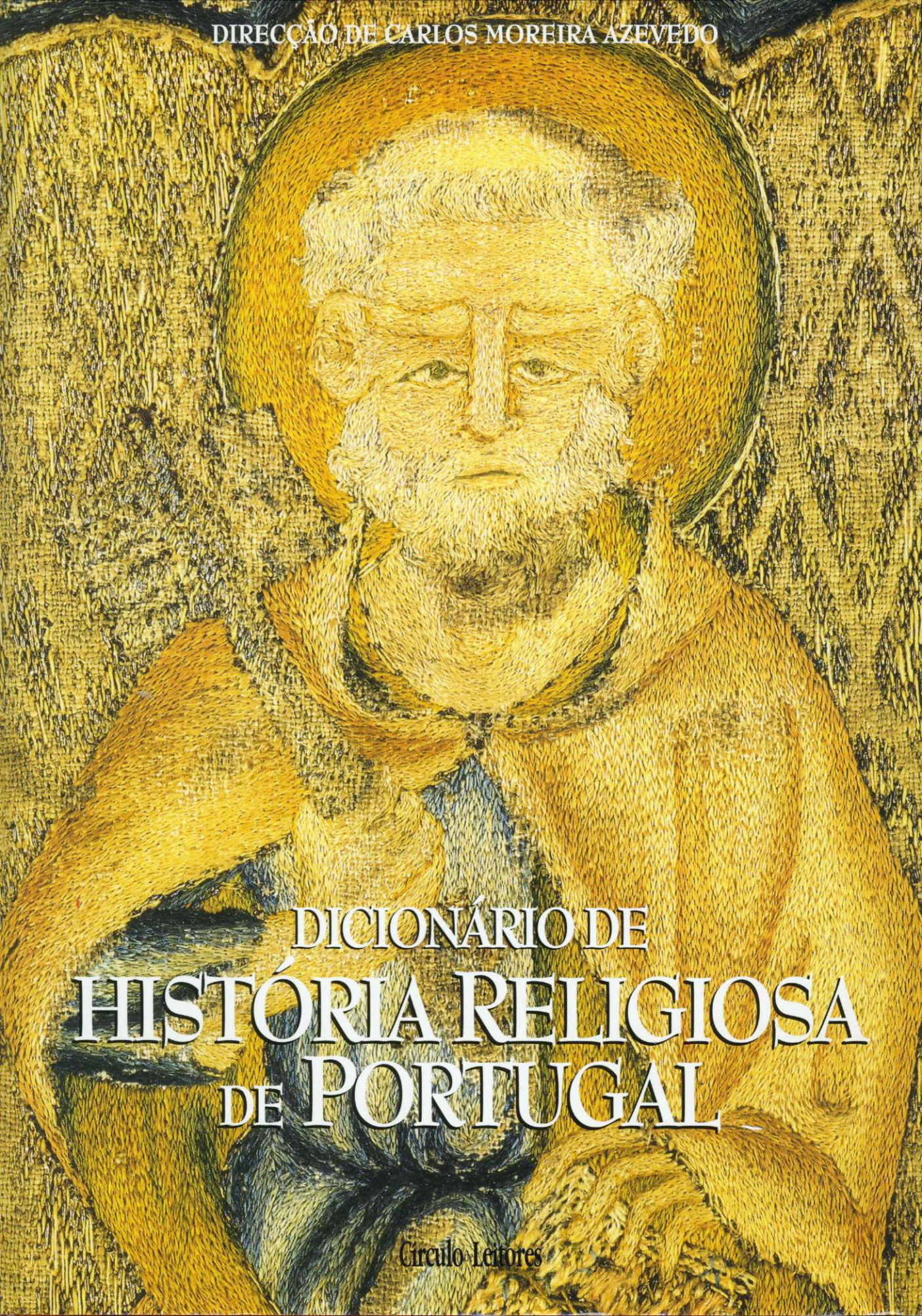
DIRECÇÃO DE CARLOS MOREIRA AZEVEDO



DICIONÁRIO DE HISTÓRIA RELIGIOSA DE PORTUGAL

Círculo de Leitores

HISTÓRIA RELIGIOSA DE PORTUGAL

CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA

P

PORTO, Diocese do. *1. Das origens à actualidade. 1.1. Origens: do período suévico à Reconquista:* O processo territorial da implantação do cristianismo através de uma rede diocesana faz corresponder a cada *civitas* um bispo. É essa configuração que vamos encontrar documentada nos concílios dos séculos VI e VII, com nomes episcopais. Foram já criticados por J. Augusto Ferreira os erros acerca das origens da diocese lançados pelo *Catálogo dos bispos do Porto*, de Rodrigo da Cunha (1623), aumentados por Frei Manuel Pereira de Novais, que só trata dos bispos até ao final do século XVII (*Episcopologio*, publicado em 1918), e António Cerqueira Pinto, na nova edição do *Catálogo* (1742). Novais informa que se inspirou em Gaspar Álvares Lousada (1554-1634), que intentava um trabalho semelhante, inspirado nos cronicões. São obras marcadas pela falta de rigor metodológico, mas preciosas recolhas de informações. José Augusto Ferreira trata estes dados para os apresentar e ampliar, com espírito crítico, nas suas *Memórias archeológico-históricas da cidade do Porto*, Braga, 1923-1924, 2 vol. Pode-se afirmar que não temos documentos autênticos para provar a existência de diocese antes do século VI, concretamente do Concílio de Lugo, de 569. Inicialmente formando uma vasta diocese, Braga, Porto e Tui desenvolvem uma organização paroquial semelhante, com distinção entre paróquias de *vici* ou *villae* e paróquias de *pagi* (*v.* PARÓQUIA). O catolicismo crescia no reino suévico na lenta conversão do povo, graças à insistente pregação de São Martinho. O combate do arianismo e priscilianismo* dava vigor à fé e estabelecia as regras disciplinares. A consistência desta evolução religiosa justifica a criação de novas dioceses e paróquias e revela-se na convocação do I Concílio de Braga de 561, logo seguido da criação de nova metrópole em Lugo, em 569. No II Concílio de Braga de 572 aparece, nas actas, *Viator* como bispo *magnatense*. Deve ter sido o único. Entre 572 (II Concílio de Braga) e 589 (III Concílio de Toledo) o título *Magnetense* termina. Começa o *Portucalense*. O fim do reino dos Suevos e início da monarquia visigótica (585) terá sido determinante para optar pela nova sede do bispado, preferindo a importância do local à centralidade física. Provavelmente antes da morte do rei ariano Leovigildo (586) já estava no Porto a sé, devido a referências de um bispo ariano na sede portucalense. Quando Recaredo reuniu, no ano de 589, em Toledo, 63 bispos e promoveu a concórdia na unidade da fé católica, o Porto ficou com dois bispos: o católico *Constâncio*, que na ordem é o número 26, e o convertido do arianismo, *Argiovito*. Constâncio parece, pela antiguidade, ter sido eleito no tempo dos Suevos. Argiovito sucedeu-lhe e ainda vivia em 610, quando assiste à posse do rei Gundemaro, com assinatura de *Argebertus*, que deve ser identificada com Argiovito. Outro bispo de que se conservam referências é *Ansiulfo*, com assinatura no IV Concílio de Toledo (633) e no VI Concílio de 638. Depois não aparece nenhum nome até ao X Concílio em 656, quando surge *Flavio*. Seguidamente temos a notícia de *Froarico*, presente no III Concílio Provincial de Braga de 675 e ainda nos vários nacionais de Toledo (681, 683, 688). Também sabemos do nome de *Felix*, bispo do Porto em 693, que chegou a Toledo convocado como bispo do Porto, mas saiu a assinar como metropolita de Braga, devido a grande remodelação operada neste concílio. Nos dois últimos concílios de Toledo, XVII (694) e XVIII (701), não apareceram bispos portucalenses, o que poderia explicar-se pelo carácter mais regional da reunião e pela decadência, já demonstrada, do reino visigótico. Apresentados os dados tentemos a interpretação. *Portucale* adquiriu importância nos séculos V e VI. No último quartel assiste-se mesmo à instalação de uma oficina monetária visigótica. O paroquial suévico diz onde se situa a sede episcopal: «in castro novo», o que não faz com outras sedes. O morro da sé ganha importância em relação à zona ribeirinha. Assim se criou uma *ecclesia* recente, além da *Valle Aritia*, que seria ariana segundo Almeida Fernandes. Talvez o domínio ariano não permitisse a residência do prelado ali. Vai então para *Magneto* (Meinedo-Lousada), que era igreja de doutrina ortodoxa. A opinião, muito acertada, de Augusto Ferreira, Miguel de Oliveira e Torquato Sousa Soares, que justifica a presença do bispo em Meinedo pela existência de um mosteiro, à semelhança de Dume, não tem, até hoje, provas arqueológicas porque as notícias do mosteiro são apenas de 1131. A situação geograficamente central e a proximidade da divisão com *Bracara* justificariam melhor a escolha provisória do local para sede do bispo. O Porto era também cidade pouco segura por ser fronteira.

O *Parochiale*, confundido com actas do Concílio de Lugo de 569, regista o momento da divisão da diocese de *Bracara*, criando o espaço portucalense (Ferreira – *Memórias*, vol. 1, p. 60-61) correspondente ao da *civitas* romana de *Cale*. Na época suévica, segundo o referido *Parochiale* do século VI, a diocese era constituída por um pequeno número de paróquias (paroécias) muito extensas, que se subdividiriam, segundo o crescimento cristão das populações: Portucale, Villa Nova, Betaonia, Visea, Menturio, Tórebria, Bauuaste, Bonzoaste, Lumbo, Nescis, Napoli, Curmiano, Magneto, Leporeto, Melga, Tongobria, Villa Gomedei, Tauuasse, referidas como *ecclesias*. Menciona como *pagi*: Labrencio, Aliobrio, Valle Aritia, Truculo, Cepis Mandolas, Palentiaca (David – *Études*, p. 34-35). Estas enormes paróquias «urbanas» e os povos dispersos (*pagi*) deviam ser muitas vezes regidos e assistidos por mosteiros paroquiais. A identificação destes lugares com a toponímia actual, tentada por Almeida Fernandes (*Paróquias*, p. 68-77), e nalguns pontos criticada por Moreira (Freguesias, p. 28-30), é esforço notável, mas, para já, meramente hipotético para certos topónimos difíceis de identificar, por falta de conhecimentos documentais ou arqueológicos. A atribuição de valor religioso à distinção entre *ecclesiae* e *pagi*, sendo estas últimas ainda arianas, é tese de Almeida Fernandes. A atender à preferida hipótese de identificação deste autor, verifica-se grande densidade paroquial no litoral, junto ao norte do Douro e no médio Sousa. A sul do Douro o número de paróquias é mínimo. Segundo as crónicas, a cidade do Porto foi destruída, em 716, pelos Árabes (Ferreira – *Memórias*, vol. 1, p. 94). Entre os bispos que optaram por refugiar-se nas terras asturiano-leonesas esteve o do Porto, segundo referência aquando do II Concílio de Oviedo, no ano 900. Boa parte da população rural manteve-se nas suas terras. Houve incursões várias, como a de Afonso I (739-757) que reconquistou a cidade do Porto. Porém, só no reinado de Afonso III (866-910) os cristãos foram além do Douro, como testemunha o *Chronicon Albeldense*, que refere o nome de *Justo* (881). A data apontada para a reocupação do Porto pelo conde Vímara Peres é 868. A essa época corresponde, de facto, a restauração do território, como atesta a sagração da Igreja de São Miguel de Negrelos (873), fundação do mosteiro de Soalhães (875), dedicação da Igreja de São Martinho de Aldoar (944). O bispo *Gumado* (899-900) é referido para o Porto, nesta fase em que as cidades estavam ocupadas e os bispos permaneciam ausentes, provavelmente em Oviedo, mas a base documental para a atribuição não é segura (Ferreira – *Memórias*, vol. 1, p. 108-109). Outro nome mais certo é de *Froarengo* (905-911), citado em escrituras da época. Vêm depois: *Hermogio* (912-915), que seria transferido para Tui; *Ordonho* (931) e *Diogo* (960). Em 944 há documento da Igreja de São Martinho e São Miguel de Aldoar, fundada por Frei Agião e sagrada pelo bispo de Coimbra Gundesindo. Foi um tempo difícil pela intermitência, mas relativamente pacífico do ponto de vista inter-religioso para as populações moçárabes e mudejares, com liberdade de religião. Se no século IX houve uma tentativa de repovoação, no século X

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

houve devastação, pela incursão avassaladora de muçulmanos. É pelo segundo quartel do século X que se documenta a extensão do termo Portucale a uma região que acompanha o avanço da Reconquista (Peres – Origens, vol. 1, p. 87). No ano 997, uma segunda expedição se dirige contra o reino leonês por obra do *Almansor* e chega a destruir Compostela. *Portucale*, situado entre o domínio cristão e o muçulmano, revela uma série de prelados atentos ao essencial. Pode, passado cerca de um quarto de século, acolher os bispos ou arcediagos, sinal de progresso citadino. Os Gascões, chegados à foz do Douro e fixando-se na cidade, nos princípios do século XI, permitiram uma povoação mais sólida e adoptaram costumes e nomes da região. Alguns nomes de bispos ressaltam da presença documental: Nonego (1025), Sesnando (1048-1075). Desde esta data até à chegada de D. Hugo, monsenhor Ferreira supõe uma *sede vacante*, sendo a diocese governada por arcediagos até começos do século XII, em virtude da perturbação política entre os filhos de Fernando Magno e devido ao estado calamitoso das sés. O arcebispo de Braga deveria superintender na diocese do Porto, apesar de a hipótese de Coimbra não ser de rejeitar. Há notícias no século XI sobre Campanhã (1058), Cedofeita (1087) e Lordelo (1098). De Cedofeita há vestígios pré-românicos reaproveitados na igreja românica. Afonso VI subdividiu o governo do seu largo reino em condados. Coube a D. Henrique o território portucalense, como governador subalterno, até à separação da Galiza em 1095. Quando morreu o rei em 1109, D. Henrique avança na independência. Só em 1113 é escolhido para bispo do Porto Hugo, francês e arce-

diago de Compostela. Vai operar-se a restauração da diocese. Hugo era diácono. Foi ordenado presbítero no sábado de Paixão e bispo no domingo, em Lerez (Compostela). *1.2. Da restauração de D. Hugo ao fim do senhorio episcopal da cidade:* Com a chegada de D. Hugo (1112?-1136) inicia a cidade novo ciclo de marca episcopal. A história da diocese liga-se à história de Portugal em vias de independência, o que será uma nota característica da sua evolução. D. Teresa, a 8 de Abril de 1120, faz carta de doação e couto do burgo ao bispo (*cf.* AZEVEDO, Rui de – *Documentos medievais portugueses: documentos régios.* Lisboa: APH, 1958, vol. 1/I, p. 66-67). A autenticidade deste documento, sucessivamente trasladado em cópias, como descreve Damião Peres (PERES – Origens, vol. 1, p. 98-104), foi posta em questão por Miguel de Oliveira, em 1957, em sessão da Academia Portuguesa da História (O senhorio da cidade, 29-60), mas logo foi defendida por Rui de Azevedo (*Documentos medievais,* vol. 1/I, p. LVII-LVIII). Esta área de jurisdição ampliada foi terreno de luta pela defesa dos habitantes da cidade contra a tirania de reis e poderosos, embora com inconvenientes e certo desajuste em relação ao desenvolvimento da organização municipal. Em 1114, D. Hugo reúne um sínodo com os bispos de Tui, Mondonhedo, Lugo, Orense e Coimbra para fazer um pacto de boas relações e resolver o problema dos limites entre Coimbra e o Porto. Para isso se reuniram a 30 de Dezembro de 1114. A acta desta sessão tem duas versões que não compaginam (*Censual do cabido* e *Livro preto*). A amizade com o bispo Diogo Gelmires, de Compostela, levou D. Hugo a permanecer, ainda algum tempo, junto dele e isento do metropolita de Braga, até se deslocar à Santa Sé. Aí tratou com Pascoal II de assuntos não só referentes a Compostela, mas também ao Porto. Através de informações pouco correctas consegue a bula *Egregias quondam* que especifica os limites da diocese (15.8.1115). Este limite não passou do papel até 1882. Consegue de D. Teresa o burgo e o couto adjacente e pode dar foral à povoação a 14 de Julho de 1123. Essa carta de foral seria peça essencial no desenvolvimento do espaço citadino pelo afluxo de habitantes e fomento comercial. Um maiorino, nomeado pelo bispo, exercia as funções administrativas e judiciais. A relação de D. Hugo com os mosteiros não é ambiciosa. Faz concessões e cria apoio. D. Teresa prosseguia, mais tarde, as suas doações: São Faustino da Régua (1127), Mosteiro de Bouças (1128) e metade do porto de água do Douro. Este compromisso na política galicana de D. Teresa faz resfriar as relações com os mosteiros no final do episcopado. Toda a consolidação patrimonial e fixação de moradores da Igreja portucalense foi obra da grande figura de D. Hugo. Embora a sua dependência compostelana contrariasse os interesses políticos de Afonso Henriques (COSTA – *D. João Peculiar*, p. 59-83), conseguiu envolver as rainhas D. Teresa e D. Mafalda (mulher de Afonso Henriques) na construção da sé. A seguir a D. Hugo, os bispos do Porto, regra geral, provêm de grandes famílias do país. Este tom nobiliárquico do episcopológio da época impede muitas vezes o caminho da penetração do Evangelho, equiparando «alto clero» a funcionário da Coroa ou gestor senhorial. A D. Afonso Henriques interessava dar um sucessor da sua confiança a D. Hugo. A eleição de D. João Peculiar (1137-1138) em meados de Junho de 1136 corresponde a este intento. Tomou parte no Concílio de Burgos ainda como bispo eleito. A 17 de Julho de 1137 assiste ao pacto de Tui entre D. Afonso VI e Afonso I. A 26 de Outubro de 1137 deu ao mosteiro de Grijó vários privilégios, entre eles o de isenção de jurisdição episcopal. Actua como fundador de Santa Cruz. A sua fidelidade ao novo rei é logo agradecida com ampliações do couto de D. Teresa, concedido à Sé do Porto, e com a eleição para Braga (Outono de 1138). Tem, assim, passagem efémera pelo Porto, deslocando-se imediatamente para Braga, onde permaneceu longamente, até à morte em 1175. Faltou ao Porto esta estabilidade. Sucederam-lhe D. Pedro Rabaldis (1138-1145), D. Pedro Pitões (1146-1152), D. Pedro Senior (1154-1174) e D. Fernando Martins (1176-1185), sendo o primeiro e último sobrinhos de D. João Peculiar e cónegos regrantes de Santo Agostinho, do mosteiro de Coimbra. Pedro Rabaldis alargou o senhorio eclesiástico e fez carta de feudo à Santa Sé. Pedro Pitões aceitou a doação de Vilar de Andorinho e metade do padroado de Jovim. Assistiu ao Concílio Provincial de Braga, de 1148, e fez a célebre alocução no largo da sé aos cruzados da tomada de Lisboa. D. Pedro Senior (1154-1174) aceita a doação de metade de Canidelo (Gaia), Serzedo, Guidões (Santo Tirso), Santa Maria Madalena (Gaia). D. Fernando Martins era natural de Coimbra e deão da Sé de Braga. Fez doação de livros à Igreja do Porto e de Braga. Também do cabido bracarense vem D. Martinho Pires (1186-1189) que remodelou o cabido, segundo a experiência bracarense, instituindo dignidades (deão, chantre, mestre-escola e tesoureiro) e pôs fim à vida em comum do cabido. Suprimiu os dez arcediagados e uniu-os à mesa episcopal e capitular (duas partes para o bispo e uma para o cabido). Após esta fase de restauração da diocese inicia-se uma época de conflitos e tensões entre bispo, cidade e rei que se prolonga por dois séculos até ao pontificado de Gil Alma (1407) que negoceia com D. João I a devolução do senhorio da cidade à Coroa. Assim terminariam as violências espirituais e temporais, incompatíveis com o crescimento económico da cidade, centrado na navegação. D. Martinho Rodrigues (1191-1235), tesoureiro-mor da Sé do Porto, anulou as medidas do seu antecessor, referentes ao cabido, e continuou a vida em comum, que não agradava aos cónegos, pois preferiam disfrutar um terço das rendas em liberdade e não como monges. Para obter a concórdia houve a intervenção do arcebispo de Braga por duas vezes, convindo as partes em nomear um prebendeiro que administrasse a terça dos rendimentos (8.10.1200). A discórdia alastrou para o rei Sancho I e o prelado viu-se obrigado a sair da cidade e foram-lhe confiscados os bens. As intromissões régias em assuntos eclesiásticos conduziram a estas discussões, que os delegados de Inocêncio III julgaram, repondo D. Martinho (rescrito de 30.7.1208). O equilíbrio era precário. O Porto dilatava-se junto ao rio com gente empreendedora. Quando o bispo não assiste ao casamento de D. Afonso

com D. Urraca, porque eram parentes, ainda que em grau afastado, e a isso soma não receber processionalmente os esposos quando passam pelo Porto, volta a contenda, porque Sancho I sente-se provocado. O cabido divide-se, apoiando uns o rei e outros o bispo. O ambiente da burguesia crescente também não favorecia o bispo. Aproveitaram este momento frágil de D. Martinho para desencadear um motim e arrombar as portas do paço. O bispo esteve preso cinco meses até conseguir fugir para Roma, onde reclamou ao papa uma intervenção. Inocêncio III deu ordem ao bispo de Zamora e a alguns dos seus colaboradores para repor a ordem e reparar os danos. A pena da excomunhão atingia os oficiais do rei, os chefes do levantamento popular: João Alvo e Pedro Feudo e ainda os cónegos e raçoeiros que não tinham aceite os dois interditos. Na Primavera de 1210, o bispo regressa de Roma com as bulas papais e os legados executam as medidas. O rei, entretanto adoentado, cedeu e as prerrogativas episcopais foram restituídas. D. Sancho confirmou, de modo amplo, o senhorio do Porto e os burgueses acataram, forçados à derrota. No testamento o rei ofereceu à sé mil maravedis e ao bispo o couto de Gondomar. O seu filho Afonso II confirmou a doação e aumentou-a com as igrejas de Pindelo (1227) e Bougado (1226). O bispo recebeu o padroado da igreja de Campanhã, cedido por Nuno Soares, prelado de Cedofeita e cónego do Porto. Apesar de haver protestos quanto aos limites da diocese tudo permaneceu semelhante. Quanto aos votos de São Tiago, o bispo teve de pagar 30 áureos a Compostela. Apenas atinge a maioridade, D. Sancho II revelou-se um defensor acérrimo do poder secular contra os direitos do bispo do Porto: pretende usurpar a jurisdição episcopal da cidade, pedindo ao bispo procurações e colheitas, passar por cima de imunidades, apoderar-se de rendimentos de paróquias vagas, apresentar párocos sem ter direito a tal, obrigar clérigos a alinhar no exército e a responder perante o povo. O papa Honório III confirmou o padroado de igrejas (Pindelo, Bougado, Paranhos, Fânzeres, Guidões, São Pedro da Cova, Meinedo, Régua, São João de Ver e Guetim) e prosseguiu nas censuras aos oficiais régios. O novo papa Gregório IX (1227) retoma o remédio para reparar as ofensas ao clero portuense. Como se multiplicavam as bulas, mas faltava dar-lhes pronta execução, enviou também João d'Abbeville, cardeal de Santa Sabina e antes arcebispo de Besançon, para, entre 1227 e 1229, dar seguimento às suas determinações. Mas em 1223 de novo se desloca a Roma para apresentar queixas. O rei continua a retirar da cidade gente para a guerra e a exigir tributos a título de procuração. Regressado à diocese não desiste de lutar e consegue ainda, em 1235, um rescrito papal. Martinho Rodrigues não estava disponível para ceder na isenção absoluta da jurisdição secular e na imunidade completa dos bens da Igreja. Mas o crescimento da cidade obrigava a uma nova mentalidade. O rei, aconselhado por mestre Julião, seguiu a onda secularizante da Europa. A inflexibilidade do bispo trouxe incidentes sucessivos e revelou a fragilidade das relações, mesmo com o próprio cabido. A energia episcopal de Martinho não aceitava nenhuma interferência. Foi das figuras maiores após D. Hugo. Sucede-lhe no longo e conturbado episcopado o mestre-escola do cabido do Porto, *D. Pedro Salvadores* (1236-1247). Chama os Dominicanos para o Porto, que crescem ao lado dos Franciscanos, com as habituais dificuldades. Prosseguem as contendas com D. Sancho II, sobretudo devido às leis de amortização. Os reis pretendiam proibir as igrejas e mosteiros de aceitar bens de raiz. A reacção do episcopado generalizou-se e o papa Gregório IX expediu bulas ao rei, admoestando-o a pôr fim aos abusos e intromissões em assuntos eclesiásticos, sob ameaça de censuras canónicas. A concórdia foi ratificada em Coimbra, em Maio de 1238, e consignou-se a doação régia de Soalhães e Beduído. O bispo desloca-se a Roma para um concílio, convocado por Gregório IX, mas acaba por permanecer por lá cerca de três anos, envolvido na espera da eleição complicada do novo papa, Inocêncio IV, a quem apresenta queixa de Sancho II. Vai depois a Lião, em 1245, local onde afinal se realiza o concílio. A deposição de Sancho é conseguida. D. Pedro Salvadores morre em 1247 e deixa como testamenteiros franciscanos e dominicanos. O novo bispo, *D. Julião Fernandes* (1247-1260), prior de Cedofeita, recebe o direito do padroado de Santa Cruz de Leça. Apesar de Afonso III ser apadrinhado pelos bispos não vai ser acolhedor das suas directrizes. O bispo do Porto, em 1250, apresenta, nas Cortes de Guimarães, 15 assuntos sobre imunidades e direitos senhoriais da cidade. A resposta do monarca constitui uma espécie de concordata, mas o bispo não pára na exigência de direitos, lembrando ao rei que ele devia a Coroa ao clero. O uso das armas justificou intervenção régia e multa pesada de 6600 libras. Julião pagou e partiu para Roma. A bula *Provisionis nostrae*, de 12 de Setembro de 1253, datada de Perugia, marca definitivamente os limites meridionais da diocese do Porto. É a confirmação do que Pascoal II tinha determinado em 1115. Termina a questão com o bispo de Coimbra. Só nas Cortes de Leiria de 1254 se resolveu a questão dos direitos sobre os efeitos fiscais de entrada de barcos no rio, dividindo os casos entre burgo episcopal e Gaia régia. O desenvolvimento da zona de Monchique até Miragaia era notável. E este acréscimo de comércio trazia aumento de tributos, capazes de suscitar ciúme da Coroa. O modo de afrontar foi dar foral a Gaia e criar rivalidade na margem fronteira. Acabaria por exigir a divisão em metade das rendas das portagens e trânsitos seja do Porto, seja de Gaia. As inquirições realizadas em 1258 permitem um levantamento de casais e moradores assim distribuídos: julgado de Bouças (Matosinhos): nove paróquias e 286 casais; Maia: 50 paróquias e 1768 casais; Gondomar: sete paróquias e 267 casais; Melres: uma paróquia e 52 casais; Refojos: 25 paróquias e 761 casais; Aguiar: 46 paróquias e 1233 casais; e Penafiel: 35 paróquias e 982 casais (*Corpus*, vol. 1, p. 203-368). Estes números revelam uma densidade populacional elevada. O bispo Julião faleceu a 31 de Outubro de 1260, deixando o episcopado ao seu deão: D. Vicente Mendes. No largo pontificado de 35 anos, procurou concórdias felizes, como hábil lutador pela defesa dos direitos da Igreja.

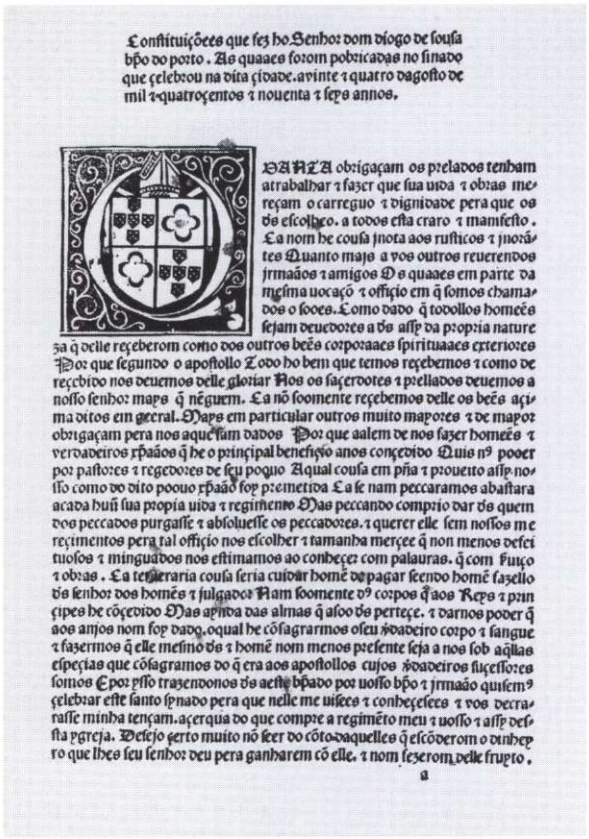
Baptizou em Outubro de 1261 o infante D. Dinis e procedeu a trocas de padroado. Esteve presente no Concílio Nacional de Braga (Maio de 1262) para revalidar o casamento entre D. Afonso III e D. Beatriz, após a morte de D. Matilde, condessa de Bolonha. O papa Urbano IV, atendendo às súplicas do rei, concedeu a dispensa. Em 1265 foram publicadas por D. Afonso III as leis da fazenda, resultado das inquirições de 1258. Não agradou ao clero esta reivindicação de propriedades e, apesar dos apelos às imunidades, nada demovia o rei. Só restava o interdito ao país e o apelo para Roma. Clemente IV recebeu em Viterbo a exposição queixosa dos bispos portugueses, um libelo de 43 artigos, três referentes unicamente à diocese do Porto (29, 30, 31). O papa convidou o rei a observar a concordata que seu irmão respeitara e enviou um núncio, Guilherme Folquini. O rei prosseguiu nas expropriações, apoderando-se de bens e rendas dos bispos. O bispo do Porto tornava-se o chefe na defesa dos direitos eclesiásticos. Gregório X, em 28 de Maio de 1273, envia bula ao rei que consegue fugir à questão e obriga a nova invectiva papal (4 de Setembro de 1275). Entretanto, o papa faleceu e vieram várias complicações. Esta composição entre bispo do Porto e rei só aconteceria com D. Dinis, em Évora, a 28 de Abril de 1282. Dizia respeito às entradas dos navios no Douro, restituição de verbas e indemnizações por danos ao bispo e entrega do padroado sobre a igreja de Cabanões (Ovar). D. Vicente fez outras convenções: com o abade do mosteiro de Santo Tirso (8.2.1287) que nomeava pároco em Lavra, Asmes, Vilar, Folgosa, Covelas e Santa Cristina do Couto (Maia) e doava ao abade os padroados de Guilhabreu, Bougado e Alfena; com o abade do mosteiro de Ferreira, recebendo o padroado de Válega (Ovar) em troca de perdão de direitos de igrejas anexas ao mosteiro. Apesar da Concordata de 1289 (40 artigos, mais onze, de 1290), havia novas razões de queixa e D. Dinis veio ao Porto para nova concordata (23.8.1292), com dez artigos. Era o reconhecimento das leis de amortização, concedendo o rei igrejas e direitos que possuía: padroado de Vila Nova (Gaia) e Cabanões (Ovar). Antes de falecer (23.4.1296), D. Vicente fez com o cabido uma concórdia de quatro artigos para acertar direitos. *D. Sancho Pires* (1296-7.1.1300), deão da Sé do Porto, é já a 3 de Junho seu bispo. Participou no Tratado de Alcanizes em 1297. Recebeu o padroado integral de Campanhã e fez convenção com o prior do mosteiro de Moreira, que pretendia apresentar párocos em Perafita, Vila Nova da Telha, Gemunde e Mindelo e cedia o padroado de São Fins (da Feira) e Santa Maria de Retorta. Com o mosteiro de Grijó negociou a cedência de Perosinho, Argoncilhe, Serzedo, recebendo o bispo o padroado de Lobão e São Pedro do Paraíso. Aqui se demonstra que a terra de Santa Maria pertencia, de facto, ao bispo do Porto, desde D. João Peculiar (1137-1138). Termina um século de bispos oriundos do Porto e entra-se num período de episcopados breves, bispos de passagem para outras sedes e ocupados em litígios jurídicos. O bispo *D. Geraldo Domingues* (1300-1308), deão da Sé de Braga, em 1302 (1 de Julho) recebeu o padroado da Igreja de São Martinho de Fandilhães (anexa a Paços de Gaiolo) e a 11 de Julho permutou Soalhães e Mesquinhata por São Nicolau da Feira e Alvarelhos, que o rei tinha doado a João Martins de Soalhães. Recebe em 1304 a doação do mosteiro de Canedo, por concessão régia. Em 6 de Fevereiro de 1307 dá-o ao cabido do Porto, com algumas obrigações. Em 1305 recebeu pessoalmente do rei o padroado de São Salvador de Bouças. Do Porto, D. Geraldo iria para Palência, na Espanha. *D. Fredulo* (1308-1309), bispo estrangeiro, segundo consta não chegou a residir no Porto e faleceu em Avinhão, nos finais de 1309. O sucessor, *D. Frei Estêvão* (1310-1312), OFM, foi nomeado a pedido do rei, de quem era confessor. Participou no Concílio de Viena, de 16 de Outubro de 1311 a 6 de Maio de 1312, onde conseguiu indulgências para quem visitasse a Igreja de Santa Cruz de Coimbra para honrar os Mártires de Marrocos. Regressou ao Porto, onde estava a 23 de Setembro. Anexou o mosteiro de Canedo à dignidade do deão. Entretanto, D. Frei Estêvão, como pessoa com importante interferência na vida política e religiosa no momento da extinção dos Templários e da criação da Ordem de Cristo, é chamado pelo rei, vai para Lisboa e em Fevereiro de 1313 já estava a tratar de negócios na corte pontifícia. Não conseguiu o que desejava. A 8 de Outubro é nomeado para Lisboa, como administrador da Ordem do Templo (*cf.* Lopes – Das actividades, p. 55-56), e o seu sobrinho *D. Fernando Ramires* (1314-1322) é novo bispo para o Porto, a pedido do deão da sé e do mestre Filipe, cónego da catedral, que suplicaram ao papa, em Avinhão, a necessidade de um bispo que desagravasse as injúrias proferidas pelos fidalgos. D. Fernando é ordenado a 20 de Agosto de 1314. A câmara e concelho do Porto levantaram a questão do senhorio episcopal a título de mau uso da administração da justiça por parte dos oficiais do bispo. O bispo não compareceu ao tribunal do rei, o qual instituiu na cidade um juiz régio. Aquando do desacato de Lisboa, envolvendo irmãos do bispo do Porto, este e o tio abalam para Avinhão e acabam bispos de dioceses de Espanha, em Jaen, no ano de 1322. Transitou depois para Badajoz onde faleceu e está sepultado. Entretanto, D. Dinis tinha ocupado a jurisdição da cidade, torre e fortaleza da igreja, palácio episcopal e sequestrado os bens da mitra. *D. João Gomes* (1323-1327), chantre da Sé da Guarda, é novo bispo, já ordenado a 29 de Abril de 1323. Obtém os bens e a jurisdição confiscada pelo rei a D. Fernando Ramires. Só determina que os crimes e apelações supremas subam à Coroa. A solução é aparentemente definitiva porque se aproveita o governo do infante D. Afonso para jogar na conquista de espaço civil no governo da cidade. Foi redigida uma concordata, no Mosteiro de São Francisco, em 24 de Julho de 1324, entre o infante D. Afonso, o bispo, cabido e representantes do concelho. Constitui uma espécie de novo foral para a cidade. Uma carta régia de 20 de Abril de 1325 regulamentava posteriormente as relações entre mitra e cidade. O bispo D. João Gomes faleceu no Porto a 5 de Dezembro de 1327 e foi sepultado na sé. *D. Vasco Martins* (1328-1342), sobrinho do bispo do Porto D. Geraldo Domingues, filho do abade de Almacave, acabou os estudos em Avi-

nhão e daí vem nomeado pelo papa João XXII para o Porto, contra a vontade de Afonso IV. O rei aproveitava a ausência do bispo para ir sequestrando as rendas do bispado. Em 1331 opera-se uma concórdia para resolver questões pendentes entre bispo e cidade (Campo do Olival, pesos e medidas). Mesmo ausente em Avinhão faz doação de livros à catedral. O vigário-geral era João Palmeiro. O novo papa, Bento XII, deu orientação para os bispos residirem nas suas dioceses. Vasco Martins percebeu o recado e regressou em 1335. Nessa altura o rei restituiu as rendas sequestradas. Não voltaria atrás era na jurisdição da cidade, dado o crescente poderio dos burgueses: Apesar dos sucessivos protestos do bispo e cabido o êxito destes era quase nulo. A gravidade do desentendimento acabou em motim, assalto ao paço e resposta do bispo, com saída da cidade e interdito. De Medelo, junto a Lamego, ia governando a diocese. A vacância de Lisboa permite enviar para lá D. Vasco Martins, onde faleceria em 1344, e para o Porto transferir *D. Pedro Afonso*, sobrinho de D. Gonçalo Pereira e bispo de Astorga, onde teve papel preponderante na organização da Batalha do Salado (1340), essencial para a estabilidade das monarquias católicas na Península. Mas se a deslocação para o Porto fazia adivinhar algum mal-estar em Castela, o belicoso bispo D. Pedro Afonso vai ter uma luta de mais de dez anos na cidade do Porto, assente na questão do governo da justiça e na nomeação dos juízes da cidade. Na impossibilidade de um acordo, D. Pedro Afonso convocou um sínodo diocesano para Cedofeita, que decidiu proceder com censuras contra o rei. Redigiu-se carta monitória, com prazo de quatro meses para o rei desistir das ofensas à Igreja do Porto. O rei mandou ao Porto mestre Pedro das Leis e outros credenciados para se entenderem com o bispo. Data de 1348 a inquirição de André Domingues que concluiu pela usurpação do rei do território situado entre o couto da sé, o de Cedofeita e o rio (Monte do Olival, São Nicolau e Miragaia). Tal abuso teria sido cometido pelo bispo Julião Fernandes (1247-1260). Reuniram na igreja de Cedofeita um comício público com ameaças do povo e câmara ao bispo. Aproveita a visita e foge para Tui, num exílio de dez anos. O rei ficou com todo o poder judicial da cidade, apesar das abundantes excomunhões que o bispo expedia de Tui e do interdito lançado sobre a cidade e a diocese. O rei ia jogando cartas e conquistando direitos e rendas ao bispado através dos seus legistas e competia com o bispo nas embaixadas a Avinhão. Era o poder monárquico dos novos tempos e o enfraquecer da cristandade, com bispos já pouco respeitados, mesmo no poder espiritual. As excomunhões e interditos já não assustavam nem perturbavam o ambiente. Em 1352 o bispo do Porto, na catedral de Salamanca, com letras apostólicas de Clemente VI, lançou solene anátema contra o rei e seus cúmplices. Ficou afixada tábua de sentença em frente ao altar-mor da catedral. Com novo papa, em 1352, novas embaixadas se deslocam quer do rei quer do bispo, com os advogados mestre Ricardo e Oldrado da Ponte. Acertou-se uma arbitragem em Portugal, com emissários de ambas as partes: rei e concelho, de um lado; e bispo e cabido, do outro. O encontro dá-se nos Paços de Valada, próximo de Santarém (4.6.1354). As sessões prolongaram-se em lugares diferentes. Na última sessão, realizada a par do monte de São Jorge, perto de Coimbra, foi dada sentença (25.10.1354), da qual Ferreira deu resumo (Ferreira – *Memórias*, vol. 1, p. 363-365). O bispo terminaria os seus dias, pobre e envelhecido, sem a última resolução do longo conflito, ignorando-se o paradeiro da sua partida final. *D. Afonso Pires* (1350-1372), sobrinho de D. Vasco Martins, era cónego de Lamego quando foi escolhido para bispo do Porto, já no reinado de D. Pedro I. É neste episcopado que, graças ao rei D. Fernando, se opera a grande mudança do espaço urbano do concelho do Porto, que se alarga desde o Douro ao Ave e do mar ao Tâmega. D. João I completará a obra com a parte de Gaia e Vila Nova. A primeira tarefa é levantar o interdito sobre a cidade. Em 1360 celebrou sínodo diocesano com novas constituições. Faleceu em 1372 (?) – a lápide erra na data (1362) – e jaz sepultado em São Pedro de Balsemão, local onde tinha feito algumas obras. Parece ser falsa a informação do castigo que D. Pedro queria dar ao bispo do Porto por calúnia sobre relações com uma mulher casada (Ferreira – *Memórias*, vol. 1, p. 383-384). O «caso» foi eternizado pelos romances de Garrett, *Arco de Santa Ana*, e de Herculano, *Arras por foro de Espanha*, imaginando o bispo a presidir ao casamento de D. Fernando com D. Leonor Teles. Para suceder a D. Afonso Pires foi eleito *D. Lourenço Vicente* em 1373, mas não passou de eleito porque foi promovido para Braga, garantindo D. Fernando pela transferência restituir à Igreja do Porto a jurisdição usurpada e deste modo pôr fim ao interdito de 27 anos. Assim aconteceu com *D. João*, que já estava na posse da diocese a 6 de Novembro de 1373, data da corte régia que dava letra ao prometido, mas se revelaria incapaz de alterar a evolução, na linha de uma crescente secularização do burgo. Nem D. João I, aclamado em 1385, fez outra coisa senão reintegrar na Coroa a jurisdição da cidade, por contrato de avença com a mitra, situação que se repetiu com o bispo seguinte, D. João de Azambuja. A situação do papado, dividido pelo grande Cisma do Ocidente* (1378-1417) não contribuiu para uma solução. D. João III, bispo do Porto, mantém-se entusiasta do mestre de Avis, a quem recebeu na catedral para o matrimónio em Fevereiro de 1387. Calculou-se o que seria necessário dar ao bispo para troca da jurisdição e senhorio da cidade. O sucessor de D. João foi *D. Martinho* (1390), como se confirma em documento de 10 de Março de 1390, mas a 9 de Julho de 1391 novo bispo surgia: *D. João Esteves de Azambuja* (1391-1398), já com longo currículo: cónego de Évora, abade de Monção, prior de Alcáçova de Santarém, letrado do conselho do rei, bispo de Silves em 1390. O rei renovou o contrato sobre a jurisdição da cidade, celebrou uma composição amigável no Paço do Porto, em 23 de Setembro de 1392, mas não teve efeito em virtude da Guerra da Independência. O interdito voltou à diocese. A questão só seria resolvida por D. Gil no ano de 1405. D. João de Azambuja criou o arcediago do Porto no cabido da catedral em 1398, com rendas de

Meinedo. Este bispo passaria a Coimbra até 1402 e depois a Lisboa, onde foi cardeal. Sucede *D. Gil Alma* (1399-1407), que consegue concordata com D. João I, avaliando em 3000 libras da moeda antiga ou 300 000 da corrente a cedência do senhorio da cidade. Foi celebrado em Montemor-o-Novo, no paço do bispo de Évora (13.2.1405). Após a aprovação papal foi notificado em Santarém (13.4.1406). Gil Alma foi transferido para Coimbra e aí faleceu em 1415. D. João I foi capaz de negociar. Era essa determinação que faltava. Desde esse momento de entrega do senhorio da cidade e na fase seguinte, os bispos foram assistentes dos passos largos do absolutismo monárquico, seja de tom medieval seja com rosto liberal. Os bispos, provenientes da nobreza, viviam em ambivalência entre ser agentes do poder absoluto ou suas vítimas, por causa do evangelho. *1.3. A Igreja do Porto durante a expansão ultramarina: o rescaldo da contenda com a cidade (1407--1517):* Este período é caracterizado por episcopados muito breves ou por bispos bastante ausentes. Já estava provido para o Porto em 19 de Julho de 1408 *D. João Afonso Aranha*, que faleceu a 11 de Janeiro de 1414 (Ferreira– *Memórias*, vol. 2, p. 16). A notícia dada por Cunha acerca da colaboração na expedição a Ceuta só se pode aceitar na preparação dos preliminares. *D. Fernando Guerra* (1416-1418) já era bispo em 22 de Fevereiro de 1416. A 22 de Março preside à benção da primeira pedra de Santa Clara, para trasladar o mosteiro de Entre-os-Rios. A morte do arcebispo de Braga levou à escolha do bispo do Porto para lhe suceder (11.6.1416: é nomeado; 4.7.1416: eleição do cabido). O Concílio de Constança resolve a situação e a bula de Martinho V data de 15.12.1417. *D. Vasco II* (1421-1423) foi ordenado e promovido pelo papa Martinho V em 1421. Em 1423 é transferido para Évora. Da Sé de Évora vem o deão para o Porto, *D. Antão Martins de Chaves* (1424-1447). Em 1426 participou no Concílio Provincial de Braga e a 23 de Setembro celebrou sínodo diocesano no paço destinado a eleger procurador para ir a Roma defender os direitos eclesiásticos, o que ficaria sem efeito devido à concórdia entre D. João e o episcopado em 30.8.1427. D. Antão participa na embaixada portuguesa ao Concílio de Basileia, escolhido por D. Duarte em 1435, acompanhando o conde de Ourém, D. Afonso. Nesse atribulado concílio D. Antão defendia o partido do papa e o bispo de Viseu, Luís do Amaral, o partido do concílio. A mudança para Ferrara deu atribuição de tarefas a D. Antão. O papa Eugénio IV enviou o bispo do Porto a Constantinopla como embaixador seu, acompanhado de mais dois bispos. Conseguiram mover o imperador grego para o partido do papa e fazê-lo vir a Ferrara. Devido à ameaça de peste transita o concílio para Florença. Aí Antão assinou os decretos de união com a Igreja grega. Grato pelos serviços o papa nomeou-o cardeal, a 18 de Dezembro de 1439, sob o título de São Crisógono. A este bispo do Porto se deve a criação do Hospício de Santo António dos Portugueses, que ainda hoje existe com o nome de instituto (*cf.* Rosa – *S. Antonio dei Portoghesi*, p. 326-328). Participou no conclave que elegeu Nicolau V (6.3.1447), morreu em Roma a 11 de Julho de 1447 e está sepultado na Basílica de São João de Latrão. Quem no Porto governava a diocese era o vigário-geral, Pedro Vasques. Após a morte do cardeal, D. Fernando Guerra administrava temporalmente a diocese até ser nomeado *D. Gonçalo Anes*, de Óbidos (1449-1453). Teve D. Gonçalo uma contenda com os Dominicanos por causa de uma Confraria do Santíssimo Nome de Jesus que o convento do Porto erigiu e o bispo queria extinguir. Feito apelo ao papa Nicolau V, este encarrega D. Gomes, prior de Santa Cruz de Coimbra, de proferir sentença, que será favorável ao convento, segundo Cunha. Mas Ferreira usa outra documentação do cabido. Aí se dá outra versão. Os frades procediam à bênção de águas, chamadas do Bom Jesus, e a outras superstições. É por isso que o chantre e cabido da catedral protestam. A sentença foi dada pelo cardeal Domingos e a confraria foi extinta por Nicolau V em 1451. *D. Luís Pires* (1454-1465) faz-se representar nas Cortes de Lisboa de 1455 pelo cónego Álvaro Gravez. Entre a morte do bispo anterior e a tomada de posse, D. Fernando Guerra volta a governar inteiramente a diocese. A 29 de Outubro de 1454, Luís Pires faz juramento de fidelidade ao arcebispo. Criou o arcediagado de Oliveira em 1455. Colaborou na organização da expedição a África, que conquista Alcácer Seguer. D. Álvaro, bispo de Silves, veio ao Porto, a pedido do rei Afonso V, para harmonizar o bispo e a câmara. Conseguiu de momento, mas, passados três anos, novos litígios rebentaram por causa da madeira e carvão da serra de Reboredo e de São Pedro da Cova. O Porto procurava a dependência di-

