deveres de patrões e empregados, entendidos de forma reciprocista). Novos textos doutrinais se lhe seguiram: a encíclica *Quadragesimo anno* de Pio XI, publicada em 1931, tinha em conta a evolução tecnológica registada nos 40 anos seguintes à publicação da *Rerum Novarum*, de que comemorava o 40.º aniversário. Entre as novas tecnologias incluía-se a electricidade, a indústria química e o motor de explosão; no campo da economia imperavam agora os grandes monopólios e agravava-se a pobreza dos países não industrializados. Novas encíclicas, que tiveram sempre como referência a *Rerum Novarum* (boa parte delas é publicada nos aniversários desta) tiveram em conta as evoluções ideológicas e as vicissitudes do século XX, adquirindo um carácter cada vez mais global, considerando a necessidade de uma nova ordem mundial, e assumindo portanto o carácter internacional dos conflitos sociais: *Mater et magistra* (1961), *Pacem in Terris* (1963), a constituição conciliar *Gaudium et spes* (1965), *Populorum Progressio* (1967), *Octogesima Adveniens* (1971), *Laborem Exercens* (1981) e *Solicitudo Rei Socialis* (1987). Ainda duas instruções sobre o tema da libertação, *Libertatis Nuntius* (1984) e *Libertatis Conscientia* (1986), referiam-se especificamente à América Latina (Langlois – *Doutrina*, p. 37). Independentemente dos seus conteúdos, todos estes textos pontifícios testemunham o instinto de sobrevivência da Igreja enquanto instituição, e a sua tentativa de encontrar um lugar em sociedades cada vez mais descristianizadas, através do investimento em áreas de forte penetração católica, como o mundo hispânico latino-americano e filipino, ou nos grupos sociais excluídos do bem-estar económico e social dos países desenvolvidos. Do ponto de vista das práticas sociais, também estas espelham uma relação com os pobres mais adequada às novas modalidades de relacionamento social suscitadas pelo mundo moderno. A filantropia, ao proclamar o amor da humanidade como superior à caridade cristã e as vantagens da prevenção da miséria em relação ao alívio circunstancial que a caridade cristã proporcionava, colocou – pelo seu laicismo – os valores cristãos da caridade em causa e obrigou a Igreja a procurar novos enunciados ideológicos que fornecessem um novo enquadramento às suas actividades. Desta forma,

a expressão «acção social» passou a designar toda uma série de práticas, antigas e novas, que visavam intervir em benefício dos pobres e a ser preferencialmente utilizada em vez da palavra «caridade». *A Rerum Novarum*, no entanto, é posterior a um conjunto de novas atitudes perante a pobreza e o infortúnio, consubstanciadas na escalada do mutualismo de inspiração católica (que se desenvolve a par do mutualismo «laico») e na difusão a toda a Europa de ordens hospitalares femininas que se especializaram na gestão de estabelecimentos hospitalares e outras instituições de caridade com internamento de assistidos. Em Portugal, a difusão tanto do mutualismo de inspiração cristã como das ordens religiosas femininas são patentes na segunda metade do século XIX, bem antes da publicação da *Rerum Novarum*. Menos claro é, no entanto, por falta de estudos sobre o tema, o esclarecimento de problemas ligados à recepção e ao impacte dos vários textos doutrinais da Igreja na realidade portuguesa do século XX. Também por abordar se encontra ainda o investimento da Igreja em matéria social nas antigas colónias portuguesas (*v.* ASSISTÊNCIA; MISERICÓRDIAS; MORAL; DOUTRINA SOCIAL).

ISABEL DOS GUIMARÃES SÁ

BIBLIOGRAFIA: ABREU, Laurinda – *Memórias da alma e do corpo: A Misericórdia de Setúbal na modernidade*. Viseu: Palimage, 1999. ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Dar aos pobres e emprestar a Deus: As Misericórdias de Vila Viçosa e de Ponte de Lima (séculos XVI-XVIII)*. 3 vol. Dissertação de doutoramento apresentada à UM em 1999. Texto policopiado. CIPOLLA, Carlo – *História económica da Europa pré-industrial*. Lisboa: Edições 70, 1984. GEREMEK, Bronislaw – *A piedade e a forca: História da miséria e da caridade na Europa*. Lisboa: Terramar, 1995. GUTTON, Jean Pierre – *La société et les pauvres en Europe (XVI-XVIII^e siècles)*. Paris: PUF, 1974. IGREJA CATÓLICA. Papa, 1878-1903 (Leão XIII) – *Rerum Novarum:* [Encíclica de 15 de Maio de 1891]. In *A CONDIÇÃO dos operários: Carta Encíclica «Rerum Novarum» do papa Leão XIII: Texto e comentários*. Lisboa: Edições Paulistas, 1990. JUTTE, Robert – *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. LANGLOIS, José Miguel Ibañez – *Doutrina social da Igreja*. 2.ª ed. Lisboa: Rei dos Livros, 1990. LOPES, Maria Antónia – *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra (1750-1850)*. Tese de doutoramento apresentada à FLUC em 1999. MAYEUR, Jean-Marie – *Catholicisme social et démocratie chrétienne: Principes romains, expériences françaises*. Paris: Cerf, 1986. MÓNICA, Maria Filomena – *Educação e sociedade no Portugal de Salazar*. Lisboa: Presença, 1978. *ORDENAÇÕES del-rei Dom Duarte*. Lisboa: FCG, 1988. *ORDENAÇÕES Manuelinas*. Lisboa: FCG, 1984. PLONGERON, Bernard; GUILLAUME, Pierre, org. – *De la charité à l'action sociale: Religion et Société*. Paris: Éditions du CTHS, 1995. RÊGO, António da Silva – *Documentação para a história das missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: AGC, 1947. SÁ, Isabel dos Guimarães – *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no Império Português*. Lisboa: CNCDP, 1997. SOUSA, António Caetano de, D. – *Provas da história genealógica da Casa Real portuguesa*. Coimbra: Atlântida, 1947. WOOLF, Stuart – *The Poor in Western Europe in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*. London: Methuen, 1986. XAVIER, Ângela Barreto – Amores e desamores pelos pobres: imagens, afectos e atitudes (sécs. XVI e XVII). *Lusitania Sacra*. 2: 11 (1999) 59-85.

POBREZA (século XX). Antes da Revolução Industrial, a riqueza produzida não chegava para todos – pensava-se – e, portanto, a pobreza era uma fatalidade. Hoje não. Pela primeira vez na história da humanidade, há recursos, dinheiro, conhecimentos e tecnologia para acabar com a injustiça da pobreza, o que é cada vez mais sentido pela opinião pública como uma urgência, tal como para os nossos avós o foi acabar com a escravatura e seus filhos com o colonialismo. Mas falta vontade política para tal: é que, de modo particular na última centúria, por detrás do fenómeno crescente da pobreza, esteve e está um injusto e inumano sistema económico, social e político. Quase sempre, são suas causas o próprio modelo de crescimento económico, a falta de solidariedade social e uma cultura individualista que prefere o lucro e ignora o Homem. Delas decorrem, como em espiral, o crescente desemprego, a precariedade do trabalho, a insuficiência dos sistemas de segurança social, a crise da habitação, o crescimento do débito, a alteração das estruturas familiares, o cavar da separação entre ricos e pobres, a exclusão social e a degradação ecológica. Mesmo assim, a pobreza é uma realidade multifacetada: há formas antigas e novas de pobreza, a que é consequência do subdesenvolvimento, da imigração, das condições de trabalho e habitação, a pobreza dos grupos socialmente marginalizados, étnicos ou outros, a pobreza dos idosos com baixos recursos e a dos automarginalizados; há a pobreza dos países pobres e a dos países ricos; há a pobreza das zonas abandonadas e a dos subúrbios das grandes cidades; e há a pobreza material e a dos pobres antropológicos, sós e sem afecto, sem cultura e sem participação cívica. Por tudo isto, a questão da pobreza tem directamente a ver com os direitos do Homem e com a democracia formal e real; a não ser levada a sério, entra em risco o próprio equilíbrio das sociedades. Ao longo do século XX, a pobreza aumentou assustadoramente, tanto a nível planetário, como na União Europeia e concretamente em Portugal. É entretanto relativo o conceito de pobreza material. Na União Europeia (UE), considera-se pobre o indivíduo cujo rendimento é inferior a metade do rendimento médio do seu país. Isto quer dizer que um pobre português é mais pobre que um alemão. Mesmo assim, por estatística de 1993, Portugal era o país da UE com maior percentagem de pobres, particularmente entre os idosos, e o que, juntamente com a Itália e a Grécia, menos reduziu o seu número nos últimos anos.

País	% anos 80	% 1993
Dinamarca	4	6
Alemanha	12	11
Bélgica	9	13
Holanda	5	13
França	17	14
Luxemburgo	12	15
Itália	22	20
Espanha	18	20
Irlanda	19	21
Grécia	21	22
Reino Unido	15	22
Portugal	25	26

Fonte: EUROSTAT 1993

É difícil fazer a história da pobreza em Portugal neste século, por falta de dados estatísticos. De resto, ainda não há muito, ela não existia oficialmente. Só indirectamente se podem delinear as suas dimensões, percorrendo a história das obras de assistência ou de

beneficência, públicas ou privadas, da Igreja Católica ou laicas (filantrópicas), visando sobretudo os sectores mais abandonados e menos protegidos da sociedade. Mais ou menos ligadas à Igreja Católica ou por ela inspiradas, foram muitas as instituições que fizeram o seu melhor na assistência à pobreza, mas sem, na maior parte dos casos, conseguirem chegar a enfrentar as suas causas. A par de inúmeras iniciativas de dimensão mais ou menos local, seria necessário citar as Conferências de São Vicente de Paulo (*v.* CONFERÊNCIAS VICENTINAS), as Misericórdias*, confrarias* de variado tipo, alguns institutos religiosos, os Companheiros de Emaús e a Casa do Gaiato, esta visando um pouco mais longe que o simples assistencialismo ao abalançar-se a «fazer de cada rapaz um homem». Entretanto, a partir de 1944, nascia a Previdência do Estado. Nos últimos 20 anos, porém, através sobretudo da Fábrica das Paróquias, a Igreja Católica tem-se carregado de instituições de solidariedade social subsidiadas pelo Estado. Alguns cristãos vêem a necessidade de ultrapassar esta prática constantiniana em favor de uma acção caritativa mais consentânea com o papel da Igreja Católica – que atenda sobretudo às novas formas de pobreza e exclusão social — e geradora de corpos sociais intermédios que, além do mais, permitam a toda a sociedade tomar consciência de que é seu o problema. No catolicismo romano actual há uma mudança de paradigma tendo presente a chamada «opção pelos pobres» como ponto de confronto. Em Portugal, há ainda grandes bolsas de pobreza tradicional nomeadamente entre os idosos, os camponeses em geral e particularmente os assalariados da agricultura e os não qualificados da indústria e dos serviços. Em geral, são seus factores condicionantes os salários baixos, as reformas e pensões reduzidas, a doença e o desemprego. A família portuguesa considerada pobre tem normalmente um chefe de família com baixas habilitações e de idade avançada. Considerando o conceito relativo de pobreza utilizado na UE acima referido, em Portugal há cerca de dois milhões de pobres, ou seja, de cidadãos que auferem menos de 50 % do rendimento médio nacional; 18,3 % das famílias do continente são pobres. A pobreza não se encontra uniformemente distribuída a nível nacional, sendo em geral mais elevada no interior que no litoral.

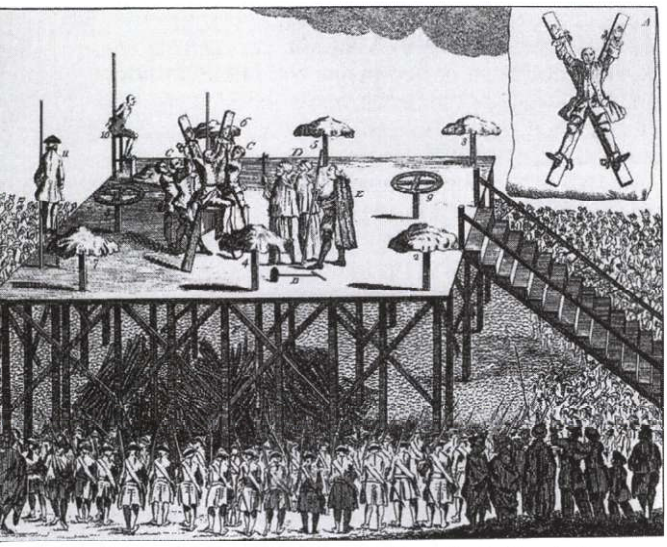
DISTRITOS	% Pobreza	% Muita pobreza
Aveiro	10.0	2.5
Beja	36.8	12.0
Braga	16.3	4.1
Bragança	17.0	6.8
Castelo Branco	22.8	5.8
Coimbra	18.1	3.3
Évora	21.9	6.8
Faro	16.6	4.3
Guarda	27.1	5.9
Leiria	23.6	7.3
Lisboa	18.8	4.6
Portalegre	16.7	3.1
Porto	13.8	4.0
Santarém	21.1	6.1
Setúbal	20.0	5.7
Viana do Castelo	14.5	3.1
Vila Real	19.6	5.4
Viseu	23.2	5.6
Total	18.3	4.8

Fonte: Departamento de Estatística – MQE 1996

ARLINDO DE MAGALHÃES

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, João Ferreira de – *Exclusão social: factores e tipos de pobreza em Portugal*. 2.ª ed. Oeiras: Celta, 1994. BAPTISTA, Isabel; PERISTA, Heloísa; REIS, Ana Luzia – *A pobreza no Porto: Representações sociais e práticas institucionais*. Porto: REAPN, 1995. CAMARERO SANTAMARÍA, Jesús – *El déficit social neoliberal*. Santander: Sal Terrae, 1998. CHRISTOPHE, Paul – *Para leer la historia de la pobreza*. Estella: Verbo Divinbo, 1989. COSTA, Alfredo Bruto da — *Exclusões sociais*. Lisboa: Gradiva, 1998.

POMBALISMO. Com Sebastião José de Carvalho e Melo, conde de Oeiras e marquês de Pombal, pela primeira vez em Portugal, o nome de um estadista passou à história para caracterizar uma forma de governar. Ditada pela aliança entre teoria e prática governativa, expressa um sentido específico de política, em que o poder é exercido não tanto para gerir o que é, mas sobretudo para construir o que deve ser. Ou seja, em que governar implica uma teoria política assumida e um projecto político consequente. É este o sentido de qualquer reformismo que pretende propor alternativas à situação existente, e foi este o sentido das reformas que Pombal pensou para o Portugal da segunda metade do século XVIII. Para ele, reformar não significava introduzir medidas epidérmicas, mas mudar uma forma de estar que correspondia a uma outra forma de ser. Entendia que o Antigo Regime, com os seus valores culturais, sociais, económicos e religiosos, tinha os seus dias contados e que existia potencial suficiente para viabilizar a mudança. Numa palavra, apercebeu-se do despontar do mundo contemporâneo. É certo que nem sempre a prática contemplou as virtualidades das reformas e eventualmente casos há em que pode ser discutível a sua adequação ao tempo e à situação em que foram gizadas, mas está fora de dúvida que marcaram com o selo da «modernidade» o reinado de D. José. Por isso, qualquer que seja o juizo de valores sobre as iniciativas tomadas, a verdade é que o pombalismo, mais do que um marco, representa, no essencial, uma mutação sem retorno na sociedade portuguesa setecentista. Não é por acaso que para «revolucionários» e «reformistas» Pombal foi uma figura a recuperar, enquanto «tradicionalistas» assumidos não o pouparam às suas críticas. Seja como for, a polémica sobre o significado do pombalismo e a personalidade do seu mentor teve o ponto alto com a instrumentalização republicana das comemorações do primeiro centenário da morte de Pombal, em 1882, para logo se esbater e desaparecer enquanto confronto ideológico de conteúdo político. A partir daí o ministro de D. José e a sua acção entraram verdadeiramente na história e, se a ideologia ainda está presente em um



A execução dos Távoras. *In* Marquês de Pombal, Catálogo bibliográfico e iconográfico, *p. 320-321.*

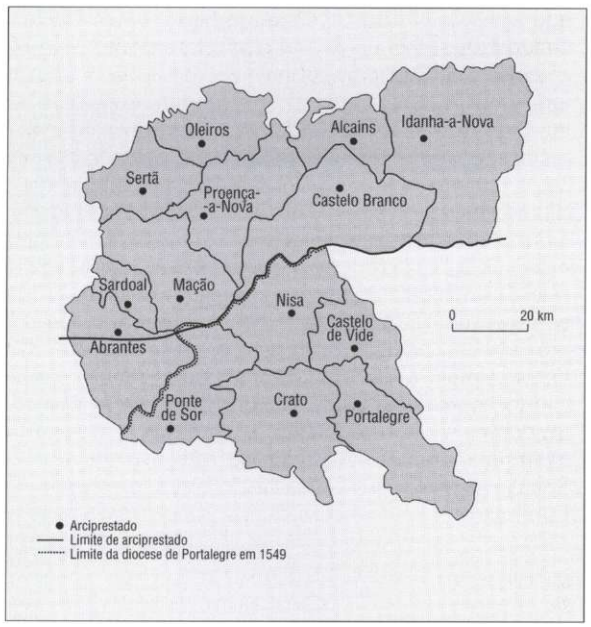
sem-número de abordagens, é superada em muitas outras pelo rigor dos estudos, bem demonstrativos do interesse indiscutível que ambos ainda hoje despertam. A instrumentalização política, ao dar lugar à objectividade histórica, minimizou, como tal, o pendor ideológico. Esta mutação está, aliás, patente no cariz das iniciativas que em 1982 celebraram os 200 anos do falecimento de Carvalho e Melo. Os textos então publicados, se por um lado são elucidativos da leitura que, no terceiro quartel do século XX, se faz do pombalismo, por outro demonstram bem as dificuldades em compreender na sua globalidade uma época marcada pela actividade de uma forte personagem política. As abordagens dos historiadores, mesmo no seu conjunto, ficam aquém da história enquanto passado, da história enquanto presente e além da história enquanto futuro. E, assim, à impossibilidade de reconstituição do pombalismo substitui-se a potencialidade da sua reconstrução, quer pelos inumeráveis testemunhos de uma intervenção que se fez sentir em toda a sociedade portuguesa do terceiro quartel de Setecentos, quer pelos reflexos detectáveis nos mais diversos campos ao longo dos tempos que se seguiram. Por exemplo, o processo de execução dos Távoras e a expulsão dos Jesuítas ainda hoje são objecto de reflexão e fazem correr rios de tinta. Tenta-se encontrar justificação convincente e suficientemente fundamentada para duas medidas que, pela violência e complexidade, não são fáceis de enquadrar na conjuntura das ideias e dos factos em que se situaram, nem nos seus antecedentes e consequências. Tudo porque não deixaram de marcar com o selo da particularidade o governo de Pombal. Tendo passado, aliás, a fazer parte do imaginário colectivo, ultrapassaram a objectividade e o rigor das considerações históricas, para procurarem no âmbito da ideologia e do «mito» a explicação que ali não encontram. Por isso mesmo, talvez, se tornaram paradigmáticas. E, embora estejam longe de constituírem índices exclusivos ou primordiais de uma forma de actuação política, falar em Pombal e no pombalismo implica, explícita ou implicitamente, ter como referentes as decisões tomadas em ambos os casos. Isto significa que não há necessariamente discrepância entre o «imaginário» e o «real» do pombalismo quanto ao entendimento das motivações e dos objectivos subjacentes a uma e outra forma de permanência da memória do passado. A execução dos Távoras e a expulsão da Companhia de Jesus não serão peças de um mesmo xadrez? Não se poderão incluir no mesmo projecto de reforma moderna da qual fazem parte a criação do Erário Régio, da Junta de Comércio, da Intendência da Polícia, da Real Mesa Censória, assim como a reestruturação da Inquisição, a fundação das companhias monopolistas e majestáticas, os novos Estatutos da Universidade, a implementação dos Estudos Menores, a origem da Imprensa Régia e da Imprensa da Universidade? Desse mesmo xadrez não terá sido também parte integrante toda a legislação e toda a literatura com que Pombal e os seus próximos colaboradores interferiram na vida e nas ideias dos súbditos de D. José, obrigando a uma outra forma de estar e abrindo perspectivas para um modo de pensar diferente? Consequentemente, entender o pombalismo como um projecto dotado de coerência interna e considerar que ela está presente em toda a acção política de Pombal conduz, necessariamente, à aceitação da existência de uma unidade superadora das diferenças, ou seja, de uma ideia dinâmica que dá sentido e enforma com um significado único as iniciativas tomadas. Por outras palavras, que ideia de «modernidade» teria presidido ao projecto político gizado pelo Marquês para fazer de Portugal um Estado Moderno? Reflectindo sobre o conjunto das reformas e, mais do que isso, sobre o que lhes é inerente e as caracteriza de modo significativo, ressalta como uma constante oculta mas nem por isso menos presente, o valor do tempo. Não do tempo temporalidade, isto é, enquanto vida vivida, mas do tempo temporal que engloba o aqui e o agora, característico da secularidade (*v.* SECULARIZAÇÃO), por oposição à eternidade. E que se traduz numa certa imagem de tempo oposta à imagem do não-tempo, até então subjacente, em última instância, a toda a forma de pensar e de estar. A existência tinha um sentido escatológico e só ele lhe dava significado. Se bem que, sob o ponto de vista cultural, o Renascimento e o iluminismo* tivessem questionado este ponto de vista, no plano político, em Portugal, só tomou forma com o pombalismo. Nesta perspectiva, o pombalismo identifica-se com a secularização da sociedade. Adoptando a teoria de que a soberania não só era de origem divina, mas vinha directa e imediatamente de Deus para os príncipes, sacralizou o poder temporal dos soberanos e especificou a sua jurisdição. Pela sua origem, o poder dos reis era igual ao poder do Papa. Só se distinguiam pelas respectivas e próprias esferas jurisdicionais. Os príncipes tinham por missão sagrada promover o bem-estar e felicidade temporal dos súbditos; o Papa tinha por missão, igualmente sagrada, olhar pelo bem espiritual dos homens. Desligado dos laços que o prendiam à Igreja, o poder régio tornou-se verdadeiramente soberano. A sua origem divina directa e imediata tirava todo e qualquer fundamento à partilha com a