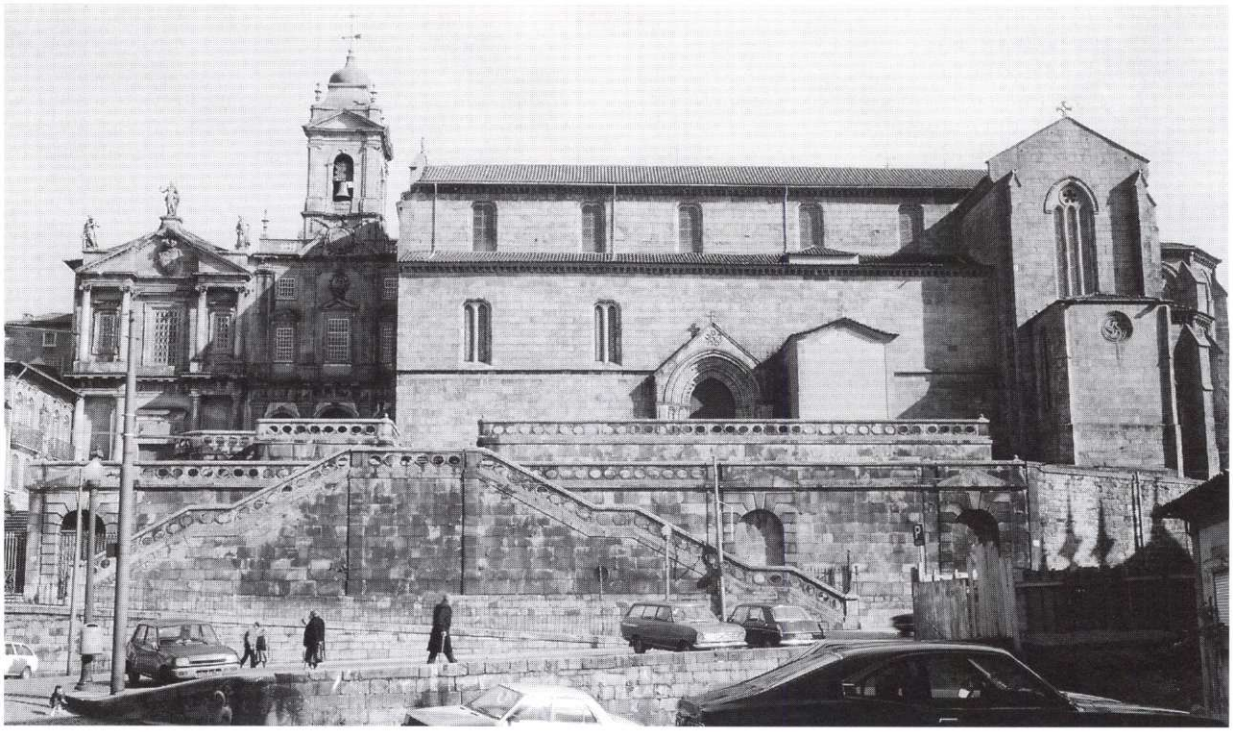
Claustro da Sé do Porto.

recta da Coroa para ser mais livre e garantir a expansão comercial marítima. As questões com o bispo devem-se ao facto de ele constituir obstáculo a este processo, qual símbolo da exacção, como senhor da cidade. Por isso, são os mercadores, os ourives-cambistas e as gentes superiores do fisco que se sentem representantes da cidade. São estes agentes de uma «oligarquia hereditária» que no século XV dão voz aos Portuenses nos conflitos com D. Luís Pires (24 de Agosto de 1453-26 de Novembro de 1464). Os conflitos parecem inciar-se nos finais de 1456 ou princípios de 1457 e permaneceram até ao fim deste episcopado. É uma campanha episcopal desejosa de regressar ao poder perdido no senhorio da cidade, uma investida teocrática já fora do tempo. O grupo da câmara era dotado de experiência política e riqueza monetária. Os burgueses desejavam mudar o seu estatuto social que passava também pela sepultura reservada e pela posse de senhorios rurais. Eram os mesmos que não levavam a sério a pena e o castigo medicinal da excomunhão, conduzidos por uma moral de situação e não por falta de convicções religiosas, evidentes no momento da morte e no medo do Inferno. Por isso, os testamentos revelam um grande investimento em sufrágios para se remirem dos erros da vida. São comportamentos de oportunistas que avaliam as realidades sobrenaturais com critérios materialistas. Pretendem derrotar as pretensões neo-senhoriais do bispo e de alguns nobres. Luís Pires é fidalgo com carreira episcopal sob protecção régia, conhecedor da corte como capelão de D. Duarte e de D. Afonso V. Em 1445 é denominado capelão-mor do reino. Em 1446 vai a Roma numa embaixada de obediência ao novo papa. É feito protonotário apostólico e em 26 de Janeiro de 1450 é nomeado para bispo de Silves, no Algarve. Nova embaixada, agora a Nápoles (1453), leva a representar o rei. Em 24 de Agosto de 1453 deixa o Algarve e vai para o Porto. Foi na sequência das conquistas obtidas pelos prelados nas Cortes de 1456 que entrou em conflito com a câmara. Refugia-se no mosteiro de Moreira da Maia, onde está em 6 de Setembro de 1457 para enviar carta de recusa às propostas dos oficiais da câmara e manter a sua ideia de expansão das jurisdições eclesiásticas. Em 1458 os da câmara conseguiram que o rei pusesse em questão os direitos concedidos nas cortes. Passados dois anos o prelado obteve do rei a actualização do censo para o senhorio do Porto de 1406. Roma dá-lhe o honroso encargo de reformador do clero do reino. Vemos então Frei João Álvares reformar os beneditinos de Paço de Sousa e D. Fernando Lopes do Carvalhal ser nomeado para Santo Tirso. Acomete fidalgos, abades, priores e oficiais do concelho. Ao findar o ano de 1460 reacendeu-se o conflito e D. Luís Pires saiu vencedor. Mas, mais dois anos, e era de novo o bispo a perder, por sentença régia que o obriga a dar entrada nos seus coutos aos juízes municipais, no exercício da jurisdição criminal. Em 1463 consegue actualizar outra vez o censo e prossegue obras na sé e no paço. A 26 de Novembro de 1464 é transferido para Évora e depois para Braga, onde consegue recuperar o senhorio da cidade para os arcebispos em 1473. Era vertical e zeloso e as acusações da câmara são lançadas em clima de conflito. Austero e duro, um tanto puritano na sua inflexibilidade frontal: defendeu o prestígio da Igreja com isenções territoriais e jurídicas. O cabido esteve ao seu lado. Manteve no cargo o vigário-geral do antecessor, Diogo Anes, com quem teve sempre boas relações. O apoio capitular tinha grande força porque a instituição era o maior proprietário predial. Por isso, quando o conflito teve expansão pública, os da Câmara foram vencidos. O rei era manobrado por eclesiásticos astutos. Usaram a táctica do isolamento do adversário. O interdito lançado em 1457 e em 1461 cria um processo de destabilização e a coligação episcopal apodera-se do descontentamento popular. Mostra-se a tibieza e vazio da autoridade do poder municipal. No entanto, o município conseguiu bater-se pelos ideais políticos da liberdade da Invicta e não permitiu o regresso do senhorio. No princípio de 1465, D. Luís Pires é transferido para Évora e daí para Braga. Por razões de ameaça de epidemia, o arcebispo de Braga convocou o clero para um sínodo, na catedral do Porto, aprovando aí as novas constituições de 11.12.1477. Faleceu em Outubro de 1480 e está sepultado na sé em campa brasonada. *D. João de Azevedo* (1465--1495), natural de Lisboa e estudante de Direito em Paris, era deão da Sé de Lisboa quando foi apresentado para o Porto. No seu tempo preparou-se uma frota para a conquista de Arzila e Tânger, comandada pelo duque de Guimarães. Em 1474 (31 de Maio) dá-se o motim popular contra Rui Pereira, senhor da Feira, que por causa de negócios ficou mais de três dias na cidade. Apesar de intervenções do bispo para encontrar solução pacífica, o povo revoltado incendiou a casa ao nobre. O rei obrigou o governo da cidade a reparar os danos e confirmou os privilégios de cidade sobre a moradia de fidalgos. Em 1475, D. João de Azevedo escolheu para seu coadjutor Frei Egídio do Porto, bacharel em Teologia, natural da cidade e residente no Convento de São Francisco. O papa deu-lhe o título de bispo foliense. Deve ter falecido antes de 1487, porque na ausência do bispo foi outro a tomar o governo da diocese. D. João de Azevedo instituiu em 1492 o arcediagado da Régua. Contribuiu para a instalação dos frades lóios na cidade e em Setembro de 1495 decide renunciar à diocese e recolher-se no convento de Xabregas, em Lisboa, onde vive ainda 25 anos até falecer a 27 de Julho de 1517, como reza o epitáfio. *D. Diogo de Sousa* (1496-1503), de família nobre, era deão da Capela Real quando foi apresentado no Porto, provido pelas letras apostólicas de 23 de Outubro de 1495. Manteve o vigário-geral de D. João de Azevedo, cónego Pedro Anes Machucho, chantre da sé. Diogo de Sousa nasceu em 1400 em Figueiró dos Vinhos. Iniciou estudos em Évora, prosseguiu em Salamanca e Paris. Foi membro da embaixada a Roma em 1493. O seu carácter disciplinador fica demonstrado pelas constituições propostas em sínodo, celebrado em 21 de Agosto de 1496. Procedeu à trasladação das relíquias de São Pantaleão de Miragaia para a sé em 12 de Dezembro de 1499, deixando um braço em Miragaia. D. Manuel, passando pelo Porto em 1502, mandou concluir a arca de prata para guardar as relíquias. A amizade com D. Ma-



Constituições que fez ho Senhor Dom Diogo de Sousa B[is]po do Porto, *1496 (Porto, Biblioteca Pública Municipal.*

nuel, sendo o bispo capelão-mor da rainha D. Maria e membro do conselho do rei, foi aproveitada para liquidar contas da Coroa ao bispo e cabido. D. Diogo de Sousa acolheu a Misericórdia do Porto em 1498 e cedeu-lhe a Capela de São Tiago, no claustro velho da sé, em 1502. Aos poucos os privilégios dos cidadãos do Porto, que não permitiam a residência de fidalgospor mais de três dias, vai caducar pela transformação social operada. D. Diogo de Sousa, em 1505, é enviado a Roma como embaixador de D. Manuel para tratar de assuntos do Estado. Obtém a 11 de Julho de 1505 letras apostólicas que o confirmam para arcebispo de Braga, onde continuará trabalho notável. Para renunciar ao arcebispado de Braga, o cardeal D. Jorge da Costa pede para o sobrinho, *Diogo da Costa*, o bispado do Porto. Faleceria em Roma pouco depois, em 1507. Não consta que residisse na diocese. Os despachos são do vigário-geral, Pedro Gonçalves, abade comendatário do mosteiro de Bustelo. Sucede-lhe *D. Pedro da Costa* (1507-1535), seu irmão. Tinha 22 anos e não era ainda presbítero, apesar de ser comendatário do mosteiro de Paço de Sousa. Só veio de Roma, onde estava, em 1509, após a morte do tio cardeal (1508). Vai lutar pelo direito de portagem com a câmara do Porto até ao foral de D. Manuel, em 1517. Chegou, assim, ao fim a batalha entre o bispo e o município. A mitra ainda tinha direitos fiscais. A Coroa fixava os seus e a cidade adquiria os seus direitos lentamente conquistados. Só em 1822 se reduziria a metade o que o foral estabelecia e em 1832 se extinguiria. O bispo do Porto foi dos que mais reagiu à política fiscal de D. Manuel, conhecida pelo nome de terças, destinadas à guerra contra os infiéis. Esta reacção do clero obrigou a uma concordata. No seu tempo fundou-se o Mosteiro de São Bento de Ave-Maria e de Madre Deus de Monchique. D. Pedro da Costa esteve ausente da sé pelas funções na corte quer como capelão-mor das infantas D. Isabel e D. Beatriz, quer desde 1526, ano em que acompanha D. Isabel para Espanha, devido ao casamento desta com Carlos V. Regressou ao Porto, só em 1534, mas por pouco tempo, pois ainda nesse ano a imperatriz o requer e não mais regressará a Portugal. Vagando a diocese de Lião, a 2 de Maio de 1535, é seu titular, mas logo em 1538 é transferido para Osma, onde faleceu a 20 de Fevereiro de 1563. Foi sepultado no convento dos Dominicanos de Aranda. D. Pedro da Costa foi generoso na diocese. Proveu muitas igrejas paroquiais pobres de cálices de prata e ornamentos decentes. Dotou a catedral de ricos pontificais, que serviram ainda no tempo de D. Rodrigo da Cunha. Fez obras no paço episcopal e aumentou as rendas do cabido. Se nestes locais não restam obras, é possível atribuir-lhe o claustro de Bustelo, de arquitectura quinhentista. A roda de navalhas do martírio de Santa Catarina, emblema do bispo, encontra-se na padieira de duas casas da Rua das Flores, aberta nessa época, onde vivia Diogo de Castilho, a trabalhar no convento de Monchique (*cf.* Vasconcelos – D. Pedro). *1.4. Florescimento religioso da diocese: da Reforma à Restauração:* A diocese do Porto vive uma hora de crescimento pastoral de 1537 a 1580 e durante o agitado domínio castelhano passa pelo desenvolvimento económico e patrimonial, graças a prelados activos (1580-1640). Terminadas as batalhas entre bispo e cidade com a fixação de direitos e deveres mútuos, puderam os bispos dedicar-se à renovação pastoral. *Baltasar Limpo* (1537-1550), carmelita nascido em Moura em 1478, estudou em Salamanca e chegou a ser professor de Teologia na universidade, então em Lisboa (11.4.1521-24.3.1530). Foi provincial da ordem, confessor da rainha D. Catarina e confirmado para bispo do Porto em 15 de Novembro de 1536. Toma posse em Abril de 1537. Entretanto, é seu vigário-geral Pedro de Belliago. Lançou a primeira pedra do Convento de Santo Agostinho da Serra do Pilar (28 de Agosto de 1538). Pela visita feita à diocese em 1538, verificou o estado lamentável de muitas paróquias sem pároco residente, mas entregues a vigários anuais, a quem era dada uma recompensa miserável, obrigando-os a viver de outros trabalhos não próprios para o ministério. O bispo toma medidas: decreta que os párocos governem pessoalmente as suas paróquias ou dêem aos vigários uma remuneração justa. O clero reagiu e apelou para o papa, mas o árbitro, cardeal infante D. Afonso, e o próprio papa, decidiram a favor de Baltasar Limpo (breve *Gregis nobis credidi*, 1.2.1539). Promoveu o sínodo em 1540 e reformou as constituições diocesanas, publicando-as em 1541, para retomar a disciplina. Como pessoa metódica e organizada comprometeu-se e realizou um censual da mitra (*cf.* Santos – *O censual*). Em 1542, fundou em Coimbra um colé-



Aspecto geral da Igreja de São Francisco, Porto.

gio para os padres da diocese do Porto, mas a direcção foi desviada para o Colégio dos Carmelitas Calçados de Nossa Senhora da Conceição, na Rua da Sofia. No tempo de Baltasar Limpo, D. João III estabeleceu a *Inquisição* no Porto e pediu ao bispo para a exercer (carta de 30 de Junho de 1541) no Porto e em Braga. O bispo pedia dispensa de Braga e, desgostoso, queria resignar do Porto (3 de Setembro de 1541). D. João III, em 1542, nomeia auxiliar para o julgamento dos feitos da Inquisição, que teria vida muito efémera. Uma carta do rei ao bispo, datada de 30 de Junho de 1541, institui o Tribunal. Em Agosto de 1541 D. João III, para ajudar o bispo, mandou ao Porto, como inquisidor, o protonotário licenciado Jorge Rodrigues para aí estabelecer o Santo Ofício. Eram também membros o provisor de Braga, Dr. Gaspar de Carvalho, e o prior da colegiada de Guimarães, o bacharel Gomes Afonso. Em Outubro, o Tribunal funcionava. As pousadas do inquisidor eram na Rua Chã, com audiências diárias. Na Rua Escura situava-se o cárcere dos homens, a partir de 1544, com o promotor de justiça D. João de Avelar. O cónego Miguel de Azevedo era notário, Fernão de Azevedo, ministro, Sebastião Gonçalves, o solicitador, e Jorge Freire, o escrivão. Apesar de constar que o único auto-de-fé foi a 11 de Fevereiro de 1543, celebrado na Porta do Sol, não corresponde à verdade. Houve, de facto, dois e no Campo do Olival, Cordoaria actual. O já referido e outro, em 27 de Abril de 1544. Segundo Ferreira, os penitentes do primeiro eram 74: quatro foram queimados vivos, 21 em estátua, 15 condenados a prisão perpétua e 43 a cárcere temporário. Seria extinto o Tribunal por Paulo III, a 16 de Julho de 1547, e os processos passaram a depender de Coimbra. Conservam-se 111 processos referentes aos anos de 1541-1546 (*cf.* Baião – A Inquisição; Freitas – Familiares; Mea – A Inquisição). Baltasar Limpo deslocou-se ao Concílio de Trento (fim de 1546-1549), tomou parte nas sexta (13 de Janeiro), sétima (3 de Março) e oitava sessões (11 de Março). Chegou por volta de 16 ou 17 de Novembro de 1546. Tomou a palavra em diversas sessões gerais, para tratar quer o tema da justificação, quer o da residência dos bispos, ao qual era particularmente sensível. Quando, devido à peste, se mudou para Bolonha a nona sessão, Baltasar Limpo não assistiu, porque alinhou com os Espanhóis na recusa do novo lugar. Algum tempo de permanência em Trento vitimou um dos criados, atingido pela peste, e o bispo retirou-se para Veneza e depois foi para Bolonha por ordem do rei. Mas não houve mais condições para nova sessão. Aí recebeu a missão de ir a Roma auxiliar o embaixador D. João III junto do papa. O bispo do Porto foi contundente acerca do concílio e da Reforma da Igreja, defendendo a renovação com liberdade e ousadia, a ponto de Paulo III o apelidar de *Avis rara*. Conseguiu também obter nova bula de Inquisição para Portugal. Voltou a Bolonha e assistiu à congregação geral de 28 de Novembro de 1547. Quando se pôs a questão do regresso a Trento, o parecer do bispo do Porto foi diferente: os prelados estavam prontos para ir para Trento, mas impondo as condições. Este voto desagradou a Roma e a Bolonha. Espalhou-se a notícia de por isso ter falhado o título de cardeal para o bispo do Porto. Assume, no entanto, novas posições de liberdade em Bolonha e, devido à reacção, D. Baltasar retira-se para Ferrara e a seguir para Pádua. Escreve ao rei, pedindo diocese para regressar. Em Veneza recebe a resposta do rei e o convite do papa para colaborar na Reforma da

Igreja. Mas nada avançava. A vacância da arquidiocese de Braga fá-lo vir assumir essa diocese de 1550 a 1558 (31 de Março) e jaz sepultado na sé. Sucede-lhe *D. Rodrigo Pinheiro* (1552-1572). Converte um espaço campestre em sumptuosa quinta de recreio (Santa Cruz do Bispo), acrescenta a abóbada de pedra ao transepto e arco cruzeiro da catedral, dá execução às determinações tridentinas e participa no Concílio Provincial de Braga de 1566. *D. Aires da Silva* (1574-1578), antes reitor da Universidade de Coimbra, não tem tempo para deixar grandes marcas, envolvido que foi na aventura de Alcácer Quibir. Lá faleceu com D. Sebastião e para aí tinha encaminhado importantes recursos financeiros, que faltariam à diocese. Mais breve ainda foi o conturbado pastoreio de *Simão de Sá Pereira* (1580-1581), abalado pelas resistências do prior do Crato à invasão espanhola. Descendente de ilustre família de Coimbra, doutor em Cânones, ex-deputado da Inquisição de Coimbra e de Lisboa, é transferido da Sé de Lamego para o Porto, onde apenas é pastor de 22 de Maio de 1580 a 11 de Abril de 1581, data da morte em Tomar, onde participava nas cortes. Tem uma posição política que Ribeiro da Silva estudou. Era inimigo do Prior de Crato e buscou refúgio junto do bispo de Tui quando a cidade foi ocupada por D. António. Escreveu mesmo ao conde de Benavente a pedir intervenção militar e ao rei, a 13 de Dezembro de 1580, a manifestar a alegria e indiscutível aceitação por ter Filipe II como rei e senhor. Mas denuncia os excessos do general Sancho de Ávila que tomou o paço, transformado em messe de oficiais, e prosseguiu uma «ocupação vexatória e prolongada» (*cf.* Silva, F. Ribeiro da – *O bispo do Porto e os sucessos politico-militares de 1580*. Porto, 1982, p. 29). Apoiou a causa castelhana, mas foi vítima das tropas prepotentes e imorais do candidato apoiado (ver também Pinto, J. A. – *A campanha de Sancho de Ávila em perseguição do Prior do Crato: Alguns documentos de Simancas com um estudo [...]*. Porto, 1954). *Frei Marcos de Lisboa* (1582-1591), franciscano e cronista da ordem, procedeu à divisão da cidade do Porto em quatro paróquias (1583), construiu a Capela de Nossa Senhora da Saúde (hoje São Vicente), com cripta para panteão, mandou construir uma casa chamada do cabido, mandou vir uma armação de Flandres para a catedral, novos antifonários e ordenou a construção da Quinta do Prado como casa de campo (hoje cemitério Prado de Repouso). Levou a cabo reformas, através das Constituições Sinodais de 1585, para pôr em prática as determinações tridentinas e provinciais. O sínodo diocesano que as aprovou reuniu a 3 de Fevereiro de 1585. *Jerónimo de Meneses* (1592-1600), reitor da Universidade de Coimbra, doou a Igreja de São João Novo aos Eremitas de Santo Agostinho em 1592 e dividiu os paroquianos entre a Vitória e São Nicolau (1592), acolheu a ordem dos Beneditinos. Destacou-se pela liberdade para com os pobres principalmente por ocasião da peste (1558-1600) e invasão de gafanhotos, sobretudo nas regiões marítimas. Organizou os *Estatutos do cabido* de 1596. *D. Gonçalo de Morais* (1603-1617), beneditino, visitou pessoalmente toda a diocese, crismando e dando esmolas e prosseguiu as visitas: uma comarca por ano. Era zeloso e austero. Por visitar as igrejas da Ordem de Cristo teve problemas. Mandou construir a sacristia e a capela-mor da catedral (1606), na Capela de São Vicente ampliou o jazigo dos bispos e projectou uma história eclesiástica do Porto que a morte inesperada não permitiu, mas o sucessor, Rodrigo da Cunha, aproveitaria. Convocou um sínodo diocesano em 1611, mas não chegou a conclusões por ser suspenso pelo bispo, desentendido com os procuradores sinodais. Em 1615 a Relação do Porto condenou o bispo do Porto à pena do desterro do país, por não ter aceite uma sentença em que o obrigava a aceitar a colocação de um padre para Fandinhães (Marco de Canaveses), cujo padroado pertencia à Casa de Marialva. *D. Rodrigo da Cunha* (1619-1627), vindo de Portalegre, foi escritor fecundo e publicou em 1623 o *Catálogo e história dos bispos do Porto*, auxiliado por Pantaleão de Seabra e Sousa. Obra pioneira mas sem visão crítica da história, influenciado pelas crónicas. Ainda no Porto escreveu o comentário à parte do Decreto de Graciano, publicado já em Braga (1629). A diocese tinha 314 freguesias e 115 não possuíam capelas. Refere 132 capelas dedicadas a Nossa Senhora, 27 a Cristo e 274 a santos (Cunha – *Catalogo*). *Frei João de Valladares* (1627-1635), eremita de Santo Agostinho, vem de Miranda. No seu governo iniciou-se o altar de prata da sé, cresceu o Convento de São João Novo. Nas diferentes visitas pastorais teria crismado mais de 200 000 pessoas. É chamado o Moisés portuense pela suposta intervenção no caso dos implicados no motim das maçarocas, como reacção aos impostos reais de Espanha. *Gaspar do Rego da Fonseca* (1636-1639) quase não

Portal da Igreja de Santa Clara, Porto.

parou no Porto e morreu em Lisboa aos 63 anos, abrindo uma sede vacante que duraria 32 anos (1639--1671). *1.5. Da Restauração ao final do século XVIII: longas vacâncias e fomento da arte:* Nesta longa vacância, a diocese teve entre os governadores o deão Luís de Sousa, natural do Porto, que, depois, seria arcebispo de Lisboa e cardeal. Teve vários bispos eleitos mas que nunca foram apresentados. Os dois bispos sucessores não puderam entregar-se a eficaz dinamismo pastoral. *Nicolau Monteiro* (1671-1672), nobre, natural do Porto (6.12.1581) foi representante do rei de Portugal para conseguir do papa a resolução do problema da confirmação dos bispos. Como resultado desta cansativa missão deixou algumas obras. O prior da colegiada de Cedofeita é eleito, com noventa anos, para o Porto e faleceu no ano seguinte (20.12.1672), cansado pela enorme quantidade de crismas e ordenações em atraso. Mandou construir nova Igreja de São Nicolau (1671) e ainda nomeou dois esmoleres para socorrer os pobres (*cf.* Pinto – Na restauração). *Fernando Correia de Lacerda* (1673-1683), de sangue nobre e espírito culto, com fama de grande orador e distinto poeta, sofreu por causa das imunidades eclesiásticas, ao lançar interdito parcial à cidade. Na visita que realiza em 1675 a São João de Canelas (Gaia) mostra-se disposto a reprimir todo e qualquer abuso, com autoridade. Reforma rigorosamente a vida das comunidades e clero, segundo as constituições sinodais. Relata com minúcia as observações sobre a realidade e ameaça os prevaricadores. Acreditou na eficácia das visitas pastorais e logo após a entrada na diocese calcorreou a comarca da Maia, só não chegando ao fim pela falta de saúde (*cf.* Santos – Os livros, p. 240). Teve contendas e dissensões com o cabido e acabou por renunciar. Faleceria em 1685, com apenas 57 anos, deixando muitas obras publicadas, entre elas duas cartas pastorais, além de escritos de espiritualidade e de circunstância. *D. João de Sousa* (1684-1696) mandou fazer novas constituições e para as aprovar reuniu sínodo diocesano de 18 a 20 de Maio de 1687. A mudança sucessiva para Braga e depois para Lisboa não permitiu a continuidade pastoral desejada. Estava atento aos pobres e numa epidemia que atingiu o Porto excedeu-se em generosidade. Vem depois *D. Frei José de Santa Maria Saldanha* (1697--1698), capucho oriundo do Funchal, muito esmoler sobretudo pela ocasião difícil das guerras da sucessão ao trono de Espanha. Figuras episcopais com algum relevo são transferidas para outra sede. É o que acontece com *D. Tomás de Almeida* (1709-1717). Convocou o Sínodo Diocesano de 1710. Alimentou a piedade eucarística, repensando o lausperene (1713). Realizou obras de renovação da cidade (Praça das Hortas), abertura do postigo de Santo Elói, interior da Igreja dos Congregados do Oratório. Viveu no fausto do tempo, com todos os cargos públicos que acumulou e o indicavam para primeiro patriarca de Lisboa (1717-1754). Eis o Porto em nova e longa *sede vacante* (1717-1741), motivada pelas pretensões de D. João V junto da Santa Sé, que as recusa e impede o provimento das sedes. O cabido decidiu governar colectivamente a diocese, mas os excessos, desordens e má gestão determinaram a suspensão em Fevereiro de 1726. O arcebispo de Braga, encarregado pelo rei de resolver o assunto, nomeou, em 7 de Março de 1726, o Dr. João Guedes Coutinho governador do bispado. Tinha sido vigário-geral e era abade resignatário de São João de Ver (Feira). Esteve 13 anos no cargo, até a morte. Por sugestão do rei o cargo foi ocupado a 24 de Janeiro de 1739, durante dois anos, pelo Dr. Diogo Marques Mourato, ex-vigário-geral do Porto e abade resignatário de São Tiago de Bougado. Era natural de Tavira e homem de confiança de D. Tomás. Seria bispo de Miranda. Foi fase renovadora da catedral, ao estilo da época. O franciscano do convento romano de Ara Coeli, *D. José Maria Fonseca e Évora* (1741--1752), no Porto não prosseguiu a acção que prometia um glorioso passado de luta pelo saber. Entrou no Porto a 5 de Maio de 1743, com grande pompa e em verdadeira marcha triunfal, de Monchique para a sé. Desta festa excessiva fez minuciosa *Relação* impressa em 1743. Não soube tratar da contenda entre os Dominicanos e Terceiros da mesma ordem e desrespeitou o mandato do vigário-geral de Braga, que afixou editais para dar execução ao breve papal. Foram rotos e sujos pelo provisor do bispado do Porto. Novo conflito o esperava com a Misericórdia do Porto (27.12.1745). No Jubileu proclamado indicou sete igrejas, estando entre elas nomeada para o receber a Misericórdia, que apelou para a sua isenção e não compareceu. O prelado interditou a igreja e estabeleceu uma tensão com sucessivos recursos até 15 de Fevereiro de 1747 (*cf.* Ferreira – *Memórias*, vol. 2, p. 320-322). Durante o pontificado de Fonseca e Évora foi levado o sacramento da confirmação a muitas pessoas, há 24 anos sem bispo. Nesse ministério sofreu o bispo uma enfermidade grave que o levaria à morte, após algum tempo de doença. A bula do governador, João da Silva Ferreira (1752-1756), deão da Real Capela de Vila Viçosa, tem data de 22 de Janeiro de 1752. Fonseca e Évora faleceu em 16 de Junho de 1752 e foi sepultado na capela-mor da catedral. O bispo deixou obra na catedral e fez reparações e modificações na Quinta de Santa Cruz (onde tem brasão). Um brasão está no claustro da Biblioteca Municipal do Porto, levado da Rua de Monte Belo. Grande abundância de impressos e manuscritos seus vêm elencados na *Bibliotheca lusitana* e *Dicionário bibliográfico* (vol. 13, p. 95). *Frei António de Sousa* (1757-1766), OSA, ordenado em Évora, em 1757, entrou no Porto a 2 de Junho de 1758 e salienta-se na atenção à arte, reconstruindo a igreja da Vitória, a Igreja de São Nicolau (estragada por um incêndio (12.8.1758), levantando a de Santa Cruz do Bispo (onde está o seu brasão). Promoveu obras em São João Novo, onde se conserva o seu retrato. Foi várias vezes provedor da *Santa Casa da Misericórdia*. Prosseguiu a acção benemérita, já revelada aquando do terramoto de Lisboa. Escreveu cartas pastorais, por exemplo a 17.10.1759, a proibir a comunicação verbal ou escrita com os Jesuítas. Jaz na catedral. *Nova vacância* (1756-1770) vai perturbar a vida da diocese. Após a morte de D. António de Sousa o cabido escolheu provisor o padre mestre Frei Aurélio de São Tomás, eremita de Santo Agostinho, que não aceitou. O cabido administra colectiva-

Retrato de D. Frei José Maria Fonseca e Évora, *bispo do Porto, 1741-1752 (Porto, Igreja dos Clérigos).*

mente a diocese. Dado que as relações interrompidas com a Santa Sé prometiam demora na escolha do bispo, Pombal indica ao cabido o vigário capitular a eleger: Nicolau Joaquim Thorel da Cunha Manuel, de Lisboa. Aceite pelo cabido teve provisão em 1768 e deixou a 4 de Novembro de 1770. Seria depois nomeado bispo de Lamego, mas nunca entrou, por ter falecido. Este governador publicou uma carta pastoral, a 9 de Janeiro de 1769, suspendendo de confessar e pregar os padres da Congregação do Oratório, suspeitos de estarem implicados na seita jacobeia. Na vacância foi criado o efémero bispado de Penafiel*, com base na comarca de Penafiel de Sousa, desmembrado do Porto por alvará, de 3 de Março de 1770, e bula de Clemente XIV, de 10 de Julho de 1771. A razão invocada de extensão «disforme» do bispado era, no momento, incongruente e com peso político incapaz de ser sustentado pelo único bispo Frei Inácio de São Caetano, que nunca regeu pessoalmente a diocese. Em 11 de Dezembro de 1778 seria novamente incorporada no Porto. O carácter efémero de soluções prolonga-se com o dominicano *D. Frei Aleixo de Miranda Henriques* (1770-1771). Viveu entre 1692 e 1771. Em 1756 foi governador do arcebispado de Braga com energia e firmeza até ser ordenado para bispo de Miranda (1758), que passaria, então, para Bragança. Seria por doze anos bispo decidido. Apresentado para o Porto pelo rei em 5 de Março de 1770, deu entrada pública a 4 de Novembro. A 23 de Maio de 1771 faleceu e foi sepultado no Convento de São Domingos no Porto, demolido no século XIX. Os restos mortais foram trasladados para a catedral e o túmulo desapareceu. Foi pregador e deixou dois sermões impressos, proferidos em Lisboa. *D. João Rafael de Mendonça* (1771-1793), nobre, nascido na capital a 25 de Abril de 1717, frade jerónimo e doutor em Teologia, foi abade no Mosteiro de São Marcos e abade-geral em Belém, onde viveu a experiência do terramoto e reparou os danos. Foi eleito geral da congregação por duas vezes. No segundo triénio foi apresentado bispo de Pinhel e logo transferido para o Porto a 27.5.1771. Foi ordenado em Lisboa a 10.11.1771. A 2 de Fevereiro de 1772 entrou solenemente saindo da capela-fronteira de Nossa Senhora de Agosto (Assunção). Competiu-lhe dar execução ao breve de Clemente XIV que extinguia os Jesuítas. O Colégio de São Lourenço foi comprado pelos Eremitas Descalços de Santo Agostinho (1779). Mandou edificar o majestoso paço episcopal como testemunha da grandeza familiar e pompa do tempo. Ficou por concluir. É recordado como amigo do clero e dos pobres. Também é obra sua a *casa da câmara eclesiástica*, junto ao paço, *auditório*, e a rica *livraria da mitra*. Empenhou-se em avultadas despesas na Quinta do Prado, em Santa Cruz e em Penafiel. Faleceu, a 6 de Junho de 1793, no paço, e foi sepultado na sé. Novamente a sé estaria provida por tempo breve: *D. Lourenço Correia de Sá* (1796-1798) foi indicado ao cabido, por carta régia, como vigário-capitular e governador a 10.2.1792. Já a 23 de Outubro de 1793 expedia uma provisão a todo o bispado. Vivia em Lisboa, mas a família estava no Porto. Seria bispo da diocese a partir da posse, a 19 de Março de 1796. Entrou solenemente a 30 de Outubro de 1796. Cumpria os seus deveres pastorais. Estava a visitar a diocese, em Mesão Frio, quando foi surpreendido por uma doença grave que o vitimou, com 57 anos (6.6.1798). Foi sepultado em campa rasa na Capela de Nossa Senhora das Dores, no convento do Varatojo (paroquial de Santa Cristina). *1.6. A diocese portucalense na Época Contemporânea:* O cartuxo *D. António São José e Castro* (1799-1814), eleito a 13 de Junho de 1798, só dá entrada a 19 de Setembro de 1802, governando através do provisor cónego Dr. Manuel Lopes Loureiro, abade resignatário de São João do Grilo (Baião). Mesmo ausente, providenciou pela fundação do seminário, na Quinta do Prado, e procedeu à sua instituição em 1804. O principal problema a enfrentar será o das Invasões Francesas. Começou por aceitar a realidade, nas pastorais de 5.12.1807 e 18.1.1808, e não pode escapar à crítica de afrancesado. Vê-se obrigado a recomendar o acolhimento de estrangeiros e revela-se colaboracionista. Os oratorianos do Porto recusaram-se a picar as armas reais da frontaria da igreja e continuaram a celebrar o aniversário de D. Maria (*cf.* Vitorino, Pedro – *O grito de independência em 1808*, p. 17). A partir de Dezembro de 1807 «os portuenses principiaram a sentir os efeitos

da presença franco-espanhola, cujo sustento corria pelo erário local» (Marques – *O clero*, p. 12). Ia crescendo a aversão portuense à presença francesa, pelos impostos lançados a que não escapavam os bens da Igreja e pelas atitudes indecorosas dos chefes militares, pelos roubos de prata e ouro, carregados a 25 de Maio para Lisboa, pelo progresso do jacobinismo alimentado pelos pedreiros-livres que apoiavam os intrusos. Aos poucos o desagrado fazia crescer a sensibilidade de uma conjura. O púlpito foi o lugar para incitar à rebelião que irrompeu em Junho de 1808. Obtida a anuência do vigário-geral, na madrugada de 19 de Junho, o capitão Mariz dirige-se ao paço. Sai o bispo para a sé, reza e toma a palavra com energia para incentivar à defesa da nação unida ao trono e ao santuário (*Ibidem*, p. 20). Quando vai conhecendo os comportamentos indignos dos invasores, o bispo muda de tom na carta pastoral de 14.7.1808, organiza a resistência e faz instalar militarmente um corpo eclesiástico (600 clérigos). Como membro da regência do reino comandará a defesa do Porto na segunda invasão de 1809. Não aceita as propostas de capitulação de Soult porque espera auxílio dos Ingleses. Mas os invasores avançam e tomam as baterias da entrada da cidade em 29 de Março. O bispo retirou-se, na véspera, para a serra do Pilar e daí para Lisboa. O desastre da Ponte das Barcas e o domínio francês no Porto por 45 dias será dura prova. A defesa das críticas ao bispo foi feita por Ferreira (*Memórias*, vol. 2, p. 411-418). A 12 de Maio o exército de Wellesley consegue libertar a cidade. A Sé do Porto foi declarada impedida, pelo cabido, até 23 de Junho de 1809. Foi compilado um inventário dos bens do paço, também em 1809. O bispo, nomeado para patriarca de Lisboa, mas nunca confirmado, escolheu como provisor o Dr. Teodoro Pinto Coelho de Moura, vigário-geral de Penafiel, abade resignatário de São Nicolau e beneficiado da colegiada de São Pedro de Ferreira. Quando o bispo faleceu, a 13 de Abril de 1814, o provisor foi eleito vigário capitular. O bispo foi sepultado na Cartuxa de Laveiras e o cabido do Porto pagou as despesas. Nascerá a *Junta Provisional do Governo Supremo* presidida pelo bispo, tendo por vogais o provisor, Manuel Lopes Loureiro, e o vigário-geral, José Dias de Oliveira. Em Santo Ovídio o povo recebe armas. Na distribuição de munições estão os dominicanos Frei António Joaquim de Barros e Frei João Soares, os franciscanos Frei João Pedro de Santo Rosa, Frei António Joaquim de Nossa Senhora dos Anjos e Frei João de Nossa Senhora do Livramento. Formam-se dois esquadrões no Douro. Um é chefiado por franciscanos, com o pendão de Santo António. O deão da sé, feito coronel do regimento do clero, recruta eclesiásticos combatentes. Até os familiares do Santo Ofício alinham na companhia (*cf.* Marques – *O clero*, p. 23). A 6 de Junho, o bispo do Porto publica uma pastoral destinada a acalmar os exageros da multidão furiosa. Ordena que sejam entregues à polícia os inconfidentes do trono e os sectários afrancesados. E nova pastoral convida a população a não dar crédito a «editais insolentes e revolucionários de alguns jacobinos» (*Ibidem*, p. 26). Há um clima de anarquia e perseguição sem limites, com execuções lamentáveis, uma vigilância popular desenfreada. Os sermões de acção de graças e os *Te Deum* multiplicam-se por toda a região do Norte (*Ibidem*, p. 29-49). A carta pastoral de 14 de Julho ordenava preces públicas, oração e procissões de penitência. Depois da longa crise da guerra peninsular havia situações a ordenar, abusos a desmantelar. Foi com bondade e lucidez que *D. João de Magalhães e Avelar* (1816-1833) reformou a disciplina. Este lamecense formado em Cânones e lente de Prima era cónego doutoral quando foi apresentado para o Porto (17.12.1814). Confirmado (8.6.1816), tomou posse (12.6.1816) por procuração ao cónego Manuel Pinheiro de Aragão, foi ordenado em São Domingos de Lisboa (27.08.1816) e deu entrada na sé (11.12.1816). Tinha grande cuidado com a sua magnífica biblioteca: uma extraordinária livraria com mais de 30 000 volumes, que viria a ser o núcleo da Biblioteca Municipal do Porto. Era também coleccionador de moedas, conseguindo um rico «medalheiro» e algumas pinturas de merecimento. Continuou as obras no seminário que viria a ser destruído por incêndio no cerco do Porto (1832-1834). Bispo em momento de alteração política, viu atenuado o seu esforço para conhecer bem as paróquias da diocese. Mandou organizar um Tombo Geral das Igrejas do Bispado, com rendimentos, população, número de casas, oragos, data de construção da igreja. A lista do clero, realizada em 1822 e conservada no Arquivo da Assembleia da República, foi estudada por Fernando de Sousa (*O clero da diocese*). Havia 341 freguesias com população de 346 000 habitantes e 1498 padres, sendo 150 já incapacitados. A cidade do Porto, com 60 000 habitantes, contava com 243 presbíteros distribuídos por sete freguesias. Nas comarcas havia a seguinte distribuição paróquias-padre: Maia (72-236), Penafiel (101-349), Sobretâmega (71-286) e Feira (90-384). A média geral de padre por habitante, no total da diocese, era de 260 pessoas. O clero secular é «eminentemente rural» (Sousa – O clero, p. 246) e idoso, com uma média de 52 anos e só 18 % tem menos de 40 anos. Para os benefícios e canonicatos da sé são providos familiares de cónegos ou bispos, fidalgos da Casa Real e clérigos da média burguesia e pequena nobreza rural. Os candidatos ao presbiterado, pela documentação dos processos existentes (1745 a 1826), são 77 % oriundos de famílias rurais (lavradores), de negociantes, todos da cidade do Porto e de meios com certa condição social. Tais dados permitem concluir que em finais do século XVIII e princípios do século XIX a maioria do clero secular provinha da pequena e média burguesia e da burguesia nobilitada, como uma forma de honrar a família. Os descendentes da nobreza ocupam os lugares mais rentáveis. Dos 1295 padres de que Fernando de Sousa conseguiu apurar a proveniência geográfica, 902 exercem o ministério nas paróquias de origem; 295 são naturais do bispado e exercem o serviço pastoral na proximidade da terra natal e só 98 são de fora da diocese. Há dois grandes grupos: os párocos (341) e os clérigos não paroquiais. Dentro dos párocos distinguem-se os abades e priores (150) que recebem directamente os clérigos; os reitores (72), vigários (29) e curas (90) com uma côngrua fixa, que parti-

Aspecto exterior da Igreja e Convento de São Lourenço (Grilos), Porto.

cularmente aos últimos não permite viver condignamente. No rendimento do pároco entram o passal, as primícias, o pé de altar ou benesses e um conjunto de ofertas, segundo os usos de cada igreja. Aos que não eram párocos restava-lhes o posto de coadjutor, com gratificação ocasional e por serviços prestados (133 em 1822). A grande maioria eram pobres curas (1009). Além dos párocos havia 57 eclesiásticos que integravam o cabido e a colegiada de Cedofeita. Informação sobre rendimentos anuais só existem para a comarca de Penafiel, em 1825. Com renda inferior a 100 000 réis são 34 %, quase todos vigários e curas. Acima dos 600 000 réis há 34 abades na comarca – Almeida, A. de – Descrição historica e topografica da cidade de Penafiel. *História e memórias da Academia Real das Sciencias*. 10: 2 (1830) 93-105. Cerca de 28 % do clero secular do bispado aufere rendimentos de professores (14 das primeiras letras, 10 de Gramática Latina, dois de Retórica e um de Filosofia), capelães de missa e capelães de pescadores (sete em Ovar e um na Murtosa), assistência em hospitais, Misericórdias, conventos, recolhimentos e quartéis. Nos finais do século XVIII (por 1794), a norte do Douro o número de presbíteros era de 1564. Apenas no Porto, nessas décadas de 1794-1822, o número de eclesiásticos baixou de 468 para 234. Houve nesta época uma redução de presbíteros e um claro envelhecimento. Em 1822 existem no bispado 179 candidatos ao sacerdócio (118 minoristas, 26 subdiáconos e 35 diáconos). Em carta pastoral de 26 de Março de 1821, o bispo esclarece os párocos sobre a nova forma de governo no país, considerando que não é ofensa à religião, à fé ou à santidade. Faz cerrada e documentada argumentação sobre a necessidade da religião para a subsistência da civilização. Demonstra conhecer o percurso histórico das várias religiões e a evolução do papel do cristianismo na civilização dos povos. Parece liberal em 1820 e logo absolutista em 1823. Mas era apenas patriota que, como toda a gente, aderiu à revolução, contudo, como alguns, reagiu à Constituição anticatólica. Em 28 de Junho de 1823, em longa pastoral (17 páginas), exulta com a derrota da Constituição e critica asperamente o governo deposto. Enumera os seus erros, comparando com situações semelhantes no resto do mundo. Manifesta enorme alegria pela mudança e exorta à festa em todas as comunidades. Em cartas sucessivas, tratando do jejum e abstinência (10 de Março de 1824 e 1 de Fevereiro de 1830), aproveita para fazer referências ao regime dos «libertinos e incendiários rebeldes» e aconselhar obediência a D. Miguel. Já na pastoral de 12 de Julho de 1828 se manifestava claramente miguelista e iludia-se na firmeza da nova situação. O clima era tenso e nem todos os clérigos estavam do mesmo lado. Por participarem na revolta de 16 de Maio de 1826 os liberais foram castigados, por sentença de Abril de 1829. Alguns foram executados, outros condenados a ser açoitados e degredados. Entre eles, o padre Manuel Rodrigues Braga, da Congregação do Oratório, Frei João de Santa Rita Barca, franciscano ordinário da Ordem Terceira, Frei Faustino de São Gualberto, agostinho descalço conventual do Colégio de São Lourenço (Ferreira – *Memórias*, vol. 2, p. 457-458). A 2 de Junho de 1832, o bispo escreve outra carta. Apela à penitência e à oração pela epidemia que grassava e critica severamente o liberalismo*, nova ordem cheia de males, para a qual previne os ministros e fiéis. Faz o elogio de D. Miguel, em afirmativa fidelidade miguelista. Não se estranha que, com a chegada de D. Pedro ao Porto, o bispo deixasse a cidade (8.7.1832), acompanhado do secretário, cónego Manuel Rodrigues do Rosário, e do provisor, cónego Bento de Mena Falcão, para Santa Maria de Oliveira (Mesão Frio), donde governou o bispado. A bênção dos óleos de Quinta-Feira Santa de 1833 realizou-a na Igreja de Santa Cruz dos Lóios (Lamego). O bispo residiu em Arneirós, onde faleceu em 1833. Foi sepultado na capela-mor da Sé de Lamego. Por morte de Avelar o cabido do Porto devia eleger vigário capitular, mas o cerco da cidade não o permitia. O deão Dr. António Navarro de Andrade, que residia em Lordelo (Paredes), convocou os cónegos dispersos para Penafiel, a 1 de Junho. Mas era tarde. O cabido de Braga, por insinuação de D. Miguel, tinha eleito vigário capitular o Dr. José de França de Castro e Moura, vigário-geral da comarca de Penafiel e ecónomos Bento de Mena Falcão e Correia Godi-

nho, cónegos da Sé do Porto. O cabido do Porto protestou, mas concordou. Até Abril de 1834 o Dr. José de França exercitou a jurisdição ordinária em todo o bispado, excepto na cidade do Porto. Ocupada a cidade de Penafiel por liberais, retirou-se para Boelhe onde esteve alguns meses até regressar a Penafiel, permanecendo aí até à morte, em 24 de Outubro de 1839 (Ferreira – *Memórias,* vol. 2, p. 481). O abandono da cidade por Magalhães e Avelar bastou para que D. Pedro nomeasse governador do bispado o agostinho liberal, natural de Baguim do Monte e residente no convento da Formiga, *Frei Manuel de Santa Inês*, a 18 de Junho de 1832. Insinuou, por isso, ao cabido que o elegesse vigário capitular. Na impossibilidade de reunir o cabido avisou o vigário-geral que reunisse uma assembleia do clero regular e secular da cidade e arredores para a 30 de Julho elegerem o vigário capitular. Apareceram 42 padres, sendo dois contra (párocos da Sé e da Vitória: José Vicente Teixeira e José Pinto de França). Este procedimento do governo, repetido em várias dioceses, criou uma situação de cisma prático, com clérigos e leigos a acolher autoridades criadas pelos liberais com a conivência dos cabidos. Na cidade do Porto permaneceram os cónegos José Dias de Oliveira, vigário-geral; Ricardo Vanzeller, arcediago de Oliveira, e o Dr. João Pedro Ribeiro, muito doente e idoso. Segundo ofício do governador intruso (2.8.1832), nenhum cónego ausente podia retomar funções sem se apresentar no Ministério dos Negócios Eclesiásticos. Foi nesta situação cismática que se deu a extinção das ordens religiosas. A 12 de Dezembro de 1832 foi nomeada uma comissão encarregada de administrar os bens móveis e imóveis dos conventos e mosteiros da cidade do Porto, abandonados pelos habitantes. Da prata reunida dos conventos mandou-se cunhar moeda (9.4.1833). Manuel de Santa Inês, apesar de pessoalmente viver pobre e ter imagem positiva, revelou fragilidade na aceitação das directivas liberais. Conseguiu o Convento e Igreja de São Lourenço para seminário, mas cedeu na venda à câmara da Quinta do Padrão da Mitra, apesar da oposição inicial (carta de lei, 5.3.1839). Foi na bênção chuvosa deste cemitério que adoeceu e viria a falecer a 24.1.1840, sendo sepultado na Lapa, após grande confusão e pânico nos funerais, decorridos na sé (para mais informações ver Ferreira – *Memórias*, vol. 2, p. 487 ss.). O governo prosseguiu no cisma, apresentando como bispo *Jerónimo da Costa Rebelo* (27.1.1840), natural de Braga, bacharel em Cânones e cónego da Sé de Braga, ex-abade de Fonte Boa (Esposende) e ex-vigário capitular de Lamego (1.8.1835 a 19.9.1836). É insinuado para vigário capitular e assume funções (19.2.1840). Havia nessa data um delegado apostólico nomeado: D. João da Assunção Carneiro de Araújo Correia Machado (1782-1873), que exerceu a missão até 20 de Julho de 1840. Este antigo prior-geral de Santa Cruz de Coimbra subdelegou no padre Francisco Barbosa de Queirós, abade de Canidelo (Vila do Conde). Esta função só terminaria em 1843, momento em que o papa agradece os seus serviços (19.6.1843). Não obstante a situação irregular de bispo eleito, Costa Rebelo consegue a benevolência dos Portuenses com a escolha do secretário tripeiro, Dr. José Correia, doutorado em Teologia (9.7.1820). São medidas bem recebidas: a integração de todos os párocos e cónegos afastados (portaria de 14.12.1839, 1.7.1840, 16.7.1840); a pastoral sobre a primeira comunhão das crianças (15.3.1840); a abertura das cadeiras de Teologia para aplicar as leis de instrução. Divide, em Maio de 1840, as quatro comarcas da diocese em distritos: Maia (3), Feira (4), Penafiel (5) e Sobretâmega (3). Regulamenta as palestras semanais para formação do clero (22.09.1840). Emana importante pastoral sobre o matrimónio (7.1.1841). A 13 de Junho de 1841 anunciava-se o reatar das relações entre Portugal e a Santa Sé. Terminaria o cisma. O bispo eleito escrevia de Lisboa ao cabido, participando a sua confirmação em consistório de 19.6.1843. Delegava interinamente no deão, António Navarro de Andrade. A 20 de Agosto de 1843 seria a ordenação na Sé do Porto e aparatosa entrada a 27 de Agosto. Teve de proceder à reparação da sé e do paço. Neste lugar promovia «partidas semanais», congregando gente influente na sociedade portuense. Estes convívios ajudaram a reatar laços entre famílias desavindas por questões religiosas. Costa Rebelo era afável e delicado com todos. Na altura da revolução setembrista de 1846, que terminou com a capitulação do Porto na Convenção do Gramido (29.6.1847), o bispo escreveu uma pastoral pedindo que, terminadas as discussões dos partidos, houvesse *Te Deum* na catedral e em todas as igrejas, e durante um mês se rezasse na missa as orações «pro pace» (5.7.1847). Antes dos seus funerais pomposos na catedral (3.3.1854), organizou as majestosas exéquias de D. Maria II (15.11.1853), à semelhança das de Gregório XVI (1.6.1846). Era a despedida faustosa de um homem moderado, com bom senso, pacificador de afastados, com capacidade administrativa e promotor da instrução do clero. Assume a missão de vigário capitular o cónego Joaquim José Correia de Vasconcelos, provisor e vigário-geral do bispado. O sucessor de Costa Rebelo, *António Bernardo da Fonseca Moniz*, viria já cansado e doente para o Porto, após um percurso longo desde a terra natal de Moncorvo (nasceu a 11.3.1789), passando por Coimbra, onde estudou Cânones; Braga onde foi procurador-geral da mitra e secretário do bispo, arcediago do Neiva; Coimbra, onde assumiu a tarefa de vigário capitular e governador; e Lisboa, onde participou na Câmara de Deputados; bispo eleito do Algarve (1840), senador por Viana nas cortes e bispo confirmado do Algarve (1845-1854) são novo desgaste. Daí invoca a falta de saúde para vir para o Porto, onde entra a 22 de Outubro de 1854. Em 1856 era este o quadro estatístico da diocese: população, 383 321; padres seculares, 1042; egressos, 155; ordinandos, 209. As paróquias eram 334 (sem anexas). Os rendimentos dos passais somavam 18 194 250 réis, de pé-de-altar, benesses, etc. 28 642 714 réis; de derramas, 24 972 175 réis, o que somava um total de 71 809 409 réis. As comarcas tinham somas diversas: Porto e Gaia: 11 paróquias, 61 752 habitantes, 155 padres, com rendimento geral de 5 055 000 réis. A Feira, com 89 paróquias, 127 725 habitantes, tinha 305 padres e rendia 22 707 509 réis; a Maia: 71 paróquias, 56 686

habitantes, 159 padres, rendia 13 640 021 réis; Penafiel: 95 paróquias, 76 090 habitantes, 245 padres, rendia um total de 17 605 855 réis; e finalmente Sobretâmega, 68 paróquias, 61 068 habitantes, 178 padres e 12 800 943 réis de rendimentos (*cf.* ALMANAK). Viveu dos rendimentos pastorais do antecessor e repetiu as suas orientações disciplinares nas pastorais que deixou: saudação aos diocesanos (Out. 1854, 45 p.), sobre a definição dogmática da Imaculada Conceição (10.4.1855), Bula da Cruzada (10.11.1859). Os subsídios desta bula foram aplicados no crescimento do seminário. O cabido reunia a 10 de Dezembro de 1859 para eleger, de novo, vigário capitular o chantre Joaquim José Correia de Vasconcelos, provisor e vigário-geral. O novo bispo chegaria à diocese igualmente desgastado, agora pelo serviço pastoral do Oriente. *D. João de França Castro e Moura* (1862--1868) era oriundo de Gondomar (nasceu a 19.3.1804) e frequentou o seminário diocesano de Santo António. Deslocou-se para o Oriente, onde exerceu excelente labor missionário (*v.* FERREIRA – *Memórias,* vol. 2, p. 543 ss.). Passou pela China, Filipinas, Timor e regressou a Lisboa em 1853. Aguardou aí hipótese para regressar ao Oriente. Quando vagou a diocese do Porto, foi logo indicado e acolhido com aplauso geral. Ordenado pelo núncio (29.6.1862), entrou na diocese a 30 de Agosto de 1862. Competiu-lhe logo abrir as aulas no seminário renovado. Ficaram célebres as suas intervenções na Câmara dos Pares (14.2.1863 e 28.12.1863). Os eloquentes discursos enfrentavam o tema do recente decreto (2.1.1862) que estabelecia o concurso documental para o provimento de benefícios. O bispo via-se reduzido a informador. O assunto havia de merecer novo discurso a 14 de Abril de 1864. Demorava-se pouco na cidade, devido a problemas de saúde, cada vez mais precária, e saía frequentemente para visita pastoral à diocese. Tinha o cuidado de possuir um secretário muito eficiente, Dr. João Álvares de Moura (1880), cónego da sé e professor do seminário, depois chantre e provisor do cardeal D. Américo. Em 1867, o bispo foi a Roma à visita *ad limina.* Ao regressar ainda concluiu a visita pastoral à comarca de Penafiel e Sobretâmega. Já não pôde presidir à abertura da biblioteca do seminário e descerrar o seu retrato (7.6.1868), e faleceu a 16.10.1868, sendo sepultado na capela-mor. Foi eleito pela terceira vez vigário capitular o deão Joaquim José Correia de Vasconcelos. E teve trabalho porque D. Américo, apresentado pelo rei em 1869 (23.12), só foi confirmado em 1871 (26.6). Este atraso na confirmação deve-se a suspeitas de maçonaria, levantadas sobre a figura de D. Américo na imprensa, obrigando o núncio ao mais rigoroso processo. O bispo do Porto, *Américo Ferreira dos Santos Silva* (1871--1899) era portuense (nasceu em 1830) e filho de um homem de negócios, dentro da tradição comercial da cidade. Estuda em Paris, Porto e Coimbra (Faculdade de Teologia, onde é doutor em 1852). Exerce o ministério presbiteral em Lisboa, lugar de residência do pai. Professor no Seminário de Santarém, vice-reitor (13.10.1855) e reitor do liceu, deixa a cidade por falta de saúde em 1862. Era cónego desde 1858 e agora ascenderá progressivamente a altos cargos. Em 1869 chega a vigário capitular. É nesta missão, desempenhada com apreço durante dois anos, que conhece a nomeação para o Porto. Entra solenemente a 20 de Setembro de 1871. Uma preocupação primária de D. Américo foi renovar o seminário, como ponto fulcral para o futuro da diocese. A experiência adquirida em Santarém, a determinação empreendedora herdada no sangue portuense e a vivacidade da inteligência valorizam a atenção dedicada à educação do clero, sem a qual não se renovaria a diocese. Vivia-se, no Porto, hora de projecção do laicado. A Associação Católica promovia de 27 de Dezembro a 5 de Janeiro de 1872 o 1.º Congresso Católico, no Palácio de Cristal. Esta associação nascera no ano anterior e deliberava agora criar o jornal *A Palavra*, que durante quase 40 anos seria voz firme dos católicos. O apoio ao papado em época de dificuldade suscitava tumultos públicos à porta da sé, quando se celebrava o *Te Deum* no aniversário da eleição, promovidos pelo anticlerical *Diário da Tarde.* Atento ao crescimento de comunidades protestantes, implantadas desde 1866 e com redobrada vitalidade, publica uma longa pastoral sobre o protestantismo (30.9.1878) no estilo da época: vigoroso na defesa da fé, polémico no combate teológico, sem demonstrar agressividade (*v.* APOLOGÉTICA). Esta pastoral será ocasião para uma polémica com intervenções de R. Kalley, Guilherme Dias da Cunha, Manuel Filipe Coelho e Sena Freitas. Outras polémicas o esperavam, após receber o título de cardeal nacional (12.5.1879), prova da estima da família real, como confessor dos príncipes. Em 1880 dá-se o caso do suicídio do padre António Augusto Tavares, pároco de Barcos (Tabuaço) de Lamego, apresentado para a igreja de Valadares (Gaia). Por ter reprovado no exame sinodal, mata-se na Rua da Batalha, com tiro de revólver, no dia seguinte... Levanta-se uma discussão acesa sobre os exames sinodais. Acusa-se o cardeal de ser opressor, pelo rigor nas provas. A atestar o brado da polémica sairá um volume (*Os exames sinodaes e os protestos do clero da diocese do Porto*. Porto, 1880). Também os artigos de *A Palavra*, do conde Samodães, são publicados em volume. Esta polémica demonstra a criação de um clero formado e capaz de imprimir profundas marcas na vida da diocese. A questão do prior de Cedofeita também agitou os ânimos em 1880. Seria ele simplesmente pároco da Igreja ou também cónego da colegiada e por isso obrigado ao ofício coral? D. Américo determinou, por provisão (23.10.80), que todos tinham obrigações capitulares. O cónego António Alves Mendes da Silva Ribeiro escreveu um opúsculo de 128 páginas, com decisão contrária. Em 1855 surge nova questão relativa à Confraria de Santo António da Aguardente, que abusivamente se opôs a que o padre José Coelho da Rocha exercesse o seu ministério e aconselhasse a vida religiosa. Estas polémicas não o desalentam. A capacidade organizadora, o carácter metódico e a preparação recomendaram-no para tarefas delicadas. Assim, em 1881, deu execução à bula papal *Gravissimum Christi Ecclesiam* (30.09.1881), que apresentava nova configuração diocesana. A sentença foi proferida em 4 de Setembro de 1882 e a 25 de

Setembro provia medidas para assumir as paróquias transferidas das dioceses de Braga, Lamego e Aveiro para o Porto. Criou mais duas comarcas, além das existentes: uma de Amarante em quatro distritos e outra em Arouca com mais quatro (provisão de 27.11.82). Os últimos anos de vida, desde 1896, foram de doença na coluna. Com o agravamento da situação, no início de 1899, foi resistindo até 21 de Janeiro. Era conhecido o seu zelo pela caridade e a sua bondade, no respeito pela dignidade dos pobres e na imediata resposta aos problemas da região. Basta recordar as horas difíceis do Teatro Baquet. D. Américo presidiu à Comissão de Socorro às famílias das vítimas. Também no caso do Ultimato inglês de 11.1.1890 protesta com uma provisão (19.2), reveladora do alto perfil de patriota consciente da sua missão e dando remédio às necessidades da sociedade contemporânea, criando desta vez na diocese uma subscrição do clero a favor da defesa nacional. À questão social consagrou uma importante pastoral (3.11.1891) no seguimento da encíclica de Leão XIII. Em 1898 (5-9) aprovou os Estatutos do Círculo Católico de Operários do Porto. Na Oficina de São José pronuncia uma informada alocução sobre o trabalho. Já então luta pelo descanso dominical (18.4.1875/10.9.1897). Emitiu documentos para implorar ajuda para vítimas de intempéries, pobreza, abandono (cheias, 7.1.1877; terramoto na Andaluzia, 22.1.1885; cólera-morbus, 30.7.1885; peditórios a favor do Hospital de Crianças Maria Pia, 20.2.1886; males da agricultura portuguesa, 6.12.1887) (*cf. Obras pastoraes*. Porto, 1901-1902. 2 vol.). A esta figura de prelado palaciano, mas determinante na aposta pela formação dos padres e firme na orientação disciplinar, sucede o conhecido missionário *D. António Barroso* (1899-1918). Chegaram ecos dos incansáveis trabalhos na missão do Congo, das notáveis conferências, reveladores da capacidade de olhar os problemas com realismo descritivo e eficaz rasgo de soluções do prelado de Moçambique (1881-1897), estudado por Manuel Castro Afonso – D. António Barroso em Moçambique (1892-1897). *Humanistica e teologia*. 15 (1994) 329-351. Este audaz espírito missionário atira-o para Oriente como bispo de Meliapor na Índia (1897-1899). Aí é surpreendido pela eleição para o Porto. Depois de várias hipóteses (ver Azevedo – Escritos, p. 228), é confirmado a 16 de Junho de 1899. A pastoral de saudação é datada de Lisboa (27 de Julho). Neste documento programático promete «firmeza e constância na fé», alívio da miséria dos que sofrem. Esperava-o um serviço pastoral pleno de tribulações, mas a coragem era virtude sublime de quem teimava na atenção permanente ao concreto. A visita pastoral à diocese, para conhecer a realidade, só não a iniciou mais cedo porque quis contactar directamente com a administração da diocese, atender a serviços para bem do padroado e ainda tratar da saúde abatida pelas missões. Não pretendia visitas sublimes mas reais, feitas com caridade e mansidão, indagando de tudo. Ao conhecer o âmago da realidade dá conta da raiz de muitos males: a falta de instrução religiosa. Considera a ignorância religiosa «um encarniçado inimigo da Igreja de Deus» (*cf. Ibidem*, p. 233). Aponta remédios: catequese para todos, pregação clara e convincente, popular e polida, escolas católicas. Não afastou o olhar das questões sociais. Logo no início evidencia a criação da *Assistência Nacional aos Tuberculosos* (6.2.1900). Pede ajuda para o Ribatejo atingido por um tremor de terra (23.4.1909) ou para as populações inundadas pelas cheias de Dezembro de 1909. Em 1917 é a vez da Lituânia e em 1918 (25.4) escreve de modo mais extenso sobre a problemática social e fala «em nome dos pobres». Reconhece a heroicidade da agricultura. Pede justiça nos salários. Já na pastoral de 1910 (10.2) tinha abordado o papel social da Igreja. Em sintonia intensa com a vida interna da Igreja, na ligação ao Papa e no entusiasmo pela universalidade dos cristãos é exemplar. Bispo bondoso e dinâmico atravessa com múltiplas iniciativas a preocupação pelo clero, seminários, liturgia, devoções. Nesta enumeração de campos de intervenção quase se esquece que D. António Barroso essencialmente deu lição corajosa numa vida atribulada: o caso Calmon em 1901, o exílio de 1911-1914, a cena ofensiva no tribunal de São João Novo, o exílio de 1917 (7 de Agosto-20 de Dezembro). Este místico de olhos abertos, tão maltratado pelos governos, tinha entranhado amor à pátria. Faleceu a 31 de Agosto de 1918. Para suceder a dois bispos de grande influência pastoral na diocese é escolhida (16.7.1919) uma pessoa natural de Parada de Todeia (Paredes), conhecedora da realidade portuense, *D. António Barbosa Leão* (1919-1929). Tinha já 59 anos o novo habitante do Paço dos Sacais, já que em 1916 o paço tinha sido retirado para a câmara do Porto. A 8 de Setembro de 1919 entrou na sé. Cedo

Conde de Samodães.

tinha vindo para o Porto, mudando da agricultura para trabalhar numa oficina de ourives. Só aos 16 anos se matriculou no Colégio do Carmo, em Penafiel, e aos 22 anos entrou no Seminário do Porto (1883--1886). Após actividade docente, foi pároco de Lustosa. O gosto pela pregação absorve-o completamente e durante dois anos vai dedicar-se só a essa dimensão, vivendo em casa dos pais. É indicado para bispo de Angola em 15.2.1906, confirmado em Julho e ordenado em 26 de Agosto. Apesar de notável acção em Angola é deslocado depressa para o Algarve (1907). A catequese é a sua paixão. A República dá--lhe dois anos de exílio e regressa a 14.1.1914. Escreveu longas cartas pastorais. A exortação ao clero do Algarve tem 153 páginas. Em 1916 organizou um congresso de obras católicas e publicou o opúsculo «União Católica e Centro Católico Português». É este breve currículo que justifica a selecção desta figura. Já bispo do Porto assina uma carta pastoral que clarifica o rumo aos católicos no campo político-religioso (*cf.* Alves, Adelino – *Centro Católico Português*. Lisboa: Rei dos Livros, 1996). Teve a tarefa de adaptar os serviços diocesanos ao Código de Direito Canónico (1917). Deu novos estatutos ao seminário, reformou a cúria, insistiu nos exercícios pastorais do clero e estabeleceu as conferências eclesiásticas obrigatórias, renovou a congregação de doutrina cristã e publicou pastoral sobre o ensino religioso, mandou realizar um *Relatório do movimento religioso*, correspondente a 1922-1923, que foi publicado em 1924. Fundou o semanário *A Voz do Pastor* (1921). Publicou uma pastoral sobre a devoção e consagração ao Sagrado Coração de Jesus (16.6.1924). Criou novas paróquias, correspondentes ao desenvolvimento da cidade. Quando sentiu diminuir as forças pediu um coadjutor. A 23 de Junho de 1928 vem D. António Augusto de Castro Meireles, para o assistir nos últimos momentos (21 de Junho de 1929), no Paço da Torre da Marca. Depois das exéquias na sé foi sepultado na sua terra natal. Barbosa Leão tinha pregação de estilo directo, popular, resultado da sua experiência paroquial. Em horas de demagogia manteve a firmeza vertical de um lutador prudente e sereno. Também natural da diocese (Boim-Lousada, 13.8.1885) e igualmente filho de lavradores proprietários é *D. António Augusto de Castro Meireles* (1929--1942), que foi um lutador, desde estudante de Teologia (1907-1910) e Direito em Coimbra (1911-1912), no púlpito, no Parlamento onde arrebatava pela fluidez do improviso, pelo calor da eloquência brilhante. Ao regressar da universidade monta banca de advogado no Porto e assume a direcção do colégio de Ermesinde. Demonstra inteligência viva e memória espantosa, revela eloquência e bondade. Dotes recomendáveis para parlamentar versátil, quando eleito deputado pelo círculo de Oliveira de Azeméis. Importava conquistar as liberdades da Igreja, a cristianização das leis, o espírito novo na solução dos problemas nacionais. Passa ainda por professor do seminário (1920-1923) antes de ir para um breve mas fecundo e marcante episcopado em Angra. Adquire órgãos de imprensa, cria estabelecimentos de ensino e organiza o centro católico. No Porto, logo no papel de coadjutor, visitou a diocese e auscultou as necessidades, acalentando a cruzada do tempo, expressa na Acção Católica. Em 1930 inicia com determinação o seu multiforme apostolado: o governo inteligente deixou sinais na reforma dos estudos dos seminários, na fundação do Seminário de Trancoso, na visita pastoral à diocese, onde deixa uma palavra sedutora que a todos encanta, no impulso à construção de residências paroquiais, na promoção da catequese, da Acção Católica e retiros, da pastoral juvenil e no interesse pelos problemas dos operários, pela visita aos presos, na salvaguarda da disciplina e combate à superstição – *Lumen.* 1 (1937) 51-53. A 5 de Outubro mandava publicar uma provisão relativa à guerra, «tremenda hora» de «provação». Consciente da «cumplicidade» de todos, por causa do pecado, pede espírito cristão na oração por todos, vítimas e inocentes. Apela à «união sagrada à volta dos nossos governantes» para que tomem decisões conducentes à paz. Para que Portugal possa não «sofrer os horrores da guerra» convida todos à peregrinação a Fátima do dia 13 ou a associação nesse dia por exposições do Santíssimo e oração do terço nas igrejas da diocese – *Lumen.* 4 (1940) 63-64. A 7 de Outubro de 1940 faz apelo à preparação da canonização de São João de Brito, já que os dois milagres necessários ocorreram na diocese do Porto – *Lumen.* 4 (1940) 668-669. A 18 de Novembro de 1940 exorta a uma

Cardeal D. Américo, *bispo do Porto.*

oração pela paz no mundo, a realizar a 24 seguinte. As missas paroquiais desse dia serão pela intenção da paz e pelo descanso eterno dos que morreram por causa da guerra – *Lumen.* 4 (1940) 733. Muita resignação e amarguras multiplicadas fizeram-no cair no combate, em defesa da integridade de carácter, contra a vileza de adversários cruentos. A ofensa à dignidade moral de D. António Castro Meireles feita pelo pároco de Amarante, padre Manuel Pinto da Costa, e o processo que enviou para Roma, recorrendo à Congregação do Concílio em Outubro de 1934, logo após a sua exoneração, mereceu uma retratação feita em carta de 16 de Março de 1940 e em depoimento assinado a 9 de Março de 1942 – *Lumen.* 8 (1944) 125-126. O desagravo à memória do bispo é também reconhecido a 22 de Novembro de 1943 pelo padre Urbano Rodrigues Valente, de Salreu, autor do folheto «Anos de Perdição», sob pseudónimo de Dona Clotilde Zarcão. Neste escrito manchava a reputação do bispo sem lhe referir o nome. A causa esteve no afastamento das funções de pároco – *Lumen.* 8 (1944) 127. Por estes reflexos se vê o ambiente de conjura criado que degradou a resistência física e contribuiu para a morte do bispo aos 57 anos (29.3.1942). Após esta fase atribulada vem para o Porto *D. Agostinho de Jesus e Sousa* (1942-1952), homem culto e informado, de estilo cuidado, vida austera e coração de criança, sólida piedade, longa experiência episcopal de 20 anos em Lamego. Natural de Pensalves, Vila Pouca de Aguiar (7.3.1877), estudou em Roma (1896-1903) Filosofia e Teologia e leccionou desde então em Braga. Escrevia nos boletins *Acção Católica* (1916-1921, director) e *Apóstolo*. Respondia a questões de direito canónico, moral e liturgia, o que continuará na *Lumen*. A nomeação para Lamego, como bispo coadjutor, em 1921, dá-lhe imediato contacto com o governo da diocese, embora só em 1935 fosse efectivamente o bispo diocesano. Deu assinalável contributo na redacção dos textos do Concílio Plenário Português (1926). Foi visitador apostólico de todos os seminários do país (*cf.* D. Agostinho). Transferido para o Porto a 16 de Maio de 1942, deu entrada a 15 de Agosto. O seu governo salienta-se na reforma da legislação sobre festas – *Lumen.* 7 (1943) apêndice, 1-27; 8 (1944) 391-399 –, na preocupação por recristianizar os costumes e restaurar o sentido cristão e litúrgico. Foi obstinado nesta intensificação da vivência moral das romarias – *Lumen.* 6 (1942) 722, 723-726. Classifica as paróquias em 1.ª, 2.ª e 3.ª classe – *Lumen.* 10 (1946) 707-714. Cuida do inventário dos bens eclesiásticos – *Lumen.* 13 (1949) 251-252. Remodela o seminário da sé, adianta estudos para um seminário em Ermesinde, dinamiza grandes eventos como o Congresso Nacional do Apostolado de Oração, Congresso Catequístico Diocesano, Congresso Eucarístico de Arouca, Oliveira de Azeméis, Santo Tirso e Paredes, já com a ajuda de D. Policarpo da Costa Vaz, bispo auxiliar em Julho de 1950. A mentalidade canonística e a paixão pela disciplina faziam-no descer a pormenores hoje demasiado acessórios para merecer tanta determinação: o traje, o cabelo, o tamanho da coroa segundo o grau da ordem... – *Lumen.* 7 (1943) 125. Na voz lenta, piedosa e enevoada, espelhava a franqueza bondosa de ser apenas agarrado ao tempo, sacrificando os passos novos ao passado. Este disciplinador, amante do dever, imprimiu carácter e estimulou amor ao trabalho, à perfeição, sem inovações, mas com zelo ardente e candura paternal e infantil. Morre a 21.2.1952. A diocese do Porto seria confiada a um bispo (1952-1982) que se identificava com a história da diocese e se considerava discípulo e continuador de D. António Castro Meireles. De facto, *D. António Ferreira Gomes* (1906-1989), após o serviço docente de Filosofia em Vilar e quatro anos e meio de bispo ao serviço de Portalegre e Castelo Branco (1948--1952), reveladores de um apostolado de inteligência e vontade forte, irá desde logo sentir a necessidade de «recristianizar o Portugal cristão». Consciente de que não basta o sentimento religioso católico, mas é fundamental a teologia cristã, pensa que «os destinos da humanidade têm de ser decididos em função de uma teologia». O futuro exige caminhos «através de formas de cristandade ainda não pensadas e porventura ainda mesmo impensáveis». Deseja que o Porto marque posição neste caminho novo fiel à sua tradição, como «ponto de partida das grandes arrancadas que têm feito história em Portugal» – *Lumen.* 17 (1953) 100-101. É nesta direcção que vai seguir, por exemplo na exortação pastoral sobre o ano mariano – *Lumen.* 18 (1954) 112-116. Recomenda aí o estudo da teologia marial, verdadeira fonte de piedade sincera. Na provisão sobre os estipêndios da missa – *Lumen.* 21 (1957) 393-398 – critica frontalmente os abusos e estabelece normas claras. De 1952 a 1958 o bispo do Porto notabilizou-se: pela atenção à miséria social do povo português, pela crítica do corporativismo do Estado e pela exigência da livre expressão do pensamento e da acção política (célebres discursos aos jornalistas, no dia de São Francisco de Sales). O seu magistério não se circunscreve à porção diocesana. Aquando das eleições para a presidência da República em 1958, o bispo tinha um compromisso em Barcelona. Querem oferecer-lhe bilhete para vir votar com o compromisso de uma conversa com Salazar para discutir os problemas. Foi para essa conversa que escreveu o pró-memória, uma espécie de declaração de voto, conhecido como *Carta a Salazar*, que se divulgou e motivou reacções ofensivas e criou clima quente. Aconselhado a sair do país (27.7.1959), seria impedido de entrar (*cf.* para mais detalhes ver Azevedo – Prefácio, p. 11-14). Forçado a exílio de 10 anos, inicia-o em Vigo e continua-o em Santiago de Compostela, Valência – onde colabora na acção pastoral –, Alemanha, Lourdes, Cidade Rodrigo e Alba de Tormes, estas últimas de regresso a Portugal, entre Fevereiro e Junho de 1969. Nesse ano várias diligências são feitas por leigos e padres a favor da entrada. Esse duro e ilegal exílio foi fecundo para a formação teológica do bispo, para a largueza de horizontes pastorais e para a vivência do II Concílio do Vaticano (*cf.* Gomes, A. F. – *Pareceu ao Espírito Santo... e a nós?* Porto: Fundação Spes, 2000). O seu «diário» do concílio, recentemente publicado pela Fundação Spes, que criou, é um questionamento do «Portugal problemático», numa visão profética da história. Os 30 anos do seu

D. António Ferreira Gomes, *bispo do Porto.*

discutido episcopado foram modelação para o futuro dos tempos pós-conciliares. Deu responsabilidade, doutrinou amplamente e testemunhou com coragem a liberdade do evangelho. As homilias e textos de intervenção eram densos na expressão, ousados nas ideias e certeiros nos objectivos. Era personalidade com memória alargada por um saber sempre em permanente aquisição, em qualquer campo. A preocupação dominante do pastor foi a doutrinação e a criação de organismos de corresponsabilidade eclesial: Junta de Coordenação Pastoral, Conselho de Leigos, Comissões e Secretariados, o semanário *Voz Portucalense* e o boletim *Igreja Portucalense.* Foi incómodo e polémico antes e depois do 25 de Abril de 1974. Enfrenta a nova situação com coragem coerente, com escrita singularmente fecunda. O diálogo com a cultura moderna será o tema central desde 1976. A partir de 1980 começa a rarear a intervenção até pedir a resignação (18.2.1982). Quando entrou na diocese D. António reconhece que era «precário e mal assegurado» o equilíbrio orçamental ordinário. Procurou animar a ideia de construção de uma casa diocesana, qual grande carência, mas, apesar do projecto e lançamento da primeira pedra na Quinta das Palhacinhas, não avançou pelos inconvenientes do local. Quando reentrou viu construído em parte um grande seminário em Ermesinde, assunto que já se estudava antes do exílio, e que, não obstante o decréscimo das vocações, se realizou. Estava paga apenas uma terça parte e era difícil mobilizar a generosidade dos fiéis para uma obra desnecessária. Quando faz o balanço, em 1981, considera a situação económica desafogada e sugere Vilar como lugar para a casa diocesana. Nos últimos sete anos de vida dedicou-se ao estudo e escrita, quanto os olhos lhe permitiam. As *Cartas ao papa* (datadas entre 1982-1985) são um fruto desse tempo fecundo, sempre atento ao mundo, a reflectir sobre o sentido dos acontecimentos. É um claro testamento de um bispo excepcional, «consciência de um século» (Marto – Magna carta. In Gomes – *Pareceu*, p. 19). Nos 10 anos de exílio (1959-1969) governou a diocese D. Florentino Andrade e Silva, chamado à missão episcopal para auxiliar de D. António Ferreira Gomes, com quem tinha convivido no Seminário de Vilar como director espiritual. Natural de Mosteirô (Santa Maria da Feira) distinguia-se pela fortaleza de um carácter incisivo e pela dignidade hierática. Coube-lhe a ingrata missão de governar a diocese na situação castigada de administrador apostólico de uma grei impedida, pela política e pela falta de solidariedade episcopal, de ter o seu bispo. Para fazer crescer particularmente a diocese, em tempos de grande mudança eclesial, teve de tomar decisões difíceis e viver no meio de permanente tensão e clivagem de fidelidades. Deixou o paço quando o bispo regressou. A situação dividiu a diocese, criou expectativas, suscitou remoções e promoções. Após algum tempo de descanso na Feira, foi colocado na diocese do Algarve, até resignar e regressar à diocese para, em Fontiscos, passar os últimos 12 anos da sua vida recatada, serena e piedosa. A vivência do pós-concílio não esperou pelo regresso de D. António, mas os passos tiveram de ser tímidos. Em ampla carta pastoral, D. Florentino preparou a diocese para o concílio – 31.5.1962: *Lumen.* 26 (1962) 592-602 –, consciente de que seria o maior evento religioso do século, com a afirmação de Deus perante o ateísmo e laicismo e a revelação do sentido de dignidade da pessoa humana. Denuncia o oportunismo camaleónico do progressismo e o indiferentismo disfarçado de tolerância. Anseia por «nova vitalidade interna» da Igreja e renovação pastoral. Exorta todos a colocarem-se em «estado de Concílio». Já na segunda sessão do concílio escreve nova carta pastoral – 11.11.1963: *Lumen.* 28 (1964) – sobre as vocações. Aí lança a ideia do novo seminário para atender ao aumento de alunos. Refere a abertura a 14 de Outubro do Seminário do Paraíso, que foi oferecido na hora e logo serviu para improvisar um seminário. Proclama (13.7.1964) a Senhora da Conceição como padroeira da cidade do Porto – *Lumen.* 28 (1964) 623-625. Como auxiliar do administrador apostólico é nomeado o modesto e piedoso Alberto Cosme do Amaral (ordenado na Sé do Porto, a 23 de Agosto de 1964) – *Lumen.* 28 (1964) 723-725. D. Florentino, no seguimento do concílio começa por aplicar a constituição conciliar sobre a liturgia, regulando a ocasião e estilo da homilia – *Lumen.* 29 (1965) 763-764. Em 1967, põe em marcha uma tentativa de reorganização diocesana, destinada a valorizar pastoralmente a estrutura vicarial. A revisão das circunscrições era feita segundo critérios sociológicos, geográficos e religiosos para, dentro de três anos, se delimitarem as zonas pastorais. A escolha de vigários poderá ser feita por eleição, dependente de confirmação superior. Revela atenção aos fenómenos da emigração –

carta pastoral de 29.5.1967: *Lumen.* 31 (1967) 493--499. Constituiu o primeiro conselho presbiteral, por decreto de 31.12.1967 – *Lumen.* 32 (1968) 55-57 –, com primeira reunião em 5 de Fevereiro de 1968. As conferências eclesiásticas foram redimensionadas – *Lumen.* 32 (1968) 840. Voltando ao episcopado de D. António, refira-se que teve como auxiliar após o exílio D. Domingos de Pinho Brandão, natural de Rossas (Arouca), investigador de arqueologia e cultivador da história da arte. Tinha sido reitor do seminário e pago a amizade fiel a D. António com a retirada do seminário. Nomeado bispo auxiliar de Leiria regressava ao Porto. Apesar do mal crónico dos rins, demonstrou resistência de trabalhador infatigável até à esperada morte (Agosto de 1988). A partir de 25 de Março de 1979, D. António receberia novo bispo auxiliar: Armindo Lopes Coelho, até aí reitor do Seminário do Porto. Ferreira Gomes deixou a diocese com o seguinte quadro (1981): presbíteros: 491; religiosos: 245 padres e 77 irmãos, tendo 26 deles funções paroquiais; religiosas: 1638, de 42 congregações com 120 comunidades. Com a resignação de D. António é nomeado para o Porto *D. Júlio Tavares Rebimbas* (1982-1997), natural de Bunheiro-Murtosa (21.1.1922). Após uma experiência paroquial em Ílhavo e com qualidades pastorais postas ao serviço da diocese de Aveiro, como governador do bispado em 1962, é escolhido para bispo do Algarve em 1965, para arcebispo titular de Mitilene e auxiliar de Lisboa em 1972 e primeiro bispo de Viana do Castelo em 3.11.1977. Esta entrega de tarefas de maior responsabilidade é atestada na escolha para suceder à grande figura de D. António, que deixara algumas feridas ainda por sarar e exigia agora grande ponderação e simplicidade de trato. A escolha do vigário-geral, cónego António dos Santos, foi o primeiro teste vencido. Com a saída de D. Armindo para Viana do Castelo, necessitava de novos auxiliares, pois decidiu pôr fim à estrutura de governo anterior, com base em vigários e delegados episcopais. Sucessivamente foram nomeados: D. José Augusto Pedreira (31.12.1982), ao serviço a partir de Março de 1983; D. João Miranda Teixeira (13.5.1983), que entrou na função em Agosto; D. Manuel Pelino Domingues (19.12.1987), que iniciou o ministério na diocese em Março e D. Gilberto Délio Gonçalves Canavarro dos Reis, nomeado em 16.11.1988 e ao serviço a partir de Março, que, de certo modo, substituía o lugar deixado pela morte de D. Domingos de Pinho Brandão. É com a ajuda desta qualificada equipa que publica, em 1991, as *Orientações diocesanas de pastoral*, documento basilar, equivalente às antigas *Constituições*. D. Júlio, a 24 de Novembro de 1985, revelava em 11 tópicos os seus objectivos prioritários para a renovação da Igreja no Porto, tendo em conta as situações concretas: 1) unidade e pluralidade da diocese, com desenvolvimento do sentido comunitário e a corresponsabilidade dos agentes da pastoral; 2) promoção, formação e actualização pastoral do clero, atenção às vocações e adequação dos seminários, com alterações físicas e pedagógicas; 3) formação e promoção dos leigos; 4) reforma da cúria diocesana; 5) maior proximidade do bispo com o clero e os diocesanos; 6) presença sistemática de animação, informação e coordenação dos bispos na pastoral vicarial; 7) adequação da diocese ao tempo e intensificação das visitas pastorais às comunidades; 8) atenção permanente aos mais pobres e injustiçados; 9) atenção especial à acção pastoral da cidade do Porto; 10) tomar consciência e assumir consequências da falta de clero; 11) empreender a construção dos centros de espiritualidade e de pastoral, em Vilar, criando instalações para a formação, animação, desenvolvimento e coordenação das actividades apostólicas em toda a diocese – *Lumen.* 46 (1985) 461-462. Eram prioridades a mais! Foram, de facto, realizados os pontos 1, 5, 6, 7, 8 e 11. Houve maior proximidade das relações, presença mais sistemática dos bispos na pastoral vicarial, intensificação das visitas pastorais, renovação de várias estruturas físicas diocesanas e cuidado na construção de novas igrejas e a grande construção da Casa Diocesana de Vilar, com espaço para Centro Pastoral e Centro de Espiritualidade (1989-1995). A restauração do diaconado permanente na diocese foi iniciada em 1988, com a nomeação de um delegado episcopal, Carlos Moreira Azevedo. Após a selecção dos candidatos, prepararam-se 18 homens casados, durante quatro anos e foram ordenados em Abril de 1992. Criou-se depois um interregno, sem nomeação de delegado (1994-1998). Tendo chegado aos 75 anos, D. Júlio pediu resignação. A diocese esperaria algum tempo pela notícia (13.6.1997) do novo bispo, *D. Armindo Lopes Coelho*, que tomou posse a 29 de Julho. Deixaria dois auxiliares partir para bispos de Santarém (D. Manuel Pelino) e de Setúbal (D. Gilberto) e ficaria com D. João Miranda. D. José Pedreira sucedeu a D. Armindo em Viana do Castelo (1997). A Santa Sé nomearia (21.2.1999) António Maria Bessa Taipa, ordenado a 18 de Abril de 1999, e António José Cavaco Carrilho, ordenado a 29 de Maio. *2. Legislação e doutrina:* Vários órgãos de governo diocesano se responsabilizam pelas directivas doutrinárias e jurídicas. Os sínodos diocesanos e as orientações dos bispos são as vertentes a analisar. A fase dos concílios provinciais bracarenses de 561, 572 e 675, que deixaram disposições aplicáveis também à diocese do Porto e se podem ver no estudo de José Marques (*v.* Braga) nesta obra (vol. 1, p. 237-238), privilegiaram a condenação de erros doutrinais e a elevação espiritual de clérigos e leigos, pela correcção de práticas e favorecimento na virtude. Também os concílios de Toledo se aplicavam às dioceses da Galécia e permitiram dinamizar a Igreja, no trabalho de mudança mental e religiosa das populações, tornando-as capazes de resistir, pela consciencialização dos valores fundamentais do cristianismo, aos efeitos da invasão árabe. O IV Concílio de Latrão de 1215 dispunha, no cânon 6, que os metropolitas deviam convocar concílios provinciais uma vez por ano para reformar a vida da região. Para vigiar a aplicação ordenava visitas às dioceses por pessoas idóneas. Cada diocese adoptaria as medidas e observações reformadoras em sínodos diocesanos também anuais. A prática desta legislação foi desigual e longe da periodicidade idealista. Segundo o estudo do *Synodicon* (p. 343-354) são referidas ao Porto várias constituições. Há notícia do tempo de Julião Fernandes, 1247-