sociedade, considerada quer no todo, quer nas partes. A especificidade da sua jurisdição tornava-o único no temporal. E assim o político, sendo um dos seus aspectos, tornou-se um valor em si. Deste modo, as sociedades eclesiásticas, seculares e regulares, estavam legítima e exclusivamente sujeitas à jurisdição dos soberanos em tudo o que fosse temporal – bens, tribunais, legislação, isenções, tributos, etc. Numa palavra, todas as temporalidades das Igrejas locais, nos seus membros e domínios, estavam sob o «poder jurídico dos reis». Neste sentido, a Igreja estava no Estado, dele fazendo parte e com ele colaborando na promoção da felicidade e tranquilidade temporal dos «cidadãos». O pombalismo, sem ignorar o carácter específico da missão da Igreja, atribuiu-lhe uma função política que, enquanto tal, a punha na dependência da autoridade do rei. Daqui decorre a fundamentação do regalismo pombalino. E daqui decorre também a fundamentação do absolutismo esclarecido defendido por Pombal. A especificidade do poder régio como único poder temporal esvaziava de legitimidade o domínio tradicional da Igreja e dos eclesiásticos, além de teoricamente inviabilizar a potencial intervenção da nobreza e dos povos nos negócios do Estado. Por outro lado, existindo para ser exercido com um objectivo que lhe era próprio, dava sentido às reformas. Por isso, a execução dos Távoras e a expulsão dos Jesuítas, apesar da sua barbaridade, não deixam de ser paradigmáticas da concepção de poder político trazida pelo pombalismo e não fruto de simples arbitrariedade pessoal do ministro, tal como o reformismo também o é. A secularização da sociedade apresenta-se de forma diversa. O valor do temporal advém da adopção dos princípios do direito natural moderno para explicar a existência da comunidade política. Ignorando, por um lado, a condição de criatura até então atribuída a todo o ser humano, e rejeitando, por outro, o carácter social da sua essência, desliga-o simultaneamente do Criador e das criaturas suas iguais, para fazer de cada homem um ser com valor em si, decorrente do predicado essencial da sua própria natureza: a razão. Guiado por ela o homem sabe o que quer e quer o que faz, isto é, o homem é livre. A liberdade torna-se assim expressão por excelência do ser e do estar humano. Ser livre significa agir como homem. Por isso, nada lhe pode ser legitimamente imposto, nem mesmo a convivência com os outros, e muito menos a obediência ao poder político que ela implica de forma inevitável. A sociedade não existe potencialmente no homem, como enunciava a doutrina aristotélico-tomista, nem a sua actualização é condição de realização pessoal. A sociedade nasce por um acto de razão e vontade dos seus membros; nasce de um acto de liberdade de cada um. É este o sentido do pacto de associação. Por ele se entende que todos são iguais à partida, porque todos são livres, e todos permanecem iguais em direitos porque todos e cada um prescinde de igual modo dos que gozava antes da sua constituição. Por isso, pactuar exige um objectivo comum, decorrente da igualdade das opções individuais. Resulta de um acto temporal e tem um fim temporal independentes por isso da essência da natureza humana, nas suas causas constituintes e consequências constitutivas. E o poder, indispensável à concretização do objectivo comum, embora segundo a teoria política pombalina seja de origem divina, tem uma função temporal, consonante com o carácter temporal da sociedade. E exerce-se igualmente sobre todos, por todos igualmente o terem aceite como condição indispensável à vida em sociedade. Perante o poder soberano, todos os súbditos são, portanto, iguais. A origem divina do poder e a origem humana da sociedade, mediante a jurisdição específica do primeiro e a finalidade própria da segunda, conjugam-se para garantir o bem temporal dos homens reunidos numa mesma comunidade política. Deus explica o poder temporal, a liberdade a sujeição temporal. Daí que a secularização se torne paradigmática do pombalismo e caracterize de forma exemplar a acção do poderoso ministro de D. José, Sebastião José de Carvalho e Melo, marquês de Pombal.

ZÍLIA OSÓRIO DE CASTRO

BIBLIOGRAFIA: CASTRO, Zília Osório de Castro – O regalismo em Portugal: António Pereira de Figueiredo. *Cultura: História e Filosofia*. 6 (1990) 357-411. DIAS, J. S. da Silva – Pombalismo e projecto político. *Cultura: História e Filosofia*. 3 (1984) 27-151. Separata. IDEM – Pombalismo e teoria política. *Cultura: História e Filosofia*. 1 (1982) 45--114. Separata. PEREIRA, José Esteves – *O pensamento político em Portugal no século XVIII: António Ribeiro dos Santos*. Lisboa: INCM, 1983. SANTOS, J. J. Carvalhão – *Literatura e política: Pombalismo e antipombalismo*. Coimbra: Minerva Histórica, 1991. TORGAL, Luís Reis – Acerca do significado do pombalismo. *Revista de História das Ideias*. 4 (1982) 7-17.

PORTALEGRE-CASTELO BRANCO, Diocese de. Portalegre, no século XII, é uma região despovoada, batida pelas lutas entre a moirama (a sul) e os cristãos (a norte). As ordens militares povoaram e colonizaram esta parte do Alentejo, pertença da diocese da Egitânia (Guarda). O lugar de Portalegre associa-se a «Portelos», porto seco, sítio alegre, *Portus Alacer*, expressão da documentação dos bispos da Guarda, de quem estava dependente, e da cúria régia – *Portu Alacris dioecesis egitaniensis*. No século XIV, notificam-se sete paróquias: Santa Maria do Castelo, Santa Maria-a-Grande, Santa Maria Madalena, São João, São Vicente, São Tiago e São Martinho. A *criação do bispado de Portalegre* é aceite por conveniências de ordem interna e externa, valendo, sobretudo, a vontade de D. João III, engrandecimento do reino e da Igreja. Em Março de 1549, o rei escreve ao seu embaixador em Roma, encarregando-o de pedir ao papa a criação do bispado de Portalegre, a separação da Guarda e que propusesse D. Julião de Alva, confessor da rainha, para primeiro bispo. Razões aduzidas: ser Portalegre vila nobre com grande população, com muitas igrejas e conventos, rica e com gente honrada e não ter a oposição da Guarda, porquanto o bispo egitaniense, D. Jorge de Melo, que vivera em Portalegre, ter morrido (1548). Paulo III aceita as razões do rei e funda a diocese de Portalegre, separando-a da Guarda, através das bulas *Decet Romanum Pontificem* e *Pro excellenti apostolicae sedis* de 21 de Agosto de 1549, integrando as povoações do Nordeste alentejano (situadas a sul do Tejo, incluindo Belver). No mesmo dia, pela bula *Gratiae divinae proemium,* nomeia *D. Julião de Alva* (1549-1560), de origem espanhola, cónego de Lisboa, para primei-