-1260, do qual se conhece uma constituição confirmada no episcopado de D. Vicente Mendes (1261-1265) (*Censual do cabido*, p. 540-542). D. João Gomes (1322-1327), reúne sínodo a 6 de Novembro de 1326, para apresentar uma bula do papa João XXII. É testemunhado por uma declaração de presença do abade de Grijó no sínodo. Para a igreja de Cedofeita, o bispo D. Pedro Afonso convocou um sínodo em 1344, para decidir acerca das questões entre o rei e a cidade. Resolveu-se admoestar o rei com ameaças de censuras. Também D. Afonso Pires (1357-1372) reuniu sínodo a 20 de Novembro de 1360 e produziu constituições que restringiam direitos dos Beneditinos e Cónegos Regrantes e proibiam os beneficiados de saírem da diocese sem licença do bispo. Convocou ainda outro sínodo a 25 de Julho de 1371 para cobrar um tributo destinado a pagar ao legado pontifício, bispo de Bréscia. Conhece-se a existência desta reunião pelo protesto do abade de Grijó, apelando por isenção. Novo sínodo se reuniu no tempo de D. João Afonso Esteves de Azambuja (1391-1399) e promulgou constituições, sendo conhecidas apenas três (cc. 14-16) contra os abusivos detentores dos bens da Igreja e do clero. D. Antão Martins de Chaves, a 23 de Setembro de 1426, celebrou no paço uma reunião (à qual alguns atribuem o título de sínodo) para eleger procuradores destinados a defender, em Roma, os direitos e liberdades da Igreja. A 22 de Novembro de 1430, para confirmar as constituições (14-16) do bispo João Azambuja, reuniu sínodo. Por informação posterior (1456) sabe-se que promoveu vários sínodos. Existe a possibilidade de um sínodo promovido por D. Gonçalo Anes (1447-1453), devido a referências de 1496. Há notícia de um sínodo celebrado por D. João de Azevedo (1465-1469), mas desconhece-se a data. Já mais documentado, pela passagem a impressão, está o resultado do sínodo de 1496. D. Diogo de Sousa (1496-1503), pessoa de formação académica provada, antes de fazer um ano de presença no Porto, convocou sínodo para 24 de Agosto de 1496. Faz compilação da legislação diocesana anterior, acrescentando algo novo que corresponde a questões suscitadas por novos problemas. É único o catecismo anexo às constituições. A ordem dos temas tratados não é muito lógica. Os temas dominantes referem-se à disciplina de vida religiosa (1-7, 21, 26), à disciplina do clero secular e a assuntos relativos à vida pastoral (8-20, 22-25, 27-31). A disciplina laical, o património eclesiástico, as relações com as autoridades estão incluídas no tema dos clérigos. Além da temática comum à legislação da época, aparecem alusões próprias: referência aos dez mosteiros da diocese (c. 5); elenco das festas de preceito (c. 6); padres de outras dioceses com benefícios no Porto (c. 17); a faculdade dada aos párocos para absolver casos reservados (c. 28), a existência de muitas mulheres solteiras concubinas de homens casados (c. 46); a especificação de quantias dos dízimos (c. 48); a pesca do peixe sável aos domingos, no Douro (c. 50); a proibição de entrarem leigos na clausura de Santa Clara do Porto ou das dominicanas de Gaia (c. 59). Estas constituições são o primeiro livro impresso no Porto, por Rodrigo Álvares. D. Baltasar Limpo reuniu sínodo para reformar as constituições anteriores. Pretendia pôr cobro aos abusos deparados nas suas visitas pastorais. As *Constituições* foram impressas em 1541, no Porto, por Vasco Dias Franco Frexenal (clérigo da cidade de Badajoz), que esteve activo na cidade desde 1539. As *Constituições* de *D. Baltasar Limpo,* com colofão de 1 de Março de 1541, têm anexo o *ceremonial* (CV R-CXVIV), *Cânones penitenciais e casos reservados ao Papa* (CXVII R-CXXIX R), *Determinações finais* (CXXIXV- CXXXV). Quanto à residência torna-a obrigatória para os abades. Os que estão desculpados devem preocupar-se por ter curas habitantes na freguesia e por pagamento adequado. O beneficiado, ao assumir a cura de almas, deve no acto de colação fazer juramento de observar a residência. Para dar eficiência à regra põe-lhe penas. Se não for dada razão da falta de residência será retirado o benefício. Se não se justificar, no espaço de seis meses, ficará sem renda por um ano. Após esse espaço, prosseguindo sem justificação será julgado. O beneficiado pode sair um ou até dois meses por ano sem licença especial, desde que alguém fique encarregado da freguesia. Os frutos do benefício são resultado do trabalho dos capelães ou curas. Devem por isso receber o suficiente para não se entregarem a outros trabalhos temporais. A taxa é fixada pelo bispo, vigário ou visitador e deve ser paga em três prestações: Natal, Páscoa e São João. Se não cumprirem, os curas terão direito ao dobro. Foi esta experiência que Limpo levou para o concílio. Para aplicar as determinações tridentinas, Frei Marcos de Lisboa reuniu sínodo diocesano em 3 de Fevereiro de 1585 e fez nova edição das *Constituições synodaes do bispado*, impressas em Coimbra, na Oficina de António Mariz. Há uma segunda edição de 1590. Segue o seguinte esquema: temas teológico-doutrinais: fé, sacramentos, jejum e festas, abstinência; organização pastoral: abades, reitores e curas, raçoeiros e beneficiados; da vida e honestidade dos clérigos, monges, cónegos regrantes e freiras; dos benefícios; dimensão litúrgica: ofícios divinos, serventia das igrejas e enterramento, trintários e missas de defuntos. Muito interessante é o capítulo das igrejas, ermidas, ornamentos de altar (p. 86-95), das procissões (p. 95-97). Seguem-se os aspectos económicos: emprazamentos, dízimos e primícias, imunidades das igrejas e isenções eclesiásticas, testamentos e testamenteiros. As confrarias são brevemente tratadas (p. 115-116) e passa a temas jurídicos: excomunhão, sacrilégio, questores, demissórias, mandados de juízes, pecados públicos, querelas e denúncias, visitação e visitadores. Finalmente, trata da própria aplicação do sínodo. D. João de Sousa (1684-1696) mandou fazer novas constituições e para a aprovação reuniu sínodo diocesano em 18 e 20 de Maio de 1687. Após a revisão definitiva dos procuradores, foram impressas no Porto, em 1690. Fez determinações acerca da procissão do Corpo de Deus em confronto com a câmara e travou razões com o cabido sobre o lugar do provisor e vigário-geral, no coro da catedral. O sínodo diocesano de 1710 (10.6), com uma só sessão, na catedral, foi convocado por D. Tomás de Almeida, recém-chegado à diocese, a 3 de Novembro de 1709. A carta pastoral de 28.4.1710 convocava para o evento, que

contou como juízes: Dr. Frei Antão de Faria, provisor, e Dr. Diogo Marques Mourato, vigário-geral. O secretário do sínodo foi o Dr. Luís de Álvares Monteiro e o promotor do sínodo o Dr. Francisco Xavier Delgado. Do púlpito, foram publicados 10 decretos e redigiram-se sete constituições aprovadas a 15 de Julho, em sessão no paço episcopal. Confirmam-se as constituições de 1687. Manda que haja um vigário da vara em cada comarca eclesiástica e que todos os meses se dê busca aos cartórios quando requerida pelo contador (Ferreira – *Memórias*, vol. 2, p. 293-296). A necessidade de marcar ritmo novo na vida interna da Igreja, solidificando as determinações dos pastores com o apoio da imprensa, é sentida pelos bispos e as publicações periódicas são um meio fundamental. O jornal *A Palavra* (1872-1911) foi repositório de actos legislativos e orientações pastorais dos prelados. Veio depois o *Boletim da Diocese do Porto* (1914-1936), criado por D. António Barroso. Pretende transmitir as determinações do bispo, dar notícia do movimento diocesano e orientar de modo prático para questões actuais e imprimir unidade de acção aos católicos. A obrigação de existir um exemplar nos cartórios paroquiais mostrava a vontade episcopal. O primeiro director foi o padre António Moreira de Araújo (Agosto de 1914-Março de 1915). Teófilo Salomão Coelho Vieira Seabra é padre exemplar, director de Abril de 1915 a Novembro de 1921. Vem a seguir o padre Adriano Martins e Manuel Pereira Lopes (1921-1936). A criação (4.12.1920) da *Voz do Pastor* (13.2.1921/27.12.1969) e a transformação ampliada do *Boletim Parochial*, órgão da União Católica (18.6.1916-1919). Será o órgão oficioso da diocese. Teve como director o cónego António Bernardo da Silva (1921-1932), padre Joaquim Pinto da Costa (13.8.1932-1954), padre Domingos de Oliveira Costa Maia (1954-1969). Deu lugar à *Voz Portucalense* desde Janeiro de 1970 até hoje. A criação da revista *Lumen*, em 1936, levou à supressão dos boletins diocesanos para nesse órgão nacional incluir a sua informação e documentação. Aos poucos, cada diocese reconheceu a necessidade de um boletim oficial. Quando D. António Ferreira Gomes regressa do exílio deseja lançar na vida diocesana o estilo conciliar, com um projecto de renovação de meios. Quer o semanário *Voz Portucalense*, quer a *Igreja Portucalense* (1970-1984) pretendiam promover a positividade, cultivar um espírito aberto ao mundo, formar na fidelidade ao tempo e dar uma imagem séria e credível da Igreja. Este boletim *Igreja Portucalense* é considerado como «renascença e continuação» do anterior *Boletim*. Destinava-se a arquivar documentação, veicular informação e formação pastoral, ser fórum de diálogo diocesano. O primeiro número sai em Outubro-Dezembro de 1970, sendo director o cónego Dr. Manuel da Silva Martins. Segue-se o cónego Dr. Serafim Sousa Ferreira e Silva, a partir da nomeação do bispo de Setúbal (n.º 35, Novembro-Dezembro de 1976). O chefe de redacção é o padre Eloy Almeida Pinho – 1941-1993; a partir do n.º 51 (Julho-Agosto de 1979 – dirige o *Boletim* D. Domingos de Pinho Brandão (1920-1988). Salta evidente a riqueza magisterial do bispo D. António e uma nova percepção das relações Igreja-Mundo. A preocupação por uma interpretação teológica eclesial renovada está sempre presente. Assenta em novas estruturas de corresponsabilidade que vivem nas páginas deste boletim. D. António criou a Comissão da Doutrina da Fé para intervir no campo doutrinal. A situação mais difícil que viveu foi a declaração acerca do livro do padre Mário de Oliveira, sobre Maria de Nazaré. O último documento pastoral normativo são as *Orientações diocesanas de pastoral*, de D. Júlio Tavares Rebimbas, fase amadurecida de um *Directório* do episcopado anterior. *3. Limites, governo e administração da diocese. Cabido e colegiadas:* A escassez das fontes para o período suévico e visigótico não permite avançar dados para além dos comuns. Após a restauração de D. Hugo e a aplicação da reforma gregoriana ao território portucalense começa a delinear-se uma centralidade governativa. Comecemos por desenhar os limites da diocese e o modo como evoluíram as circunscrições administrativas do bispado. Abordaremos depois o cabido e colegiadas e terminaremos com notas sobre o governo central. *3.1. Limites da diocese:* Se atendermos à informação do *Parochiale* suévico, a diocese do Porto, no século VI, era somente a norte do Douro, uma vez que «portucale castrum antiquum» pertencia a Coimbra (David – *Études*, p. 37). Almeida Fernandes supõe que no Provincial visigótico do século VII já se estendesse até Loure – Albergaria-a-Velha (Fernandes – *Paróquias*, p. 130). Houve certamente oscilações várias nesta época de agitação. A divisão com Braga é atribuída pelo *Liber Fidei* ao rei Miro (569-582), embora os documentos sejam de redacção posterior (Costa – O bispo, p. 246, 272). Os limites da diocese do Porto tiveram, efectivamente, história atribulada. Com a restauração do bispado em 1113 (Oliveira – Os bispos, p. 161) ou 1114 (Ferreira – *Memórias*, vol. 1, p. 151) vai abrir-se uma longa disputa da terra de Santa Maria, entre Porto e Coimbra. Esta região é atribuída a Coimbra por bula de Pascoal II, de 24 de Março de 1121 (David – *Études*, p. 71). A reunião efectuada em 30 de Dezembro de 1114 não é determinante. Só a ida a Roma de D. Hugo convence o papa Pascoal da situação pintada com exagero. Consegue os «antigos limites da diocese», referidos na documentação coeva: da foz do rio Ave até ao Vizela; daí até Pombeiro, Marão, rio Banduge, descendo o curso do Corgo até ao rio Douro. As fronteiras foram realmente as terras de Refojos, Aguiar, Meinedo, Gouveia, Baião, e Penaguião como pertencentes à diocese do Porto. No Sul até ao rio Antuã. Só com Julião Fernandes, em 1253, se retiravam a Coimbra as terras entre Douro e Antuã. No ano seguinte volta a Roma e obtém a bula *Apostolicae Sedis* (12.4.1116), anexando Lamego ao Porto, bula que seria revogada (18.6.1116). O bispo de Coimbra, D. Gonçalo, põe pés ao caminho rumo a Roma e faz prolongar a questão. O Concílio de Burgos (18.2.1118) obrigou D. Hugo a renunciar às concessões obtidas. D. Gonçalo concede-lhe apenas a igreja do Olival, em Gaia (Oliveira – Os territórios, p. 37). D. Hugo não desiste. Em 1120 vai a Cluny onde encontra o papa Calisto II e confirma os limites da bula de 1115, com mais clareza de fronteiras: da foz do Ave até ao Vizela, Arco do Pombeiro, Anta de Temone

(Vila Meã, Pombeiro, Felgueiras), Montes das Éguas (Cabeceiras de Basto), Farinha (Vilar de Ferreiros, Mondim de Basto), Marão; do Marão ao rio Campeã até ao Corgo e Douro; a sul: foz do rio Arda, Montes de Meda e Nabal (entre Escariz e Chave), rio Antuã até ao mar (*Censual do cabido*, p. 4). Mesmo assim a polémica questão vai prosseguir. Logo a 25 de Agosto de 1121, o Concílio de Sahagún regressa à decisão de Burgos, a favor de Coimbra. Vários documentos pontifícios de 1198 e 1245 pretendem que o Porto restitua a Coimbra a terra de Santa Maria, mas aparece incorporada no Porto. A questão só será definitivamente definida com a Bula *provisionis nostrae* de 12.9.1253, concedida a D. Julião Fernandes. Em relação a Braga a delimitação de fronteiras vai ser mais alongada ainda. Nos princípios do século XIII o bispo D. Martinho Rodrigues (1191-1235) e os seus sucessores reclamam as igrejas e mosteiros que começam em Burgães e vão pelo mosteiro de Pombeiro até ao rio Tâmega (*Censual do cabido*, p. 8). Braga ignora os vários rescritos papais e mantém a posse de freguesias que a documentação não justificava serem suas. Em 1542 (SANTOS – *O censual*, p. 29) a linha de demarcação era: rio Corgo e rio Banduge, norte das paróquias de Sever, Fontes, Sedielos, Teixeira, Loivos do Monte, São Simão de Gouveia, Jazente, Lomba até ao Covelo. Descia pela margem esquerda do Tâmega até Santa Maria Sobre-o-Tâmega e daqui até ao Ave, incluindo Constance, Castelões, Ataíde, São Mamede de Recesinhos, Meinedo, Pias, Cristelos, Figueiras, Freamunde, Santa Eulália, Meixomil, Penamaior, Monte Córdova, São Miguel do Couto e Santo Tirso. No tempo do cardeal D. Américo, por sentença de 1882, a diocese do Porto vai ver os seus limites estabelecidos e adquirir a fisionomia quase actual. Consegue de Braga o que as bulas medievais determinavam nos concelhos de Amarante, Felgueiras, Lousada, resto do Marco, de Santo Tirso e Paços de Ferreira. Para sul estendeu o espaço, obtendo de Lamego o resto do concelho de Arouca (excepto Alvarenga e Covelo de Paivó), e todo o concelho de Castelo de Paiva. Da extinção de Aveiro recebe Vale de Cambra (excepto Arões e Junqueira), o concelho de Oliveira de Azeméis e de Estarreja, a sul do Antuã, e todas as freguesias de Albergaria-a-Velha. Em compensação deixou para Lamego o concelho de Mesão Frio, Régua e Santa Marta de Penaguião, depois integrados em Vila Real (1922). Em 1882 a diocese ficou com 464 paróquias e 605 021 pessoas, segundo a sentença do cardeal D. Américo (MARQUES – Poder, p. 61). Aquando da restauração da diocese de Aveiro, em 1938, foram retiradas as freguesias dos concelhos de Beduído, Avanca, Albergaria-a-Velha, Estarreja e Murtosa.

3.2. Evolução das circunscrições administrativas: A divisão do bispado em circunscrições administrativas teve uma evolução de tipo e nomenclatura que acompanhou os movimentos pastorais europeus. Já falámos das paróquias suévicas. Na Baixa Idade Média (a partir do século XI) a divisão usual para facilitar o governo era em arcediagados. O arcediago representava o bispo com jurisdição delegada e foi conquistando autoridade, chegando a causar rivalidade ao bispo. No Porto, desde a reorganização da diocese, na segunda metade do século XI, eram 10: Além-Douro (Santa Maria), Maia, Refojos, Aguiar, Penafiel, Meinedo, Lousada, Gouveia (região de Amarante) Benviver (Marco de Canaveses), Baião, Penaguião. Há correspondência entre as terras e os arcediagados. D. Martinho de Pires (1186-1189) vai, dada a escassez de rendimentos, suprimir os arcediagos, aquando da reorganização do cabido. Os arcediagados são reduzidos a benefício, sem peso pastoral e assim entregues: à mesa episcopal (Santa Maria, Baião e Penaguião), à mesa capitular (Maia e Lousada), ao deado (Aguiar), ao mestre-escolado (Gouveia e Bemviver), ao tesourado (Refojos). Mais tarde, alguns viriam a ser restaurados porque os bispos não conseguiam governar bem e assegurar as funções cultuais em tanta extensão de território. Assim, em 1398 é criado o arcediagado do Porto e Meinedo por D. João de Azambuja (Cristelos, Boim, Pias, Ataíde, Castelões, São Mamede e São Martinho de Recesinhos, Constance e Croca) e vai durar até 1853. As razões apontadas são: falta de assistência nas visitações, exame dos clérigos para ordens e colação de benefícios (para mais detalhe *cf.* SANTOS – *O censual*, p. 38-43). Em 1455, D. Luís Pires (1454-1465) cria o arcediago de Oliveira do Douro (Mafamude, Oliveira do Douro, Avintes, Vilar de Andorinho, Canelas, Lever, Sandim, Arcozelo, Gulpilhares, Vilar do Paraíso, Valadares, Madalena e Canidelo), que persiste até 1904. Em 1492, D. João de Azevedo criou o da Régua, que devia abranger as freguesias do antigo arcediagado de Penaguião, que prossegue até 1807. Os arcediagos tinham a obrigação de visitar as igrejas, receber as procurações, visitar outras igrejas da diocese quando o bispo estivesse impedido. A estes deveres estavam anexos determinados rendimentos. Ao título de arcediagos do século XII, nas conhecidas listas de igrejas de 1320, 1371 e ainda no século XVI, sucede a designação antiga de *terras*. Agora o número passa para nove, com tendência para agrupamentos: *Santa Maria, Maia, Refojos, Aguiar* (em 1371 chamada Aguiar e Ferreira), *Penafiel, Meinedo, Gouveia e Benviver, Baião, Penaguião*. Estas duas últimas unem-se já em 1371 e tendem a juntar-se com *Gouveia e Benviver,* com a designação *Além-Tâmega* ou *Antre Douro e Tâmega*. *Maia* e *Refojos* unem-se em *Maia*. Em 1542 (*Censual da mitra)* a terra é dita *Maia e Gondomar. Penafiel*, nas constituições de 1585, inclui as antigas terras de *Aguiar* e *Meinedo*. O único desdobramento é de *Santa Maria* (chamada *Feira* a partir do século XVI), pela criação de *Além-Douro* (*Gaia*). A divisão das terras em julgados administrativos conduz a igual parcelamento eclesiástico. A extinção ou alteração de nome de algumas freguesias foi estudada por Cândido Santos (*O censual*, p. 53-57). A distribuição de paróquias por comarcas é desde o final do século XVI a seguinte: Feira (84): 34 reitorias e as outras anexas ou com vigários, mas 14 com livre colação do bispo; Maia (67): 25 reitorias, 20 com vigários filiais e anexas, mas nove apresentadas pelo bispo; Penafiel (103): 48 com reitor, 25 com vigários e restantes anexas, sendo 16 de livre provisão episcopal; Ribatâmega (68): 44 reitorias, seis com vigários perpétuos e oito à livre colação

do bispo. Do rei e outros seculares eram ainda 19. Em 1620 e 1629 são 320 as paróquias de visitação ordinária do bispo e mais 20 de outros patronos. O total de habitantes é de 103 628. Quanto ao Porto, sofrerá a divisão da cidade, operada em 1583, em várias freguesias: Sé, São Nicolau, Vitória, São João Baptista de Belmonte (1583-1592). Posteriormente, o Porto inclui *Miragaia* e *Santo Ildefonso*. Só em 1789 integrou *Cedofeita* e *Massarelos* (extinta religiosamente no século XX). Em 1831-1834 criou-se o *Bonfim*, desmembrado da Sé e de Santo Ildefonso. Em 1836, *Campanhã, Lordelo do Ouro* e *Foz do Douro. Paranhos* passa, em 1837, a ser considerado termo. Em 1895, a comarca do Porto recebe *Nevogilde, Ramalde* e *Aldoar*. Esta forma de subdivisão do bispado perdurará até 1840 – *cf.* Plano de divisão e arredondamentos das parochias da cidade do Porto, conforme o decreto de 18 de Dezembro de 1841. *O Tripeiro*. 3 (1910) 303, 308, 332, 346. As comarcas são, então, subdivididas em distritos (chamados depois «vigariarias da vara»). A *Feira* divide-se em quatro, a *Maia* em três, *Penafiel* em cinco, *Sobretâmega* em três e o *Porto* forma um distrito. Com a integração das novas paróquias em 1882, as provenientes de Braga formam a comarca de *Amarante*, com quatro distritos, e as de Aveiro e Lamego formam a comarca de *Arouca*, igualmente com quatro distritos. O Porto deixa *Penaguião* para Lamego e o respectivo distrito de *Sobretâmega* é completado com as freguesias vindas de Braga. De facto, a bula de Leão XIII, *Gravissimum Christi Ecclesiam*, de 30 de Setembro de 1881, marca o número de paróquias e os limites das dioceses, devido à supressão pressionada pelo governo. O cardeal D. Américo, executor da bula, tem a vantagem de beneficiar das freguesias a sul do rio Ave para a diocese portucalense, o que não foi pacífico com D. João Crisóstomo de Amorim Pessoa. O Porto recebeu o que reinvindicava desde D. Hugo: 31 paróquias do concelho de Amarante, todo o concelho de Felgueiras (33), 17 de Lousada, quatro do Marco de Canaveses, oito de Santo Tirso e sete de Paços de Ferreira. D. António Barroso, em Setembro de 1916, depois de um *Projecto para a nova organização dos distritos eclesiásticos* – *BDP*. 2 (1915-1916) 443-448 – decide subdividir a diocese em vigararias – *BDP*. 3 (1916-1917) 119-124. A área territorial corresponde, na maioria dos casos, à dos concelhos: Albergaria-a-Velha, Amarante (2), Arouca, Baião, Feira (3), Castelo de Paiva, Estarreja, Felgueiras (3), Gaia (2), Gondomar, Lousada (2), Santo Tirso (3), Valongo, Vila do Conde (2), Livração, Macieira de Cambra, Maia, Marco (2), Matosinhos, Oliveira de Azeméis, Ovar, Paços de Ferreira, Paredes (2), Penafiel (2). As paróquias eram 473 e o bispo pretendia «facilitar a comunicação dos párocos com os respectivos vigários e tornar mais fáceis as palestras mensais». Em 1935 – *BDP*. 21 (1935) 24-30 – há pequenas alterações na distribuição das freguesias. Em 1962 opera-se remodelação das vigariarias de Lousada e Felgueiras – *Lumen*. 26 (1962) 389. Em 1967, a cidade do Porto foi dividida em cinco vigariarias – *Lumen*. 31 (1967) 932 – e criaram-se várias paróquias experimentais – Senhora do Calvário (1966) e Senhora da Ajuda (1967). No século XIX-XX, o crescimento urbano vai obrigando à criação de novas paróquias: Bonfim (1841), Senhora da Hora (1918), Senhora da Conceição (1927.5.1), Santíssimo Sacramento (1927.8.31), Pedrouços (1928.6.20), Antas (1938), Carvalhido (1941.1.1), Baguim (1964.6.6) – *Lumen*. 28 (1964) 625-626 –, Senhora do Porto (1967.3.23) – *Lumen*. 31 (1967) 313 –, São Pedro de Azevedo, Senhora da Ajuda (1973.1.28), Senhora do Calvário, Cristo Rei (1979), Nossa Senhora da Areosa (1979), Ameal (1980). Também fora da cidade foram criadas: Lomba (Gondomar), Fornelos (Penaguião) (1660) e Godim (Régua) no século XVI; Moldes, Recarei (1855-1856), Sebolido, Espinho (1889); e já no século XX: Torreira (1926), Olo (1936), Ribadouro (1936-1939), Afurada (1952), Araújo, Padrão da Légua (1964.2.1) – *Lumen*. 28 (1964) 268-269 –, São João de Ovar (1967.1.13) – *Lumen*. 31 (1967) 146 –, Candal, Furadouro e Santo Ovídio, Cristo Rei de Vergada, Corim, Coimbrões – *cf. Igreja Portucalense*. 2 (1971) 46 – e Fontiscos (1980). *3.3. Cabido e colegiadas:* Como instrumentos fundamentais para conhecer o cabido e a sua história contamos com o *Censual do cabido* da Sé do Porto, que é um códice gótico apógrafo do século XIV ou XV, coligido pelo padre João da Guarda, raçoeiro do cabido, impresso em 1924. O *Inventário do cartório do cabido da Sé do Porto e dos cartórios anexos* e o *Índice roteiro dos chamados livros originais do cartório do cabido da Sé do Porto*, organizados por José Gaspar de Almeida (Porto, 1935-1936), são preciosos auxílios para as muitas investigações a realizar no Arquivo Distrital do Porto, para onde foi o Arquivo do Cabido do Porto. Ferreira Pinto, na sua obra de conjunto, *O cabido da Sé do Porto*, permite um conhecimento circunstanciado da instituição portucalense. Cândido dos Santos estudaria mais tarde a *coraria*. O cabido portucalense foi criado por D. Hugo (1114-1136), restaurador da diocese. Em 1130 já há uma doação que refere o cabido, a viver junto do bispo numa espécie de mosteiro. Assim permaneceu até ao pontificado de D. Martinho Pires (1186-1189). Vindo de Braga, onde era deão, organiza o cabido do Porto de modo semelhante ao seu. Criou quatro dignidades: deão, chantre, mestre-escola e tesoureiro. Repartiu com os cónegos os rendimentos e proventos correspondentes a uma terça parte, ficando o bispo com duas partes e o encargo da despesa da sé. O sucessor, porém, D. Martinho Rodrigues, tesoureiro do Porto, prefere voltar atrás e não partilhar os bens, mas apenas alimentação e vestuário. Após apelo ao arcebispo a separação de bens foi sancionada. Abandonou-se a vida em comum e conservou-se apenas a recitação do ofício, a partir do ano 1200. D. Martinho Pires pôs fim também aos arcediagados, que eram 10, conforme referido. Seriam criados mais três. O arcediagado do Porto, em 30 de Março de 1398, por Gil da Alma, anexando-lhe as rendas da Igreja de Santo Tirso de Meinedo, menos 100 maravedis anuais, que recebia a mitra. O arcediagado de Oliveira do Douro foi instituído por D. Luís Pires a 9 de Setembro de 1455. Anexou-lhe as rendas de Oliveira do Douro (Gaia) e confiou-lhe a visita às igrejas e mosteiros do julgado de Gaia. O cabido passa assim a ter seis dignidades. Finalmente veio o arcediagado da Régua. É instituído em 1492 por D. João de

Azevedo, no cabido da catedral, dedicando-lhe metade das rendas da Igreja de São Faustino, da mesa pontifical. Ao cabido uniu as igrejas de Azurara e de Árvore. A confirmação por bula papal data de 21 de Janeiro de 1493. No final de 1541, D. Baltasar Limpo criou mais uma dignidade ao cabido: arcipreste. Tinha a obrigação de quando o bispo não benzesse os óleos na Quinta-Feira Santa os trazer doutro bispado à sua custa. Além das dignidades, foram criados nos cabidos dois lugares ou conezias doutorais e magistrais, para doutores ou licenciados da Universidade de Coimbra, por apresentação régia. Os doutorais eram consultores jurídicos do cabido e os magistrais conselheiros morais. A divisão de prebendas com mais dois titulares e o orgulho intelectual dos cónegos reagiu a esta determinação. Desde 1568 que o Porto teve doutoral, sendo o último o notável fundador da diplomática, João Pedro Ribeiro (1820-1839). O primeiro magistral foi provido em 1570 e o último, de 1857-1888, foi apenas honorário. O título de deão terminou com Teófilo Salomão Coelho Vieira de Seabra (1850-1935). O cabido foi regido por estatutos. O *Censual* refere-se a este regulamento, mas o texto primitivo não chegou até nós. Pelas notícias concluímos que D. Vicente em 1294 regulamentou vários assuntos. No tempo de D. João de Azevedo (1465-1495) houve também estatutos capitulares. Foram confirmados pelo papa em 1472: «as dignidades deviam ter cursos ou graus, literatura ou artes, e quando faltassem... fossem pessoas nobres. Para os simples canonicatos ou meios canonicatos, deviam, ao menos, ler e entender gramática latina» (*cf.* Pinto – *O cabido*, p. 17). Os primeiros estatutos, com texto conhecido, são de Jerónimo de Meneses e datam de 1596. Constam de 96 capítulos, com toda a minúcia exigida. Além das dignidades, o cabido era constituído por 12 cónegos, cinco meios-cónegos, 10 bacharéis e quatro meios-bacharéis. Este pessoal manteve-se, no século XVII, no tempo de Rodrigo da Cunha e de Rebelo da Costa, no século XVIII. Na reforma da capela-mor da catedral, operada por D. Gonçalo de Morais (1603-1617) ficaram cadeiras adequadas: 24 para dignidades e cónegos e 20 para bacharéis e meios-bacharéis. Os estatutos, no entanto, mantiveram-se com alguns aditamentos. Logo D. Gonçalo de Morais acrescentou pormenores relativos ao enterramento do prelado, capitulares e beneficiados da sé, bem como sobre o cerimonial, estipulado por Clemente VIII. Em 1851 seria publicado regulamento sobre a coraria. Outros pequenos detalhes iam sendo explicados. Após a instauração da República foi necessário proceder à mudança dos Estatutos. Em 8 de Dezembro de 1930, 40 artigos foram aprovados por D. António Augusto de Castro Meireles. Mantêm-se, ainda, as dignidades: deão, chantre, tesoureiro-mor, arcediago e arcipreste. Um cónego deve ser escolhido teologal e outro penitenciário. De facto, pouco depois, as dignidades caíram em desuso. Após o II Concílio do Vaticano procedeu-se a nova revisão dos estatutos para os conformar ao novo Código de Direito Canónico de 1983. Foram aprovados por um período de cinco anos, em 23 de Setembro de 1986, por D. Júlio Tavares Rebimbas. Contudo, ainda hoje se mantêm. Organizadas de modo semelhante às corporações capitulares eram as colegiadas, que não têm merecido estudos aprofundados. A colegiada de Cedofeita, de fundação medieval, ao menos do século XIII (1221), teve grande projecção até ser extinta em 1869 (*cf.* Lacerda, F. Correia de; Leão, M. Barbosa – *História da insigne collegiada de S. Martinho de Cedofeita*. Porto, 1871). A colegiada de Soalhães, com estatutos de 4 de Março de 1307, registados no *Censual*, a pedido de D. João Martins de Soalhães, é anexa Mesquinhata. Os raçoeiros ou beneficiados deviam ser escolhidos entre os clérigos da freguesia, se houvesse gente idónea. O reitor ou abade será da linhagem do bispo D. João. A Igreja do Porto cedia o censo anual de cem maravedis a favor da colegiada. *3.4. Governo central:* As estruturas de administração de uma diocese correspondem ao modo de entender a Igreja. Há um estilo gregoriano que se aplicou nos alvores da nacionalidade. Veio a seguir o modelo tridentino que se manteve até ao Código de Direito Canónico de 1917 e só seria definitivamente alterado pela perspectiva traçada no II Concílio do Vaticano. Estas fases essenciais tiveram, algumas vezes, de cruzar-se com as alterações do regime político, quando este obrigava a mudanças necessárias para as relações entre Igreja e Estado. Não existe grande diferença de diocese para diocese no esquema central do governo. Documento de notável importância para identificar a estrutura económica da diocese é o recentemente descoberto *Censual da mitra* (1542). É um cartulário que descreve os nomes e a extensão das propriedades, a largueza e a natureza dos fundos que a compõem, a cultura, os produtos, a condição e administração das terras (Santos – *O censual*, p. 10). Permite conhecer o estado da diocese nos meados do século XVI, quanto à vida económica e quanto à organização paroquial. Ao indicar os foros, as rendas, as pensões e os censos toma o nome de *censual*, mas quase se aproxima de um inventário plenário. Era essa a intenção de Baltasar Limpo, no desejo de cumprir o estipulado e prometido nas constituições sinodais, publicadas em 1541. A partir de Trento são as constituições sinodais (1595-1687) o meio adaptado para conhecermos a estrutura governativa da diocese. Recentemente, são os almanaques os anuários os instrumentos auxiliares para estudar a evolução administrativa (*cf.* *Almanach Ecclesiastico*, 1857; *Annuario*). Após o concílio do século XX desapareceram os examinadores sinodais, que ainda eram nomeados em 1968. A Comissão de Indultos Pontifícios ou o Cartório da Bula da Cruzada já não aparecem no Anuário de 1968. Os revisores e censores de imprensa não são mencionados a partir de 1968. Vários organismos de perspectiva conciliar surgem: Comissão Justiça e Paz (1970), Gabinete de Opinião Pública (1970), Comissão Ecuménica do Porto (1971), Comissão de Infra-estruturas Pastorais (1971). A responsabilidade pastoral da diocese foi, com a presença de vários bispos auxiliares, partilhada por uma espécie de conselho superior directivo que estuda e decide os assuntos principais em reuniões de trabalho e na troca de perspectivas própria de quem convive na mesma casa episcopal. A este Conselho Episcopal uniu-se um órgão de informação e colaboração

com o bispo, não previsto no concílio. D. António Ferreira Gomes chamou-lhe Junta de Coordenação Pastoral, que integrava os vigários episcopais, instituídos por decreto de 23.10.1969 (clero, educação cristã, apostolado dos leigos, religiosas), delegados episcopais (instituídos a 1 de Fevereiro de 1975) presentes nas várias regiões pastorais, inicialmente três, depois cinco e finalmente sete: Porto-Cidade, Porto-Aro Norte, Porto-Aro Sul, Norte, Nordeste, Sobretâmega, Sul), secretário-geral, tesoureiro-geral da diocese e pelo director do Secretariado Diocesano de Pastoral. A estruturação pastoral foi decretada em 12 de Julho de 1979, dividindo a diocese nas sete regiões pastorais, estabelecendo funções aos delegados episcopais e aos arciprestes ou vigários da vara – *Igreja Portucalense*. 51 (1979) 3-12. Pelos anos 19701971 iniciaram-se as consultas em ordem a ser criado um Conselho de Leigos. Era caminho pedagógico positivo para educar os leigos no espírito de corresponsabilidade, de forma institucional. Após vários projectos foram aprovados os estatutos em 29.6.1974. O funcionamento inicialmente tímido foi experiência prometedora, capaz de superar a lacuna do exercício da comparticipação além da paróquia e encaminhar para o nível regional ou diocesano. O Conselho Pastoral viria a ser criado por D. Júlio Tavares Rebimbas, pondo fim ao Conselho de Leigos. O Conselho Presbiteral, iniciado por D. Florentino, só adquiriu eficiência, representatividade e credibilidade nos triénios 1970-1973 e 1974--1977, com estatutos elaborados por uma comissão eleita e aprovados e promulgados – *Igreja Portucalense*. 5 (1971). Apesar da boa vontade, não se conseguiu uma participação autêntica do clero e uma comunhão verdadeira do presbitério com o conselho. A «crise do clero» e as expectativas de uma democracia total terão motivado o desinteresse. Foi por isso suspenso o funcionamento e convocada uma assembleia diocesana de padres e leigos, na procura de um estímulo recíproco. Reuniu a 25 de Abril de 1980, com 720 membros. Houve notável participação e criatividade. Aí se deram a conhecer o directório pastoral e a Lei-Quadro do Conselho Paroquial de Pastoral. Com as achegas recebidas procedeu-se a nova redacção e foram aprovados os documentos. Tem sido lenta a aplicação deste órgão de corresponsabilidade de âmbito paroquial. Além da cúria episcopal e do tribunal eclesiástico, o governo central da diocese é constituído por secretariados, coordenados pelo Secretariado Diocesano de Pastoral e por comissões, como a de infra-estruturas, que foi criada por D. António Ferreira Gomes. *4. Cultura e evangelização. 4.1. Catequese:* A transmissão do testemunho da fé fez-se essencialmente de modo oral e foi recebida pela escuta da pregação da parte do povo crente. Apesar da iconografia religiosa ser um serviço à evangelização, pelo alimentar do olhar que eleva o espírito e recorda passagens bíblicas, capazes de manter vivas as verdades da fé e guiar para atitudes verdadeiras, só com a invenção da imprensa se desdobrou a utilização da imagem aliada ao texto. Era sobretudo pela pregação que passava a transmissão do saber e da moral evangélica. As ordens mendicantes realizaram com eficácia o ministério da palavra pela irradiação da pregação. Em 1496, o sínodo refere, na constituição 30, que os párocos (abades e capelães) ficam obrigados desde o Natal até à Páscoa, todos os domingos, a ensinar «em modo que os seus possam aprender per linguagem os preceptos e mandamentos e peccados mortaaes». Da Páscoa até 15 de Agosto ensinem o pai-nosso e ave-maria e os artigos de fé e obras de misericórdia. Da Santa Maria de Agosto até ao Natal ensinem os sacramentos e os cinco sentidos e virtudes teologais e cardeais (SOUSA – *Constituições*, p. 68). A determinação decorre da informação recolhida por visitadores, segundo os quais muitos fregueses não sabem o pai-nosso nem ave-maria, nem nada mais. Mais adiante diz que os clérigos precisam de ter textos escritos para apoio deste trabalho. Promete mandar fazer um «Sumário breve» destas instruções (c. 36, *Ibidem*, p. 72-73), o que vem publicado como apêndice das constituições. Posteriormente usaram-se na diocese certamente as cartilhas ou cartinhas (*v.* CATEQUESE), o Catecismo Pequeno, de D. Diogo Ortiz de Vilhegas (1504), o *Compendio da doctrina christã* (1559), de Luís de Granada, ou *Catecismo de doutrina cristã* (1564), de Bartolomeu dos Mártires, com 14 edições até 1785. A *Doutrina cristã* do jesuíta Marcos Jorge (1566) teve edições até ao século XIX e era conhecida como «Cartilha do padre mestre Inácio», devido aos acrescentos feitos pelo padre Inácio Martins (1527-1571). Outros catecismos foram saindo a lume. Alguns conservam-se na biblioteca do Seminário do Porto: *Cathecismo Romano e praticas da doutrina cristãa*, ordenado por João Eusebio Nieremberg. Lisboa: Domingos Carneiro, 1678; *Escola da doutrina christã em que se ensina o que he obrigado a saber o christam*, ordenado por João da Fonseca. Évora: Off. da Cidade, 1688. O marquês de Pombal imporia o Catecismo de Montpellier, traduzido em 1765 e com tendências jansenistas e regalistas. Esta obra (*Instrucçoens geraes em forma de catecismo*, de Carlos Joaquim Colbert, bispo de Montpellier. Porto, 1769, impressa a pedido do arcebispo de Évora, com sucessivas edições e *Catecismos de Montpellier o resumo para os meninos das escolas*. Porto: Off. de A. A. Ribeiro, 1789) é vendida no Porto por António Álvares Ribeiro Guimarães – *cf.* LEÃO, M. – Livros, livreiros e impressores portuenses do séc. XVIII. *Humanística e Teologia*. 20 (1999) 110. Foram editados no Porto, ao longo do século XVIII: *Católica instrução e compendio breve do que para se salvar está obrigado saber, crer e cobrar todo o cristão*. Porto: Álvares Ribeiro, 1792; *Exercicio cristão e compendio da santa doutrina pelos padres da Congregação da Missão de Lisboa*. Porto: Álvares Ribeiro, 1788; 1798; *Compendio da doutrina cristã para uso dos meninos*. Porto: Álvares Ribeiro, 1801. É no século XX que se desenvolve e implanta um sistema catequético no tecido completo da diocese. D. António Barroso, dando seguimento à encíclica de Pio X (15.4.1905), criou imediatamente, pela pastoral de 20 de Outubro de 1905, a Congregação da Doutrina Cristã. Na fase após a República assinala-se a Obra de São Francisco de Sales, presidida pelo cónego Joaquim Luís de Assunção (Matosinhos), com sensibilidade catequética que o

indica para tratar da organização da catequese na diocese. Agregam-se os párocos da Sé, Ramalde e Bonfim, Dr. Aires Borges e Dr. António Ferreira Pinto. Cada freguesia devia criar a associação chamada Congregação da Doutrina Cristã, que incluiria leigos e garantiria a catequese. Em 30 de Novembro de 1906 dá estatutos à congregação com a presidência do cónego Assunção e os seguintes membros: Dr. João Manuel Correia, Dr. Joaquim José de Oliveira e Cunha, Dr. Aires Gonçalves de Oliveira Borges, Dr. Fernando Urcullu Ribeiro Vieira de Castro, padre João de Brito Gouveia e padre Manuel Pereira Lopes, secretário. Recomenda para o ensino a leitura das *Explicações do Catecismo de Astete*, o *Sumário da doutrina Cristã* (3.ª ed.) e o *Catecismo da doutrina cristã*, da Obra de São Francisco de Sales. O tema da carta quaresmal de 1909 é a instrução paroquial. Barbosa Leão prossegue a 1 de Julho de 1921, recomendando normas precisas para implementar esta instituição. D. António de Castro Meireles (10.6.1939), em ordem a concretizar a organização do ensino religioso da Congregação do Concílio, preconizado em circular de 12 de Janeiro de 1935, manda estabelecer em todas as paróquias a Associação de Doutrina Cristã, regulada por novos estatutos. Institui o Conselho Central Diocesano para coordenar todo o movimento catequético e cooperar com os párocos na difusão e intensificação do ensino da doutrina cristã. Competia-lhe velar pelo funcionamento regular dos centros e fomentar em todos o interesse pela educação religiosa do povo, promover cursos de religião na cidade, unificar as informações relativas ao ensino religioso. Nomeia para vice-presidente o cónego Dr. António Joaquim Pereira, que faleceria a 8 de Julho de 1939 – *cf. Lumen*. 3 (1939) 505-508. Admite que leigos possam fazer parte do conselho. D. Agostinho de Jesus e Sousa, consciente da necessidade de reorganizar a catequese diocesana, promoveu o Congresso Catequético da Diocese do Porto (27-30 de Abril de 1950), presidido por Manuel Pereira Lopes e António Almeida Gonçalves de Azevedo. Além do programa cultural e litúrgico, que mobilizou os colégios portuenses, e do certame interparoquial, houve sessões de estudo com comunicações de: J. Soares da Rocha, Agostinho Alves da Cunha, J. Alves das Neves, Domingos de Pinho Brandão, Martins Fernandes, Heitor Calobi, José Lobato de Sousa Júnior, Armando Pereira, Zacarias de Oliveira, entre outros. A clausura teve a presença do cardeal Cerejeira e ouviram-se Helena Vital, Carlos da Fonseca e Diamantino Gomes. Como conclusão deste congresso resultou a instituição do Secretariado Diocesano de Catequese, criação de salões paroquiais e a formação de catequistas (*cf. Actas*. Porto, [s.d.]). D. Florentino, de Roma, onde participa na terceira sessão conciliar, escreve uma provisão sobre o ensino religioso na escola primária (9.10.1965). Trata-se de incentivar o serviço pastoral aberto por portaria do ministro da Educação que estabelece as bases de aplicação do artigo 21 da Concordata ao sector primário. O bispo pede o empenhamento de todos os agentes pastorais para organizar eficazmente este dever de evangelização – *Lumen*. 29 (1965) 845-847. O Secretariado Diocesano de Catequese foi desdobrando os seus serviços, sendo particularmente relevante o papel na formação de catequistas. Para atender à diversidade etária dos formandos criou a divisão entre catequese de infância, catequese da adolescência, catequese da juventude. A revista *Mensagem* (Outubro de 1956) é um instrumento formativo pelo qual se pode estudar a evolução da pedagogia religiosa na diocese. Apesar da criação do Secretariado de Pastoral da Juventude, que também se preocupa com a catequese dos jovens, a atribuição de uma formação global, desde os sete anos até à preparação para o sacramento do Crisma, conduz à elaboração de catecismos necessários para 10 anos de catequese. Só na fase posterior ao Crisma é que entraria a coordenação de vários agentes intervenientes na pastoral juvenil. Teve excelente acolhimento a proposta catequética publicada por D. Manuel Pelino Domingues e António dos Santos Marto. Um secretariado diocesano do ensino religioso nas escolas providencia à coordenação e formação permanente do conjunto de professores de Religião e Moral, cada vez mais constituído por leigos, formados em Ciências Religiosas ou em Teologia, na Faculdade do Centro Regional do Porto. À catequese de adultos corresponde a diocese não com um serviço organizado, mas impulsionando iniciativas paroquiais, capazes de corresponder à necessidade de formação permanente e de encontrar formas de a realizar: a experiência pioneira da Comunidade da Serra do Pilar, orientada pelo padre Arlindo Magalhães Ribeiro da Cunha, as comunidades neocatecumenais, a atenção de vários movimentos à pedagogia da fé, os cursos de preparação para os sacramentos, as semanais instruções ao povo de Deus, iniciadas na paróquia Senhora da Conceição, 1994. A criação do Centro Catecumenal do Porto, realizada pelas paróquias da cidade, em 1995, tem sido uma escola para os não baptizados adultos se prepararem para assumir o cristianismo de modo amadurecido. Cabe a orientação ao inovador padre Leonel Oliveira, com a colaboração de uma equipa. *4.2. Centros de cultura religiosa. Escolas católicas e seminários:* A preparação do clero para o sacramento da Ordem e o exercício do ministério teve, antes de Trento, diversas soluções, mas são poucas as notícias que nos chegaram. O III Concílio de Latrão (1179) tinha obrigado à existência activa do mestre-escola nas catedrais, o que aparece documentado no Porto em 1186. Mas em 1215, o IV Concílio de Latrão alargou estas providências às colegiadas e aumentou nas sés a obrigação de mais um professor teólogo destinado a preparar o clero para o ministério paroquial. Vários bispos do Porto legaram livros nos testamentos. Faziam parte das livrarias episcopais, com obras teológicas e filosóficas, de direito civil e canónico: D. Fernando Martins, D. Pedro Salvadores, D. Julião Fernandes, D. Vicente Mendes, S. Sancho Pires, D. Vasco Martins, D. João de Azevedo, D. Diogo de Sousa. Revelam a presença da cultura cristã na cidade. Desde 1330 que os franciscanos do Porto ensinavam Teologia e Filosofia. Seguiam António de Lisboa (Teologia Mística), Pedro Hispano (Lógica), Álvaro Pais e Frei Álvaro Cosme (Ética) (*cf.* BRANDÃO – Teologia). Em 1401 estava no Porto o domini-