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

ro bispo. Paulo III falecia a 10 de Novembro de 1549, sucedendo-lhe o papa Júlio III que, em 2 de Abril de 1550, pelo breve *Dudum felicis recordationis* manda executar as bulas do seu antecessor pelos bispos executórios de Angra e São Tomé que escolhem, através de testemunhas, a Igreja de Santa Maria do Castelo para primeira catedral. D. João III, em 23 de Maio de 1550, eleva Portalegre a cidade. D. Julião de Alva, zeloso, organiza o cabido, inicia as visitas pastorais e cuida da erecção da catedral, lançando a primeira pedra em 14 de Maio de 1556, acompanhando a sua construção, na qual investe grande parte dos seus bens. Cuida da formação religiosa dos jovens e da comunidade. Amigo de Inácio de Loiola, pede a fundação de um colégio, em Portalegre, criando apenas um «curso de estudos», com o apoio de mestres jesuítas. A diocese recebe impulso pastoral com a reformulação de normas constitucionais (há referências a um sínodo e constituições não publicadas), evangelização da diocese, na inspiração de Trento. Desejou colocar a primeira e última pedra da catedral, enriquecida com dádivas, mas a saída para Miranda impediu-o. A seu pedido, foi sepultado na sé, em 1570. O seu sucessor, *D. André de Noronha* (1560-1581), toma posse em Julho de 1560, saindo para Placença (Espanha), em 1581, a mandado de Filipe II de Espanha que havia recebido com todas as honras. Apesar da dedicação, não alcançou os propósitos da reforma tridentina pela criação do seminário, pelo que foi censurado, mas zelou pela doutrinação dos fiéis através da pregação, privilegiando os clérigos na administração diocesana, empenhando-se na continuação das obras da sé, que abriu ao culto (1570-1571) e lutou, como seus sucessores, contra as pretensões numerárias da Guarda, governando em «paz e justiça». Faleceu em Placença, mas foi sepultado no Convento de Santo António de Portalegre (1589) que fundara, sepultura violada em 1834. O terceiro bispo de Portalegre, *D. Frei Amador Arrais* (1582-1597), carmelita, coadjutor do cardeal D. Henrique, em Évora, esmoler-mor do reino, toma a governação do bispado a 4 de Maio de 1582. Em acto generoso, resgata os soldados cativos da diocese, no Norte de África, acode à Misericórdia, alerta a diocese para as necessidades das gentes, com assinalável acção no campo cultural, institucional e da reforma. Amigo de artistas, pagou os retábulos primeiros da sé (talha e pintura), expressão de zelo e pendor de humanista. Urgiu «decência» e beleza no culto, através de normas constitucionais sobre as artes nas igrejas. A acção pastoral reflecte-se nas visitações, na convocação do sínodo diocesano onde deixou o pensamento reformador, expressos nas *Constituições sinodais* (1589), com normas disciplinares e de doutrina, reforma atinente à catequese, escolas e a fundação do seminário tridentino de Portalegre (1590), junto à sé. A diocese compartilhou a sua generosidade, em distribuição de bens aos necessitados. Terminou, em Portalegre, os *Diálogos* que «seu irmão havia começado». O governo reformador e o mecenato deste bispo tiveram reflexos profundos na diocese. Enfadado com o cabido, por questões de prebendas, deixou o governo diocesano, por «ser velho e cansado e indisposto», resignando em 1597. Passou ao Convento do Carmo de Coimbra, onde faleceu (1600). Nos princípios do século XVII, a diocese prossegue no ritmo pastoral anterior, por caminhos de reforma, através de *D. Diogo Correia* (1598-

D. Julião de Alva *(1549-1560), primeiro bispo de Portalegre.*

-1614). Sobrinho de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, natural de Braga, bispo de Ceuta, onde se distinguiu no resgate de cativos, toma posse da diocese a 19 de Julho de 1598, «recebido com gosto e contentamento». A actividade pastoral centra-se na generosidade para com os precisados, através da colaboração dos poderosos, despertando a consciência colectiva para a assistência às calamidades do tempo, terras marcadas pela fome e pela peste, com intervenção social, concreta, de pastor. O seminário (na urgência da formação sacerdotal), apesar das dificuldades económicas, recebe intervenção e atenção da comunidade. A fundação do Colégio de São Sebastião dos Jesuítas, em Portalegre (1605), com o começo na Igreja de Santa Maria-a-Grande, tem o apoio da diocese e revela empenho na educação de jovens e adultos. A sé recebe «aperfeiçoamentos» no coro baixo e azulejamento, expressão dos cuidados de um bispo atento e promotor de todos os valores. Faleceu em 16 de Outubro de 1614, sepultado na sé. A diocese recebe, a 14 de Fevereiro de 1616, «com festa e alvoroço», *D. Rodrigo da Cunha*, inquisidor em Lisboa, de onde era natural. Exerceu durante dois anos o múnus pastoral. Objecto de solicitude foram os pobres, visitando vilas e lugares no exercício da caridade e pregação. As visitações pela diocese e a imposição da disciplina eclesiástica marcaram a sua actividade pastoral. Foi transferido para o Porto, em 1618. *D. Frei Lopo de Sequeira Pereira*, alentejano de nascimento, foi prior-mor do priorado de São Bento de Avis, co-fundador das Ordens Militares da Universidade de Coimbra, em 1615. Confirmado bispo de Portalegre, em 22 de Abril de 1619, por Paulo V, toma posse no ano seguinte. Espírito esclarecido e reformador, convoca o sínodo diocesano e publica *As constituições sinodais*, no ano em que foi transferido para a Guarda (1632). É este o primeiro livro impresso em Portalegre. Continua a breve permanência de bispos na diocese com *D. Joanne Mendes de Távora* (1632-1638), cónego de Lisboa, nomeado para Portalegre, em 1632, confirmado por Urbano VIII e transferido para Coimbra, em 1638; curta passagem pelo bispado de Portalegre, onde desenvolveu o culto mariano e beneficiou a catedral. Após a sua saída, a diocese passou a «sede vacante», porquanto D. Bernardo de Atayde, nomeado por Filipe IV de Espanha, não entrou em Portugal. A diocese esteve quatro anos sem bispo, pela intransigência espanhola e a complacência da Santa Sé, governando o cabido, por carta régia de D. João IV. Seguiu-se a nomeação de D. Nicolau Monteiro para Portalegre, em 1646, por D. João IV, e D. Luís de Sousa, por D. Pedro II, não tomando posse. *D. Ricardo Russel* (1671-1685), inglês de nascimento, foi professor de D. Catarina, filha de D. João IV. A rainha, D. Luísa de Gusmão, apresentou-o para bispo de Portalegre, confirmado pelo rei D. Pedro II e pelo papa Clemente X, em 1671, com demoras na entrada, por «dúvidas de Roma e de Castela». Governou com austeridade, sobretudo para com os clérigos de quem exigia um comportamento «moral e intelectual» exemplar, postura que trouxe querelas, especialmente com o cabido, que o acusou de falta de zelo para com o património da sé. Foi transferido para Viseu, em 1685, onde faleceu. *D. João de Mascarenhas* (1686-1691), natural de Lisboa, deputado do Santo Ofício, é confirmado por Inocêncio XI, em Abril de 1686, como bispo de Portalegre. Foi transferido para a diocese da Guarda (1691). Pela breve estada na diocese, uma parte dos bispos destes tempos não tiveram intervenções significativas. Notificou-se, na pastoral diocesana, pelas inúmeras visitações, deixadas em actas, com valor documental relevante. As visitas pastorais foram dos meios pastorais mais adequados ao ensino, disciplina e intervenção, com sentido de «controlo» doutrinal e disciplinar, por vezes. Comprou o primeiro grande órgão da catedral, hoje desmantelado, no coro. *D. António Saldanha* (1692-1705), natural de Lisboa, estudou cânones em Coimbra, integrando o cabido desta cidade. Deputado do Santo Ofício, veio para Portalegre, em 1692, por apresentação de D. Pedro II, confirmado por Inocêncio XII, em Agosto de 1693, com breve tempo de governo. Transferido para a Guarda, em 1705, foi nomeado D. Luís Vieira da Silva para Portalegre, que não aceitou. *D. Frei Domingos Barata* (1707-1709), dedicado militar que professou no Instituto da Santíssima Trindade, reitor do colégio da ordem, escolhido para coadjutor da diocese de Évora, em 1699, foi nomeado bispo de Portalegre, por D. João V, em Fevereiro de 1707, confirmado por Clemente XI. Em duro trabalho apostólico pelas paróquias da diocese, cansado, faleceu em Portalegre, 1709. *D. Álvaro de Castro Noronha* (1711-1737), filho dos marqueses

Sé de Castelo Branco (séculos XVII-XVIII).

de Cascais, natural de Lisboa, arcediago da sé desta cidade, foi nomeado bispo por D. João V, confirmado pelo papa Clemente XI, em 1711. A diocese acompanhou e partilhou o viver de um bispo de espírito humilde e zeloso, preocupado com o avance doutrinário dos fiéis e processo da disciplina cristã. Convocou um sínodo diocesano (1714), que despertou algum mal-estar entre os religiosos, por limitações às suas actividades extraconventuais. Incentiva a assistência pela caridade, dedica-se a obras materiais: a construção da Igreja do Bonfim de Portalegre, em 1721, significativo exemplar barroco, início da construção do claustro da Sé de Portalegre, pelo menos nas intenções, pela compra das primeiras casas para o terreno. Clemente XI, pela bula *Gregis dominici cura* (3.7.1718), torna o bispado de Portalegre sufragâneo de Lisboa. Falecido em Portalegre, em Março de 1737, D. Álvaro é sepultado na Capela do Santíssimo da Sé de Portalegre. *D. Manuel Lopes Simões* (1742-1748), natural de Cascais, governou pouco tempo a diocese, onde entrou em 27 de Agosto de 1742, falecendo em Maio de 1748. Um tempo breve de governo diocesano, em actividade normal. *D. Frei João de Azevedo* (1748-1765), natural de Braga, lente na Universidade de Coimbra, freire da Ordem de Avis, foi indicado por D. João V para o bispado de Portalegre e confirmado pelo papa Bento XIV, em 28 de Outubro de 1748. Homem culto, destacou-se pelo dinamismo apostólico. As notas pastorais e visitações pelas paróquias da diocese, documentadas em vários volumes, o zelo pela fidelidade à doutrina e disciplina reformadora: atinente, não só à afirmação do magistério, mas no combate a actos supersticiosos e costumes que desvirtuavam as festas religiosas. A solicitude pelo seminário diocesano de Portalegre que ampliou, bem como pelo paço episcopal, ao qual mandou aplicar o portal barroco que hoje ostenta, são expressão de um espírito empreendedor e dedicado, com atenções particulares na formação de eclesiásticos e fiéis pela via da reforma. Faleceu em Portalegre (18 de Novembro de 1765), com sepultura na Sé de Portalegre. A pouca permanência de alguns bispos, geralmente enviados para outras dioceses, a velhice de uns, a demora na confirmação de outros, por razões «políticas», no período da Restauração, constitui uma particularidade negativa deste período. As relações difíceis com a Santa Sé tardaram a tomada de posse de *D. Jerónimo Rogado do Carvalhal e Silva* (1766-1772), apesar de nomeado por D. José, em Janeiro de 1766. Entrado na diocese, em Dezembro de 1770, foi transferido para a Guarda, em 1772, sem que tenha havido uma acção estruturada. Adornou a Igreja de Nossa Senhora da Estrela, Marvão, com uma capela barroca. *D. Pedro de Melo e Brito da Silveira e Alvim* (1772-1777), eleito bispo de Portalegre em Novembro de 1772, toma posse no ano seguinte, entra na diocese em Março de 1774, morre a 22 de Novembro de 1777. Contrariando esta sequência de prelados com curtos governos, chega ao bispado de Portalegre um dos prelados mais activos e zelosos da história da diocese, *D. Frei Manuel Tavares Coutinho e Silva* (1778-1798). Oriundo da diocese de Viseu, professor da Universidade de Coimbra, foi freire da Ordem

D. Frei José de Jesus Maria Caetano *(1771-1782), primeiro bispo de Castelo Branco.*

Militar de Santiago. Eleito bispo de Portalegre a 1 de Maio de 1778, sob o pontificado de Pio VI, entrou na diocese em Novembro do mesmo ano. O ministério episcopal, marcado pela sabedoria e espírito reformador, tem reflexos profundos na diocese, através de inúmeras notas e cartas pastorais, dirigidas à diocese, com insistência na vivência sacramental, normas disciplinares sobre festas, arte e decoro das igrejas e postura evangélica em relação à pobreza. Vitaliza-se a vida diocesana com a reforma da cúria, revigoram-se as confrarias, com a reforma dos estatutos. A Sé de Portalegre é sujeita a grandes intervenções: construção dos portais barrocos da entrada, remodelação da capela-mor, enriquecimento através de peças e paramentaria para o culto e construção do claustro (seu verdadeiro fundador, 1797) que integra a Capela de São Tiago, seu patrono. A reforma tridentina, extensiva a toda a diocese, é mais actuante. A nota pastoral sobre os enterramentos nas igrejas, inovadora, procurando eliminá-los dos templos, por «ser indecente e prejudicar o culto», argumentando com notas históricas e exemplos do tempo, pioneira na proposta dos enterros nos cemitérios, ultrapassa as denúncias dos higienistas e iluministas do tempo. A vida diocesana testemunha o ministério inovador deste prelado. Faleceu a 7 de Abril de 1798, sendo sepultado no claustro da sé. *D. José Valério da Cruz* (1798-1826), natural da Covilhã, oratoriano, destaca-se no grupo de prelados que tiveram notórias intervenções sociais e culturais na diocese e cidade de Portalegre. As visitações estimulam a prática sacra-

mental e a caridade. No plano social, salienta-se o apoio material aos operários desempregados, pelo fecho da Fábrica dos Lanifícios de Portalegre; remodela o hospital de Portalegre (como expressa a frontaria da Misericórdia) para o cuidado dos pobres e doentes, dota a biblioteca do paço com inúmeras obras (hoje na biblioteca municipal), acto prospectivo e cultural na diocese que celebra, solenemente, o fim das Invasões Francesas. Morre, em 17 de Julho de 1826, sendo sepultado na capela do claustro. *D. José Francisco da Soledade Bravo* (1831-1833), natural de Serpa, cónego da Sé de Évora, apresentado para bispo de Portalegre, por D. Miguel, em Setembro de 1831, foi confirmado por Gregório XVI, em Fevereiro de 1832. As lutas políticas da época trouxeram-lhe vida intranquila e sofrimentos, pelo apego à facção miguelista e pouca isenção, originando tensões ideológicas e violência, com reflexos na comunidade diocesana e sem qualquer benefício. Fugido para Marvão, refugiou-se em Albuquerque (Espanha), onde faleceu, em Novembro de 1833. A diocese entra em sistema de «sede vacante», governada por vigários capitulares, tomando o governo, em 4 de Novembro de 1844, o patriarca de Lisboa. Falecido, a diocese passa para «um administrador apostólico», o bispo de Beja, pelo vigário-geral. Em Agosto de 1869, estava à frente da diocese o cónego José Maria da Silva Ferrão Carvalho Martens (até 1875), que se empenhou na reforma do seminário e na acção pastoral de visitações. Saindo para Bragança como bispo, continuaram os vigários-gerais até 1883, ano em que *D. José Maria da Silva Ferrão Martens* (1883-1884) regressa a Portalegre, com agrado para a diocese, no curto governo de um ano, durante o qual publicou duas pastorais e anunciou o I Concílio do Vaticano (1870), com preces oficiais na diocese e o envio de uma carta da diocese ao papa e outra ao concílio. *D. Manuel Bernardo de Sousa Enes* (1885--1887), bispo de Macau, transferido para Bragança, veio, em 1885, para Portalegre, falecendo dois anos depois. Seu sucessor, *D. Gaudêncio José Pereira* (1888-1908), natural da diocese de Viseu, formado em Teologia e Direito pela Universidade de Coimbra, foi professor e vigário-geral na sua diocese. Leão XIII nomeou-o arcebispo de Mitilene para a sé patriarcal e, de seguida, pró-capitular para Portalegre. Assume a missão episcopal a 22 de Dezembro de 1887, tomando posse no ano seguinte. Homem culto, com sentido de serviço pastoral, pois fora pároco, governa agora uma diocese mais extensa pela integração das paróquias da antiga diocese de Castelo Branco, extinta em 1881. A reforma do seminário diocesano, sua estrutura material, espiritual e cultural, restauração económica (1891), e a reformulação dos currículos tornam-se prioritários. Frente a diversas dificuldades, organiza-se, como seminário, o antigo Convento de São Bernardo, aumentando-o, proporcionando condições de habitabilidade, fomento da biblioteca e vinda de mestres formadores. Reorganiza o cabido, incorporando nele elementos do cabido de Elvas, igualmente extinto, bem como alguns dos seus bens. A nova dimensão da diocese conduz a uma reestruturação pastoral do território eclesiástico, com Castelo Branco como centro, na parte da Beira. É reivindicado o antigo paço desta cidade. A renovação pastoral diocesana mostra-se na acção e documentação – cartas pastorais, exortações aos fiéis sobre catequese, ensino (1889), «contra a emigração» (portaria régia), 1889; exortação pastoral «contra as falsas doutrinas» (1889); Jubileu (1900); carta pastoral sobre a questão social (Leão XIII, 1891); circular sobre os males da tísica (1900); exortação doutrinal sobre a prática sacramental (1903) e petição de chuva (1907). Santo António é constituído padroeiro de Portalegre e da diocese, em 1896, por Leão XIII. A diocese desenvolve-se dentro dos valores cristãos, em frutos duradouros de acção. D. Gaudêncio, falecido a 8 de Novembro de 1908, foi sepultado em Viseu. *D. António Moutinho* (1909-1915), bispo de Cabo Verde, entrou para bispo de Portalegre a 15 de Dezembro de 1909, num período conturbado, sob o ponto de vista político e religioso. Perseguições e espoliações à Igreja foram sentidas e vividas por este bispo e pela diocese, acompanhadas pela prisão de sacerdotes que não diminuiram o zelo pastoral do bispo, opositor à Lei da Separação. Os fiéis preparam-se para os confrontos anticlericais através da pregação e acção do prelado, estimulando, ao mesmo tempo, a vivência cristã. Exilado do distrito, governou a diocese a partir de Proença-a-Nova, onde esteve dois anos, com todas as limitações, sobretudo económicas, que continuaram, regressado à cidade (1914). Várias publicações da época (imprensa, folhetos) tornam notórias as tensões com republicanos e Maçonaria que se reflectem na convivência comunitária, dentro de uma ofensiva anti-religiosa. A diocese partilhou com o bispo toda a espécie de privações e dificuldades, sobretudo a falta de clero e do seminário (extinto pela República). Fomentaram-se conferências eclesiásticas, círculos de estudos sacerdotais, nos arciprestados, organização da catequese e exercícios espirituais para o clero. A diocese colabora no congresso eucarístico de 1914 e vive o exemplo deste apóstolo pobre, expressão viva de doação evangélica. Adoecendo em visita pastoral, o bispo volta à cidade, e, sem recursos médicos e materiais, morre em 18 de Maio de 1915. A diocese passa por um período de embaraços de toda a ordem, ultrapassados pelo espírito forte dos pastores e de muitos fiéis. *D. Manuel Mendes da Conceição Santos* (1915--1920), natural do concelho de Torres Novas, professor do Seminário de Santarém, em 1910 é cónego da Sé da Guarda, onde se dedicara à pregação e obras sociais. Nomeado bispo de Portalegre a 9 de Maio de 1915, entra na diocese um ano depois. Por falta de sacerdotes, a primeira acção pastoral envolve a diocese na criação do seminário e empenho na formação dos clérigos e dos movimentos apostólicos. Num período difícil, urge a organização dos serviços eclesiásticos da cúria, exigência dos registos paroquiais, promoção de visitas aos arciprestados, exposição da doutrina pela escrita (cartas pastorais, exortações), organização da vida religiosa, fundação do *Boletim da Diocese de Portalegre* (Julho de 1916) de apoio à vida diocesana. Consagra-se a diocese ao Sagrado Coração de Jesus, usando os meios para incrementar a devoção. Destaque para a carta pastoral (doutrinária) de 1916 e a criação da Comissão Dio-