cano Frei Vasco Gil, mestre em Teologia, que estudara no estrangeiro por 12 anos e dispendera grandes somas. Natural do Porto, pediu ajuda à câmara para pagar 10 francos que ainda devia. Foi aceite (3500 libras). Em 1394, o prior do convento do Porto, Frei Vasco do Vale pediu igual subsídio para um Frei Pedro, mestre em Filosofia, para continuar os estudos em Oxónia. Outros nomes franciscanos se podem acrescentar: Frei João de Xira, bacharel e depois mestre em Teologia, era natural do Porto e Doutor pela Universidade de Lisboa; Frei João Pais, confessor de Santa Isabel, Frei João Esteves, mestre em Teologia no convento do Porto (1357) e Frei Rodrigo do Porto, professor teólogo. Também os Cónegos Regrantes de Grijó e Moreira tinham as suas escolas. Estes incipientes estudos entraram em decadência nos séculos XV e XVI até se conseguir a criação de instituições próprias como serão os seminários, criados pelo Concílio de Trento. Apesar de tudo, no século XVII houve leitores de Artes no mosteiro de Santo Tirso e Pombeiro. Frei José da Cruz, natural do Porto, mais tarde abade de Travanca, seria mestre de Artes em 1687. Conservam-se as apostilhas ditadas, na Biblioteca Pública de Braga (códice 443). Sucedeu-lhe Frei António de São Miguel, natural de Azurara, lente em 1690. Parece ter-lhe sucedido Frei Manuel Lobo, natural de Vila Real. Em 1700, Frei António de São Bento, natural de Braga, cursou Artes em Santo Tirso e acabou lente em Coimbra. Também foram alunos de Manuel Lobo Paulo de Assunção, de Arrifana de Sousa e Manuel dos Serafins, de Fonte Arcada, ambos futuros gerais beneditinos. O plano de estudos de 1774 deu novo impulso ao ensino até à reforma definitiva do plano e regulamentos dos estudos, publicados em 1789. As aulas seriam em português e com compêndio. A formação do clero promovida com determinação pelo concílio tridentino teve eco brilhante no Concílio Provincial de Braga, em 1566. Duarte Cunha, deão da Sé do Porto, foi procurador do cabido e do clero. Aí pediu dispensa da diocese não avançar já com o seminário. O pedido foi indiferido e o Porto comprometeu-se a abrir o seminário para 30 alunos. Mas, contra a vontade do clero, nada se fez. Como se verifica pelas *Constituições* de 1687, o que se exigia para o sacramento da Ordem era conhecimento da doutrina cristã, latim, moral, reza e canto. O provisor, vigário-geral e outras pessoas peritas e religiosas faziam o exame. Os ordinandos não faziam curso regular. A não ser Coimbra, com Teologia e Cânones, nada mais aparece referido nos processos. No século XVII a instrução e os exames eram feitos perante os priores das ordens religiosas, jesuítas e lóios. Os Oratorianos, a partir de 1683, também asseguram a formação filosófico-teológica. No século XVIII a predominância vai para os conventos de São Domingos e São Francisco. No princípio do século XIX, os exames eram feitos perante o bispo D. António de São José de Castro (*cf.* Cruz – *O ensino*). Chegou finalmente a hora do Seminário Maior do Porto. D. João Rafael de Mendonça deu passos para se conseguirem meios financeiros. A 6 de Maio de 1783 impõe ao padre Francisco de Sales Pinto, de São Salvador de Lordelo, uma pensão para o seminário. Ao abade de Gulpilhares, Inácio Bernardino de Sousa Sarmento, fixa pensão de 100 000 réis. Mas nem o sucessor conseguiu meios. Só D. António de São José e Castro, depois de solicitar autorização régia (alvará de 21.4.1801) e pontifícia (bula de 5.4.1803), publicou a provisão de 21 de Julho de 1804, fundando o Seminário de Santo António, construção que iniciou na Quinta do Prado, lugar das Fontainhas. Não pode concluir a grandiosa obra em virtude das Invasões Francesas. É já como patriarca eleito que assina os estatutos do seminário (4.1.1812). Nesse ano teve início a leccionação (1811-1812). No alvará de 1805 determinava-se que o curso teológico fosse de três anos (Escritura, Dogma, Moral Evangélica, História e Disciplina Geral e Particular da Igreja), acompanhados de prática de catecismo, administração dos sacramentos, ritos e cerimónias. O ano lectivo ia de Outubro a Maio. Com a entrada das tropas de D. Pedro no Porto, a 9.7.1832, acaba a experiência do seminário. Houve incêndio e a casa esteve abandonada, apesar das tentativas do bispo D. Fonseca Moniz para recuperar o imóvel, em 1856. O Colégio dos Órfãos lá se instalaria em Setembro de 1903. A formação teológica, de 1832-1862, era dada por alguns padres, de forma particular. Citemos o caso de António Caetano Osório Gondim, Francisco da Piedade Silveira, António Teixeira, que chegam a ter 40 alunos, ensinando Latim, Filosofia e Grego (*cf.*, para mais dados e nomes, Pinto – *Memória*, p. 43). A partir de 1836 providencia o Estado em garantir nos liceus uma classe de estudos eclesiásticos. Constará de duas cadeiras. Só em 1840 abriram, provisoriamente no Porto, as cadeiras de Dogmática e Moral. A proposta episcopal de nomes foi acolhida: António Roberto Jorge e Baltasar Veloso de Sequeira. As aulas funcionavam no paço episcopal. Desde 1841 a 1860, o padre Roberto Jorge teve 1079 inscritos e, até 1876, um total de 1333 (Brandão – *Camilo*, p. 18). Publicou a obra *Compendium theologicae dogmaticae*. Portucale: Typ. A. Moldes, 1859. Traduziu do italiano: Martini, Antonio – *Espirito da Biblia ou moral universal christã tirada do Antigo e Novo Testamento*. Porto: A. Moldes, 1848; fez publicar o estudo do bispo do Rio de Janeiro, Manuel do Monte Rodrigues de Araújo (*Compêndio de theologiae moral*. Porto: Typ. Commercial, 1853). A admissão à Ordem não ficou restrita aos frequentadores destas cadeiras. Bastavam simples atestados passados pelos párocos da freguesia que preparavam candidatos. Em 1845 estabeleceu-se um curso trienal e um programa (mínimo 8 cadeiras). Não teve efeito no Porto. Em 1859 o governo destinou canonicatos a eclesiásticos capazes de ensinar teologia. A 26 de Maio de 1860, uma portaria é dirigida ao vigário capitular do Porto, insistindo na organização do seminário. A insistência produziu efeito e no ano lectivo de 1861-1862 haveria quatro professores para o curso trienal. Agora sim, a instituição ganha estabilidade e instalações definitivas. Frei Manuel de Santa Inês tinha conseguido que o seu antigo convento de São Lourenço não fosse arrematado e fosse concedido em troca do seminário destruído. D. Pedro atende-o, a 2 de Abril de 1834. A primeira obra de reparação fez-se só a partir de 1853. D. Jerónimo

da Costa Rebelo, com o fundo da Bula da Cruzada, iniciou obras de reedificação. D. António Fonseca Moniz chegou a adquirir dois prédios (2 200 000 réis) no Largo do Açougue (hoje Largo Dr. Pedro Vitorino) para demolir e aí edificar o seminário. O engenheiro Miguel Maciel traçou a planta, aprovada em 21 de Abril de 1859. Mas a morte do bispo interrompeu o projecto. Coube a D. João de França Castro e Moura organizar o início do primeiro ano lectivo no Colégio de São Lourenço, em 1861--1862, e dotá-lo de biblioteca. O regulamento dado pelo bispo ao seminário (10.10.1861, publicado em Pinto – *Actividade*, p. 21-26) tem o programa de estudos: 1.º ano – História e Exegese; 2.º – Pastoral e Dogma; 3.º – Moral e Direito Canónico. Em 1865 (4.10), o governo melhorou o programa para nove cadeiras (seis professores). Em 15 de Novembro de 1866 reuniu o primeiro conselho de professores: Roberto Jorge, José Simões Gomes, João Álvares de Moura, Manuel Filipe Coelho, António Alves Mendes da Silva Ribeiro, faltando apenas o professor Baltasar Sequeira. Se até aqui as iniciativas eram do governo, a partir de agora serão do bispo: cardeal D. Américo. Logo a 4 de Agosto de 1872, D. Américo publicou os estatutos provisórios do Seminário Episcopal de Nossa Senhora da Conceição do Porto, reveladores de uma larga experiência neste sector da vida pastoral. Organizou o curso trienal com melhor lógica e mais largos horizontes. Permitiu melhores condições físicas, pela reforma assinalável das instalações. Mandou construir mais 24 quartos, refeitório novo, copa, cozinha e balneário. Operou uma reforma eficaz a partir de 1872. 1.º ano – História Sagrada e Eclesiástica e Teologia Dogmática Geral; 2.º ano – Teologia Dogmática Especial, Princípios de Direito Natural e Teologia Moral, Direito Canónico; 3.º – continuação de Teologia Moral e Sacramental, Pastoral e Eloquência Sagrada. Os Estatutos de 1872 vigorariam muito tempo. Doou à biblioteca os seus livros e inventou formas de premiar alunos mais estudiosos e ajudar os alunos pobres. Em 1906, D. António Barroso fez construir a biblioteca e dependências da entrada nova do edifício. O Seminário Maior do Porto teria período áureo no reitorado de António Ferreira Pinto. Do tempo de D. Agostinho de Jesus e Sousa são os tabuleiros destinados a recreios, varanda e galeria abobadada em arcos, que sustenta a parte antiga. Em 1930 passou ao regime de quatro anos por decisão do bispo Castro Meireles. Na direcção espiritual salientam-se algumas figuras: monsenhor Luís Augusto Rodrigues Viana (1907) desde 1876, também orador com três volumes publicados das conferências proferidas na sé, sermões e a oração fúnebre do cardeal D. Américo. Seguiu-se, em 1908, monsenhor Manuel Marinho (1863-1933), que durante 21 anos serviu o seminário e se dedicou à publicação de escritos e traduções. De 1928 a 1938, o cargo foi entregue a Alfredo Ferreira Sanches. Depois vários jesuítas se dedicaram a esta tarefa até Agostinho Alves da Cunha, em 1950, assumir a missão. As aberturas das aulas eram ocasião para as orações de sapiência, inauguradas em 1873, por D. Américo, e só interrompidas entre 1911 e 1918. Muitas vezes a produção de textos conduzia à publicação, suscitando assim o aumento de qualidade do ensino e a produção teológica (*cf.* Pinto – *Actividade*, p. 89-93). Nos últimos 50 anos o seminário maior teve profundas remodelações já abordadas nas sugestivas perspectivas de Raimundo de Castro Meireles – Seminário Maior do Porto nos últimos cinquenta anos. *Atrium*. 25-26 (1999) 97-100. Várias casas foram destinadas a seminário menor. Dado o progressivo número de alunos, D. Américo Santos Silva fundou, em Pedroso--Gaia, o Seminário de Nossa Senhora do Rosário dos Carvalhos, para alunos dos preparatórios. Foi inaugurado a 16 de Novembro de 1884. Entre 1887-1898 foi sujeito a ampliações, sempre colaborando em grande parte dos custos. Encerrou em 1911. Para o suprir, o bispo Barbosa Leão estabeleceu os primeiros anos de preparatórios na Torre da Marca, em 1919. Só em 1922 se adquiriu o colégio e Quinta das Salésias, em Vilar, que logo abriu portas. O aumento de alunos obrigou à construção de novo pavilhão para salas de estudo e aulas, em 1927. A estabilidade política ia permitindo regular a vida eclesial e D. António Castro Meireles abriu em 1930 o Seminário de Trancoso, em Gaia, com 31 alunos. A casa de D. Maria Margarida Peixoto Guimarães e Silva seria doada e assim se abriria novo espaço em 1938, com 81 alunos. O crescimento prosseguiria com novo pavilhão, aberto em 1961. Gestor deste projecto progressivo foi o reitor (1930-1962) cónego Manuel Nédio de Sousa. Não obstante a hesitação dos tempos pós-conciliares, D. Florentino publica uma longa carta pastoral sobre o novo Seminário do Bom-Pastor, em Ermesinde – 10 de Abril de 1966. *Lumen*. 30 (1966) 855-865. Considera esta realização uma aspiração de 30 anos. Resolve «o declínio vocacional» com a previsão de um seminário para 600 alunos, que substituía os colégios de Ermesinde e Gaia e mais tarde Vilar, destinado a Casa Diocesana de Formação e Retiros. Ouviu, em 1964, o cabido, o Conselho Administrativo e convocou para a Torre da Marca os superiores dos seminários, vigários da vara e párocos da cidade e presidentes diocesanos de obras católicas. Aí se deu a conhecer a concepção da obra: teria novo espírito, métodos educativos inovadores e aberto teor de vida, com espírito familiar, seria dispersa por vários pavilhões separados por espaço verde. O pavilhão central, com duas partes articuladas, nunca seria construído. A construção por fases foi providencial porque durante o evoluir da obra se foi reconhecendo a diminuição drástica de alunos e a falta de recursos financeiros. Hoje são estes (Seminário do Bom Pastor e o Seminário Maior da Sé) que continuam em funcionamento. A experiência pioneira do pré-seminário foi iniciada no Porto pela direcção do padre Alfredo Leite Soares e, mais tarde, renovada pela mão do padre Jorge Manuel Madureira Soares. Atender jovens com interrogação vocacional e proporcionar-lhes espaços de encontro e reflexão mensal, permanecendo cada um na sua zona, foi decisão fecunda, nalguns melhores momentos de mais empenhamento, com a entrega ao seminário maior de tantos alunos como os que procediam do seminário menor. Este ia atrasando sucessivamente a entrada dos candidatos para idades escolares mais

avançadas. Agora só a partir do 10.ª ano. Faculta-se, assim, melhor consciência e liberdade de escolha, diminui a deterioração do clima interno, evitam-se as desistências maciças e a ocupação de educadores. O seminário maior, como lugar do curso teológico, manteve-se até 1974, quando apareceu o *Instituto de Ciências Humanas e Teológicas*, criado em 1974 e activo até 1987, pelas dioceses do Porto, Aveiro, Bragança Portalegre e Castelo Branco, Vila Real e província portuguesa da Ordem Beneditina. Foi instituição de investigação e ensino superior, dedicada às ciências humanas e filosófico-teológicas, com o objectivo da renovação permanente do ministério presbiteral e do fomento da cultura religiosa e humanista de padres e leigos (art. 1.º dos *Estatutos*). Como membros extraordinários contavam-se: diocese do Funchal, Sociedade Missionária Portuguesa, Capuchinhos, Passionistas, Dehonianos, Redentoristas, Carmelitas e Dominicanos. Para estas ordens e congregações sucedia ao *Instituto Superior de Estudos Teológicos*, que assim terminava. O ICHT terminou para dar lugar à Faculdade de Teologia, em 1987. É aí que os alunos do seminário recebem a formação filosófico-teológica, no sexénio de estudos. O ICHT iniciou a publicação da revista *Humanística e Teologia*, com a direcção de Manuel Pinho Ferreira (1980--1986) e Carlos A. Moreira Azevedo (1987-2000). A Universidade Católica Portuguesa estendeu ao Porto as suas actividades. Começou a funcionar na diocese o curso de Direito, em edifício de propriedade diocesana, em 1978. Em 1982 foi criado o Centro de Estudos da Organização e Gestão que se desenvolveria até à actual Faculdade de Ciências Económicas e Empresariais. Em 1982 aparece a Escola Superior de Biotecnologia. Este rápido desenvolvimento, graças ao apoio das forças vivas da região e da mão forte do Prof. Francisco Carvalho Guerra, fez aparecer o Centro Regional do Porto, aprovado em 1 de Fevereiro de 1985. A Faculdade de Teologia é augurada para culminar o diálogo interdisciplinar deste novo centro. Após tentativas várias surge em 1987. Nova escola, com projecto ambicioso do cónego António Ferreira dos Santos, está ao dispor a partir de 1996: a Escola das Artes. Outros centros de cultura se criaram no âmbito diocesano. O *Centro de Cultura Católica*, a funcionar desde 1964, com sede na casa da Torre da Marca, dirigido pelo cónego Dr. José A. Godinho de Lima R. Bastos, foi destinado à formação humana e religiosa dos leigos e sua preparação para servir as comunidades. Programou cursos de Teologia, particularmente endereçados à preparação de professores de Religião e Moral e dos ministros extraordinários da comunhão. Em ordem a formar animadores de música litúrgica para as paróquias criou o curso de Música Litúrgica. Organizou serões bíblicos e cursos intensivos de actualização pastoral. Vários cursos de catequese aí se organizaram. É assinalável o serviço à formação de gerações de leigos, qual base doutrinal para a corresponsabilidade laical. As conferências eclesiásticas, com temas obrigatórios para estudo do clero, desempenharam papel importante na renovação sacerdotal. Refiram-se ainda outras iniciativas isoladas e interessantes, como a do *Círculo de Estudos Sacerdotais de Ermesinde*, sob presidência do padre Eduardo Alves Espinheira, e a *Liga de Santidade Sacerdotal*. Há várias instituições, de nível superior, orientadas por congregações religiosas: Escola Superior de Educação Paula Frassinetti, das Doroteias; Escola Superior de Educação Santa Maria, no Porto; Escola Superior de Enfermagem Santa Maria, das Franciscanas Missionárias de Nossa Senhora, e a Escola Superior de Enfermagem da Imaculada Conceição, das Franciscanas Hospitaleiras. As congregações religiosas tiveram grande acção no sector do ensino. Comecemos por referir os colégios diocesanos: o de Ermesinde foi fundado em 1912 e hoje tem cerca de 500 alunos; o Colégio de São Gonçalo de Amarante foi criado em 1931 e atinge o número de 2200 alunos, o colégio de Gaia, iniciado a 8 de Fevereiro de 1934, teve grande crescimento e hoje recebe cerca de 1500 alunos; mais pequeno é o Externato de Nossa Senhora das Dores (colégio da Trofa) iniciado em 1963 e hoje com 240 alunos. O colégio de Vilar ou da Visitação, desaparecido em 1922, foi criado, a pedido de várias figuras da nobreza portuense (Março de 1878) à superiora do Mosteiro da Visitação de Santa Maria, de Lisboa. Sentia-se a necessidade de formar as meninas numa casa de educação próxima do Porto. A Irmão Mariana Josefa da Costa foi encarregada dessa tarefa e escolheu no Porto a Casa de Vilar, cercada de jardins. Foi estabelecida a 23 de Outubro de 1879. A igreja só seria acabada e dedicada em Novembro de 1894. Durou até 1910. A casa foi vendida em 1922. Quanto às ordens religiosas mais dedicadas ao ensino podemos elencar presentemente: o Colégio dos Carvalhos, dos Claretianos; o Externato Marista (1959), inicialmente na Rua da Boavista até 1994, depois na Rua António Cândido, 1993-1999, durante poucos anos e agora já sem acção escolar no Porto; o Centro de Caridade do Perpétuo Socorro; o Colégio dos Órfãos, entregue aos Salesianos, e o Externato Paulo VI, dos Capuchinhos, em Gondomar. As Vicentinas têm três colégios: Externato de São Vicente de Paulo, em Felgueiras, o Externato de Nossa Senhora do Rosário, no Unhão, e o Externato da Gandarinha, em Cucujães. A Companhia de Santa Teresa de Jesus orienta um colégio em Santo Tirso. As Escravas do Sagrado Coração de Jesus têm colégio no Porto. As Franciscanas Hospitaleiras da Imaculada Conceição animam o Colégio da Bonança, em Gaia e Colégio de Santa Joana, em Ermesinde. A Congregação do Bom Pastor tem o Externato «Maria Droste», em Ermesinde. As Religiosas do Amor de Deus orientam o Colégio Nossa Senhora de Lurdes. As Franciscanas Missionárias de Nossa Senhora possuem o Colégio Luso-Francês, no Porto, o Externato de Lourdes, em Santa Cristina do Couto e Externato de Santa Margarida, em Gondomar. As Doroteias detêm o Colégio da Paz, no Porto, e o colégio do Sardão, em Gaia. As religiosas do Sagrado Coração de Maria possuem o Colégio do Rosário, no Porto. A Prelatura Opus Dei tem o Colégio dos Cedros, em Gaia. Além dos colégios estas comunidades religiosas dão apoio na educação através de lares, onde acolhem estudantes, desde os especializados em idade infantil até aos universitários. Por

outro lado, várias irmãs estão presentes em instituições educativas que não são de sua propriedade. Há situações de simultaneidade de educação com finalidades de assistência. Serão referenciados nesse campo. *4.3. Meios de comunicação social:* O apoio da imprensa ao serviço da difusão da fé e como canal de comunicação de informação teve, desde o século XV, papel crescente. A edição do primeiro livro no Porto (1497) deve-se ao bispo D. Diogo de Sousa e trata-se das *Constituições sinodais.* Não é aqui lugar para estudar o uso da imprensa pela diocese, como aconteceu, por exemplo, com o impressor Manuel Pedroso Coimbra, activo no Porto entre 1741 e 1762. Animou a *Oficina Episcopal*, graças ao patrocínio de D. José Maria Fonseca e Évora. Aí foram editados, para citar alguns, a *Forma da procissão de passo [...] em obsequio do [...] Santo Antonio de Lisboa*, Porto, 1747, ou o *Compendio geral da historia da venerável ordem terceyra de S. Francisco*, Porto, 1757, da autoria de Manuel de Oliveira Ferreira. No final do século XVIII e editor mais activo na publicação de livros litúrgicos, pastorais e devocionais é António Álvares Ribeiro e filhos (*cf.* LEÃO – *Livros, livreiros*). São exemplos: *Missae novae in missale romano.* Porto, 1766; *Officia propria sanctorum Diocesis portucalensis.* Porto, 1774; *Manuale da collationem sacrorum ordinum.* Porto, 1784; FONSECA, João Mendes da – *Instruções praticas e necessárias sobre os ritos e cerimónias das missas.* Porto, 1787; *Rituale breve ad clericorum.* Porto, 1789; *Missae propriae sanctorum ecclesiae et diocesis portucalensis.* Porto, 1789; 1791; *Colecção de bênçãos eclesiasticas.* Porto, 1797, etc. Além do livro para uso da liturgia multiplicaram-se os escritos devocionais e a publicação de antologias de sermões, que é impossível enumerar aqui. A filosofia e teologia têm produção mais rara: Manuel Álvares, oratoriano do Porto, publica *Instrução sobre Logica ou dialogos sobre filosofia racional* (Porto: Francisco Mendes Lima, 1760). Na segunda metade do século XIX apareceram abundantes publicações periódicas, de larga influência. Eis a lista de títulos editados no Porto, segundo o estudo de Joaquim Azevedo e José Ramos – Inventário da imprensa católica entre 1820 e 1910. *Lusitania sacra.* 3 (1991) 215-264; *A Cruz*, 1853--1860, dirigido por Francisco Gomes da Fonseca; *A Familia catholica, semanário religioso*, 1853--1854, dirigido por Francisco Pereira de Azevedo; *Leituras populares: semanário religioso e instructivo*, 1861-1881; *Semanário dos Filhos de Maria*, 1866-1868, dirigido por F. P. de Azevedo; *Annaes do Congresso catholico em Portugal e memórias sobre os assumptos históricos religiosos e sociaes*, pelos membros do mesmo congresso, 1871-1873, usa a Tipografia da *Palavra*; *A Palavra: jornal religioso, litterario, de noticia e de assumptos de sistema público*, 1872-1911, dirigido por J. C. Pinto da Cruz e editado pela família de José Frutuoso da Fonseca, é o mais conhecido jornal católico constitucional; *Amigo da Infância: ilustração mensal dedicada às creanças publicação evangélica, moral e instrutiva*, 1873-1898. Tip. de José da Silva Mendonça; *Mensageiro do Coração de Jesus*, órgão do Apostolado da Oração dirigido pelo P. José Rodrigues Cosgaya (1874-1881), inicialmente editado no Porto; *O Libertador das almas do purgatório: revista mensal das obras da egreja militante e de egreja paciente*, 1877-1889; *A Reforma: folha semanária evangélica*, 1877-1878; *A Propaganda Catholica,* folha católica legitimista (1878-1899?); *Revista Catholica*, 1878, dirigida pelo padre Chrispim Caetano Ferreira Tavares, impressa na Tip. de A. J. da Silva Teixeira (nove números); *O Despertador: advogado das almas do Purgatorio*, 1879-1891, impresso na Civilização; *A voz do christão: publicação mensal ilustrada*, dirigida pelo padre Artur Eduardo de Almeida Brandão (1884-1890), continuada por *Sciencias Ecclesiasticas*; *Mensageiro popular: semanário religioso, literario e recreativo*, 1885-1889; *Caridade*, 1886-1888, bimensal; *A Caridade*, dirigida pelo padre Joaquim Guilherme Peixoto de Faria S. Azevedo (1886--1887), bissemanal; *Instituições catholicas: revista mensal religiosa e scientifica de Portugal...* (n.º 1: 1886); *Alerta*, 1896?, Porto; *Boletim da obra de S. Francisco de Sales*, dirigido pelo padre Joaquim Luís de Assumpção (1896-1960), Matosinhos, Typ. Peninsular; *O Grito do Povo, hebdomadário defensor dos interesses do operariado catholico*, dirigido por Manuel Frutuoso da Fonseca (1899-1907), fundido com *Democracia Cristã* em 19 de Agosto de 1907-1913, sendo director Alberto Pinheiro Torres; *Almanak do operario*, Porto, dirigido pelo padre Benenenuto de Sousa (1900-1911?); o *Evangelho*, dirigido por Manuel dos Santos Gomes Junior, Matosinhos (1902-1909); *O Petardo*, 1902-1910, quinzenário católico, dirigido pelo padre Benevenuto de Sousa (1903-1906) e que durante alguns anos foi publicado em Lisboa; *Boletim da União Cristã da Mocidade Portuguesa*, dirigido por Augusto José Nogueira (1908-1918); *A Cruzada: revista catholica das familias e Boletim oficial da Diocese do Porto*, sob direcção de M. Abúndio da Silva, 4 de Maio de 1908 – 25 (1908) [suspensa a 16 de Setembro de 1908]; *O Cristianismo: Fé, Esperança, Caridade: jornal religioso*, dirigido por Manoel Lopes Guilherme (1910, n.º 1-11), Ovar, Typ. Ovarense; *Correio do Norte: diário católico da manhã*, dirigido por M. Abúndio da Silva, 1910-1911; *Estudante baptista: órgão da Igreja Baptista Portuguesa,* dirigido por Jerónimo Teixeira de Sousa (1910); *A Fé Catholica: Deus; o Papa; a Igreja; a Família,* sob direcção de Jean de Grance (1910-1911), 27 números, bissemanal [suspenso em Março de 1911]. Não existem recolhas para a fase que vai da República aos nossos dias, mas além do *Boletim da Diocese do Porto*, 1914-1936; *Voz do Pastor*, 1921-1969; *Voz Portucalense*, 1970 e *Igreja Portucalense*, 1970-1984, já referidos, por serem órgãos oficiosos da diocese, há um número imenso de boletins regionais e paroquiais, de inspiração cristã, de movimentos de apostolado e espiritualidade, de santuários e instituições missionárias, como a *Boa Nova*, que vêm elencadas no *Anuário 2000* da diocese do Porto, para cujo registo remetemos (p. 130-137). De regular longevidade é a revista *Acção Médica,* órgão dos médicos católicos. De grande divulgação é a revista *Miriam*, dos Redentoristas. Revistas científicas ou de cultura também se publicam várias: *Igreja e Missão*, da So-

ciedade Missionária da Boa Nova; *Humanística e Teologia* (1980), do Instituto de Ciências Humanas e Teológicas e, posteriormente (1987), da Faculdade de Teologia. Há uma colecção de livros teológicos, já com 14 volumes: *Biblioteca Humanística e Teológica*, lançada e dirigida por Carlos A. Moreira Azevedo. A Fundação Spes lançou também nova colecção *Mundo. Evangelho. Igreja*, já com quatro volumes, sob direcção do mesmo autor. Várias livrarias, mais dedicadas a publicações de teor religioso, servem a diocese: a Livraria Telos Editora, activa editorialmente só nos primeiros tempos e agora apenas distribuidora, foi criada pela diocese. Também ligada à diocese é a Cooperativa Metanoia, cujo grande animador foi o padre José Maria Gonçalves Moreira. São muito procuradas: a Livraria São Paulo, das Paulistas no Porto e, a partir de 1984, em Gaia, dos Paulistas; a Livraria Franciscana; as Edições Salesianas com livraria; a Editorial Perpétuo Socorro, orientada pelos Redentoristas; a Editorial de Cucujães, da Sociedade Missionária da Boa Nova; Editorial Claret, dos padres dos Carvalhos. A *Rádio Renascença* inaugurou as emissões experimentais a 23 de Julho de 1940, concluiu o edifício privativo e nova antena em 12 de Abril de 1949 e continuou a crescer até aos nossos dias. Operam também outras rádios regionais de inspiração cristã, a demonstrar a atenção a novos recursos na difusão da cultura de matriz cristã. O uso destes meios permite marcar a leitura da realidade, com abertura transcendente mais humanista e servidora do bem comum. *4.4. Arte:* A vastidão do património artístico da diocese não permite aqui uma síntese porque falta ainda a análise, isto é, um inventário sério nos vários domínios. Há, porém, alguns elementos já coligidos no *Inventário artístico de Portugal: Distrito de Aveiro (zona norte)* (por A. Nogueira Gonçalves, Lisboa: Academia Nacional de Belas-Artes, 1981) e *Inventário artístico de Portugal: Cidade do Porto* (por Maria Clementina de Carvalho Quaresma, Lisboa: Academia Nacional de Belas-Artes, 1995). A documentação para o estudo da talha foi iniciada pelo incansável D. Domingos de Pinho Brandão (*Obra de talha dourada, ensamblagem e pintura na cidade e na diocese do Porto.* Porto, 1985-1987, 4 vol.) e pela selecção de imagens de Maria (*Algumas das mais belas imagens de Nossa Senhora existentes na diocese do Porto*. Porto, 1988). A talha do Porto tem merecido o maior entusiasmo nos estudos de Natália Marinho Ferreira-Alves – *A arte da talha do Porto na época barroca: artistas e clientela, materiais e técnica.* Porto, 1989, 4 vol.; Idem – Estruturas retabilísticas portuenses da primeira metade do século XVIII. *Poligrafia*. 6 (1997) 25-43, entre outros. Anteriormente não podem ser esquecidos os trabalhos de Artur Magalhães Basto, Bernardo Xavier Coutinho, J. A. Pinto Ferreira, Eugénio de A. da C. e Freitas e Robert C. Smith. Recentemente, o levantamento de dados para alguns projectos de exposições, que levamos a efeito, deu a conhecer parte do património diocesano (*Roteiro do culto antoniano na diocese do Porto*. Porto, 1996; *Vigor da Imaculada: Visões de arte e piedade*. Porto, 1998 e *Cristo fonte de esperança.* Catálogo da Exposição do Grande Jubileu do Ano 2000. Porto: Diocese do Porto, 2000). Sem descer a detalhes apontamos exemplos de igrejas com interesse artístico mais relevante. A igreja românica de Cedofeita, monumento nacional, é um dos edifícios mais conhecidos da época. Pela diocese estão espalhados vários espécimes de valor: Águas Santas, Cete, Paço de Sousa, Boelhe, São Miguel de Eja, Travanca, Gatão, Freixo de Baixo, Cabeça Santa, Meinedo, Vila Boa de Quires, Roriz, Ferreira (Paços de Ferreira), Vilarinho. A igreja amuralhada de Leça do Balio, da Ordem Militar de São João de Jerusalém, é exemplar do gótico trecentista, embora com torre anterior. A Sé do Porto é edifício romano-gótico dos séculos XII-XIII, com alterações profundas no período maneirista e barroco. O claustro gótico foi iniciado nos finais do século XIV e o revestimento das paredes com painéis de azulejos representa cenas do Cântico dos Cânticos. No ângulo sul da Casa do Cabido situa-se a Capela de São João Evangelista do século XIV, guardando a notável arca tumular de João Gordo. Na Casa do Cabido, edifício do primeiro quartel do século XVIII, está instalado o museu e Tesouro da Catedral. Na Igreja de São Francisco, iniciada no século XIV, admira-se o recheio notável do melhor barroco do século XVIII. Igual hino à talha dourada se vislumbra na Igreja de Santa Clara, do antigo mosteiro do século XV, com portal gótico-manuelino já do século XVI. Em salas superiores reúnem-se objectos de raro valor, à maneira de museu. Da Renascença é a capela do Castelo da Foz, recentemente restaurada. Edifício quinhentista, inicialmente no Largo da Sé, é a capela da Confraria dos Alfaiates, deslocado nos anos 50 para a Rua do Sol. Destaca-se o retábulo de oito painéis de madeira pintada, com a vida de Maria e a abóbada em granito de sabor clássico. Conserva notável escultura em calcário sob o título de *Matrona Lusitanorum*. A Igreja da Misericórdia, dos meados do século XVI, é atribuída a Manuel Luís de Amarante. Alguns painéis do retábulo primitivo de Diogo Teixeira (1591-1592) ainda se conservam. A fachada escultural é de Nasoni. No edifício da Misericórdia encontra-se a famosa pintura *Fons Vitae*. Também da Renascença é a igreja do mosteiro da serra do Pilar (1598), com sacristia pombalina e claustro redondo, monumento nacional desde 1910. Na capela de Fontes, em Serzedo (Gaia) guarda-se uma escultura do século XVI, atribuída a João Ruão. O claustro do mosteiro de Grijó, do século XVI, conserva o sarcófago do infante D. Rodrigo Sanches (século XIII). A igreja matriz de Penafiel é da Renascença, sobre templo manuelino. De raiz quinhentista é a igreja matriz de Azurara. O Mosteiro de São Gonçalo e o Convento de São Domingos (1540-1620), cuja primeira pedra data de 2 de Maio de 1543, foi executado segundo projecto de Julião Romero. É monumento nacional desde 16 de Junho de 1910. A igreja matriz da Feira pertenceu ao convento dos Lóios, Cónegos Seculares de São João Evangelista (1560-1743). Tem construção abobadada do século XVII, de largo transepto e uma só nave, adaptada à pregação. A Igreja de São Lourenço do Porto, de estilo jesuítico, com fachada solene (1690-1709), assinala os primeiros passos do barroco

portuense. Na igreja dos Carmelitas, séculos XVII-XVIII, destaca-se a capela-mor revestida de talha, o retábulo (1767) e o painel com a visão de Santo Elias (século XIX). No final de Seiscentos inicia-se a igreja dos Congregados (1694-1703), dos padres do Oratório e hoje de uma Irmandade de Santo António. A fachada está revestida de azulejos de Jorge Colaço (1929), executados na fábrica Lusitânia, de Lisboa. Já no século XVIII, vemos multiplicarem-se as construções. A igreja do Mosteiro de São Bento da Vitória (17.5.1708), monumento nacional, é atribuída ao arquitecto Domingos Marques Lucas. Está ornada de talha dourada do século XVIII, grandioso retábulo do altar-mor, estilo nacional, cadeiral de madeira de jacarandá, com 32 quadros esculpidos por Marcelino de Araújo, representando a vida de São Bento. O órgão foi construído entre 1719 e 1222 pelo beneditino Frei Manuel de São Bento (1757). A igreja de Nevogilde (1729-1737) foi executada possivelmente sob risco do mestre pedreiro Domingos Costa. A igreja dos Clérigos (1732-1779) é obra de Nasoni, traçada com planta elíptica, cuja torre é ex-líbris da cidade (1748-1763). Em 1995 inaugurou um carrilhão com 49 sinos – *cf.* MOTA, Fernando; NORBERTO, Francisco – A Igreja dos Clérigos. *Atrium*. 12 (1992) 51-64. A Igreja de Nossa Senhora da Esperança (1724-1763) é pequena capela do Recolhimento de Meninas Órfãs, com fachada de sabor nasoniano. A Igreja de Santo Ildefonso (1739), com retábulo sob desenho de Nasoni e execução de Miguel Francisco da Silva (1745), ostenta fachada com azulejos naturalistas de Jorge Colaço (1932), executados em Lisboa. Os vitrais são de Isolino Vaz (1967). A majestosa igreja da Lapa (1756-1779), lançada pelo impulso devocional do jesuíta Ângelo de Sequeira, desenhada por João Strovel e José de Figueiredo Seixas, teve construção e decoração lenta, em sucessivas fases: altar-mor (1806), torre norte (1855) e sul (1863) até chegar ao grande órgão de tubos de 1995. A Igreja do Carmo (1756-1787), da Ordem Terceira do Carmo, construída sob orientação do arquitecto José de Figueiredo Seixas, mostra na fachada lateral nascente um gigantesco painel de azulejos naturalista neobarroco (1910), que representa a Imposição do Escapulário. O desenho é de Silvestro Silvestrini e a execução de Carlos Branco, nas Fábricas do Senhor d'Além e da Torrinha, Gaia. A Igreja de São Nicolau, na actual reconstrução (1758-1762), de Frei Manuel de Jesus Maria, está revestida de azulejos do século XIX, na fachada e no interior – *cf.* para o primitivo edifício, FERREIRA-ALVES, J. Jaime B. – Construção da Igreja de S. Nicolau (1671-1676). *Poligrafia*. 1 (1992) 39-63. A igreja de Miragaia foi construída no século XVII e reconstruída no seguinte, com interior enriquecido pela talha. Num museu anexo reúne obras de valor, com destaque para uma pintura quinhentista: *Tríptico do Espírito Santo*. A Igreja de São João Baptista de Foz, de dependência beneditina, é ornada de preciosa talha e retábulos barrocos. Na igreja de Campanhã, com fachada de José Francisco de Paiva (século XVIII), conservam-se duas preciosas esculturas do século XIV: *Senhora de Campanhã*, em calcário policromado, e *Nossa Senhora da Rosa*, de pedra-de-ançã. A Igreja de Nossa Senhora do Terço e Caridade é atribuída a Nasoni (1759-1775) e devida à iniciativa de Geraldo Pereira. A fachada de granito lavrado centra-se à volta de um grande óculo ovalado com decoração atribuída a João Joaquim Alão. O retábulo é do entalhador José Teixeira Guimarães. Conservam-se aqui as imagens de São João Evangelista e Nossa Senhora da Consolação (século XVI), do antigo convento dos Lóios. Dentro dos parâmetros barrocos e fora da cidade podem lembrar-se: Igreja do Senhor Jesus de Matosinhos, igreja do Convento Corpus Christi de Gaia com seu notável coro; igrejas de mosteiros: Moreira da Maia, Arouca, Bustelo (Penafiel), Alpendorada, Santo Tirso (com claustro do século XIV). Seguindo o estilo neoclássico foram produzidas muitas igrejas e altares que revestem as suas paredes. Destacamos desta época: a Igreja da Trindade, construída ao longo do século XIX (1803-1892), edifício de Carlos Amarante e outros colaboradores; a igreja do Bonfim (1874-1902), obra de José Luís Nogueira Junior, sendo a fachada de António Sardinha (1894), com uma segunda torre iniciada em 1902 e remodelação da capela-mor por orientação de Fernando Abrunhosa de Brito (1965). A igreja de Vilar, parte do Mosteiro da Visitação, criado nos finais do século XIX, e a partir de 1922 adquirido para seminário, é obra de Manuel António Gomes, conhecido como padre Himalaia. Dos meados do século XIX é a espaçosa igreja matriz de Valongo. A incompleta igreja de Cedofeita é obra neoclássica de Marques da Silva, da qual se executou (até 1920) só a capela-mor, agora transformada em auditório. A Ordem Terceira de São Francisco levanta a sua igreja em 1795-1805, sob projecto do arquitecto António Pinto de Miranda. Pertencem já à época contemporânea muitas intervenções artísticas da diocese. A Igreja do Santíssimo Sacramento, projecto de Sá e Melo para a capela-mor, em granito, retomado em 1931 pelos arquitectos Korrodi para continuar em betão (1938), ostentando enormes janelas coloridas com vitrais de Ricardo Leone (1891-1971), também activo na capela de Nossa Senhora de La Salette em Oliveira de Azeméis (1929-1930). A porta do sacrário é de Irene Vilar e a fachada imponente nunca se executou. Da mesma época (1934-1936), mas sem revivalismo, é a Igreja da Senhora de Fátima, primeira construção moderna no Porto. Deve-se a ARS Arquitectos (os jovens Mário de Morais Soares, Fortunato César e Cunha Leão). De apreciar os vitrais de Henrique Franco e o *São João de Brito* de Barata Feyo (1947). A Igreja Senhora da Conceição (1938-1947), projectada por Paul Bellot, ressentia-se ainda de uma perspectiva tradicional do espaço litúrgico, mas abria novas emoções e reunia a colaboração de artistas como Dórdio Gomes, Guilherme Camarinha, Augusto Gomes e Henrique Moreira. Foi enriquecida com órgão de tubos de Georges Heintz (1998). A Igreja de Santo António das Antas (arquitecto Fernando Tudela, 1944) situa-se na linha solene e dura monumentalidade da época, indicando a linha «historicista caricatural» que iria dominar (*v.* ARQUITECTURA). A igreja do Carvalhido (1967-1976) tem a marca do arquitecto Luís Cunha. Igualmente São Mamede de Negrelos (Santo Tirso), em colaboração com Ferreira Pinto