cesana de Assistência Religiosa aos Soldados em Campanha (1917), que desperta a diocese para os problemas da I Guerra Mundial, juntamente com a carta «Oremos pela paz» e uma provisão de «Acção de graças» (1918) pelo fim da guerra. Criam-se novas paróquias (1919) e o governo da diocese, por vezes, faz-se a partir de Castelo Branco. Com o apoio diocesano e do pároco de Mação, a 16 de Outubro de 1916 funda-se um pequeno seminário nesta vila, acolhendo alguns seminaristas, primeiro núcleo do seminário diocesano. Depois da República, muda-se para a vila de Gavião (4.5.1920), instalando-se num amplo edifício, fruto da generosidade de uma família. Incrementa-se a obra das vocações com efeitos claros na admissão ao seminário e na opção pelos pobres. Desenvolvem-se campanhas pastorais específicas da época: Missões Populares, catequese permanente, Promoção da Boa Imprensa (1918), estabelecimento de estudos sociais, comissões diocesanas de apoio às vítimas de epidemia (1918). Notório o esforço na catequese, formação infantil e recrutamento do clero. Este prelado sai para Évora (Junho de 1920) como arcebispo coadjutor. Na história da diocese, o governo de *D. Domingos Maria Frutuoso* (1920-1949) tem o mesmo ideário apostólico e iguais dificuldades. Estuda no Seminário de Santarém e entra na Ordem Dominicana, em Outubro de 1893, em França, onde passa a chamar-se Domingos. Em 1897, encontra-se em Lisboa como mestre dos príncipes D. Luís Filipe e D. Manuel, até ser nomeado bispo de Portalegre (1920), por Bento XV. Orador, destaca-se nas intervenções às tropas da guarnição. Pela pastoral de saudação à diocese apresenta o seu ideário pastoral (1920-1921). A promoção do seminário (educação e formação dos seminaristas), a luta contra «o abastardamento de maneiras» e «modas» e reclamo da disciplina eclesiástica, patente nas normas sobre festas e editais sobre admissão ao seminário. Segue exigência na formação do clero (carta pastoral de 1934), exames sacerdotais, exercícios espirituais, conferências eclesiásticas. A comunidade diocesana é sensível aos problemas da época (Centro Católico), questão social (instrução pastoral, 1937), apoio à imprensa e jornalismo católico «contra ideologias duvidosas»; as corporações fabriqueiras são regulamentadas, a organização da cúria e dos arquivos e a pastoral catequética são implementadas. Nasce o semanário paroquial de Castelo Branco: *Reconquista* (13.5.1945); funda-se a revista diocesana *Flores do Santuário* (7.10.925) que substitui o *Boletim* anterior. Instaura-se, na diocese, a devoção do Rosário. Homem profícuo, deixou mais de 1000 cartas dirigidas a D. Amélia, com dezenas de instruções, perto de 100 provisões e mais de 100 portarias. A diocese participou nos congressos eucarísticos de 1924 (Braga) e de 1927 (Guimarães). Agravando-se o estado de saúde, D. Domingos pede um coadjutor, sendo nomeado, com direito a sucessão, *D. António Ferreira Gomes* (1949-1953), natural de Milhundos, Penafiel, vindo do Porto e que ha-

Sé de Portalegre (século XVI). Paço (ao fundo) e seminário tridentino (à direita).

via estudado Filosofia, em Roma. Chega a 28 de Maio de 1948 e, após a morte de D. Domingos (Junho de 1949) governa a diocese. Toma a construção do Seminário de Portalegre como prioridade: compra o terreno onde virá a construir-se, com a apresentação da planta respectiva, procurando, ao mesmo tempo, angariar fundos (peregrinação da Virgem pela diocese) e estabelece o seminário de Teologia, em Marvão, 1949. Os diversos escritos mostram o seu pensamento pastoral, com incidência sobre a Acção Católica e obra das vocações sacerdotais, com a publicação dos «Estatutos das vocações eclesiásticas» (OVES), 1949. A primeira *Carta circular* alerta para a apostasia e indiferentismo, suicídio, instrução e formação do clero (conferências eclesiásticas), importância da imprensa diocesana e paroquial, instituição do conselho diocesano, administração e fábrica das igrejas, confrarias, secretariado da caridade (Caritas), em curto mandato. Nomeado para o Porto (1952), D. António permanece administrador apostólico de Portalegre até à eleição de *D. Agostinho Lopes e Moura* (1953-1978). Nascido em Portela, Vila Real, ingressa no Instituto do Espírito Santo (1922) estuda Teologia em Roma (1935), é procurador das Missões do Espírito Santo (1941) e, em 1949, é eleito provincial da congregação, altura em que funda a congregação em Espanha (1951) e o Instituto Superior Missionário, em Carcavelos. Nomeado bispo de Portalegre, a partir de Maio de 1953, a diocese desperta com renovado dinamismo e orientação, através da criação de estruturas espirituais e materiais. Têm precedência, no exercício do múnus pastoral, dentro da renovação conciliar, os seminários, a educação da juventude e formação religiosa: a construção do Seminário de Portalegre (1953-1956), acompanhada pela carta pastoral *Cruzada de Salvação* (1953). A restauração e ampliação do Seminário de Alcains e criação de cinco colégios diocesanos (Portalegre, Castelo de Vide, Alter do Chão, no Alentejo; Proença-a-Nova e Idanha-a-Nova, na Beira Baixa) expressam a preocupação pela formação dos jovens. Fundam-se as casas diocesanas de formação – aldeia de Santa Margarida (Beira Baixa) para cursos e catequese, a Casa de Santa Maria (Abrantes) para retiros espirituais e lançam-se os fundamentos da Casa Pastoral de Mem Soares (Castelo de Vide), dotando a diocese de infra-estruturas essenciais. O antigo paço episcopal é restaurado. As semanas diocesanas de pastoral são orientadas pelo Centro de Sociologia Religiosa de Paris; a divisão pastoral da diocese em quatro zonas – alentejana (Portalegre), ribatejana (Abrantes) e beirã (Castelo Branco e Sertã) – racionaliza os serviços. A imprensa diocesana renova-se, na consciência de instrumento evangélico. O novo boletim de pastoral toma o nome de *Boletim de Informação* (Março de 1964) passando, depois, a chamar-se *Boletim de Pastoral* (1969). A pastoral social centra-se na Caritas. É instituída a Solidariedade Sacerdotal, associação do clero diocesano de apoio social e assistência aos sacerdotes; é renovado o cabido. A *Carta pastoral sobre a Igreja católica no mundo e na diocese* (18.7.1956) dá execução ao decreto da Congregação Consistorial, elevando Castelo Branco a sede episcopal, cumulativamente com Portalegre, tomando o conjunto diocesano a denominação de diocese de Portalegre e Castelo Branco. A diocese vive o II Concílio do Vaticano, com o estímulo pastoral do prelado, que nele teve três intervenções, integrando a Comissão Conciliar de Liturgia. Depois de 25 anos de episcopado, pede a resignação (28.9.1978), vivendo a diocese do muito que deixou, material e espiritualmente. Fixa residência junto do mosteiro de Vila das Aves, onde continua a sua actividade apostólica, falecendo a 29.11.1989. *D. Augusto César A. Ferreira da Silva*, missionário vicentino, toma o governo da diocese em Novembro de 1978. Natural de Fervença (Braga), eleito bispo de Tete (Moçambique), em Fevereiro de 1972, resigna em 1976. Regressado a Portugal, é nomeado bispo de Portalegre e Castelo Branco (28.9.1978), tomando posse em Novembro seguinte. Vive-se a expectativa da renovação conciliar, com os seminários e obra das vocações nas prioridades da diocese. Neste sentido, activam-se as Semanas dos Seminários com a publicação de uma carta às equipas formadoras (1980) e preocupação na aproximação dos seminários às comunidades (1983), instituição do pré-seminário (1987), formação de acólitos (1987). A comemoração dos 25 anos do Seminário de Portalegre e do quarto centenário do seminário diocesano (1590-1990) avivam a realidade desta instituição eclesial, concretamente, através da exortação *O seminário, escola da Igreja* (1998), a definir rumos. Os seminaristas, no presente, estudam em Portalegre, Leiria e Coimbra. A *Carta de renovação pastoral* (1984) ajusta serviços e pessoas. No atinente ao clero, refira-se: a instituição do diaconado permanente (1994) com as primeiras ordenações, em 1997, a formação permanente do clero, *Carta aos sacerdotes* (1991). A Solidariedade Sacerdotal desperta para o «estudo sobre a sustentação do clero», através da *Reflexão* de 1985, com a publicação de um decreto, a constituição dos estatutos do clero (1986), e a fundação de dois lares para sacerdotes idosos (1984). A formação dos leigos estabelece a Escola dos Ministérios (1984), o Centro de Cultura Católica, a abertura da Casa Mem Soares (Castelo de Vide), como centro pastoral (1984), a integração de comunidades religiosas na pastoral, novas intervenções tais como a Missão Itinerante, com religiosas e leigos (1983), Férias Apostólicas, em comunidades sem pároco (1983), remodelação geográfica dos arciprestados e reajustamento das paróquias (1984); criação de «zonas com dinâmica de missão» (1986), com regulamento próprio, nomeação de vigários episcopais para as quatro zonas pastorais (Janeiro de 1987) e formação de equipas sacerdotais de pastoral por arciprestados (1987). A renovação e metodologia das visitas pastorais suscitam uma *Reflexão* (1983), da parte do bispo e da diocese. *Normas sobre a diocese e património artístico e cultural* (1984 e 1998), doutrina sobre *Assembleias dominicais sem padre* (1986), *Carta pastoral – educação para a mudança* (1993) e «exortações pastorais» referidas às festas religiosas – função pastoral (1995), preparação (1997) e *O sentido cristão das festas e o modo de as celebrar* (1998) – acompanham o acto pastoral. A imprensa diocesana anota 16 jornais regionais e

paroquiais, em 1982. Persiste o Colégio de Santo António de Portalegre. No ano de 1997-1998, em Castelo Branco, celebra-se o encerramento do congresso eucarístico diocesano. A comemoração dos 450 anos da fundação da diocese (1549-1999), encerrada em 2000, desperta a consciência diocesana para uma história longa, com uma feição serena, sem incidentes de monta, seja com os reis que se mostraram colaboradores, seja nos tempos subsequentes, embora alguns constrangimentos, provocados pelas tensões ideológicas do absolutismo, republicanismo, que não perturbaram a serenidade da comunidade, nem o zelo dos pastores. Esta Igreja particular, com uma «unidade» diferenciada, compreende três províncias, Alto Alentejo, mais «aberto» e menos «cristianizado», a Beira Baixa, mais «tradicional», e o vale do Tejo. A história (não de personalidades) centra-se na vivência diocesana com um suporte doutrinal, experiência sacramental, de fé e disciplina, nas instituições e actos que, ao longo dos tempos, se notificaram. *Sé de Portalegre*: A primeira pedra foi lançada por D. Julião de Alva (14.5.1556). Sem desvios da planta original, sofreu intervenções, sobretudo, nos séculos XVII e XVIII. Planta com três naves, à mesma altura, igreja-salão, transepto, abóbada nervurada, ogival, cúpula, arquitectura chã, com elementos medievais e renascentistas. Os primeiros retábulos, custeados por D. Frei Amador Arrais, talha dourada do mestre portalegrense Gaspar Coelho e irmão, juntamente com a pintura maneirista, mostram a riqueza artística do século XVI. Nos séculos XVII e XVIII, alguns retábulos barrocos substituíram os retábulos primitivos. A sé apresenta uma multiplicidade de formas de arte, ferro forjado (século XVII), azulejos (séculos XVII-XVIII) e um dos maiores conjuntos nacionais de pintura maneirista, de consagrados mestres nacionais e alguns estrangeiros. O claustro (formas clássicas e barrocas) foi edificado no século XVIII. O paço episcopal de Portalegre, fundado por D. Frei Amador Arrais, foi ampliado por outros bispos. Expropriado em 1910, devolvido no tempo de D. Agostinho de Moura, foi restaurado e passou a ser sua residência e de seus sucessores. *Seminário de Portalegre*: Criada a diocese, em Agosto de 1549, o primeiro bispo, D. Julião de Alva, preocupa-se com a formação sacerdotal e criação de escolas, consegue um centro de estudos e alguns professores. Seu sucessor, D. André de Noronha, não atende às exigências tridentinas sobre a fundação do seminário que D. Frei Amador Arrais (1590) manda levantar em Portalegre junto à catedral, com o nome de Seminário de São Pedro (as constituições de 1632 denominam-no seminário diocesano). No século XVIII, é acrescentado mais um piso, por D. Frei João de Azevedo e restaurado por D. Manuel Tavares C. e Silva (1792), que reforma os antigos estatutos (que vêm do primeiro bispo, até à reformulação apresentada no final das constituições do bispado de D. Frei Lopo de Sequeira Pereira (1632). Em 1816, D. José Valério da Cruz aprova os novos estatutos (resumo), tal como D. Gaudêncio José Pereira, em 1888, os quais permanecem até à República. O seminário, enfrentando graves dificuldades financeiras, é atingido pelas guerras civis, servindo de abrigo a empestados (1797) e doentes e, no século XIX, aquartela os invasores, espanhóis, franceses e ingleses (1810). Em 1852, o liceu nacional distrital instala-se no Seminário de São Pedro e São Paulo. A pedido da diocese, em 1878, o governo cede o Convento de São Bernardo de Portalegre. Em 1883, uma autorização régia lega o convento, com a venda do antigo seminário à câmara, em 1884. O novo seminário passa a chamar-se Seminário de São Pedro e São Bernardo, e será extinto pela República. Em 1919, D. Manuel da Conceição Santos aceita a instalação de um pequeno seminário na paróquia de Mação, que passa, em Novembro de 1920, para a vila de Gavião, abrindo-se outros dois, a seguir, em Alcains (1927) e Portalegre (1919 até 1933). Em 1936, os teólogos estudam nos Olivais (Lisboa), passando para Marvão (1949-1955), com D. António Ferreira Gomes. Este prelado compra o terreno e apresenta a planta do futuro Seminário de Portalegre. Transferido para o Porto, seu sucessor, D. Agostinho Lopes de Moura, lança a primeira pedra e constrói o Seminário de Portalegre (1953-1956), inaugurado em 8 de Dezembro de 1956, tomando o nome de Seminário do Imaculado Coração de Maria, o qual acolheu os alunos de Teologia até 1968. No ano seguinte, transitam para o Seminário de Valadares (Missionários da Boa Nova, 1969-1974), de seguida para o Seminário Maior do Porto (1974-1985), Universidade Católica de Lisboa e Coimbra. O Seminário do Gavião fecha-se (1976) e Alcains passou a dar serviços e apoios diocesanos, deixando de ter actividades lectivas (1998). O Seminário de Cernache do Bonjardim, desde o século XVIII, formou muitos sacerdotes que exerceram o ministério na diocese. Fundado em 1791, como seminário do priorado do Crato, extinto em 1834, abriu em 1855, como seminário formador de missionários. A diocese beneficiou da sua actividade, porquanto muitos sacerdotes, depois do trabalho em terras de missão, regressaram às terras de origem na diocese. *Sínodos diocesanos*: O primeiro sínodo foi convocado por D. Julião de Alva, provavelmente em 1550. D. Frei Amador Arrais, na sequência da reforma tridentina, tem sínodo diocesano, em 1589, tornando públicas as *Constituições sinodais*, 9 de Julho de 1589. Em 1622, D. Frei Lopo de Sequeira celebra sínodo, em 5 de Junho de 1622, no sentido da reforma, publicando as constituições, em 1632. D. Álvaro Pires de Castro e Noronha, pelos abusos e falta de cânones de Trento, reúne o sínodo de 20 a 22 de Maio de 1714, com todos os regulares e seculares, tornando públicas as constituições, com réplica dos religiosos, sem efeito, vigorando a obediência aos decretos sinodais, impressos, em Roma, em 1719. A *diocese de Castelo Branco*, fundada em 1771, pelo rei D. José I (a instâncias do marquês de Pombal) que, movido pela extensão do bispado da Guarda que não podia dar «boa administração do Pasto Espiritual e da justiça», suplica ao papa Clemente XIV «desmembrem algumas terras, e ser n'ellas erigido novo Bispado que tenha por cabeça a considerável villa de Castello Branco» (17 de Junho de 1771). A nova diocese integra terras da diocese da Guarda (regiões de Castelo Branco e Abrantes). Castelo Branco eleva-se a cidade, instituindo-se a matriz de São Miguel