(1966). A bela Igreja da Senhora do Porto, sob projecto dos arquitectos Mário e Vasco Morais Soares (1971-1977), foi enriquecida com sacrário e Cristo Crucificado de Júlio Resende e Zulmiro de Carvalho. A igreja de Cedofeita (1979), sob projecto de Eugénio Alves de Sousa, foi sucessivamente enriquecida, com contributo de vários artistas, até à instalação do grande órgão de tubos (2000) e arranjo interior sob orientação de Júlio Resende, com a colaboração de Zulmiro de Carvalho e Francisco Laranjo. A Igreja da Senhora da Boavista, do arquitecto Agostinho Ricca (1981), reúne decoração de grande qualidade com obras da autoria de Júlio Resende, Francisco Laranjo, Zulmiro de Carvalho e Manuel Aguiar (vitrais, cerâmica, via-sacra e ressurreição, sacrário, crucifixo da capela da reserva eucarística e altar-mor). A igreja de Aldoar, do arquitecto Alfredo Moreira da Silva, assume a forma de tenda, com convergência do espaço no altar e presbitério amplo. Destaca-se o baptistério bem localizado e o baixo-relevo de Maria, de Irene Vilar. Nesta igreja também se inclui um baixo-relevo com a representação de São Martinho, da autoria de Gustavo Bastos. Tem sido fecundo o esforço de novas construções e as tentativas de arranjo de antigos espaços litúrgicos por toda a diocese. Com grande impacte na opinião pública e ousadia criativa se situa a obra notável de Álvaro Siza Vieira, com Rolando Torgo (1990-1995), na igreja paroquial do Marco de Canaveses. Depois desta visita panorâmica, façamos breve alusão aos museus. O Museu de Arte Sacra e Arqueologia do Porto (1958), sito no Seminário Maior, deve-se ao trabalho persistente e entusiasta do reitor, Dr. Domingos de Pinho Brandão. Inaugurado em 1958, teve obras de remodelação na zona arqueológica, sob projecto de Luís Cunha, em 1962. A saída de D. Domingos, da cidade para Leiria, exigiu nova remodelação, operada em 1970, já sob a direcção do Dr. Raimundo de Castro Meireles. Este museu tem intenções pedagógicas e dinamizadoras da sensibilidade artística na diocese – *cf.* Soares, Edmundo – Etapas na existência do Museu de Arte Sacra e Arqueologia do Porto. *Atrium*. 2 (1987) 83-86. Com um excepcional acervo, o Museu de Arte Sacra do Mosteiro de Arouca tem revelado enorme vitalidade, dando a conhecer, através de pequenas exposições, o seu património e a riqueza artística da região. A música sacra tem, desde cedo, sido favorecida por excelentes compositores, notáveis órgãos de tubos espalhados pelas igrejas da diocese e grupos corais em crescente multiplicação – *cf.* Pereira, L. A. Esteves – Inventário dos órgãos da diocese do Porto. *Museu.* 13 (1970-1971) 13-36; Pereira, L. A. Esteves – Os órgãos da Sé do Porto. *BCCM Porto.* 33 (1970) 183--191; Veríssimo, Custódio – Órgãos históricos da Cidade do Porto. *Atrium*. 13 (1993) 73-96. Faremos apenas referência aos tempos recentes, posteriores ao cardeal D. Américo. No seu episcopado dedicavam-se à música sacra Joaquim Carvalho Moreira Pinto e Joaquim Pereira da Rocha. Ao canto deu atenção o padre José Xavier de Almeida (11.8.1925). Sucedeu-lhe o padre Vitorino Caetano Martins Pereira até chegar a vez do padre Luís de Sousa Rodrigues, ilustre compositor e formador de novas gerações. Apesar de algum esforço de D. António Barroso para regular a música nas igrejas, um grande passo é dado por D. António Barbosa Leão, que cria, em 17 de Junho de 1920, uma Comissão de Arte Sacra, presidida pelo cónego António Joaquim Pereira. Os apelos episcopais têm no grupo musical de Santa Cecília, fundado pelo padre José Xavier de Almeida, uma resposta de qualidade na restauração da música sacra. Foi director Paulo Consolini. Uma multiplicação de grupos paroquiais de música sacra nota-se pelos anos 20 e 30, como se documenta no *Boletim da Diocese do Porto.* D. Florentino nomeou a *Comissão Diocesana de Música Sacra* (9 de Março de 1965), tendo como presidente António Ferreira dos Santos e vogais P. Luís de Rodrigues e Gabriel da Costa Maia. Como consultores do novo organismo inclui os membros da comissão para o estudo dos órgãos: D. Estela da Cunha, Dr. Bernardino Xavier Coutinho, D. Celestino Borges de Sousa, OSB, D. Teodoro Horvell, padres António Pacheco e Manuel Pires Bastos, maestro Afonso Valentim – *Lumen.* 29 (1965) 337. A comissão seria renovada no tempo de D. António Ferreira Gomes como Serviço Diocesano de Música Litúrgica, independente da Comissão Diocesana de Liturgia. O Serviço de Música presidido pelo Dr. António Ferreira dos Santos estabeleceu e concretizou um programa de excepcional eficácia e qualidade cujos resultados saltariam à vista no elevado número de agentes litúrgicos preparados para dirigir, animar e participar nas celebrações com padrões de exigência. É a demonstração de como a aposta num sector da pastoral (três padres dedicados a esta missão) produziu frutos profundos e largos de renovação. Hoje, este sector está organizado a partir de um Secretariado Diocesano de Liturgia que assume todos os campos: pastoral, música e arte. O curso de Música Litúrgica entrou em funcionamento no ano lectivo de 1971-1972. Destina-se a preparar animadores de assembleias litúrgicas. Funcionou sob orientação do serviço diocesano de música litúrgica e, recentemente, do Secretariado Diocesano de Liturgia. *5. Espiritualidade:* As formas de fomentar e alimentar a vida espiritual dos fiéis assumiram, na pastoral da Igreja, a riqueza plural da presença do Espírito Santo e das vivências institucionais e pessoais. As correntes de espiritualidade de ordens e congregações religiosas suscitaram fortes experiências do Deus de Jesus Cristo, em estilos de vida próprios da sensibilidade da época e em esquemas de práticas devocionais preferidas, segundo a acentuação de diferentes prismas da plurifacetada vida evangélica. Após o uso de regras antigas, com predomínio da *regula mixta*, qual combinação de tradições regionais, de saber frutuosiano com as clássicas de Pacómio, Isidoro ou Leandro, pelo século x entra o uso beneditino. As tradições hispânicas vão dando lugar à influência reformadora que sopra da França. O Concílio de Coiança de 1055, cujas actas foram redigidas por Tudeildo, abade de Leça, permite a utilização do regime da *regula mixta*, ao lado do empolgante crescimento da regra beneditina, realçada após o Concílio de Burgos de 1080. *5.1. Vida religiosa masculina:* A rede de mos-

teiros tem origens desconhecidas e difíceis de decifrar em muitos casos. Tentamos aqui apenas enumerar as filiações espirituais na distribuição na diocese. Os Beneditinos assumiram papel notável na Reconquista cristã fixando a população, organizando as comunidades rurais, catequizando e educando. Mattoso estabelece três fases na evolução monástica portucalense até 1200. A primeira fase é de predominância da tradição visigótica e vai até 1085. Caracteriza-se por um monaquismo autóctone que vai desaparecer até 1115-1125. Começam a decair os mosteiros antigos possuídos pela aristocracia condal, como Lavra, referido desde 947 e já igreja paroquial entre 1199 e 1258, Sanguedo (fundado por Gondesindus Eiriz antes de 947), Azevedo, com referências em 947 (talvez situado em São Vicente de Pereira – Ovar), desaparecido provavelmente nas incursões do Almançor; Santa Marinha, fundado também por Gondesindus Eiriz antes de 947 e desaparecido antes de 1320. O carácter familiar, com comunidades habitadas por três ou quatro monges, é atestado em Soalhães, fundado em 875 e paroquial antes da doação ao bispo em 1267, Lordosa (Rans – Penafiel), Paço de Sousa (956); Aldoar, fundado em 944 pelo padre Agião; Grijó, fundado em 922; São João de Ver, cenóbio fundado antes de 947, Refojos de Leça e Rio Tinto. A analisar pela instabilidade e dada a fundação por gente de condição modesta, devem pertencer à mesma categoria: Fânzeres, fundado antes de 1032; Silva Escura, fundado antes de 1077 e igreja paroquial antes do início do século XIII; Santo Isidoro de Vilar (Marco de Canaveses?), fundado antes de 1115 e dado a Paço de Sousa; Santo Tirso de Meinedo, referido em 1131; Sermonde (Gaia), fundado por Ederonio Alvitiz provavelmente durante a ocupação da terra de Santa Maria em 1017-1026 e igreja paroquial no início do século XIII; Sá (Mosteirô – Feira), fundado pela condessa Ilduara; Vilar de Andorinho, fundado antes de 1072 e igreja paroquial antes de 1222; São Gião, fundado pela condessa Ilduara pelos meados do século X; Cesar (Oliveira de Azeméis), fundado antes de 1068 e depressa igreja paroquial. Estão documentados ainda outros. O mosteiro de Valpedre (Penafiel), fundado antes de 1066, é feito igreja paroquial antes de 1160. Refojos de Riba de Ave (Santo Tirso), fundado antes de 1036, desaparece entre 1263 e 1320. Este tipo de vivência comunitária estava espalhado pela diocese, numa época onde o bispo era inexistente, em virtude das incursões árabes. Tudeildus, abade de Vacariça, expulso pelas referidas incursões, estabelece-se em Leça, fundado pelo fim do século X, e tenta uma espécie de congregação, à maneira visigótica, prolongada pelas associações gálicas do século IX e X, inspiradas na tradição frutuosina – Leça; Anta (Espinho), que depois de 1045 é igreja paroquial; Vermoim, fundado antes do fim do século X e igreja paroquial provavelmente antes do fim do século XI; Aldoar). A obra é continuada pelo sobrinho Randulfus, que participa no Concílio de Coiança, em 1055. Esta assembleia confirma e alarga o movimento de restauração de observâncias visigóticas. Infelizmente as circunstâncias não são favoráveis a Leça: Anta desaparece e Vacariça impõe-se a Leça como mosteiro central. O ideal visigótico é retomado pela nova fundação de Pendorada, abadia livre e não familiar. Mas por 1072 passa para os senhores de Ribadouro. O grupo de mosteiros dependentes de Vacariça transforma-se em igrejas paroquiais. A segunda fase caracteriza-se pela introdução dos costumes cluniacenses (1085-1115). Alguns mosteiros aceitam a liturgia romana e os costumes da reforma beneditina de Cluny, adaptados por Sahagún. São os mosteiros mais importantes da diocese, pertencentes a «famílias de infanções em ascensão» (MATTOSO – *Le monachisme*, p. 374): Paço de Sousa (1085-1087), Pendorada (1085-1094) e Santo Tirso (1085-1087). Este último é abadia próspera, rica, com boas relações públicas e em 1171 albergava 23 monges, o que é excepcional para a época (MATTOSO – *O mosteiro*). Leça dá ao abade o título de prior em 1093 e Cete em 1117. Pedroso resistiu à observância beneditina até ao século XII (1115-1117). Vairão, Rio Tinto, Canedo, Cucujães, Vila Cova e Bustelo seguiram, não se sabe quando. Tuías passa a monjas beneditinas antes de 1173. Para alguns lugares não há documentação, embora a norma cluniacense se tornasse habitual (Soalhães; Refojos de Leça; Sermonde; Vilar de Andorinho; Santo Isidoro de Vilar; Vila Boa de Quires, fundado antes de 1118 e igreja paroquial entre 1307 e 1320; Várzea de Ovelha, fundado antes de 1120 e igreja paroquial já em 1320, e Meinedo. O sucesso cluniacense tem protecção de D. Teresa. Com a mudança política de Afonso Henriques, os novos patronos das abadias conseguem mantê-las como propriedade privada, mas enfraquecem progressivamente a irradiação. O enriquecimento e a organização criam autonomia em relação ao bispo, enquanto entre 1085-1115 foram apoio aos bispos «gregorianos». Aparecem novas formas religiosas, na terceira fase (1115-1200): cónegos regulares, eremitas, cistercienses, e ordens militares. Os antigos mosteiros-igrejas desaparecem gradualmente. Como marca do repovoamento, está o movimento eremítico, ainda tão mal conhecido e em desaparecimento antes do fim do século XII (*cf.* MATTOSO – Eremitas). Umas vezes, o eremitério é doado à catedral, como o de São Pedro da Cova, já existente em 1134; Santa Cruz do Bispo (Matosinhos), existente já em 1140. Outras vezes é integrado em nova ordem como Santa Eulália de Bouças (Matosinhos), mosteiro do século X, que passa a cisterciense cerca de 1244 e é a igreja paroquial em 1257, assim como Lordelo (Porto), existente em 1144, dado a Tarouca: Vandoma (Paredes), referido em 1180, provavelmente faz-se premonstratense (BACKMUND – Les origines, p. 433-435). São João da Foz, existente já em 1145, é entregue a um grupo de eremitas franceses e dependente do mosteiro de Santo Tirso, desde o princípio do século XIII. É referido um eremitério em Crestuma, fundado provavelmente no século XI e suprimido pouco depois de 1113. Em 1142 são referidos dois eremitas junto do rio Arda, concelho de Arouca. As Inquirições de 1258 referem São Martinho de Recesinhos (Penafiel) com uma ermida habitada por duas irmãs e servida por clérigo. Os Cistercienses aparecem em Portugal desde 1142-1144. Na actual diocese do Porto só conseguem Arouca, que a partir de 1882 integra o território dio-

cesano. O Eremitério de Santa Eulália de Bouças é transformado em granja. O movimento eremítico adere a Cister no sul do Douro. Na diocese do Porto desaparece antes do fim do século, seja por doação à catedral (São Pedro da Cova, Santa Cruz do Bispo), seja pela integração em nova ordem: Santa Eulália de Bouças aos Cistercienses, Vandoma aos Premonstratenses, provavelmente, e São João da Foz a um grupo de eremitas franceses. As ordens militares na diocese do Porto adquirem pouca presença. Os Cónegos do Santo Sepulcro têm Águas Santas provavelmente antes de 1128. A partir do século XII era a principal casa da ordem. Extintos em 1489, os bens foram incorporados na Ordem do Hospital (*cf.* Silva, Eduardo Norte Santos – *Uma ordem de cavalaria: a Ordem equestre do Santo Sepulcro de Jerusalém.* Lisboa, 1988). Por 1125, D. Teresa substitui os beneditinos de Leça por cavaleiros do Hospital (*cf.* Barbosa, A. do C. Velho – *Memória histórica do mosteiro de Leça do Balio.* Porto, 1852; Carneiro, J. A. – *Resenha histórica e archeológica do mosteiro de Lessa do Balio.* Porto, 1899). Os Templários obtêm Fonte Arcada (Penafiel) antes de 1128. Soalhães e Canedo teriam vida curta porque desapareceram incorporados na diocese: Soalhães, que se torna paroquial antes da doação do bispo (1267) e Canedo (1306). Cete foi entregue ao Colégio da Graça de Coimbra dos Eremitas de Santo Agostinho em 1551 e Pedroso ao Colégio de Jesus de Coimbra, pertencente aos Jesuítas, em 1560. Os outros mosteiros permaneceram até à extinção em 1834. Segundo Mattoso talvez professassem a regra beneditina: Jazente (Amarante); Leça (Matosinhos), Refojos de Riba de Ave, Soalhães e Vandoma (Mattoso – *Cartório*, p. 143). Foram todos extintos antes do século XVI. O mosteiro de Leça viu o seu fundo documental incorporado no mosteiro de Vacariça. Passou à Ordem dos Hospitalários em 1122-1128. O ritual cluniacense vai invadindo os usos dos mosteiro da região. Em Pombeiro está claro. Esta adopção não significa filiação em Cluny, mas simpatia das famílias nobres do Entre Douro e Minho, que detinham o padroado, pelas instituições francesas (Maia, Ribadouro, Baião, Sousa). Alguns mosteiros resistiram a esta tendência beneditina afrancesada: Moreira da Maia, Grijó, dependentes da nobreza média que permanecia fiel às antigas tradições. Adoptariam a observância dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho, apoiados pelos bispos amigos de Santa Cruz de Coimbra. Este entendimento e canalização de doações vai transformar-se em conflito no fim do século XII, como acontece em Pedroso e Bustelo. O crescimento da vida senhorial, revelada também nos próprios abades, cada vez mais administradores ausentes, e a insegurança social, patente em assaltos vários, são sinais de relaxamento. Nalguns lugares mantém-se o rigor de disciplina como parece acontecer em Pombeiro, Santo Tirso e Pendorada, que agregavam à volta devotas. Com a evolução do tempo e a crise social, que a epidemia multiplicaria no século XIV, a indisciplina cresce e conduz à supressão do mosteiro de Canedo (1306). As exigências dos detentores do padroado são crescentes e destruidoras da vida espiritual que se desejava. Somam-se os abades comendatários, de nomeação régia ou pontifícia, meros cobradores de rendas. A reforma é sentida e tentada pelo abade Gomes Anes, vindo de Florença em 1424 (*cf.* Costa – D. Gomes). Pendorada parece estar na mira, pois era comendatário Lourenço, bispo de Mégara e, desde 1428, Frei André Dias de Escobar, doutor em Teologia, antigo dominicano, a residir em Roma desde 1397. Voltou a Roma em 1433, onde escreveu várias obras e viu-se obrigado a regressar a Portugal em 1439. Embora vivesse até 1451, perderia o seu mosteiro de Pendorada. O bispo do Porto, D. Luís Pires (1453-1464), também se preocupou com a reforma monástica e nomeou, em 1461, o comendatário Frei João Álvares como visitador e reformador dos mosteiros beneditinos da diocese. Demonstra este a sua acção nas obras deixadas: as cartas, que escreveu aos monges durante a viagem à Flandres em 1467, e as constituições. O esforço não conseguia muitos resultados, como se vê pela deplorável situação de Santo Tirso. Rodeava o mosteiro o maior couto monástico do Norte, correspondente às actuais freguesias de Santo Tirso, Santa Cristina e São Miguel, faixa oeste de Burgães e mais de metade de Monte Córdova e de Guimarei (Sousa – O mosteiro, p. 104). Fora do couto havia uma enorme quantidade de herdades, quintas, granjas, casais, etc. Em 1320 pertenciam ao mosteiro (Santa Maria do Pinheiro, Lavra, Canelas, Folgosa, São João da Foz, São Lourenço de Asmes-Ermesinde). Era um potentado agrícola. Os abades eram senhores com poder judicial e cargo de capitão-mor. A estas posses foram-se juntando outras, com direito de apresentação do abade, no século XIV: Santa Cristina de Arcos, Silva Escura, Santa Maria de Vilar, Santo Estêvão da Maia, Lamelas, Frazão, Seroa, Pias, Goim. Pertenciam à diocese de Braga: Burgães, Rebordões, Sequeiró, Lousado, Ribeirão, Vila Nova dos Infantes, Golães, Silvares, Pedreira (Unhão). Em todas estas paróquias o abade de Santo Tirso exercia poder pastoral. A maioria dos monges são párocos. Os abades do mosteiro, no século XV, chegam ao poder pela via comendatária ou irregular (Martins Aires por via régia, que predominará na fase de centralização monárquica, por inspiração dos letrados). Usam o mosteiro como honra pessoal, distantes dos monges, um estilo de vida senhorial, alheios à cultura e às artes. Os monges pautam mais a vida pelos critérios do mundo do que pela regra. A vida em comum pouco mais é do que a obrigação do coro (*Ibidem*, p. 154-156). Em 1558, D. António Silva trouxe de Espanha dois monges reformadores: Frei Pedro de Chaves e Frei Plácido Vilalobos, mas as bulas de reformação não chegavam e Frei Pedro volta a sua terra. Só em 1567 se constitui a Congregação dos Monges Negros de São Bento, com Tibães à cabeça. Frei Pedro de Chaves regressou e aos poucos tomou posse dos mosteiros dependentes: Pombeiro, a 14 de Setembro de 1569, mas como D. António, prior do Crato, era comendatário, só se efectivou em 24 de Junho de 1588; Travanca a 16 de Setembro de 1569, nas mãos do comendatário D. Fulgêncio, filho do duque de Bragança. Obtendo a provisão do bispo D. Rodrigo Pinheiro (13 de Outubro de 1569), visita: Paço de Sousa sem tomar posse; Alpendorada, a 20 de Outubro de 1569, mas

por ter comendatário, D. Manuel de Azevedo, só a 22 de Maio de 1588 toma posse; Santo Tirso, a 30 de Outubro de 1569, mas como era comendatário o cardeal Farnésio só por renúncia com pensão toma posse a 17 de Maio de 1588, sem mencionar o couto de São João Baptista da Foz; Bustelo, a 19 de Março de 1585, onde era comendatário D. António de Azevedo (1596). Após nova bula de 1587 houve novo ciclo de tomada de posse: São Martinho do Couto de Cucujães, 14-15 de Março de 1588. Esta lenta tomada das rédeas de Frei Pedro de Chaves cansou-o e a entrega de Paço de Sousa aos Jesuítas pelo card. D. Henrique foi o último golpe que consentiu antes de se retirar. Construi-se ainda São Bento da Vitória, em 1596, favorecido por Filipe II. Levanta-se este imponente mosteiro após decisão do capítulo geral de 6.5.1596, aplicando as rendas de Pendorada e obtida licença na câmara judaica, com fachada voltada para a sé. Centro de cultura e lugar de assistência religiosa e sociocaritativa. A restauração dos Beneditinos, deu os primeiros passos com Frei João de Santa Gertrudes Leite Amorim (1865), vindo do Brasil. Inicia em Paço de Sousa, compra Cucujães (1875), feita abadia em 1888. Em 1892 funda Singeverga, Roriz. Em 1910 escapou à extinção pelos doadores serem vivos. Em 1922 renasce. As várias comunidades uniram-se em Singeverga (1931), elevada a abadia em 1938. Cucujães ficou priorado simples até 1950. O novo mosteiro foi construído entre 1953--1957, inaugurado por D. Gabriel de Sousa. Em 1943 instituiu-se uma cela monástica em São Bento da Vitória (*v.* BENEDITINOS. ÉPOCA CONTEMPORÂNEA). Dentro da vida monástica está o caso de Santa Maria de Vandoma. Existia já um eremitério em 1186. Pertenceu talvez à ordem premonstratense. Tem priores referidos no censual da sé para 1239 e 1241. Segura notícia é dada por uma procuração de 1324, onde se citam Frei Gonçalo e o capelão Domingos Martins. No censo de 1320-1321 o mosteiro é avaliado em 225 libras. Em 1499 já Vandoma era abadia secular sem comunidade. A paróquia seria entregue aos Jesuítas. Antes do fim do século XI, os mosteiros de cónegos não se distinguem dos outros mosteiros. A partir da fundação de Coimbra em 1131, a expansão da Regra de Santo Agostinho é enorme (*cf.* MATTOSO – *Le monachisme*, p. 129). Os Cónegos Regrantes estenderam-se à diocese do Porto com sucesso. Cedofeita era dos cónegos regulares, Ferreira (Paços de Ferreira), Grijó, fundado em 922, tinha cónegos depois de 1064: São Salvador de Tuías foi habitado por cónegos regrantes de Santo Agostinho. Até finais do século XII adoptaram o *Ordo* agostianiano regular os mosteiros de Ancede (Baião), Lordelo (Paredes), Tuías e Vila Boa do Bispo (Marco de Canaveses), fundado antes de 1079, Vilela (Paredes), fundado em 1010 e habitado por cónegos ao menos depois de 1069 e unido à serra do Pilar em 1612 (GONÇALVES – A destruída), Caramos (Felgueiras), Freixo e Mancelos (Santo Tirso) e Moreira (Maia), fundado antes de 1027 e pertencente aos Cónegos Regrantes depois de 1133. Casas de *sorores* são referidas a Grijó, Vilela e Vila Boa do Bispo. Em 1229, no Porto, reuniu-se o primeiro capítulo provincial dos Cónegos Regrantes. Renovou-se o apelo à fidelidade às constituições oriundas de São Rufo. Ficou estipulada a obrigatoriedade de realização trienal de capítulos provinciais, a nomeação de visitadores, a regulamentação das saídas externas e as licenças de ausência de cónegos, suavização dos jejuns, homogeneização do vestuário, generalização da oração mental diária, aperfeiçoamento do sistema de ensino e dos conteúdos. O sucesso crúzio começa a declinar no século XIV. Em 1320 os rendimentos anuais financeiros são díspares. Enquanto Santa Cruz rende 21 000 libras, para o Porto há o seguinte quadro: 1500 libras – Vila Boa do Bispo; 600 – Roriz; 550 – Ancede; 500 – Caramos; 400 – Freixo; 250 – Vilarinho; 170 – Moreira da Maia; 60 – Lordelo. A reforma de Bento XII atingiu os Cónegos Regrantes (15.5.1339). Obrigava à visita de inspecção periódica. Em Grijó, em 1292, os cónegos deviam ser 11, com direito a prebenda. Por 1362 mantinha-se o número, com mais seis *fratres* a prestar cura nas igrejas do seu padroado (AMARAL – *São Salvador*, p. 148-149). Em Ancede, por 1364, residiam dez cónegos. A crise claustral atinge-os significativamente. Em 1556 Paulo V vai instituí-los como Congregação dos Cónegos Regrantes de Santa Cruz de Coimbra. As pequenas casas regrantes foram-se afiliando a outras ordens. Ancede, Mancelos e Freixo foram extintas a favor de São Gonçalo de Amarante, dos Dominicanos; Roriz foi apropriada pelos Jesuítas. Em 1475, pela bula de Sixto IV, foi extinto e anexo à mitra do Porto o Mosteiro de São Pedro de Ferreira dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho (CUNHA – *Catálogo*, p. 266). Do convento de Grijó vieram para o Convento de Santo Agostinho da serra do Pilar (1538-1542), na Quinta de Quebrantões (Gaia), considerado lugar mais sadio, mas alguns saudosos do velho mosteiro dividiram rendas e mobiliário e criaram dois mosteiros, com bula de separação de 1566. Em 1770 seriam suprimidos pelo papa os mosteiros de Grijó, Vila Boa do Bispo, Caramos, Moreira da Maia, convertendo-se os patrimónios a favor do mosteiro de Mafra, administrado pelos Regulares. Só a serra do Pilar se manteve nos Crúzios. D. Maria I, em 1780, restituía Grijó à Congregação, mas dificultados os noviciados em 1791, chegadas as Invasões e a crise liberal, a experiência terminaria. As ordens mendicantes cedo se estabelecem no lugar da sua vocação: os burgos em crescimento. Os Franciscanos estabelecem-se no Porto em 1233, graças aos terrenos de gente devotada à nova experiência religiosa. Como o bispo D. Martinho Rodrigues estava ausente, o cabido impediu as obras, considerando que a construção estava a ser feita no couto da sé, sem licença. Teve de usar a mão armada. Os Franciscanos usaram a força régia como arma e continuaram as obras. Regressado de Roma o bispo confirma as decisões capitulares e determina a excomunhão dos que colaboraram com os frades e expulsão destes da cidade e couto. Os Franciscanos recusaram e o bispo mandou destruir-lhes as casas e prender o doador do terreno. Com o sucessor do bispo, D. Pedro Salvadores, os Franciscanos tentaram de novo fundar convento. Por outro lado, o bispo, de acordo com o cabido, pede ao capítulo dos dominicanos de Burgos que se instalem no Porto, concedendo-lhes várias vantagens. A atitu-

de não vai manter-se e os «ciúmes do clero secular», no dizer do cronista dominicano na *História de S. Domingos* (vol. 1, p. 340), vão criar impedimentos à construção. A situação vai ser ultrapassada pela acção papal e régia e os conventos vão surgir. As questões entre clero regular e secular é que irão manter-se. A observância franciscana entrou em Portugal em 1392, com frades da Província de Santiago. Um dos eremitérios ou oratório recolecto que abriu foi o do São Clemente das Penhas, nos arredores de Leça da Palmeira (1392-1482). A partir dessa data foi transferido para o Real Convento da Conceição, em Matosinhos (1476-1834). A divisão da ordem, decretada por Leão X em 1517, entre Frades Menores e Frades Menores Conventuais aplicou-se em Portugal, estabelecendo a sede dos últimos no Convento de São Francisco do Porto. No século XVII tinha 60 religiosos. Em 1567, breve do papa Pio V, a pedido de D. Henrique, suprimia e integrava todos os franciscanos nos Frades Menores (Observantes). Os *franciscanos* reformados da Província da Conceição, com origem na Província de Santo António dos Capuchos, fundada em 1705, edificaram no Campo de São Lázaro o *Convento de Santo António da Cidade*, em 1783. Seria, depois de 1834, Biblioteca Pública, Museu Municipal e Academia de Belas-Artes. A Província da Soledade, iniciada em 1673, a partir da Província da Piedade, criada em 1517, estabeleceu-se no Porto nos seguintes lugares: Azurara (Nossa Senhora dos Anjos), 1424-1834; Convento de Santo António do Vale da Piedade (Gaia, 1569-1984); Penafiel (Santo António), 1663-1834 e Hospício de Santo António do Calvário (Porto), 1735-1834. A Congregação de Oliveira do Douro (Gaia), com o Convento de Nossa Senhora da Conceição, era da Ordem Terceira da Penitência. Henrique Pinto Rema traça o quadro dos desacatos e incêndios provocados em 1832 pelo jacobinismo e que conduz ao abandono dos mosteiros (Rema – *O liberalismo*, p. 33-35). Actualmente, os Franciscanos no Porto são 12, divididos por três comunidades, Porto (1921-) (R. dos Bragas), Penafiel (1921-) e Leça da Palmeira (1918-). Animam a Livraria Franciscana. Os Dominicanos começaram o antigo convento, no local do hoje Largo de São Domingos, em 1238. Nunca obteve projecção de relevo em relação a outras instituições dominicanas. De 1472 a 1555 houve quatro mestres, 16 doutores, três licenciados, seis bacharéis, 10 priores, oito superiores, nove jubilados num total de 94 frades referidos na documentação estudada pelo cronista António do Rosário (Frades, p. 91-103). A Ordem dos Pregadores, além do convento do Porto, sob o nome de Nosso Senhor dos Fiéis de Deus (1238-1834), do qual não restou nem a igreja, demolida em 1865, teria outros, de fundação quinhentista: São Gonçalo em Amarante (1540-1834), Santo André de Ancede (1569-1834), São Martinho de Mancelos (1572-1834). O regresso após a República tem história lenta. Em Abril de 1916 chegam ao Porto Frei Bernardo Lopes e José Lourenço. Instalam-se na Rua de Cedofeita e depois na Rua Miguel Bombarda e exercem apostolado nas igrejas vizinhas. O primeiro dedicava-se mais ao confessionário e o segundo à pregação. Fundou a revista de direcção espiritual *Flores Espirituais* e organizou retiros fechados. Com a abertura da Escola Apostólica do Luso (1927) interrompeu-se a presença no Porto até 1938. Abriu a casa de Nossa Senhora do Rosário, na Rua Clemente Meneres, ao Carregal. Daí se publicava a *Rosa Mística*, revista doutrinal. Terminaria em 1944 para dar lugar a duas: *Rosário de Maria*, de espiritualidade mariana para o grande público, e *Verdade e Vida*, mais doutrinal e efémera. Foi intensa a acção apostólica desta comunidade, levando ao cansaço. A 14 de Agosto de 1949, a comunidade transitou para a Rua Afonso de Albuquerque para aí erguer uma igreja e convento, a pedido do bispo Agostinho de Jesus e Sousa. Ao lançamento da primeira pedra (28.8.1950) presidiu D. Policarpo da Costa Vaz. A dedicação da igreja seria a 23 de Maio de 1954. O Convento de Cristo-Rei foi desde então lugar de dinamização pastoral de fraternidades leigas de São Domingos, Conferências Vicentinas, Equipas de Nossa Senhora, movimentos juvenis. A paróquia foi criada a 2 de Fevereiro de 1979. Aproveitando a amizade com o bispo D. Vasco, os Lóios ou Congregação dos Cónegos Seculares de São João Evangelista estabelecem-se no Porto em 1423, em Santa Maria de Campanhã, o que seria efémero, dada a transição do prelado para Évora e a ordem de saída dada pelo prior de Campanhã. A efectiva presença inicia-se em 1490, quando D. Violante Afonso, sob indicação do bispo diocesano, D. João de Azevedo, oferece bens e a Ermida de Nossa Senhora da Consolação aos frades lóios. A construção inicia-se junto ao muro da cidade, em 6 de Novembro de 1491, na presença do padre Silvestre de Linhares e do bispo promotor, que permitiu à congregação angariar vários fundos para construir a nova casa. Estes benefícios são reconhecidos por D. Diogo de Sousa em 1496. As rendas iriam crescer através da anexação de igrejas (*v.* Lóios) e o número de frades podia aumentar, a ponto de, em 1592, ter de ampliar igreja e convento. O século XVII foi de máximo esplendor, após o terminar das obras em 1629. Em 1658 sustentava 35 religiosos e em 1788 calcula-se que obtenha uma receita de 20 000 cruzados. No final do século XVIII pensavam remodelar a casa, que estava envelhecida, mas a revolução alterou os planos – *cf.* Correia, Fernando da Silva – O que foi feito do Largo dos Loios que o Porto conheceu. *O Tripeiro*. 1 (1961) 193-197, 247-249; Manarte, Oliveira – A primeira estada dos frades loios no Porto. *Lumen*. 1 (1937) 824-827. Além do Porto, os Lóios instalam-se em Santa Maria da Feira (*cf.* Pinto – *Colegiada*; Tavares – A fundação). Os condes da Feira, numa petição de 1549, proporcionam a vinda dos frades ao capítulo geral. No local da Ermida do Espírito Santo, próximo do castelo da Feira, ergueu-se o convento. Passados dez anos já as obras podiam iniciar. Os habitantes pedem que esta nova igreja seja a paroquial. Em 1580 é feito contrato para a capela-jazigo dos condes e seus descendentes. Apesar da anexação de igrejas para o aumento de rendas (São Nicolau, Travanca, Regedoura) e das doações, o convento não tinha viabilidade financeira. No final do século XVI viviam dois religiosos, em 1623 quatro, em 1639 seis e nos meados do século 10 a 12. Para ultrapassar o impasse, a câmara pediu ao rei D. Pedro II

imposição de um real em cada quartilho de vinho que se vendesse na vila. Essa concessão foi-se renovando, com algumas contrapartidas do convento (*cf.* Tavares – A fundação). Os Jesuítas estabeleceram-se no Porto com a ajuda de D. Rodrigo Pinheiro, a simpatia de Henrique Nunes de Gouveia (patrono que os acolhe na Ribeira) e a decisão de São Francisco de Borja, deslocado ao Porto em 1560, fundando o Colégio de São Lourenço. Em 1561 já eram sete. Graças a beneméritos, como Luís Álvares de Távora, mudaram para a Rua das Aldas, agora Largo do Colégio, em 1577. Em 1630, os Jesuítas estenderam o ensino ao Porto. Em 1669 foi autorizada a leccionação de filosofia e a câmara começou a colaborar nas despesas do colégio. Pouco depois já atingia os 200 alunos. Aqui esteve desterrado o padre António Vieira, desde Julho de 1662 a Fevereiro de 1663. O número de religiosos no século XVII era de 25. Em 1759, suprimidos os Jesuítas, passaria para a Universidade de Coimbra. Após o regresso a Portugal, abriram residência no Porto em 1870. Chegaram a transferir o colégio de Guimarães para o Porto em 1906, mas seria encerrado três anos depois. O novo retorno, a seguir ao exílio republicano, é iniciado cautelosamente em 1927. Hoje a comunidade tem 10 religiosos e anima o Centro Universitário. Os Eremitas de Santo Agostinho estabeleceram-se em Cete, de fundação beneditina e anexo ao colégio de Coimbra, de 1551-1834. Mais importante casa foi a de São João Novo (1592-1833). Os Eremitas Descalços de Santo Agostinho tiveram também a casa de Nossa Senhora do Bom Despacho (1745-1834), na Quinta da Mão Poderosa – Ermesinde. Estabelecem-se na cidade do Porto em 1749. Instalam-se junto da Capela de Santo Ovídio, num colégio ou hospício contíguo. Compraram o Colégio de São Lourenço à Universidade de Coimbra, em 1780, por 12 contos de réis. Passaram para esta sede em 1789. Tiveram aulas públicas e gratuitas até 1832. Suportaram a guerra civil e a casa foi submetida a «quartel-general» do batalhão académico. Passemos aos Carmelitas Descalços. Após deliberação do Definitório-Geral de Lisboa, a 14 de Janeiro de 1617, deslocaram-se ao Porto Frei Tomé de São Cirilo, definidor-geral, e Frei Sebastião da Ressurreição para obter autorização das entidades locais. Foram acolhidos carinhosamente pelo governador do município e com ultrapassadas reservas pelo bispo. Viram casas espaçosas na Rua de São Miguel, propriedade do abade de São Vicente do Pinheiro. Com uns arranjos rápidos prepararam o lugar. Frei Paulo da Trindade seria escolhido para prior e oito padres e dois irmãos iniciaram a comunidade, a 16 de Julho de 1617. Entretanto, indagaram de um local para erigir um convento e escolheram-no junto à Porta do Olival. Propriedade do concelho, o terreno foi cedido e ampliado pela compra de terrenos vizinhos. Logo a 5 de Maio de 1619, o bispo lançava a primeira pedra. As obras cresceriam ao ritmo das ofertas dos fiéis e levariam um empurrão final com generosa dádiva do município (100 000 réis). Em 1628 inaugurou-se a igreja. A partir de 20 de Julho de 1787, a comunidade passa a receber o noviciado, sobretudo para o ultramar. Teve grande turbulência no período das Invasões e serviu de quartel até 1814. Mais uns anos e 1834 punha fim à vivência comunitária neste lugar. Reorganizaram a presença portuense a partir da Foz do Douro, graças ao benemérito Doutor Sebastião Freire de Vasconcelos. A 6 de Agosto de 1936, Frei Joaquim de Santa Teresa e Frei Jaime de São José entraram na Foz e ficaram hospedados em casa do Dr. Vasconcelos. Passaram a casa de outro amigo, Dr. Armando Vieira. Alugaram casa na Rua Alto da Vila. Em Janeiro de 1943 já estavam na Rua de Gondarém, 182. A comunidade cresceu e exigiu transferência para o n.º 508. A necessidade de obras levou à construção de raiz em 1971-1973. Paralelamente funcionava a comunidade de estudantes em São Mamede de Infesta, desde 1968 (Rua Henrique Bravo, 6731). A partir de 1972 teve permanente itinerância até ser integrada na Foz. A exiguidade da capela para as necessidades pastorais da população que aí acorria levou a lançar nova casa e construção (1983-1986). Situa-se na Rua de Gondarém, 274. Exerce uma larga tarefa pastoral. Outra casa da ordem situa-se em Avessadas (Marco de Canaveses). Esta casa do noviciado começou a dar os primeiros passos a 19 de Abril de 1960, na Quinta da Moria (Avessadas), em terrenos doados pela Irmã Maria de Jesus, carmelita descalça do Porto. Foi inaugurada a 22 de Outubro de 1961. A igreja era dedicada ao Menino Jesus de Praga. Receberam votos sete noviços e o hábito 14 novos postulantes. A comunidade religiosa estava também composta (9.11.1961). Em 1968 passou a seminário menor. Recentemente (1984), a casa foi adaptada a Centro de Espiritualidade para Retiros e exercícios espirituais (com capacidade para 130 pessoas). A Ordem dos Irmãos de Nossa Senhora do Monte do Carmo teve a comunidade de Nosso Senhor de Além, em Gaia, entre 1733 e 1834. Os Congregados, simples clérigos sem votos, uma fraternidade livre dedicada à oração e ao apostolado com pedagogia renovada, iniciaram casa no Porto em 1680, após várias diligências durante cinco anos, feitas pelo padre Baltasar Guedes, fundador do Colégio dos Órfãos. A pressão de Manuel Rodrigues Leitão, desembargador da Relação no Porto e professor de Direito em Coimbra, junto do amigo D. Pedro foi essencial. Os Mínimos de São Francisco de Paula fundaram, em Lordelo do Ouro, um hospício ou residência em 1780. Os Espiritanos tiveram o Colégio de Santa Maria no Porto (1886) e o Seminário Apostólico da Formiga, em Ermesinde (1894). Depois de 1919, sendo provincial D. Moisés Alves de Pinho, novas casas foram abrindo. Presentemente são apenas cinco estes missionários na Residência do Pinheiro Manso. Os Claretianos entram no Porto em 1 de Julho de 1908, na Real Officina de São José. Nos anos 40 abrem noviciado nas Termas de São Vicente em Penafiel. Em 1945, iniciam no Porto uma assistência religiosa (capelania). Constroem o Seminário de Filosofia e tomam encargo de uma paróquia. Quando se tornam vice-província (1950) compram o Seminário Menor dos Carvalhos, onde instalam o grande colégio-internato (Gaia), que orientam. Os Capuchinhos instalaram-se no Amial em 1941, com seminário menor. A partir de 1966 fixaram-se os estudos de Teologia. Hoje assumem o serviço paro-

qual do Amial, a capelania do Hospital de Santa Maria e do Instituto de Oncologia. Em Gondomar vive outra comunidade desde 1956, com seminário. Ao todo, presentemente, são 16 os membros. Os Combonianos estabeleceram-se na Maia (1958). Presentemente são cinco membros. Os Dehonianos têm o Seminário Menor Missionário Padre Dehon – no Porto, a partir de 1959. Receberam encargo paroquial e desenvolvem o movimento de espiritualidade Jovens Valentes, com a revista mensal *Folha dos Valentes*. Têm centro dehoniano, com a paróquia nova da Senhora da Boavista. Animam em Rio Tinto a obra ABC (Amici Boni Consilii). Os membros são actualmente 11. Os missionários da Consolata iniciaram a sua presença por um centro de animação missionária, na Avenida Fernão de Magalhães, n.º 1067 (1953). Actualmente são cinco e têm uma comunidade no Seminário da Quinta do Mirante – Águas Santas no Alto da Maia (1959). Os Passionistas têm um seminário em Santa Maria da Feira. Chegaram em Dezembro de 1955 e deixaram em Fevereiro de 1957. Regressaram novamente a 9 de Maio de 1965. Actualmente a comunidade é formada por nove presbíteros. A Sociedade Missionária da Boa Nova anima a Casa de Cucujães e o Seminário de Valadares, com apenas 11 padres. Impulsionaram as célebres Semanas Missionárias e dão vida à apreciada revista *Igreja e Missão*. Os Vicentinos (Congregação da Missão) vivem na Casa de Santa Quitéria (Felgueiras) (1868). Após a extinção em 1910, dois vicentinos, um padre e um irmão continuam em Santa Quitéria, numa casa da confraria. Em 1927 abrem o seminário menor em casa alugada de Jugueiros, em 1928 o Seminário de Santa Teresinha, em Pombeiro, e o Seminário de São José (Lagares) (1938). Em 1968 estão presentes na cidade do Porto (Rua do Amial). A Congregação dos Sagrados Corações, entre 1963 e 1974, funcionou no Seminário Menor Padre Mateó em Baltar (Paredes) e no seminário maior. Após a revolução de Abril decaíram e reduziram a sua presença. Os Irmãos Maristas vieram para o Porto em 1959. Tiveram comunidade no colégio da Boavista até 1994. Em 1960 compraram uma quinta em Ermesinde. Lá instalaram o noviciado entre 1962-1965. Esteve depois fechada até 1978. Em 1980 instalou-se aí um lar para irmãos universitários. Seria seminário médio e em 1994 passou a Lar de Assistência Social a Menores. Construíram, na quinta, um centro de espiritualidade, animado pelo Movimento Oásis (1985). *5.2. Vida religiosa feminina:* Sobre esta matéria tão vasta recolhemos alguns dados privilegiando a pré-extinção e os primeiros passos posteriores das congregações mais importantes. Quanto ao elenco remetemos para o *Anuário 2000* da diocese do Porto (p. 107-114). A maioria das casas beneditinas, a partir dos fins do século XI, devia abrigar nas suas imediações algumas mulheres que pretendiam levar vida religiosa sem ingressar na comunidade, segundo a tradição da Península: eram chamadas *devotae*. Com a importância crescente das comunidades femininas, a partir dos meados do século XII as *devotae* vão desaparecendo. O mosteiro de Entre-os-Rios (Torrão) sucede a uma comunidade de *devotae*, presidida pelo *praepositus* Toderedo. Foi substituído por mosteiro de monjas franciscanas, fundado por Flamula Gomes. O movimento monástico *feminino* na diocese do Porto estabelece-se, por isso, em antigas abadias duplas: Vairão e Rio Tinto. Outras aderem entre 1085-1115: Sandim, Tuías e Bouças (Matosinhos). A abadia de Rio Tinto está em relação com os eremitas de Santa Cruz do Bispo em 1140 e funda uma dependência em Mosteiró por 1200; Jazente adere nesta época. O mosteiro duplo de Arouca é dado pela sua padroeira a irmãs beneditinas em 1154. Quanto à presença beneditina há a referir Vairão (974-1891) (*cf.* Ferreira – O couto), Tuías (século XII-1535), Rio Tinto (século XI-1535), Vila Cova das Donas (Sandim-Gaia) (a. 1081-1535). Em Mosteiró (Vila do Conde) houve mosteiro extinto durante a Idade Média e incorporado no de Rio Tinto (Mattoso – Os cartórios, p. 144). O Mosteiro da Encarnação ou Ave-Maria, conhecido por Mosteiro de São Bento da Ave-Maria, foi fundado em 1518. Destinava-se a recolher monjas transferidas das comunidades situadas em lugares ermos: Rio Tinto, Vila Cova, Tuías, da diocese do Porto, e Tarouquela, da diocese de Lamego. Reunidas, poderiam ter melhor assistência espiritual e ser exercida maior vigilância. Abriu em 1535. O real patrocínio permitiu esta construção, nas hortas do bispo. Motivou novo arranjo urbanístico pela abertura da Rua das Flores e da nova porta de carros. Em 1629 tinha mais de 70 religiosas e em 1688 mais de 100 (*cf.* Azevedo – A Cidade, p. 32). A igreja, incendiada em 1783, é reedificada logo depois. Para este mosteiro vieram, também, as freiras do convento de Monchique, franciscano, quando o governo o converteu em arrecadação bélica. Onde existiu o Mosteiro de Ave-Maria seria construída a Estação de São Bento (1900) – *cf.* Maia, F. P. Sousa; Monteiro, I. Braga da Costa – Do Mosteiro da Avé Maria à estação de São Bento. *Poligrafia*. 5 (1996) 41-56, onde se estuda a polémica, acerca da demolição. Após a República, estabelece-se novamente o monaquismo feminino inspirado em São Bento. As monjas beneditinas da Rainha dos Apóstolos têm casa em Roriz (1935), com 33 irmãs no Mosteiro de Santa Escolástica e as beneditinas missionárias de Tutzing, em Baltar (1961), com nove irmãs. Das Dominicanas foi o Mosteiro Corpus Christi, ou São Domingos das Donas (1345-1894), em Gaia – *cf.* Castro, Júlia C. de – *O Mosteiro de S. Domingos de Donas de Vila Nova de Gaia (1345-1513)*. Porto: FLUP, 1993. A instituição deve-se à nobre piedade de Maria Mendes Petite, viúva de Estêvão Coelho e mãe de Pedro Coelho, um dos assassinos de Inês de Castro. A escritura de doação, aos dominicanos do Porto, é de 11 de Outubro de 1345. As freiras viviam no mosteiro de Santarém. A falta de autorização eclesiástica levou o cabido a embargar a situação e a interpor recurso para a cúria. Nova doação e dote é feito a 11 de Abril de 1354 ao prior de São Domingos (Ferreira – *Memórias*, vol. 1, p. 370-373). Entre 1368 e 1448 foi de oito o número de freiras. Em 1623 tinha 47 religiosas e em 1688 viviam 67 em grande pobreza, com a casa a ameaçar ruínas. Foi extinto em 1834. Aí se instalou a Confraria de Nossa Senhora do Rosário e de São Domingos (1882-1922). Desde então foi sede do Instituto Fe-

minino e Regeneração confiado às Irmãs do Bom Pastor (1930). A presença dominicana feminina é hoje continuada pelas Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena, com casa de quatro irmãs, em Pinheiro da Bemposta, pelas Irmãs Missionárias Dominicanas do Rosário, com comunidade de 10 irmãs, no Porto, e pelas Religiosas Missionárias de São Domingos, estabelecidas no Porto e com 11 irmãs. As clarissas ou Segunda Ordem de São Francisco tiveram presença no Mosteiro de Santa Clara de Entre-os-Rios (1258-1427). Em 1264, D. Flamula Gomes faz concórdia com o bispo para o lançamento do mosteiro de clarissas em Entre-os-Rios. A fundadora construía a igreja paroquial do Salvador e ficava isenta de jurisdição episcopal para os dízimos. Competia à abadessa apresentar o cura, confirmado pelo bispo, para o encargo da paroquialidade. Este mosteiro seria transferido para o Porto (1427-1900), com o mesmo nome. Teve bênção de primeira pedra a 28 de Março de 1416, pelo bispo D. Fernando Guerra. O rei, filhos e corte assistiram ao acto solene. Houve ainda o Mosteiro de Nossa Senhora da Conceição ou Santa Clara de Amarante, criado pelas Mantelatas (1333) e depois da ordem (c. 1449-1861). Além da cidade do Porto ter já o Mosteiro de Santa Clara (claustral) é fundado outro, reformado, em Miragaia, sob o nome de Madre de Deus de Monchique (1535-1835). Deve-se aos fidalgos Pedro da Cunha Coutinho e mulher, D. Beatriz Vilhena, proprietários dos paços de Monchique. A igreja estava concluída em 1533 e deu-se início à vida conventual em 1538. A primeira abadessa era sobrinha da fundadora, Isabel da Anunciada, que veio de Coimbra com mais três companheiras. Também relacionada com as Clarissas pode referir-se a Ordem dos Catarinos, que teve uma comunidade em Gaia (Monchique, Nossa Senhora do Desterro (1632-1834) e a Ordem da Conceição de Maria, erigida em 1511, com uma sede, sob título de Nossa Senhora da Conceição, em Arrifana do Sousa (1716). As Carmelitas Descalças tiveram o seu mosteiro no Porto, conhecido como Convento de São José e Maria ou São José e Santa Teresa, no lugar do Calvário (1702-1833). Regressaram ao Porto (1943) e têm o Mosteiro do Imaculado Coração, inaugurado em 1951, com 23 membros. Outras congregações, após a extinção de 1834, escolhem o Porto como lugar da sua missão. O padre Luís Martins Rua, tendo conhecido as Irmãs do Bom Pastor em Pau (França), procura trazê-las para o Porto. Contou com a colaboração de D. Jerónima Júlia do Vale Cabral Ribeiro e, a 10 de Maio de 1881, vieram as primeiras cinco religiosas. Depois das habituais dificuldades iniciais, fixaram-se na Quinta Amarela (Rua do Vale Formoso). Em 1894 tornou-se superiora Maria Droste Zu Wischering (Irmã Maria do Divino Coração), que morreu no Porto em 1899, aos 36 anos, e foi beatificada em 1975. O regime republicano encerrou as portas a esta instituição. Em 1930 regressaram. Instalaram-se em Gaia (1930), onde dois anos depois abriu o noviciado. Em 1956, a congregação abriria a Casa de Ermesinde. Tem também o Lar Luísa Canavarro na paróquia da Senhora da Conceição-Porto (1963) e uma comunidade em Vila Meã. Restauraram a comunidade de Arca de Água: Centro Apostólico do Bom Pastor. Esta congregação tem presentemente 65 irmãs. A Ordem da Visitação de Santa Maria ou Salésias consagrava-se a visitar os pobres e doentes e à educação de meninas. Em 1910, tinham ainda o Colégio de Visitação, em Vilar, para alunas internas e externas (1879-1910). As Franciscanas Hospitaleiras da Imaculada Conceição orientam o Colégio de São José-Bairros (1897); Colégio da Bonança-Gaia (1927); Casa de Saúde da Boavista-Porto (1934) e a Escola Superior de Enfermagem-Porto (1937); o Externato Santa Joana-Ermesinde (1936). Em 1960 estabeleceram-se em Fontiscos (Santo Tirso) com o Lar de São José e o noviciado. Abriram o Lar Betânia-Ermesinde, em 1973. O aspirantado e juniorado faz-se na Casa de Nazaré-Gaia desde 1985 e o postulantado na Casa de Santa Teresinha, no Porto, desde 1996. As Irmãs Hospitaleiras servem também diversas instituições que não lhes pertencem: Misericórdia de Lousada (1897), Misericórdia de Marco de Canaveses (1920), Colégio-Creche do Candal-Gaia (1923), Misericórdia de Paredes e de São João da Madeira (1929) e Colégio de São Gonçalo-Amarante (1931). As Franciscanas Missionárias de Nossa Senhora, chamadas de Calais até 1905, vêm para o Porto em 1877, a pedido de membros da Associação Católica. No ano seguinte transferem o noviciado e a casa-mãe para a cidade. Nos finais de 1889 já tinham quatro comunidades. A partir do desacato de 1901, viram-se obrigadas a dispersar o noviciado, até então a funcionar no Convento de Santo António das águas férreas. Em 1910 eram 204 irmãs, no Portugal inteiro. Após a clandestinidade e dispersão, recuperaram terreno a partir de 1922. O noviciado, devido ao receio da instabilidade manteve-se em Tuí entre 1927 e 1936. São comunidades actuais: Hospital de Santa Maria (1888), com 38 irmãs; Escola Superior de Enfermagem de Santa Maria (1952), com quatro irmãs; Colégio Luso-Francês (1936), com 1200 alunos e 25 irmãs; Externato Nossa Senhora de Lourdes (Santa Cristina do Couto-Santo Tirso), 1923, com 250 alunos e nove irmãs; Externato Santa Margarida, da Quinta da Azenha-Gondomar (1961), com 235 alunos e 34 irmãs; Centro Bem-Estar Infantil e Juvenil do Sagrado Coração de Jesus (1892), com 20 irmãs; Casa Louise Mabille (1995), com quatro irmãs; Casa Nossa Senhora dos Anjos (1979), sede provincial com seis irmãs; casa de formação do noviciado (Gondomar) (1963), com três irmãs. Há comunidades ao serviço de instituições não próprias; Hospital da Lapa (1956), com cinco irmãs; Misericórdia de Arouca (1960), com cinco irmãs. O Instituto Jesus Maria e José foi fundado por Rita Lopes de Almeida. Experimentou viver entre 1877 e 1880 nas Irmãs da Caridade do Porto e depois, como interna, num colégio em Santa Maria da Feira. Recentemente criadas, são expulsas no rescaldo republicano e regressam a Portugal em 1934. O noviciado foi instalado em Paços de Brandão e depois, em 1952, transferido para Ovar. As Irmãs de Santa Doroteia marcaram várias gerações, através do ensino. O Colégio do Coração de Jesus ou do Sardão em Gaia (1879-1910) é renovado após a República. Actualmente funciona também como Casa de Retiros. Animaram igualmente o