como catedral. A Santa Sé confirma a nomeação do primeiro bispo, *D. Frei de Jesus Maria Caetano* (1771-1782), dominicano, mestre em Teologia (professor dos filhos do marquês de Pombal). Recebe o governo do bispado em Julho de 1771, sem acção assinalável e dedicação a um projecto pastoral dirigido à vida diocesana. Morre em Julho de 1782. *D. Frei Vicente Ferrer da Rocha* (1782-1814), igualmente dominicano, confirmado bispo em Dezembro de 1782, toma posse em Março do ano seguinte. Seu ministério pastoral mostra prudência e iniciativa, empenhado na evangelização e disciplina dos fiéis. O dinamismo deste prelado move-o à valorização do paço episcopal, seu jardim e da cidade, com intervenções na sé (bispo artista), com o apoio de Frei Daniel, arquitecto dominicano. Pastoreou com dedicação, distinguindo-se por suas iniciativas e empenho apostólico. Apesar de ter hospedado Junot (1807), participou na junta contra o poder francês. Faleceu em Agosto de 1814, sepultado, na altura, no adro da sé. O Dr. Frei Patrocínio da Silva, eremita calçado de Santo Agostinho, apresentado para bispo de Castelo Branco (1818), foi transferido para Évora, no ano seguinte. *D. Joaquim José de Miranda Coutinho*, lente da Universidade de Coimbra, apresentado a 3 de Maio de 1819, tomou posse no ano seguinte, a 25 de Abril. Teve intervenções públicas (par do reino) a favor da reforma e valorização do ensino e, neste sentido, esforçou-se por criar um seminário diocesano em Castelo Branco. Em 1825, num período difícil de lutas políticas, solicitava-se ao rei autorização para extinguir alguns benefícios a favor da erecção do seminário e do cabido, pedido que foi indeferido. Morre em Abril de 1831. Durante a sede vacante a diocese é governada por vigários-gerais, até à sua extinção. Apesar dos esforços na criação do Seminário de Castelo Branco, desde sempre nas preocupações dos responsáveis, em Outubro de 1857, por acção do vigário-geral José Marques Leite, apenas se cria a «aula theologica» ou «curso eclesiástico de Castelo Branco», frequentada por inúmeros estudantes, o que trouxe a ordenação de muitos padres (1857-1885). A extinção da diocese de Castelo Branco fez-se, juntamente com outras, a pedido do governo, pela bula *Gravissimum Christi Ecclesiam regendi et gubernandi munus*, de Leão XIII (30.9.1881), ficando unida à diocese de Portalegre que passa a integrar os seus territórios, recebendo os bens prediais e imobiliários da mitra albicastrense. A *Sé de Castelo Branco*, antiga igreja paroquial de São Miguel, remonta aos tempos medievais. Reedificada no século XVII e XVIII, tem uma só nave, duas torres e frontaria de pedra, elementos setecentistas da época (barrocos). Sofreu diversas intervenções, mandadas realizar pelos bispos da Guarda e de Castelo Branco, ao longo dos tempos. No interior, destacam-se a grandeza da sacristia e beleza da Capela do Santíssimo, em mármore. A maior remodelação veio por acção do bispo da Guarda, D. Martim Afonso de Melo, por se encontrar arruinada (1682), seguido por D. Frei Luís da Silva (1691) com a implantação de altares de talha e, no século XVIII, por D. Vicente Ferrer da Rocha, que operou remodelações importantes (sacristia e capela-mor), o maior obreiro da diocese. A sé tem título de catedral desde a criação da diocese (1771), perdido pela extinção (1882) e recuperado em 1956. O *Paço de Castelo Branco*, antiga residência de Inverno dos bispos da Guarda, com o corpo principal construído nos finais do século XVI (D. Nuno de Noronha, 1598), sofreu remodelações e aumentos, no século XVIII, com a integração de jardins e escadarias, mandados fazer por D. João de Mendonça (1711-1736), no gosto setecentista. Serviu de residência aos bispos de Castelo Branco (1711-1831). D. Frei Vicente Ferrer da Rocha mandou ampliar o palácio (lado norte), decorar a capela e janelas, com a dedicação que seu sucessor esqueceu. A extinção do bispado e expropriação pelo Estado, em 1910, levou o paço a museu, em 1971, dispersando-se grande parte do recheio. *Imprensa diocesana: O Distrito de Portalegre*, semanário, fundado em 27 de Abril de 1884, passou a órgão oficial da Acção Católica (órgão da diocese) em 1938, até hoje; *União Catholica*, boletim bimensal do bispado de Portalegre (15.1.1901 a 1.1.1907); *Luz da Alma*, bimensal (órgão oficioso da Igreja portalegrense) (31.5.1914 a 20.1.1918); *Boletim da Diocese de Portalegre*, mensário (Julho de 1916 a Dezembro de 1918); *Flores do Santuário*, mensário, boletim da diocese (de Janeiro de 1926 a Janeiro de 1937); *Pasce*, periodicidade irregular (Dezembro de 1949 a Maio de 1959, órgão diocesano das vocações eclesiásticas); *Dom da Verdade*, boletim do Secretariado da Catequese, mensário (Outubro de 1960 a Setembro de 1968); *Convite*, mensário diocesano do Secretariado das Vocações (OVS) (Abril de 1962 a Dezembro de 1963); *Família e Vocações*, Junho de 1967, Secretariado das Vocações; *Boletim de Informação* (1964), que passou a *Boletim de Pastoral* (1969...); *Reconquista*, semanário da paróquia de Castelo Branco, fundado a 13.5.1945; *Nova Aliança*, quinzenário das paróquias de Abrantes e *Ecos do Sôr*, quinzenário da paróquia de Ponte de Sor, fundados em 1955. Grande parte das paróquias tem as suas publicações periódicas.

J. HEITOR PATRÃO

BIBLIOGRAFIA: ALVES, Tarsício – *Constituições sinodais de D. Frei Amador, Arrais*. Portalegre: Cabido de Portalegre, 1999. ARRAIS, Amador, D. Frei – *Constituições sinodais*. Arquivo da Sé de Portalegre, 1589. Manuscrito. *BOLETIM da Diocese de Portalegre*. (1926-1937). Mensário. *BOLETIM Diocesano de Pastoral*. (1967-2000). Mensário. BRÁSIO, António – Diocese de Castelo Branco. *Estudos de Castelo Branco: Revista de história e cultura: Bicentenário da Cidade (1771-1971)*. 36 (1971) 17-32. CARDOSO, J. Ribeiro – *Castelo Branco e o seu alfoz: achegas para uma monografia regional*. Castelo Branco: Edição do Autor, 1953. CASTRO, Aníbal Pinto de – D. Frei Amador Arrais ou a cultura de um humanista ao serviço da acção pastoral e um bispo tridentino. *A Cidade, revista cultural de Portalegre*. 7 (1992) 335-351. COELHO, P. M. Laranjo – Uma data notável nos anais de Portalegre (século XVI): Conferência do IV Centenário da Cidade de Portalegre. *O Instituto*. Coimbra: Tip. da Coimbra Editora Limitada (1952). Separata. DIAS, José Lopes – Lembranças para a história do bispado de Castelo Branco. *Estudos de Castelo Branco: Revista de história e cultura: Bicentenário da Cidade de Castelo Branco (1771-1971)*. 36 (1971) 33-67. DIOGO, J. José Saraiva – *Subsidio para a história da diocese de Portalegre*. Porto, 1955. EUSÉBIO, António de Almeida – *Alguns apontamentos para a história do seminário diocesano de Portalegre*. Portalegre: Typ. Minerva Central, 1901. FELIX, José Maria – *Os nossos seminários*. Vila Nova de Famalicão: Tipografia Minerva, 1970. IDEM – *O Seminário de S. José em Alcains*. Braga, 1979. *FLORES do Santuário: Boletim diocesano*. (1926-1937). Mensário. GONÇALVES, Carla Alexandra – Uma obra do escultor Gaspar Coelho: O retábulo-mor da Sé de Portalegre. *A Cidade: Revista cultural de Portalegre*. 12 (1991) 19-44. GOUVEIA, António Ca-

mões – O bispo do tratado da cidade de Portalegre em 1579-1580. *A Cidade: Revista cultural de Portalegre*. 3 (1989) 55-70. KEIL, Luís – *O inventário artístico de Portugal: distrito de Portalegre*. Lisboa: Academia Nacional de Belas Artes, 1943. IDEM – O paramento inglês da Sé de Portalegre. *Boletim da Academia Nacional de Belas Artes*. 9 (1941). Separata. LOURENÇO, Maria Paula Marçal – A visita da Inquisição de Lisboa ao bispado de Portalegre em 1579-1580. In ENCONTRO DE HISTÓRIA LOCAL E REGIONAL DO DISTRITO DE PORTALEGRE, 1 – *Actas*. Portalegre: CRAP da ESEP, 1990, p. 371-395. MARTINS, Anacleto Pires da Silva, cón. – *Breve história da freguesia e Igreja de S. Miguel Arcanjo e da diocese de Castelo Branco*. Braga: Fraternidade Missionária de Cristo Jovem, [s.d.]. IDEM – *O cabido da Sé de Portalegre, achegas para a sua história*. Portalegre: Cabido da Sé de Portalegre, 1997. PATRÃO, José Dias Heitor – *Catedral de Portalegre: Guia de visitação*. Portalegre: Edições Colibri, 2000. IDEM – IV Centenário do Seminário de Portalegre. *A Cidade: Revista cultural de Portalegre*. 6 (1991) 103-114. IDEM – «Ereição» da Sé de Portalegre. In ENCONTRO DE HISTÓRIA LOCAL E REGIONAL DO DISTRITO DE PORTALEGRE, 2 – *Actas*. Lisboa: APH, 1987, p. 87-96. IDEM – Pintura de inspiração apócrifa na Sé de Portalegre. *A Cidade: Revista cultural de Portalegre*. 10 (1998) 37-56. PEREIRA, Lopo de Sequeira, D. Frei – *Constituições synodaes do bispado de Portalegre ordenadas e feitas pelo Illustrissimo Reverendissimo S. or, 1631*. Portalegre, 1632. ROMÃO, Augusto António, cón. – *Dom Gaudêncio, arcebispo-bispo de Portalegre, In Memoria*. Lisboa: Tip. «A Editora», 1910. ROSÁRIO, António do [Frutuoso, Domingos Maria] – *Dictionaire d'Histoire et e Géographie ecclesiastiques*. Paris: Letouzey et Ané, 1981, vol. 19, p. 252-256. ROXO, António – *Monographia de Castello Branco*. Elvas: Typographia Progresso, 1890. SANTOS, Manuel Tavares dos – *Castelo Branco na história de arte*. Castelo Branco: Edição do Autor, 1958. SEQUEIRA, Francisco – *Oração fúnebre: discurso proferido nas exéquias por alma do Ex.mo Sr. D. António Moutinho na Catedral de Portalegre, em 17 de Junho de 1915*. Porto, 1915. SERRÃO, Vítor – A actividade do pintor Luís de Morales, El divino em Elvas e Portalegre. *A Cidade: Revista cultural de Portalegre*. 12 (1992) 45-70. IDEM – Os retábulos maneiristas da Sé de Portalegre. In ENCONTRO DE HISTÓRIA REGIONAL E LOCAL DO DISTRITO DE PORTALEGRE, 2 – *Actas*. Lisboa: APH, 1996, p. 181-189. SILVA, Joaquim Augusto Porfírio da – *Memorial chronologico e descriptivo da cidade de Castello Branco*. Castelo Branco: Typographia Universal, 1853. SOTTO MAIOR, Diogo – *Tratado da cidade de Portalegre*. Portalegre: INCM; Câmara Municipal, 1984. SOUSA, António de Almeida – *Petição d'agravo d'injusta pronuncia: agravante D. António Moutinho, bispo de Portalegre: agravado o agente do Ministério publico na comarca de Portalegre (Tribunal da Relação de Lisboa)*. Coimbra: Typographia França Amado, 1912. VENTURA, António – *D. Francisco Bravo, bispo de Portalegre, uma figura polémica das guerras liberais*. Portalegre: Edições «O semeador», 1983. IDEM – *As constituições sinodais de 1632, o primeiro livro impresso em Portalegre*. Portalegre: Assembleia Distrital, 1983.