Colégio dos Sagrados Corações de Jesus e Maria em Ovar (1897-1910). Actualmente dão vida ao Externato de Nossa Senhora da Paz e à Escola Superior de Educação Paula Frassinetti. As religiosas do Amor de Deus chegaram ao Porto em 1932 e instalaram-se no Grande Colégio do Porto, a troco de algumas aulas. Em Julho de 1933 encarregaram-se do Colégio de Nossa Senhora de Lourdes, sito na Rua Miguel Bombarda (n.º 147-149), pertencente a D. Aurora Gouveia. A 8 de Setembro foi inaugurada a capela pelo cónego Nédio de Sousa, amigo da congregação. O número de alunos aumentou progressivamente até ser pequeno o edifício. Em 7 de Outubro de 1939 abriu no solar da Quinta de Vilar, com alunas internas e externas. Em 1959 outro edifício foi adquirido na Rua António Cardoso, 95 e aí passou a funcionar o ensino infantil e primário. O colégio foi suspenso entre 1974-1976 e funcionou apenas a primária. Em 1986 adquiriram o prédio e ampliaram as instalações. No ano seguinte abriu o 2.º ciclo até ao 9.º ano. Actualmente tem 830 alunos. As Criaditas dos Pobres, nascidas em Coimbra, passaram ao Porto em 1956, estabelecidas em Miragaia. Dedicaram a sua acção aos mais carenciados e preocuparam-se com cristianizar as famílias nas próprias casas, a partir de uma intensa vida de oração e amor à liturgia. Hoje tem apenas três irmãs. A Congregação das Irmãs Passionistas de São Paulo da Cruz chegou a Santa Maria da Feira a 18 de Outubro de 1984 e a comunidade tem hoje três irmãs. *5.3. Institutos seculares:* Os institutos seculares representam um modo novo de consagração, na fidelidade ao mundo profissional. Só existe um instituto masculino, com 60 membros: O Instituto do Coração de Jesus. Os femininos são nove, com perto de 100 elementos. Dos mais conhecidos é o Instituto Secular das Cooperadoras da Família, fundado pelo monsenhor Alves Brás, animador das casas de Santa Zita: Santo Tirso (1951) e Porto (1955). A Associação das Educadoras Paroquiais foi erecta canonicamente em 31 de Maio de 1970, por D. António Ferreira Gomes, com estatutos próprios. O movimento foi iniciado em 1956 por Maria Joaquina Oliveira Santos Ribeiro, de Fiães-Feira, e obteve primeira licença do bispo em 1954. Dedica-se a apoiar as comunidades paroquiais na formação doutrinal, animação litúrgica, apoio a doentes e idosos. *5.4. Movimentos de Apostolado e Espiritualidade:* Sendo fenómeno sempre presente na vida da Igreja, mereceu o estudo e o interesse recente a descoberta de correntes e movimentos correspondentes aos antepassados do que nos séculos XIX e XX apareceu pujante e diverso. As confrarias medievais e modernas são movimentações de apostolado e espiritualidade quer na sua dimensão corporativa de ofícios quer pela reunião de objectivos religiosos comuns. São poucos ainda os estudos – por exemplo: Diniz, Manuel Vieira – Uma confraria mariana do século XVI (Paços de Ferreira). *Douro Litoral.* 3-4 (1956); Brandão, Domingos de Pinho – *A Congregação de Nossa Senhora da Purificação e o seu altar privativo na Igreja dos Grilos.* Porto, 1957; Conceição, Manuel Rodrigues – *A Confraria das Almas do Corpo Santo de Massarelos.* Porto, 1958; Coutinho, B. Xavier – Capelas e confrarias do Senhor Salvador do Mundo. *Tripeiro.* 8 (1968) 257-262, 311-315, 348; Dias, G. Coelho – Um certo Porto devoto no Porto do liberalismo: A Arquiconfraria da Imaculada Conceição de Maria. *Humanística e Teologia.* 14 (1992) 383-392. As ordens terceiras seculares tiveram grande papel na concretização da vida apostólica, pela conciliação entre a perfeição interior, segundo orientação de algumas ordens religiosas e acção no mundo. As ordens terceiras franciscanas vêm do século XIII. Esta experiência decaiu nos séculos XIV e XV. Seria restaurada no século XVII. Às Franciscanas juntaram-se as do Carmo e de São Domingos. Nova crise advém com a extinção das ordens religiosas em 1834. Muita tinta, carregada de polémica, correu acerca da isenção das ordens terceiras. Caso interessante, dependente também dos círculos das diversas espiritualidades, é a Congregação Mariana, de influência jesuíta, fundada no colégio do Porto para eclesiásticos e nobres em 1601; no ano seguinte inicia a Congregação para Estudantes. Entraram o bispo, o governador da cidade e alta nobreza. Integrada no movimento de associativismo, promovido por católicos, está a Associação Católica do Porto, que tem a sua génese em 13 de Janeiro de 1870, ano em que o primeiro encontro de preparação acontece, provavelmente em casa de Simão de Almeida Nazaré, industrial de chapelaria na urbe. As reuniões vão-se multiplicando até se chegar aos estatutos (1872), redigidos por António Moreira Belo em 1870, na casa cedida pelo padre António Joaquim de Azevedo e Couto. A aprovação civil viria a 20 de Janeiro de 1872 e a canónica a 9 de Fevereiro. A primeira junta directora é eleita em 10 de Março e Roberto Woodhouse (1828-1876) é o primeiro presidente. Antes desta criação e pelo meio da sua génese esteve o Congresso Católico realizado no Palácio de Cristal a 27 e 30 de Dezembro de 1871, e 1, 2 e 5 de Janeiro de 1872. Este *Congresso de Escritores e Oradores Católicos Portugueses*, presidido por D. Francisco Correia de Lacerda, visconde de Azevedo e conde de Samodães, une os católicos, sem atender a distinções partidárias. D. António de Almeida, um dos promotores, salienta que se trata de «unir esforços dos que trabalham na defesa da religião» – *O Direito.* 14: 136 (30 de Dezembro de 1871) 1. De salientar nomes de clérigos que seriam 38 % dos participantes, segundo cálculo de Gonçalves (*A Associação Católica*, p. 18), como Luís da Silva Ramos, João Vieira Castro Cruz, arcediago Van Zeller, António Couto, Luís Ruas e os cónegos Alves Mendes e Manuel Barbosa Leão, e referir leigos como o marquês de Monfalim e Roberto Woodhouse, além dos já citados organizadores. É de evidenciar uma larga movimentação de pessoas à volta da futura Associação Católica. Esta novidade revitalizadora da Igreja, capaz de congregar figuras grandes e influentes, teve contestação e ataques por parte do anticatólico jornal *Diário da Tarde.* Mesmo assim, em 1873, atingiu o número de 1300 associados (Gonçalves – *A Associação*, p. 27). Uma das finalidades da associação era fomentar publicações que difundissem a religião católica. Lugar de destaque mereceu o jornal *A Palavra* (1.8.1872-1913). Neste sector de propaganda apologética as-

sumem destaque o editor José Frutuoso da Fonseca e o conde de Samodães. A difusa implantação no Norte causa impacte e influencia profundamente as mentes. A actual sede, na Rua Passos Manuel, foi inaugurada a 22 de Junho de 1884. Será a Associação Católica a implementar a criação da Juventude Católica do Porto e do Círculo Católico de Operários (1898), onde se lança a pioneira experiência de um sindicalismo católico em Portugal. O trabalho desenvolvido pela associação vai ser base para o aparecimento de um Centro Académico de Democracia Cristã, em Coimbra. Para responder às consequências da Lei da Separação reanimaram-se os sindicatos de orientação católica com o nome de *Círculos Católicos*. Nascem no Porto em 1898, sob a protecção da Associação Católica do Porto (1871). Além de cristianizar a sociedade portuguesa pretendia lutar contra a impiedade, implementar a justiça e proteger os operários. A *União Católica* teve grande aceitação e impulso diocesano, nas múltiplas iniciativas caritativas, económicas e sociais. O Círculo Católico de Operários do Porto foi fundado por Manuel Frutuoso da Fonseca e dois operários, a 9 de Junho de 1898, como eco de inspiração francesa, resposta do movimento católico português à situação da Igreja na sociedade e testemunho do impulso lançado pela política social de Leão XIII. Pretende defender a religião e lutar contra o socialismo promovendo a recristianização da sociedade. Chegou a contar com 2000 membros e foi o único que integrou associações profissionais (fabricantes de calçado e alfaiates) e uma cooperativa de produção (calçado), uma cooperativa de crédito e de consumo (1909), uma sociedade de socorros mútuos e um grupo de estudos sociais (1909). Este círculo não só esteve na origem como serviu de modelo a outros. Porta-voz público do círculo era o semanário *O Grito do Povo* (9.6.1899), que viria a aceitar a integração do periódico *A Democracia Cristã*, em dificuldades a partir de 3.8.1907. O novo proprietário será o advogado Alberto Pinheiro Torres, deputado nacionalista. A maioria dos artigos do *Grito* pertencem a Manuel Fructuoso da Fonseca (1908), padre Benevenuto de Sousa, o grande animador, José Martins, Manuel Duarte de Almeida, padre Paulino Afonso, padre Roberto Maciel. A morte prematura do fundador levou a presidente o cónego José Alves Correia da Silva, professor do seminário. A sede é inaugurada a 31 de Maio de 1910 e logo atacada após a República, em 15 de Fevereiro e 30 de Setembro de 1911. Desta vez um incêndio destrói quase completamente o então recente espaço. No contexto do final do século XIX situam-se as *Conferências de São Vicente de Paulo*, que no Porto foram implantadas em 1879, pelo conde de Samodães. O primeiro conselho central masculino foi instituído a 8 de Maio de 1893, e o conselho central feminino a 6 de Julho de 1940 e, há uma dezena de anos, aparecem também grupos de jovens vicentinos. Ainda do século XIX as Filhas de Maria são introduzidas em Portugal (1858). O *Apostolado de Oração* aparece entre nós em 1864, como escola de piedade empenhada na salvação do mundo e aceitando a oração como motor de transformação. A esta espiritualidade se unem a *Cruzada Eucarística* e a *Liga Eucarística*. Já do século XX é a Liga de Acção Social Cristã, sucessora da Associação de Padres Adoradores, que a partir de 1912 se estendeu de Lisboa a todo o país. A Liga da Boa Imprensa aos Pobres surgiu no Porto e serviu de inspiração à Liga da Boa Imprensa, estabelecida em várias dioceses a partir de 1915, pela acção do padre Benevenuto de Sousa. Dentro do movimento católico surge a Associação dos Médicos Católicos (1915). Para enfrentar os problemas do ensino republicano constituiu-se a Associação dos Pais de Família (1916). Algumas organizações da primeira metade do século XX têm aparecimento efémero. É o caso de *Obra Expiatória* ou *Associação das Almas mais Abandonadas do Purgatório* (Rua dos Caldeireiros, 237), dirigida pelo cónego Correia da Silva e pelo padre Conceição Cabral. Outros nomes sugestivos de organizações efémeras: *Associação dos Pagenzinhos do Santíssimo Sacramento, Pia União do Trânsito de São José, Devoção dos Amiguinhos e Amiguinhas do Menino Jesus, Obra das Três Marias e dos Discípulos de São José Evangelista.* A União dos Tarcísios do Porto, com núcleos activos paroquiais desde 1936, dedica-se à venda de jornais e almanaques de devoção eucarística. A Juventude Antoniana do Porto, agremiação com reunião mensal de sócios, já em 1936, renovou-se e prossegue em movimento activo. O escutismo católico apareceu no Porto em 1924, graças a Franklin António de Oliveira, padre Abílio Cardoso Pinto da Cunha, pároco do Bonfim, e ao cónego Dr. João Francisco dos Santos. O primeiro comissário regional do Porto foi Alberto Pinto Saraiva. O movimento foi conquistando espaço paroquial, em sucessivas lufadas de implantação. Em 1992 a preocupação pela preparação cristã lança o «Rumos do homem novo», que marca nova atitude na orientação pastoral do movimento. A região do Porto é constituída por 100 agrupamentos, movimentando 8850 crianças e jovens (2002 lobitos, 2425 exploradores, 1798 pioneiros, 1101 caminheiros e 1519 dirigentes). Movimento eclesial por excelência, nos meados do século XX, foi a *Acção Católica*, nascida em 1933, para impregnar cristãmente a sociedade, segundo modelo de movimento total, presente nos vários «meios sociais». Entre o pós-guerra e a revolução de Abril, foi o grande motor da renovação religiosa, o protagonista de um catolicismo militante e social e o formador de quadros dirigentes com sentido de corresponsabilidade, capazes de levar à prática a nova mentalidade conciliar. Vários dirigentes e assistentes nacionais saíram das fileiras portucalenses. Ligados, ainda hoje, à Acção Católica funcionam na diocese a Acção Católica Independente, Acção Católica Rural, Jovens da Acção Católica Rural, Liga Operária Católica, Movimento Católico de Estudantes, Movimento de Educadores Católicos e Associação dos Médicos Católicos. Também o *Metanoia* (1986) é movimento de profissionais, com raiz na Acção Católica. No campo da pastoral universitária há diferentes contributos de vários movimentos. Exerceu larga influência em muitas gerações universitárias a Acção Católica através da JUC, activa no apogeu dos anos 40 a 70 e depois agitada e decadente até à fusão com a JEC e criação do renovado e aberto Movimento

Católico de Estudantes. Novas realidades se vão tentando até chegar à criação de uma Pastoral Universitária (1989), como sector coordenador de toda a acção evangelizadora no meio universitário e operador de iniciativas próprias. O primeiro director do secretariado diocesano é o padre António José Rodrigues Bacelar. Também ao serviço deste campo está o CREU. O Centro de Reflexão e Encontro Universitário foi inaugurado pelos padres jesuítas em 4 de Novembro de 1989, como contributo para a formação espiritual dos universitários da cidade. O primeiro director foi o padre João Cabral. Entre 1991/1992 e 1997/1998 o centro contou com a animação do padre Vasco Pinto de Magalhães. Em 1995/1996 veio trabalhar a tempo inteiro o padre Gonçalo Eiró e agora assume a direcção com a colaboração do padre José Maria Cabral Ferreira. O Movimento dos Cursos de Cristandade entrou no Porto no ano de 1961. O primeiro curso teve lugar no seminário maior, com início a 15 de Abril. Foi director espiritual o padre Vicente Latiegui e reitor José Casanova, além de outros espanhóis. A década de 60 foi de recepção e adaptação. Depois de percorrer vários lugares: Hotel de Entre-os-Rios até fins de 1964, Hotel das Caldas de Canaveses, até 1966, foi inaugurada a Casa São Paulo, em Cortegaça (16.10.1966). Por altura do 25.º curso na diocese, D. Florentino publicou uma carta pastoral sobre os cursos e o apostolado laical – 4 de Abril de 1964: *Lumen.* 28 (1964) 291-299. Denota grande confiança neste movimento que classifica como «método de espiritualidade e formação», iniciado no curso entusiasmante e continuado no pós-curso, por uma convivência vigorosa com Cristo e aceitação de todas as suas exigências. A vitalidade religiosa suscitada nas comunidades, o espírito de colaboração activa e a dimensão fraternal são realçadas. Pretende o bispo integrar o novo movimento na Junta Diocesana da Acção Católica porque está convicto das vantagens da confluência. A década de 70 foi para os cursos de cristandade de reajustamento, até se chegar, na década de 80, à valorização do pós-curso, utilizando o esquema do itinerário catecumenal, nunca esquecendo o estilo querigmático, testemunhal e a proclamação festiva e alegre do fundamental cristão. Tem o jornal *Fermento* desde 1994. Em Dezembro de 1999 foram publicadas orientações, à maneira de estatutos para guiar a vida do movimento (Pinto, Valdemar Alves – *Reflexões sobre o movimento dos Cursos de Cristandade.* Porto: Ed. Secretariado Diocesano dos Cursos de Cristandade, 1999). Até ao final de 2000 realizaram-se 250 cursos de homens e 190 de senhoras. Grandes animadores foram o padre Valdemar Alves Pinto, António Múrias, António Lopes Vaz e mais recentemente o padre José Lopes Baptista. A pastoral familiar coordena várias acções promovidas por diversos movimentos. Os *Cursos de Preparação para o Matrimónio* (1960-), destinam-se a ajudar os noivos que desejam celebrar o casamento católico, através de guias de diálogo e de testemunhos de vida de equipa CPM. Tem mais de 50 centros na diocese e realiza, por ano, cerca de 150 cursos, atingindo mais de 8000 noivos. Promovem a vivência dos compromissos matrimoniais pela constituição de grupos: o *Movimento de Casais de Santa Maria* (1957-), estabelecido sobretudo na região da Feira e Oliveira de Azeméis, com reuniões mensais à volta de um tema formativo; a *Escola de Pais Nacional* (1969-), que procura por debates informais ajudar os pais a realizar, nas mudanças sociais, a sua missão de educadores dos filhos; *Movimento das Equipas de Nossa Senhora* (1957-), de nível internacional, destinado à formação e entreajuda do casal e da família, dirigido por leigos casados, que no Porto envolve cerca de 120 equipas e 600 casais; o *Outono da Vida* para casais após os 55/60 anos que começam a ficar sós e com a reforma à porta e precisam de orientação espiritual, troca de pontos de vista e momentos de oração; *Movimento Esperança e Vida* (1958-), de origem francesa (1946) para viúvas com o objectivo de saírem do isolamento e encontrarem o equilíbrio na provação e descobrir um lugar no mundo e a missão no lar. Com vários centros na diocese e estatutos aprovados em 1979. *Movimento de Vida Ascendente*, para leigos reformados ou em vias de reforma, que oferece aos mais velhos ocasião de aprofundar a fé, abrir caminhos de integração, impulsiona a participação activa na pastoral. Os membros vivem em pequenos grupos de oito a dez pessoas onde se pretende viver a amizade, a espiritualidade e apostolado. Em 1987 eram 60 pessoas divididas em cinco grupos. São de referir, ainda, os movimentos: *Schoenstat* desde 1960, *Serviço de Entreajuda e Documentação Conjugal* (1965), *Famílias Novas* (Focolares) presentes no Porto desde 1966, *Pró-família* (1974), *Encontro Matrimonial* (1985) e os mais recentes: *Movimento por Um Lar Cristão* (1990), *Tempo de Esperança* (1995) e *Associação Famílias* (1995). O *Fé e Luz*, chegado ao Porto em 1983, é uma associação com implantação internacional (1971) que pretende: suscitar nos pais de deficientes mentais, sua família e amigos uma comunidade com laços profundos, inserir a comunidade nas comunidades humanas para desenvolver capacidades dos deficientes em ordem a ocuparem o seu lugar no mundo e corresponderem ao chamamento à santidade. Vários movimentos de espiritualidade têm particular vida na diocese. O *Movimento Oásis*, centrado na espiritualidade do serviço por amor, fundado pelo jesuíta Virginio Rotondi, chegou a Portugal em 1958 e desde 1969 teve o seu secretariado nacional na diocese do Porto, com a animação do padre Carlos A. Pereira e acção contínua do padre Emílio Silva, colaboração de muitos leigos e padres que animaram cursos de fim-de-semana e grupos de serviço. Desde 1985 tem sede no Centro de Espiritualidade de Ermesinde, lugar de acolhimento fraternal e de renovação interior animado pelo instituto secular Ancilla Domini. O *Renovamento Carismático* movimenta grande massas e congrega grupos de oração por várias paróquias. No estilo de oração pentecostal, dão lugar à partilha espontânea, ao canto festivo, grande disponibilidade de serviço concreto. O Movimento dos Focolares, fundado por Chiara Lubich, centraliza na vivência da Palavra de Deus uma espiritualidade cristocêntrica e geradora de fraternidade. Está presente no Porto e mobiliza muitos jovens, quer nas Mariapolis, quer na harmo-

nia vital de cada dia com Jesus abandonado, presente no meio da humanidade e acolhido como Maria. O congresso de leigos, reunido entre 1 e 4 de Dezembro de 1988, sob o tema «Renovar a igreja, compreender o mundo, servir o homem», contou com 1500 participantes. Foi momento vibrante, embora sem consequências duradoiras – *cf.* MANUEL, Álvaro; QUEIRÓS, Emanuel Reis – Congresso de leigos da diocese do Porto. *Atrium*. 4 (1988) 51-56. Alguns grupos mantiveram, porém, o impulso renovador e corresponsável, dentro das suas iniciativas próprias. *5.5. Devoções e piedade:* Na impossibilidade de historiar aqui a multiplicidade de devoções existentes em diferentes épocas, reduzimos este ponto ao culto mariano, já objecto de um levantamento, realizado pelo conde de Samodães, e por estudos mais recentes como o circunscrito à Imaculada Conceição (AZEVEDO – *Vigor*) ou a determinada região, como acontece com Arouca (*NOSSA SENHORA na devoção do povo de Arouca: Exposição de escultura mariana do concelho de Arouca*. Arouca, 1988). O *Boletim da Diocese do Porto* documenta a conquista de espaço da devoção ao Coração de Jesus, à promoção da devoção eucarística. A beatificação de Nuno Álvares Pereira em 1918, gera uma abertura de relação da Igreja com o sentir patriótico, presente no *Boletim Diocesano*. As lendas e crenças que envolvem as imagens mais antigas do culto mariano identificam-se com o esquema mítico habitual. A antiguidade imemorial da Senhora da Vandoma, da Senhora da Batalha ou de Campanhã é disso sinal. As imagens têm um valor-relíquia aumentado pelas oposições ideológicas, pela presença de inimigos de fé e pelo aparecimento miraculoso: com luzes estranhas, sons celestiais, perfumes sublimes, em grutas, lapas, troncos de árvores, silvados. A Senhora de Campanhã ou a Senhora da Silva (FERREIRA, J. A. Pinto – *Nossa Senhora da Silva*. Porto, 1967) são atribuídas ao século XIV, mas a lenda de D. Mafalda ter encontrado a imagem, ao construir a sé, já vem do século XVI. A da Batalha e de Campanhã estão ligadas a acontecimento bélico contra os mouros. Com o findar da Idade Média multiplicam-se as capelas e santuários marianos, usando nomes tópicos que desdobram a devoção a Santa Maria em diferenciadas Nossas Senhoras, em significativo paralelo, com Nosso Senhor, que teve desenvolvido culto na *devotio moderna*. A quantidade de capelas em outeiros e montes é promovida pelas determinações episcopais e pelo gosto da gente abastada em ornar as suas quintas com capela, verdadeira moda dos séculos XVII-XVIII. As confrarias profissionais erguiam também a sua capela – ALMEIDA, Carlos A. Ferreira – O culto a Nossa Senhora, no Porto, na época moderna: perspectiva antropológica. *Revista de História*. 2 (1979) 159-173. Demos alguns exemplos de títulos devocionais: Nossa Senhora da Ajuda (Lordelo do Ouro) tem a ver com zonas piscatórias e vida marítima (LANHOSO, Coutinho – *A Capela do Senhor e Senhora da Ajuda*. Porto, 1962). Nossa Senhora da Saúde ganha fama em Lisboa na luta contra a peste e é invocação promovida na capela do claustro da Sé do Porto por Frei Marcos de Lisboa (1583) (SANTA MARIA – *Santuário*, vol. 5, p. 8-10). Também emigram de Lisboa os títulos de Senhora do Vale e Senhora do Pilar. A Senhora do Pilar de Gaia, colocada em 1678, foi feita à imagem de São Vicente de Fora e viajou a Lisboa para tocar na original e magicamente lhe receber os dons. Santuários afamados são também divulgados: Senhora da Luz, da Lapa, das Virtudes e, recentemente, Senhora de Lurdes e de Fátima. Cada congregação religiosa tinha as suas preferências devocionais: os Franciscanos promoviam a Senhora da Conceição; os Lóios, a Senhora do Vale; os Agostinhos, a Senhora da Graça; os Oratorianos, a Senhora da Assunção; e os Carmelitas, a Senhora do Carmo. As confrarias do Rosário substituem ou conseguem ultrapassar nos séculos XVII e XVIII as mais antigas das Almas, da Cera ou Subsino e enraizam o costume de colocar o terço nas mãos dos defuntos. Refiramos os principais santuários marianos existentes, com vitalidade actual: o Santuário de Nossa Senhora de La Salette provém de um milagre. A feroz seca (1870) suscitou a necessidade de implorar a protecção de Nossa Senhora através de uma procissão, finda a qual chovia, o que levou à construção da capela (1880). O santuário iniciou-se em 1923 e terminou em 1940, sob orientação do arquitecto António Correia da Silva. O Santuário de Nossa Senhora da Piedade (Sameiro-Penafiel) foi iniciado em 1889, sob concepção do engenheiro José Pereira Leite. Ao estilo neobizantino é construído no monte de São Bartolomeu o grande santuário mariano penafidelense. O Santuário do Monte da Virgem foi iniciado no tempo de D. António Barroso pela construção de uma capela, sob projecto do engenheiro Despouy (1905-1906). Aos poucos afirmou-se como centro mariano e lugar de devoção. O Santuário de Nossa Senhora da Assunção ergueu-se lentamente, na freguesia de Monte Córdova, entre os anos 40 e 70. Situa-se esta grande basílica, de estilo neo-românico, no alto do monte chamado da Assunção, donde se recolhe deslumbrante paisagem. A Senhora do Castelinho de Avessadas, ermida com milagrosa imagem, tem festa a 8 de Setembro e muita devoção, já no século XVIII. Podem ainda referir-se a Senhora da Mó (Moldes), a Senhora da Saúde da Serra (Castelões-Vale de Cambra), Senhora dos Chãos (Bitarães-Paredes), Senhora do Vale (Cete-Paredes), Senhora da Alumieira (Loureiro) – para mais dados *cf.* ARAÚJO, José; SILVA, Fernando – Santuários marianos da diocese do Poro. *Atrium*. 3 (1988) 43-50. As fórmulas expressivas da devoção popular adquirem contornos dos quais aqui damos alguns exemplos sugestivos. É devoção da zona de Gaia, Feira e Gondomar mandar dizer uma missa por um adulto recentemente falecido para que Nossa Senhora da Silva lhe guie a alma e retire as silvas do caminho para o além (OLIVEIRA, Camilo de – *O concelho de Gondomar*. Porto, 1938, vol. 4, p. 385). Os costumes rurais persistem longamente na cidade do Porto e a falta de chuva levou a organizar uma procissão trazendo a Senhora de Campanhã para a sé ou lançando clamores que levava Nossa Senhora da Piedade do Terreiro, ou Senhora da Guadalupe, de Águas Santas, ao Senhor de Matosinhos (ALMEIDA – *Culto de Nossa Senhora*, p. 169). A partir dos fins do primei-

ro quartel do século XVII inicia-se o costume das procissões dos Passos, na região do Porto, com dramaturgia das figuras da Senhora das Dores e de Cristo carregando a cruz a encontrarem-se. A primeira a estabelecer-se no Porto foi em Santo Ildefonso, em 1672, por acção de uns «missionários espanhóis» – *cf.* também Rocha, M. J. Moreira da – Construção de capela pela Irmandade do Senhor dos Passos: uma via crucis no espaço urbano. *Poligrafia*. 1 (1992) 65-85. As romarias multiplicam-se. Apenas ilustramos com elementos do século XVIII. A Senhora do Desterro, sendo a mais famosa do Mosteiro da Vitória do Porto e a Senhora de Copacabana do convento dos Lóios são testemunho do movimento de influência dos brasileiros no regresso do culto mariano. Os portuenses do início do século XVIII acorrem às festas da Senhora da Hora, na Fonte das Setebicas e à Senhora do Salto, em Recarei. A Ermida da Senhora da Luz, da Foz do Douro, tinha no século XVII devotos de Vila do Conde e Fão. A festa de Nossa Senhora do Ó, na Ribeira, era gerida por moradores e congregava ricos e pobres. Em Massarelos e na Foz havia as confrarias de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, com festa independente da outra habitual. Em 1758 a romaria à Senhora do Amparo, de Alfena, no primeiro domingo de cada mês, atrai fregueses e vizinhos. Cantam o terço na capela e dão rosários tirados à sorte. Para Alvarelhos, à Capela de Santa Eufémia, acorre em romaria, no terceiro domingo de Setembro de cada ano, gente de várias partes. A festa da Senhora do Desterro, no Domingo de Pascoela, em Arada, atrai grande concurso de povo das freguesias circunvizinhas. A festa do Senhor do Padrão de Árvore é a 3 de Maio, com missa cantada, sermão e sacramento exposto, que sai em procissão para dar volta ao padrão, com grande concurso de romeiros em agradecimento dos favores com que enriquece os devotos. Existia no Porto a procura de relíquias de Nossa Senhora que peregrinavam de casa em casa com a finalidade de facilitar o parto e até a prática mágica de tocar nove badaladas no sino do Mosteiro de Nossa Senhora da Consolação dos Lóios para ajudar partos difíceis – *cf.* Almeida, Carlos A. Ferreira – Carácter mágico do toque de campainhas. *Revista de Etnografia*. 12 (1966) 358. Esta igreja favorecia outras devoções, como a de uns papéis feitos com azeite da lâmpada de Nossa Senhora do Vale e cera, com orações capazes de curar diversas doenças perigosas. A veneração de relíquias está divulgada e pujante nos séculos XVII e XVIII. Só dois exemplos: há em Ariz relíquias muito milagrosas, acudindo muito povo para benzer-se com elas. Não eram autenticadas, apenas constava que eram do Santo Lenho, um espinho ou parte da coroa de Jesus, de São Martinho Mártir e de outros santos mártires. Em São Salvador de Aveleda-Lousada, há relíquia milagrosa de Santo Amador, com culto e devoção, guardada numa custódia de prata com resplendor, que se fez à custa do povo. Não há registo donde veio. Informaram que a dera um abade antigo, Pedro Domingues Leitão, que lhe viera ou tinha trazido de Roma. As relíquias de Santa Clara, oferecidas ao pintor José Teixeira Barreto, que estudava pintura em Roma, chegaram em 1798 e foram recolhidas na Igreja do Terço. Em 1803 procedeu-se à trasladação para o Bonfim, o que até hoje, embora com menos impacte, criou grande devoção. O culto dos santos ia para além das relíquias. Já foi estudado o culto a Santo António na diocese do Porto (Azevedo – *Roteiro do culto*), mas não há um levantamento para outras redes de santidade. No mundo de relações religiosas se traduzia a confiança dos fiéis em Deus. Neste âmbito referimos dois santuários: o Santuário de Santa Quitéria (1719-1734), dos monges beneditinos de Pombeiro, foi construído com base num milagre de cura lá acontecido em 1714. Em 1855 um vicentino, padre Joaquim Álvares Moura, interessou-se pelo restauro e construção da torre (1875-1879). Várias capelas são edificadas na subida. Teve em 1989 grande remodelações. De origem mais recente é a devoção que origina o Santuário do Menino Jesus de Praga, construído em 1960 (19 de Abril) em Avessadas-Marco de Canaveses, no convento dos Carmelitas. A inauguração foi a 22 de Outubro de 1961 e, pela decoração interior, desenvolve a espiritualidade ao Menino Jesus, com o colorido dos santos carmelitas. As procissões são aspecto devocional de enorme impacte desde a Idade Média, mas com impacte impressionante nos séculos XVII e XVIII. Há um estudo para as procissões do Porto de Luís de Sousa Couto (*Origem*). Às vezes a motivação resultava de uma promessa de gratidão por graça recebida, como acontece na festa de São Sebastião, nas fogaceiras de Santa Maria da Feira ou no Milagre do Senhor Crucificado de Santa Marinha (Gaia). Em 1420, após uma procissão a peste desapareceu. A profunda devoção está patente nos titulares das capelas da zona gaiense: Senhor Jesus de Gaia, Senhor Jesus da Boa-Passagem, Senhor Jesus da Capela da Piedade e a Capela do Senhor d'Além. A inundação do Douro levou D. Tomás de Almeida a determinar (21.5.1711) uma notável procissão de penitência com imagem do Senhor d'Além (Ferreira – *Memórias*, vol. 2, p. 297). Entre a mais famosa das procissões está a do Corpo de Deus, com regimento detalhado e enorme envolvência de toda a urbe (*cf.* Azevedo – Festas; *História da cidade*, vol. 2, p. 262-272). As procissões das ordens terceiras atingiam espectacularidade competitiva. A procissão da Penitência ou da Cinza, instituída em 1699, para a tarde de Quarta-Feira de Cinzas, saía da igreja da Ordem Terceira de São Francisco com 24 andores. A procissão do Triunfo era realizada com pompa pela ordem terceira carmelita na Sexta-Feira de Ramos. Os seis altares guardam as imagens dos Passos (1766-1769): Senhor dos Passos, Ecce-Homo, Senhor Coroado ou da Cana Verde, Senhor Preso à Coluna, Senhor Preso, Senhor no Horto. As procissões do Senhor dos Passos multiplicavam-se por vários lugares da diocese, como Ovar. No Porto a Ordem Terceira de São Francisco promovia uma procissão todas as sextas-feiras da Quaresma. Percorria os passos, lendo o mistério de cada passo e terminava na Capela de Nossa Senhora da Soledade, no claustro. A devoção eucarística a que estava unida a Festa do Corpo de Deus teve desdobradas formas de se expressar: a exposição e bênção do Santíssimo, as quarentas horas para lembrar as 40 horas em que Jesus estava no sepulcro. Propagou-se no início do século XVII. O laus-

perene era habitual em momentos de desacato como o havido na Sé do Porto de 10 para 11 de Maio de 1614. Havia reparação dos sacrilégios cometidos através de longa adoração (lausperene). D. Tomás de Almeida, bispo do Porto, obteve do papa, no ano 1714, um jubileu de lausperene por sete anos para o tempo da Quaresma. Começava na catedral e estendia-se a várias igrejas da cidade. Seria tornado perpétuo, todos os dias do ano e repetido por várias igrejas. A devoção às Almas é também frequente e intensa nas paróquias da diocese, mas não teve conveniente estudo analítico. *6. Assistência:* As necessidades e carências urgentes de caridade suscitaram, ao longo dos séculos, respostas pessoais ou institucionais, como rosto concreto da comunhão solidária expressa na partilha de bens e na organização de estruturas. Geralmente, só as formas institucionais deixaram documentação que permita um conhecimento desta realidade. Na Idade Média são conhecidos os *hospitais* e *gafarias*. Os primeiros acolhem gente de passagem, fossem doentes ou meros peregrinos e as segundas com estabilidade para acolher doentes de modo permanente e isolá-los da comunidade. As *albergarias* e *confrarias* atendiam à diversidade de situações de carência: órfãos, expostos, pobres, presos, velhos, desamparados vários. A Albergaria do Rocamador situava-se entre os Caldeireiros e a Rua das Flores. A congregação religiosa de Santa Maria Rocamador, desde o século XII ao XIV, assumiu a gestão de várias instituições hospitalares. No Porto conserva-se o título ligado a uma das suas iniciativas. Outros casos: Hospital de Santa Catarina, de Santiago, de Nossa Senhora do Cais ou da Piedade (na Ribeira), do Espírito Santo ao lado de Miragaia, do Salvador, de São Crispim e São Crispiniano, Santa Clara, Teresa Vaz de Altaro (na Bainharia), São João Baptista, (Nossa Senhora de Silva, nos Caldeireiros), dos Clérigos (na Rua Escura), de Cimo de Vila (Santo Ildefonso), dos Lázaros ou Gafos (Mijavelhas). Como albergarias são de enumerar: Albergaria do Salvador, do Rocamador (depois D. Lopo de Almeida e mais tarde Hospital Santo António nos campos do Casal do Robalo, a poente da Cordoaria, recebendo os primeiros doentes em 1779, vindo de D. Lopo), da Judiaria Velha, de Cimo de Vila, de Redemoinhos, atrás da sé (Pina – Instituições. p. 394). Fora da cidade também se podia referir, por exemplo, Amarante e Arouca com suas albergarias. As iniciativas multiplicam-se e dispersam energias, o que faz perder a eficácia. D. João II esteve atento à situação, pensou na reforma da assistência que passava pela concentração de recursos e pela passagem da tutela para a autoridade régia, sem perder a dimensão religiosa. A 1 de Agosto de 1498 é instituída a Confraria de Nossa Senhora da Misericórdia. Começa por instalar-se (7 de Agosto de 1502) na Capela de São Tiago, no claustro velho da sé. Seria transferida para a Rua das Flores e teria nova igreja a 13 de Dezembro de 1559, benzida pelo bispo Rodrigo Ribeiro. A capela-mor seria terminada só em 1590. Regeu-se pelos Estatutos de Lisboa até 1646. A actividade assistencial das Misericórdias foi-se estendendo a toda a diocese, estando hoje presente em Amarante, Arouca, Azurara, Baião, Matosinhos, Castelo de Paiva, Cucujães, Espinho, Felgueiras, Gaia, Gondomar, Lousada, Maia, Marco de Canaveses, Unhão, Oliveira de Azeméis, Ovar, Paços de Ferreira, Paredes, Penafiel, Santa Maria da Feira, Santo Tirso, São João da Madeira, Vale de Cambra, Valongo. Várias são proprietárias de pequenos hospitais, que se anexaram às Misericórdias locais. No Porto a Albergaria de Rocamador, Hospital de Santa Clara e Cimo de Vila são entregues à Misericórdia por D. Manuel I (1521). Em 1788 estavam dependentes da Misericórdia os hospitais: Real, na Rua das Flores; Expostos, nos Caldeireiros; Entrevados no Cimo de Vila, Entrevadas em Santo Ildefonso; Lázaros e Lázaras, em São Lázaro; Velhas, na Rua dos Mercadores. Na peste de 1568 e em 1598-1602 a Câmara do Porto confiou aos Dominicanos a Casa de Saúde. As crónicas registam o nome de Frei Domingos da Anunciação como sangrador e enfermeiro devotado. A atenção às situações foi inventando institutos de resposta, por vezes com o carácter efémero dos objectivos a cumprir. Como exemplo podem citar-se sucessivas realidades: *Colégio dos Órfãos*, tem alvará régio de 1625 – está actualmente instalado no antigo edifício do seminário e é orientado pelos padres salesianos. *Colégio dos Meninos Órfãos* ou Colégio da Senhora da Graça fundado em 1651 pelo padre Baltasar Guedes, para meninos órfãos desvalidos, junto à Ermida de Nossa Senhora da Graça (onde é hoje a Faculdade de Ciências) – *cf.* Patrício, Francisco José – *Bosquejo histórico da fundação e desenvolvimento do Real Collegio de Nossa Senhora da Graça dos Meninos Orfãos do Porto.* Porto: Typ. a vapor da Real oficina de São José, 1907; Guedes, Ana Isabel Marques – Quotidiano e educação dos meninos órfãos do Colégio de Nossa Senhora da Graça do Porto (sécs. XVII-XIX). *Poligrafia.* 2 (1993) 197-204. *Recolhimento do Anjo*, fundado em 1572 para meninas órfãs, no Campo do Olival, junto da Capela de São Miguel-o-Anjo, devendo-se à caridade de D. Helena Pereira da Maia – este recolhimento ou colégio chamou-se de Santa Isabel, sob o patrocínio de São Miguel. *Recolhimento das Meninas Órfãs da Senhora da Esperança* e hoje Colégio de Nossa Senhora da Esperança, instituído pela Misericórdia em 1724, em virtude do legado (1718) do padre Manuel dos Passos Castro, tesoureiro-mor da colegiada de Cedofeita, situado no Campo de São Lázaro. *Recolhimento do Patrocínio da Mãe de Deus ou do Ferro*, na Rua Escura, passou para a Rua do Codessal, onde estava no final do século XVIII (Rebelo da Costa), dedicado à correcção feminina, com 36 internadas (*cf.* Basto – O recolhimento). *Seminário dos Meninos Desamparados*, fundado na Rua do Almada, a 6 de Janeiro de 1814 pelo padre José de Oliveira da Congregação do Oratório, coadjuvado pelo Dr. Simão da Costa e Silva – mudou para a Quinta do Pinheiro (Campanhã) em 1863; foi doada, com outros bens, a esta instituição pelo benfeitor Luís António de Lima. *A Real Administração dos Expostos* foi criada por iniciativa de Manuel Rodrigues Leitão, fundador da Congregação do Oratório e Baltasar Guedes. A roda era contígua ao Hospital de D. Lopo, do lado da Calçada dos Caldeireiros. O número dos expostos crescia. Em 1687 a câmara deu um subsídio de 2000

cruzados. Em 1726 aumentou a verba para 3500, em 1738 para 20 000 em 1752 para 30 000, em 1751 para cinco contos por trimestre (*cf.* VAZ, Francisco Assis Sousa – *Notícia sobre o estado actual da casa da roda da cidade do Porto*. Porto: Imprensa Alvares Ribeiro, 1834). Rebelo da Costa informa (1788) que os rendimentos da *Capela do Espírito Santo* se destinavam a enterrar os corpos dos afogados no rio Douro. O *Hospício de Santo António*, fundado em 1730, seria como casa de saúde dos franciscanos da Soledade (Vale de Piedade). Estava instalado na Cordoaria, onde hoje está o Palácio da Justiça e nele se albergava a roda dos expostos. Há notícias do *Hospício de São Francisco de Paula*, do Senhor de Além (Gaia), em 1788 (Rebelo da Costa). Um contributo de alcance monumental foi dado pelas ordens terceiras. A Venerável Ordem Terceira de São Francisco é erecta em 1633 no Convento de São Francisco da cidade do Porto. Os estatutos e regra foram aprovados em 20 de Agosto de 1751, por Bento XIV. O objectivo principal era o da promoção da vida religiosa dos irmãos e aperfeiçoamento moral. Mandava celebrar missas, organizava exercícios espirituais para todos os irmãos, festas e procissões (Senhor dos Passos e Cinza). Agora interessa-nos a criação do *Hospital de São Francisco* em 1686. A Mesa da Ordem Terceira resolveu fundar um hospital (recolhimento) para doze irmãs entrevadas, que nele se recolheram para o resto dos seus dias. Em 1691 houve restrições nas entradas, mas em 1711 já havia lugares vagos e em 1714 apenas seis irmãos se socorriam do abrigo. Foi então que se pensou alterar a instituição para acolher irmãos doentes até recuperarem a saúde. Em 1731 iniciou-se a assistência domiciliária aos irmãos necessitados: ajuda médica, medicamentosa e alimentar. Reunido o dinheiro, a mesa decidiu iniciar a construção do hospital em 1733. Seria inaugurado em 1743. A assistência domiciliária só termina em 1804. No século XIX graves dificuldades económicas levaram a distribuir, a partir da Páscoa de 1856, *a sopa económica*, diária e gratuita para cegos, velhos e aleijados. Esta medida diminuiu o número de doentes no hospital porque um grande mal era a fraqueza. Esta ajuda manteve-se. Serviu, por exemplo, os trabalhadores do jornal *O Comércio do Porto*, que foram despedidos nos anos 30 do século XX. A Irmandade de Nossa Senhora do Terço e Caridade, fundada em 1726, pôs a funcionar um hospital, de 1781 até hoje. A Ordem Terceira do Carmo iniciou o seu *Socorro a Irmãos Enfermos* em 1781. Persistem até hoje as ordens terceiras e a nível paroquial há o incremento explosivo dos centros sociais, herdeiros dos patronatos, com intensa e diversificada prática de assistência social. A lista pode ser encontrada no *Anuário Católico de Portugal*. A *Caritas Diocesana do Porto* presta um enorme serviço de caridade, desde 1947 – *cf.* BARBOSA, Hélder – Caritas Diocesana do Porto. *Atrium*. 20 (1996) 61-63. Dentro da assistência se coloca ainda o papel assinalável das *Conferências de São Vicente de Paulo* (*v.* CONFERÊNCIAS VICENTINAS), implantadas por toda a diocese. Criação de registo particular será a *Obra da Rua**. Em 20 de Abril de 1943, o padre Américo consegue a cerca do antigo mosteiro de Paço de Sousa e a 27 de Maio inicia a construção da primeira aldeia. Começam logo a chegar rapazes que se instalam nas ruínas do convento. Muitos passos foram dados até chegar aos 16 edifícios da aldeia de hoje. A 24 de Março de 1946 seria a bênção da capela. Para os que estudam e trabalham na cidade, abre a 3 de Fevereiro de 1945 o primeiro Lar do Porto, que chegou a existir por algum tempo em São João da Madeira. Os estatutos da Obra da Rua são aprovados a 17 de Maio de 1947. Para ajudar a resolver o problema habitacional dos pobres, o padre Américo criou o *Património dos Pobres* que, em Fevereiro de 1951, inicia as primeiras construções em Paço de Sousa. As moradias pertencem às comissões fabriqueiras das paróquias. Foram erguidas mais de 3500 casas. A 5 de Março de 1944 aparece o primeiro número do jornal *O Gaiato,* o «famoso» quinzenário impresso na Casa Nun'Álvares no Porto. Em 1949 passaria para a própria tipografia da Casa do Gaiato. Hoje tem uma tiragem média de 70 000 exemplares. Em 1954, o padre Américo recebe a Quinta da Torre em Beire (Paredes). Aí se instala a Casa do Gaiato e o Calvário para doentes incuráveis e sua família. A 12 de Julho de 1956, D. António Ferreira Gomes inaugura a capela. Seria o último acto em vida do padre Américo, que falecerá a 16 de Julho. O padre Carlos Galamba será o sucessor do padre Américo. Em 1965 os bispos aprovam as «Normas de vida dos Padres da Rua». Hoje conta com onze padres. A pedagogia original do padre Américo assenta num regime de autogoverno, no exercício da liberdade e responsabilidade, na educação pelo trabalho, em ambiente familiar, cultivo de virtudes humanas e do naturalismo cristão, tendo a vida religiosa como centro. Após dois anos de experiência e de esforço apreciável de planeamento e preparação de trabalho, D. Florentino dá erecção canónica ao *Secretariado Diocesano de Acção Social*, aprova estatutos e recomenda-o à generosidade de todos (1 de Fevereiro de 1966) – *LUMEN*. 30 (1966) 241-242. Uma particular referência merece a assistência aos clérigos. A história da Irmandade dos Clérigos foi já estudada por Bernardo Xavier Coutinho (*A Igreja e a Irmandade dos Clérigos*. Porto, 1965). O Convento de Nossa Senhora da Conceição dos Congregados de Oliveira foi instituído em Oliveira do Douro (Gaia) pelo cónego António Leite de Albuquerque. Dependia da Congregação da Terceira Ordem da Penitência, com a finalidade de acudir às necessidades dos clérigos pobres, cegos e entrevados da diocese do Porto. A *Obra de Assistência aos Clérigos* foi criada em 30 de Junho de 1916, sob a protecção de Santo António, para obstar à situação difícil do clero após o decreto de 20 de Abril de 1911. Precavê contra as situações de miséria («cem mil reis, annualmente!»), doença, velhice ou qualquer outro percalço. A primeira direcção, nomeada por D. António Barroso, era assim constituída: cónego António Bernardo da Silva, representante do cabido, Dr. Francisco Correia Pinto, representante dos párocos da cidade, padre Júlio Albino Ferreira, tesoureiro, Manuel Maria Ferreira da Silva, secretário (*OBRA da Assistência aos Clérigos pobres da diocese do Porto*. Porto: Escola Tip. da Of. de S. José, 1917). A criação da

Fraternidade Sacerdotal ou «mútua do clero» foi preocupação de D. António Ferreira Gomes desde o início do seu episcopado. Encarregou o Dr. Manuel Pardinhas e Álvaro Madureira de pensar no assunto. O exílio interrompeu o nascer de uma solução. Seria D. Florentino a aproveitar o esforço já dispendido, erigindo-a canonicamente a 21 de Dezembro de 1963. A comissão preparatória, presidida pelo reitor do seminário maior, Miguel Sampaio, e constituída pelos padres Elísio Vieira dos Santos, Joaquim Nunes de Faria, Alberto Brito, Alexandrino Brochado e Dr. Albino Moreira efectuou a primeira reunião a 22 de Fevereiro de 1962. Esta mesma comissão foi constituída em comissão instaladora a 23 de Dezembro de 1963 – *Lumen* 28 (1964). Ainda hoje a Fraternidade continua em funcionamento. Também a Pastoral das Migrações foi lugar da solicitude sociocaritativa da diocese. Com grande incidência e desenvolvimento actual está a Associação Católica Internacional ao Serviço da Juventude Feminina (ACISFJF), com lares modernos e serviço de refeições «in via».

CARLOS A. MOREIRA AZEVEDO

BIBLIOGRAFIA: *Almanak ecclesiastico do bispado do Porto para 1857.* Porto: Tip. S. J. Pereira, 1856. Almeida, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal.* Nova edição dirigida por Damião Peres. Porto, 1967-1971. 4 vol. Almeida, José Gaspar de – *Inventário do cartório do cabido da Sé do Porto e dos cartórios anexos.* Porto, 1935. Alves, Ângelo – Subsídios para a história do Seminário do Porto: 1910-1920. *Ensaios.* 1 (1964) 327-363. Amaral, Luís Carlos – *São Salvador de Grijó na segunda metade do século XIV: estudo de gestão agrária.* Lisboa: Cosmos, 1994. Amorim, Inês – Descrição da comarca da Feira (1801) feita pelo desembargador corregedor Columbano Pinto Ribeiro de Castro. *Revista da Faculdade de Letras: História.* 11 (1994) 227-285. Andrade, António Pinto Correia de – *Elogios heróicos em aplauso de sagração [....] D. Lourenço Correia de Sá, bispo da cidade do Porto.* Porto, 1799. *Anuário da diocese do Porto, 1981.* Porto: Secretariado Diocesano de Pastoral, 1981. *Annuario ecclesiastico da diocese do Porto: Por Luiz Alberto Cid.* Porto: Livr. Catholica Portuense, 1907. *Anuário 2000: diocese do Porto.* Porto: [s.n.], 2000. Arede, José Domingos. – *Cucujães e mosteiro com seu couto nos tempos medievais e modernos.* Famalicão, 1922. Azeredo, Francisco de Paula – *Conde de Samodães: nótulas bibliográficas.* Porto: [s.n.], 1945. Azevedo, Carlos A. Moreira de – A cidade do Porto nos relatórios das visitas «ad limina» do Arquivo do Vaticano. *Revista de História.* 2 (1979) 175-204. Idem – Escritos pastorais do bispo do Porto, D. António Barroso (1899-1918). *Humanistica e Teologia.* 16 (1995) 227-270. Idem – Festas do Corpo de Deus: nótulas sobre a sua história. In *Ao divino sacramento.* Porto, 1992. Idem – Prefácio. In *D. António Ferreira Gomes nos 40 anos da carta do bispo do Porto a Salazar.* Lisboa: Multinova, 1998, p. 7-21. Azevedo, Carlos A. Moreira de; Rodrigues, Abílio de Sousa – *A Igreja portucalense entre as guerras: Boletim da Diocese do Porto (1914-1936): Índices.* Porto: C. Azevedo, 1995. Azevedo, P. de – Documentos portugueses de Pendorada do século XIII. *Revista Lusitana.* 11 (1908) 79 ss. Backmund, N. – Les origines de l'ordre de Prémontré dans le Portugal. *BCCM Porto.* 22 (1959) 288-312. Baião, António – A Inquisição no Porto e algumas das suas vítimas. *Portucale.* 10: 59-60 (1937). Barros, João de – *Geografia d'Entre Douro e Minho e Trás-os-Montes.* Porto, 1919. Basto, A. de Magalhães – *História da Santa Casa da Misericórdia do Porto.* Porto: Santa Casa da Misericórdia, 1934-1964. 2 vol. Idem – O recolhimento do ferro. *BCCM Porto.* 6 (1943) 272-308. Idem – A Sé do Porto: documentos inéditos relativos à sua Igreja. *BCCM Porto.* 3 (1949) 216-270. Bragança, Joaquim Oliveira – A grande devoção do oratório do Porto. *Didaskalia.* 12 (1982) 359-452. Bragança, Manuel Leite de – *Elogio à memória do [...] D. Frei João Rafael de Mendonça.* Porto: Off. de A. A. Ribeiro, 1794. Brandão, Domingos de Pinho – *Camilo Castelo Branco e o Seminário do Porto.* Porto, 1958. Idem – Nótulas de história diocesana. *Igreja Portucalense.* 52-53 (1979) 39-50; 60-61 (1981) 47-53; 74-76 (1983) 64-72; 77 (1983) 45-53. Idem – Novas igrejas e outros edifícios do património eclesiástico da diocese do Porto. *Igreja Portucalense.* 60-61 (1981) 32-46; 64-65 (1981) 60-70. Idem – *Obra de talha dourada, ensamblagem e pintura na diocese do Porto: Sécs. XV a XVII.* Porto, 1984-1987. 4 vol. Idem – *Teologia, filosofia e direito na diocese do Porto séc. XIV-XV.* Porto: Centro E. Humanísticos, 1960. Brandão, Domingos de Pinho, bispo; Smith, Robert C. – *Alguns retábulos e painéis de igrejas e capelas do Porto.* Porto: Gab. de História da Cidade, 1963. Campo Bello, Conde de – O tesouro da Sé do Porto no séc. XVIII. *BCCM Porto.* 28 (1965) 506-523. *Casa Diocesana: Seminário de Vilar.* Porto: Diocese do Porto, 1995. Castro, Francisco Cyrne de – Memórias de conventos do Porto. *O Tripeiro.* 12 (1972) 287-290, 319-323, 364-368. Catalogo de todas as igrejas, commendas e mosteiros que havia nos reinos de Portugal e Algarves, pelos annos 1320 e 1321. In Almeida – *História da Igreja em Portugal.* Vol. 2, p. 609-705. *Censual do cabido da Sé do Porto.* Porto: Biblioteca Pública Municipal, 1924. Clemente, Manuel – O Congresso Católico do Porto (1871-1872) e a emergência do laicado em Portugal. *Lusitania Sacra.* 1 (1989) 179-195. Idem – Perfil de um leigo: Francisco Teixeira de Aguilar e o apostolado dos leigos em Portugal. *Laikos.* 9 (1986) 471-496. Idem – O primeiro Congresso Católico português. *Laikos.* 10: 4 (1987) 375-390. *Constituições sinodais do bispado do Porto de D. Frei Baltasar Limpo.* Porto: Vasco Dias Franco Freixenal, 1541. *Constituiçoens Sinodais do bispado do Porto* de D. João de Sousa de 1687. Porto, 1690. *Constituições Synodaes do bispado do Porto ordenadas pello muyto illustre & reverendissimo senhor Dom frey Marcos de Lisboa bispo do dito bispado.* Coimbra: Antonio Mariz, 1585. *Corpus codicum latinorum et Portugalensium.* Porto, 1899-1978. 6 vol. Costa, A. D. de Sousa – D. Gomes reformador da abadia de Florença e as tentativas de reforma dos mosteiros portugueses no século XV. *Studia Monastica.* 5 (1963) 61-164. Costa, Avelino de Jesus da – *O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga.* Braga, 1990. Coutinho, B. Xavier – *Apontamentos iconográficos de alguns bispos portugueses.* Porto, 1944. Idem – Ensaio sobre as origens do ensino superior universitário do Porto. *Revista de História.* 1 (1984) 167-191. Couto, Luís de Sousa – *Origem das procissões da cidade do Porto.* Com subnotas, prefácio e apêndice de A. Magalhães Basto. Porto, 1936. Cruz, António – Os bispos senhores da cidade: 2: de D. Pedro Salvadores a D. Vasco Martins. In *História da cidade do Porto.* Porto: Portucalense Ed., 1962, vol. 1, p. 184-248. Idem – *O ensino da Filosofia no mosteiro de Santo Tirso de Riba d'Ave.* Porto, 1952. Cunha, Rodrigo da, bispo – *Catalogo e historia dos Bispos do Porto.* Porto, 1623. Ed. de António Cerqueira Pinto, Porto, 1742. D. Agostinho de Jesus e Sousa. *Lumen.* 16 (1952) 197-199. David, Pierre – *Études Historiques sur la Galice et le Portugal du VI au XII siécle.* Coimbra, 1957. Dias, Geraldo Coelho – O cabido da Sé do Porto e a comuna dos judeus. *Humanistica e Teologia.* 4 (1983) 351-358. Idem – Frei João dos Prazeres, OSB: a polémica monástica e a literatura emblemática. *Revista de História.* 2 (1979) 351-373. Durand, Robert – *Le Cartulaire Baio-Ferrado du monastère de Grijó XIe-XIIIe siècles.* Paris: FCG; Centro Cultural Português, 1971. Eiras, José Aníbal Guimarães da Costa – *A obra assistencial dos terceiros franciscanos portuenses.* Porto: Gráficos Reunidos, 1982. Feio, Alberto – Origens do mosteiro de Santo Tirso. *O Concelho de Santo Tirso: Boletim Cultural.* 5 (1956) 9-19. Fernandes, A. de Almeida – Os «ermos» da foz do Douro. *O Tripeiro.* Porto. 2 (1962) 197-201, 243-246, 265-269. Separata. Idem – *Paróquias suevas e dioceses visigóticas.* Arouca, 1997. Fernandes, Raul Matos – *Jornais do Porto (1896-1925).* Coimbra: Coimbra Ed., 1978. Ferreira, Augusto – António de Almeida (o padre dos terços): Figura do Porto setecentista. *O Tripeiro.* 3 (1984) 294-298. Idem – A Associação Católica do Porto inaugurou a sua sede há um século. *O Tripeiro.* 3 (1984) 290-293. Ferreira, J. – O couto e o mosteiro de Vairão. *O Archeologo Português.* 12 (1907) 281-289. Ferreira, J. A. Pinto – *Alfaias litúrgicas da diocese do Porto.* Porto, 1972. Idem – Recolhimento de Orfãs de Nossa Senhora da Esperança. *BCCMPorto.* 34 (1971) 258-275, 617-643; 35 (1972) 271-283. Ferreira, J. Augusto, mons. – *Memórias archeologico-históricas da cidade do Porto.* Braga, 1923-1924. 2 vol. Idem – *Origem histórica e principais monumentos do Porto (catedral, Santa Clara, S. Francisco, Cedofeita).* Porto, 1928. Ferreira-Alves, N. M.; Ferreira-Alves, J. J. B. – *Subsídios para o estudo histórico-artístico do Mosteiro de S. João de Pendorada (1629-1822).* Porto: Instituto Italiano di Cultura in Portogallo, 1978. Franzoni, Giovani – Le relazioni dell'abbazia di S. Paolo col monastero di Cucujães. *Beneditina.* (1954) 211-230. Freitas, E. A. da Cunha e – Os bispos senhores da cidade: 3: de D. Pedro Afonso a D. Gil Alma. In *História da cidade do Porto.* Porto: Portucalense Ed., 1962, vol. 1, p. 249-297. Idem – *O Convento Novo de Santa Maria da Consolação.* Porto, 1947. Idem – Familiares do Santo Oficio no Porto. *Revista de História.* 2 (1979) 229-236. Idem – O Mosteiro de S. Salvador de Bouças. *Boletim de Biblioteca Publica Municipal de Matosinhos.* 7 (1960). Gomes, J. Pinharanda – Roberto Guilherme Woodhouse (1828-1876): Resposta aos detractores e mofadores da religião e dos seus ministros. *Lusitania Sacra.* 1 (1989) 149-177. Gonçalves, António Nogueira – A destruída igreja medieval do mosteiro de Vilela (Porto). *Lumen.* 3 (1939) 273-280. Gonçalves, Eduardo C. Cordeiro – *A Associação Católica do Porto há 125 anos: Contributo para a sua história.* Porto: Associação Católica, 1997. Guedes, Baltazar – *Breve relação da fundação do Colégio dos Meninos Órfãos de N.ª S.ª da Graça sito fora da Porta do Olival desta Cidade do Porto.* Introd. de A. Magalhães de Basto. Porto, 1951. *História da cidade do Porto.* Plano de A. Magalhães Basto e dir. de Damião Peres e António Cruz. Porto, 1962-1965. 3 vol. *História do Porto.* Dir. de Luís A. de Oliveira Ramos. Porto: Porto Editora, 1994. Linda, Manuel da Silva Rodrigues – *Andragogia política em D. António Ferreira Gomes.* Porto: Fundação Spes, 1999. Lopes, Fernando Félix – Das actividades políticas e religiosas de Dom Frei Estêvão, bispo que foi do Porto e de Lisboa. *Lusitania Sacra.* 6 (1962-

-63) 25-90. LOUREIRO, Olímpia – Bibliotecas e leituras do clero do Porto (1769-1770). In CONGRESSO DE HISTÓRIA NO IV CENTENÁRIO DO SEMINÁRIO DE ÉVORA – *Actas*. Évora: Inst. Superior de Teologia; Seminário Maior de Évora, 1994, vol. 2. p. 169-177. LOUREIRO, Olímpia Maria da Cunha – *O livro e a leitura no Porto na segunda metade do século XVIII*. Porto, 1994. MACEDO, José Adílio Barbosa – D. António Barroso, Afonso Costa e a Pastoral Colectiva. *Lusitania Sacra*. 6 (1994) 327-353. MAIA, Cristina Maria Ribeiro – *A livraria da Congregação do Oratório do Porto*. Porto: FLUP, 1996. MARQUES, João Francisco – *O clero nortenho e as Invasões Francesas*. Porto, 1991. 88 p. Sep. reimp. da *Revista de História*. 9 (1989) 165-246. IDEM – *Poder eclesiástico e implantação regional: Os limites do arcebispado bracarense através dos tempos*. Porto, 1999. MARREIROS, Rosa – O senhorio de Ordem do Hospital em Amarante (séc. XIII-XIV): a sua organização administrativa. *Estudos Medievais*. 5-6 (1984-1985) 3-38. MARTINS, Alcina Manuela de Oliveira – A implantação dos votos de São Tiago no bispado do Porto. *Poligrafia*. 2 (1993) 35-46. MATTOSO, José – *L'Abbaye de Pendorada des origines à 1160*. Coimbra, 1962. IDEM – Os cartórios dos mosteiros beneditinos na diocese do Porto. *Anuário de Estudios Medievales*. 1 (1964) 139-166. IDEM – Eremitas portugueses do século XII. *Lusitania Sacra*. 9 (1972) 1-40. IDEM – *Le monachisme ibérique et Cluny*. Louvain, 1968. IDEM – *Les monastères du Diocèse de Porto, de l'an mil a 1200*. Louvain, 1969. IDEM – O mosteiro de Santo Tirso e a cultura medieval portuguesa. *Santo Tirso: Boletim Cultural*. 1: 1 (1977) 91-119. MEA, Elvira Cunha de Azevedo – As constituições diocesanas do Porto (1585) e Coimbra (1591) à luz do Concílio Diocesano de Braga (1566). In CONGRESSO INTERNACIONAL DO IV CENTENÁRIO DA MORTE DE D. FREI BARTOLOMEU DOS MÁRTIRES – *Actas*. Fátima: Movimento Bartolomeano, 1994, p. 467-488. IDEM – A Inquisição do Porto. *Revista de História*. 2 (1979) 215-227. MEIRELES, António de Assunção, fr. – *Memórias do mosteiro de Paço de Sousa e Index dos documentos do arquivo*. Lisboa: APH, 1942. IDEM – *Memórias do mosteiro de Pombeiro*. Lisboa: APH, 1942. MONTEIRO, Manuel – Paço de Sousa: o românico nacionalizado. *Boletim da Academia Nacional de Belas Artes*. 12 (1932) 4-21. MONTEIRO, Maria Teresa; SOUSA, J. J. Rigaud de – *Livros dos testamentos de Paço de Sousa*. Braga, 1972. MOREIRA, Domingos Azevedo – Freguesias da diocese do Porto: Elementos onomásticos alti-medievais. *BCCM Porto*. 34 (1971) 19-149, 336-417; 35 (1972) 141-237; 2 (1984) 7-86; 3-4 (1985-1986) 61-157; 5-6 (1987-1988) 7-53; 7-8 (1989-1990) 7-117. MORENO, Humberto Baquero – Reflexos na cidade do Porto da entrada dos conversos em Portugal nos fins do século XV. *Revista de História*. 1 (1978) 7-38. NOVAES, Manuel Pereira de – *Anacrisis Historial*. Porto: Ed. da Biblioteca Municipal do Porto, 1916-1918. 2 vol. OLIVEIRA, Camilo de – *O concelho de Gondomar (Apontamentos monográficos)*. Porto, 1931, 1936. 4 vol. Reed. 1983. OLIVEIRA, José António – O comportamento político do bispo do Porto, D. João de Magalhães e Avelar e a instauração do liberalismo em Portugal (1820-1832). *Poligrafia*. 4 (1995) 185-197. IDEM – *A paixão de história na Biblioteca de D. João Magalhães e Avelar*. Porto: FLUP, 1995. OLIVEIRA, Miguel de – Os bispos senhores da cidade: 1: de D. Hugo a D. Martinho Rodrigues. In *HISTÓRIA da cidade do Porto*. Porto: Portucalense Ed., 1962, vol. 1, 159-183. IDEM – O mosteiro de Cucujães e o seu fundador. *Arquivo Distrital de Aveiro*. 8 (1942) 12-15. IDEM – *Ourique em Espanha*. Lisboa, 1945, p. 121-129. IDEM – Os territórios diocesanos: Como passou para o Porto a terra de Santa Maria. *Lusitania Sacra*. 1 (1956) 29-50. IDEM – São João de Ver nos documentos do Livro Preto da Sé de Coimbra. *Arquivo do Distrito de Aveiro*. 3 (1937) 101-104. IDEM – O senhorio da cidade do Porto e as primeiras questões com os bispos. *Lusitania Sacra*. 4 (1959) 29-60. PARDINHAS, Manuel – *Para um álbum diocesano: Nomes e casos duma tradição com futuro*. Porto: Ed. Autor, 1995. PASSOS, Carlos de – *Guia histórica e artística do Porto*. Porto, 1935. IDEM – *O Mosteiro e a Igreja de Santo Tirso*. Porto, 1956. PEREIRA, Isaías da Rosa – Pastorais de alguns bispos portugueses por ocasião das Invasões Francesas. *Revista de História das Ideias*. 10 (1988) 327-346. PERES, Damião – Origens do Porto. In *HISTÓRIA da cidade do Porto*. Porto, 1962, vol. 1, p. 15-93. PINA, Luís de – Instituições de bem fazer e actividades culturais. In *HISTÓRIA da cidade do Porto*. Porto: Portucalense Ed., 1962, vol. 1, p. 375-436. PINTO, A. Ferreira – Actividade pastoral. Porto, 1951. IDEM – *O cabido da Sé do Porto: Subsídios para a sua história*. Porto, 1940. IDEM – *Colegiada ou Colégio do Espírito Santo na vila da Feira*. Figueira da Foz: Tip. Popular Lda, 1938. Sep. *Arquivo do distrito de Aveiro*. IDEM – Conde de Samodães. *BCCM Porto*. 5 (1942) 5-35. IDEM – *Memória histórica e comemorativa da fundação,mudança e restauração do seminário episcopal do Porto*. Porto, 1915. IDEM – *O Seminário de Nossa Senhora da Conceição do Porto*. Porto, 1933. IDEM – Na restauração de Portugal D. Nicolau Monteiro, bispo do Porto. *BCCM Porto*. 3 (1940) 349-361. POMBO, Manuel Ruela [Manuel Martinho Guedes Ruela Valente] – Notas de história religiosa diocesana. *A Voz do Pastor*. 14: 38 (20 Out. 1934) 2; 17: 44 (27 Nov. 1937) 2. PORTO. Secretariado Diocesano do Movimento dos Cursilhos de Cristandade – *20 anos do Movimento dos Cursilhos de Cristandade da diocese do Porto*. Porto: S. D. M. C. C., 1981. RAMOS, Luís A. de Oliveira – Questões e comentários sobre D. Rodrigo da Cunha (1577-1643). *Bracara Augusta*. 75-76 (1979). RAMOS, Rute de Matos de Lima – *Mosteiro de S. Pedro de Pedroso: subsídios para a sua história*. Universidade de Coimbra, 1956. Texto policopiado. *RECONCILIAÇÃO Caminho para a Paz: Conferências...* Porto: Fundação Spes, 2000. REIS, António do Carmo – *O liberalismo em Portugal e a Igreja Católica: A época de sua magestade Imperial e Real D. Pedro*. Lisboa: Ed. Notícias, [s.d.]. IDEM – As tipografias do Porto na 1.ª metade do século XIX. In *ESTUDOS de história contemporânea portuguesa*. Lisboa. 1991. *RELATORIO do movimento religioso da diocese do Porto, ano de 1922-1923*. Porto, 1924. REMA, Henrique Pinto – O liberalismo e a restauração franciscana em Portugal. *Anais APH*. 39 (2000) 11-82, esp. 33 ss. ROCHA, Manuel Joaquim Moreira da – *Bispos do Porto: Retratos*. Porto: [Diocese do Porto], 1992. ROSÁRIO, António do – Frades do convento de S. Domingos do Porto ao dealbar da época moderna. *Revista de História*. 2 (1979) 91-103. SAMODÃES, Conde de – *O culto de Maria Santissima na diocese do Porto*. Porto: Typ. Catholica, 1904. SANTOS, Antônio dos – Estruturação do laicado na diocese do Porto. *Laikos*. 1: 3-4 (1977) 61-67. IDEM – *A memória do tempo: figuras e factos*. Porto, 1984, vol. 1. SANTOS, Cândido dos – Subsídios para a história do cabido da Sé do Porto: A coraria. *O Tripeiro*. 9 (1969) 147-149, 156. IDEM – *O censual da Mitra do Porto: Subsídios para o estudo da diocese nas vésperas do Concílio de Trento*. Porto: Câmara Municipal, 1973. IDEM – O clero diocesano no Porto no século XVIII. *Igreja Portucalense*. 41 (1977) 24-34; 42 (1978) 58-63; 43 (1978) 35-58; 44 (1978) 32-64; 45 (1978) 23-32. Sep. *Contribuições do clero português para a guerra contra os Turcos no tempo de D. João V*, Porto, 1978. SANTOS, Domingos Maurício Gomes dos – Como foram implicados os Jesuítas no motim do Porto de 1757. *Brotéria*. 97 (1973) 349-364. SANTOS, Eugénio Francisco dos – A irmandade dos congregantes, do Oratório do Porto. *Humanística e Teologia*. 4 (1983) 195-212. IDEM – Os livros das visitas pastorais da região portuense: questões e perspectivas de abordagem. *Revista de História*. 2 (1979) 237-244. IDEM – *O Oratório no Norte de Portugal: Contribuição para o estudo da história religiosa e social*. Porto, 1982. SILVA, Armando Coelho da – Origens do Porto. In *HISTÓRIA do Porto*. Dirigida por Luís A. de Oliveira Ramos. Porto: Porto Editora, 1994, p. 44-117. SILVA, Francisco Ribeiro da – O bispo do Porto e os sucessos político-militares de 1580. *Humanidades*. 2 (1982) 28-36. IDEM – *A criação das paróquias de S. Nicolau e de N.ª S.ª da Vitória (1583): Aspectos sócio-económicos e religiosos da época*. Porto, 1984. SILVA, Maria Joana Corte-Real Lencart e – *O Costumeiro de Pombeiro: Uma comunidade beneditina no século XIII*. Porto: FLUP, 1995. SOUSA, Armindo de – Conflitos entre o bispo e a câmara do Porto nos meados do séc. XV: 1.ª parte: os grupos em confronto. *BCCM Porto*. 1 (1983) 9-103. IDEM – O mosteiro de Santo Tirso no século XV. *Estudos Medievais*. 1 (1981) 95-156. IDEM – Tempos medievais. In *HISTÓRIA do Porto*. Dir. de Luís A. Oliveira Ramos. Porto, 1994, p. 220-230. SOUSA, Diogo de – *Constituiçoees que fez ho Senhor Dom Diogo de Sousa B[is]po do Porto*. Ed. fac-similada; prólogo de Manuel Cadafaz de Matos; introdução de Antonio García y García. Lisboa: Ed. Távola Redonda, 1997. SOUSA, Fernando de – O clero da diocese do Porto ao tempo das Cortes Constituintes. *Revista de História*. 2 (1979) 245-263. SOUSA, Gabriel – Beneditinas. In *DHIP*. Lisboa, 1983, vol. 2, p. 328-332. IDEM – Beneditinos. In *DHIP*, Lisboa: Ed. Resistência, 1983, vol. 2, p. 340-407. IDEM – *Escritores beneditinos naturais da Cidade do Porto*. Porto: Arquivo Distrital do Porto, 1997. SOUSA, Ivo Carneiro de; AMORIM, Maria Inês – *Inventário da documentação régia dos «Livros dos originais» do cartório do cabido da Sé do Porto*. Porto: Arquivo Distrital do Porto, 1981. *SYNODICON Hispanum*. Dir. Antonio García y García. Madrid: BAC, 1992, vol. 2. TAVARES, Pedro Vilas Boas – A fundação e construção da igreja e convento da Congregação de S. João Evangelista da Vila da Feira. *Humanística e Teologia*. 12 (1991) 91-112. TÁVORA, Fernando Tavares de – D. João Rafael e o seu paço episcopal. *BCCM Porto*. 1 (1938) 229-241. VASCONCELOS, Flórido de – D. Pedro da Costa: Subsídios para a biografia de um bispo do Porto do século XVI. *Revista de História*. 2 (1979) 269-281. VIEIRA, Nuno M. C. – *O Seminário Episcopal do Porto 1804-1949*. Pamplona, 2000. Dissertação de doutoramento apresentada na Universidade de Navarra. VITORINO, Pedro – *Noticia histórica da venerável Irmandade de Nossa Senhora do Terço e Caridade do Porto*. Porto, 1928. WERMERS, Manuel Maria – D. Fr. Baltasar Limpo no Concílio de Trento. *Lusitania Sacra*. 6 (1962-1963) 91-136.

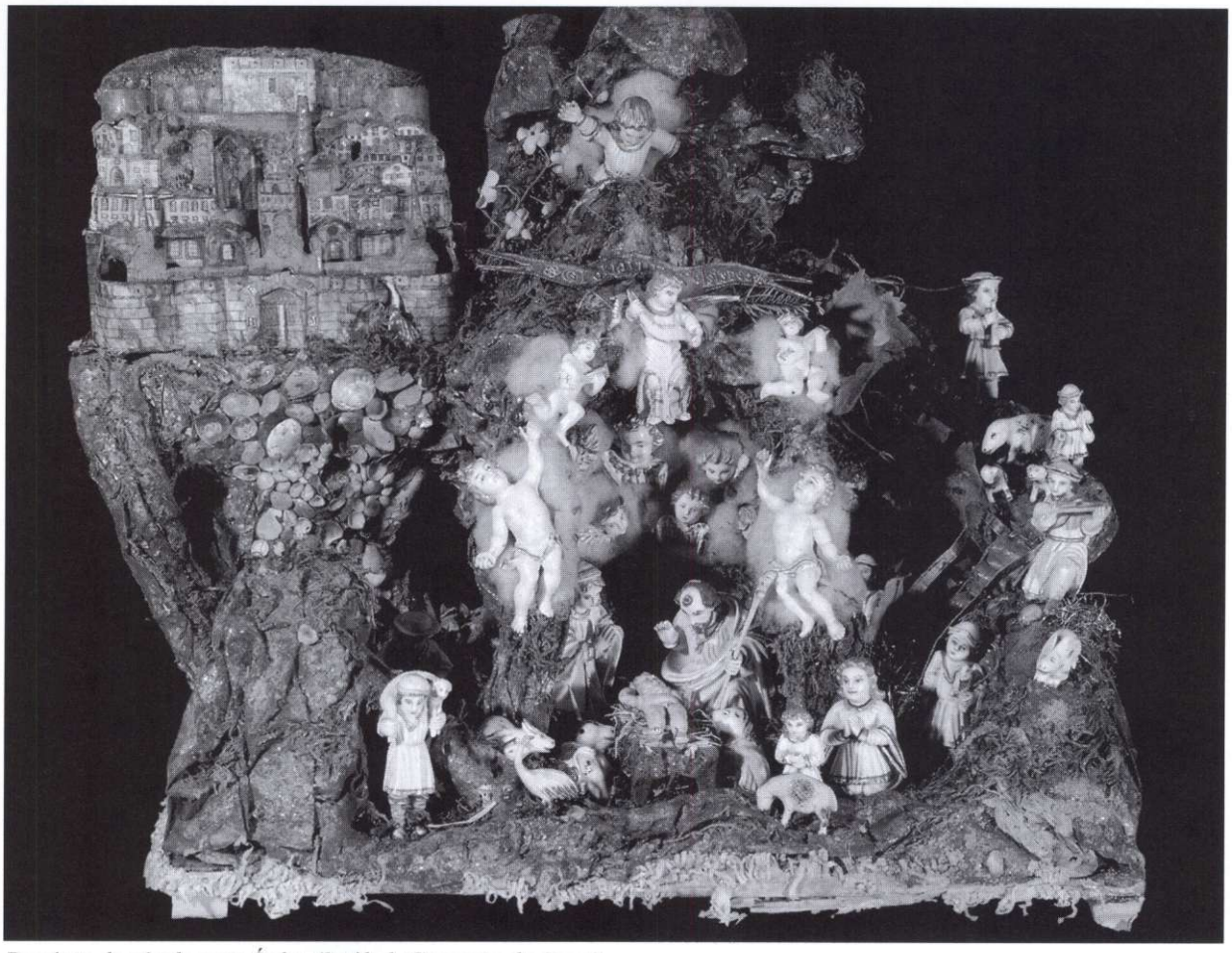
PREMONSTRATENSES. Os Premonstratenses constituem uma ordem de cónegos regulares seguidores da Regra de Santo Agostinho, profundamente vocacionada para a contemplação espiritual, tendo sido fundada por São Norberto, pregador afamado e asceta prestigiado, em Prémontré (França), no ano de 1121. Recolhendo-se com outros clérigos oriundos de colegiadas seculares, São Norberto aspirou a uma vivência colegial regular, com voto de pobreza rigorosa e na senda da vida apostólica e canonical. Inicialmente com abadias quer masculinas, quer femininas, quer dúplices, a partir de meados de Duzentos verificar-se-ia a redução da Ordem a mosteiros singulares de

um ou do outro sexo (*cf.* PETIT – *L'Orde*, p. 290). Tendo a simpatia de numerosos bispos e dos próprios papas, que viam na ordem um auxiliar precioso na tarefa da reforma do clero ao serviço do apostolado diocesano, bem como no controlo dos movimentos eremíticos que pululavam por toda a Europa Central, recebendo ainda a simpatia e o apadrinhamento de São Bernardo, a Ordem de Prémontré, no século XIII, chegou às 1300 abadias de religiosos. Em 1126, Honório III aprovou a nova ordem ao mesmo tempo que nomeava São Norberto arcebispo de Magdeburgo, diocese situada numa linha de fronteira da Cristandade com o Norte da Europa que importava missionar. Em 1128, reuniu-se em Prémontré o primeiro capítulo geral da ordem. Os usos e modelos de vivência conventual administrativa e religioso-litúrgica dos Norbertinos são devedores das normas cistercienses. Os Premonstratenses implantaram-se rapidamente por toda a França, Alemanha, Países Baixos, Hungria e Península Ibérica, organizando-se em províncias designadas *circarias*. A relaxação de costumes, que se fez sentir desde finais da Idade Média, agravar-se-ia no século XVI com a generalização dos comendatários e as perseguições protestantes. Foram extintos em França com a revolução de 1789 e em Espanha em 1835. A penetração na Ibéria parece ter-se feito a partir da Catalunha, onde recolheram as simpatias e a protecção dos condes de Urgel. Em 1149, o abade Estêvão de Flabemont (Lorena) recebeu, de Raimundo Berengário IV, licença para fundar um centro premonstratense nos seus domínios, aparecendo, pouco depois, o Mosteiro de Santa Maria de Bellpuig de las Avellanas (Lérida). Na década de 1140, ainda, surgiriam em Castela os mosteiros de Retuerta (Valladolid) e La Vid (Aranda del Duero, Burgos). Nesta província e nas de León, Navarra e Aragão, em meados de Duzentos, existiam, além dos mencionados, os mosteiros de Aguilar, Ibeas, Avila, Arenillas, Villamediana, Segovia e Alba de Tormes, a que se juntarão alguns outros fundados posteriormente. No século XVI, os premonstratenses espanhóis erguer-se-iam em congregação autónoma (1573-1593), tomando o hábito negro e optando por uma maior acção de cura de almas fora dos claustros (*cf.* CORREDERA – Premonstratenses, p. 2022). Segundo J. Mattoso (Premonstratenses, col. 1003), a história destas casas em Portugal «é muito obscura». Aqui, na verdade, a ordem nasce no meio de dificuldades e afirmar-se-á sempre como um caso de aparente marginalidade no percurso histórico do monaquismo português. Segundo o *Indiculum fundationis monasterii Sancti Vincentii* (*PMH – Scriptores*, vol. I, p. 90-93), pouco após a conquista de Lisboa, em 1147, D. Afonso Henriques fez instituir o Mosteiro de São Vicente, para onde se nomearam presbíteros com obrigação de celebração de missas quotidianas. Esse núcleo eclesiástico inicial poderá ter sido apenas constituído por clérigos seculares estrangeiros (*v. g.* Roardo, Hicia e Salérico), ingleses e norte-europeus, sob o comando de um «abade» flamengo chamado Gualtério, funcionando São Vicente como que em regime de priorado ou capelania. Mas essa comunidade parece deixar-se motivar, desde logo, pelo ideal premonstratense. Diz o cronista crúzio que, como «o queriam [ao Mosteiro de São Vicente] sujeitar ao Mosteiro de Prémontré, como se fosse sua filiação, o rei não o consentiu, enviando-o [ao abade Gualtério], em paz, para junto dos seus». Mas, segundo N. Backmund, é provável que o «abade» Gualtério ainda se encontrasse em Lisboa em 1159. Os anais da Ordem de São Norberto narram que o rei português terá começado por fazer substituir o cabido estabelecido em São Vicente, permitindo a instituição de um núcleo premonstratense, no que terá sido aconselhado pelo bispo da cidade, e apoiado por D. Gonçalo de Sousa, seu mordomo-mor, e pelo alferes D. Pedro Pais. Mas a verdade é que a canónica norbertina não vingou em Lisboa. Que os Premonstratenses devem ter permanecido em Portugal, parece colher-se, por exemplo, da veemência com que Urbano IV, em Março de 1264, insiste junto do legado pontifício mestre Sinício para se recolher o subsídio para a Terra Santa no arcebispado de Braga, mormente em todos os seus cabidos e conventos «Cisterciensis, Premonstratenensis [!], Cluniacensis, sancti Benedicti, sancti Augustini et aliarum ordinum» (*Registres d'Urbain IV, 1261-1264*, vol. 1, p. 134-135, doc. 466). Se, por si só, esta afirmação não pode ser tida como prova definitiva da permanência dos cónegos de Prémontré em Portugal, há que analisá-la, contudo, tendo em atenção o contexto historiográfico e documental sobre o problema, dentro do qual se torna irrefutável a existência de casas dessa ordem entre nós. Segundo a tradição historiográfica, teria sido a partir da Ermida de Paiva que se enraizariam os Norbertinos em Portugal. Naquele local, efectivamente, se terão estabelecido D. Roberto e dois companheiros antes de 1173. Este núcleo castro-dairense manter-se-ia como priorado responsável por igrejas com funções paroquiais como Santa Maria de Baltar (da diocese de Lamego), São João de Pendilhe (Castro Daire), São Paio de Alhões (Cinfães). Santa Maria do Paiva existiria já por 1160, ano atribuído, em lápide epigráfica, à morte do eremita D. Roberto. Em 1198 o mosteiro é referenciado como proprietário de um casal em Lavandeira, junto a Tarouquela. No testamento do bispo lamecense D. Paio, de 1246, foi doado ao mosteiro «totum panem de Heremita [...] fratribus de Heremita pro conducto». No ano de 1278, D. Pedro Eanes de Portel e sua mulher doaram os dízimos na póvoa de Vila Flor, entre Penamacor e Sortelha, ao convento e prior de Santa Maria da Ermida de D. Roberto. Sabe-se, ainda, que em 1294 D. Dinis, enquanto padroeiro, consentiu na eleição que o «convento do mosteiro do eremita Roberto» fizera de D. Pedro para seu prior (COSTA – *História*, vol. 2, p. 548-549). Também no censo de 1320-1321 o «mosteiro de Santa Maria de Ermida de Dom Roberto» apresenta rendimentos avaliados em 300 libras (ALMEIDA – *História*, vol. 4, p. 117). Foi ao «moesteyro e conuento da hermjda de sam Ruberte» que D. Pedro I confirmou, em 1358, os seus privilégios e graças (Chancelaria de D. Pedro I, doc. 239), o que atesta a sua existência enquanto instituição regular. Em 1363, o mesmo rei consentiu e outorgou a eleição que se fizera de Frei Afonso, frade professo de «Sancta Maria da hermjda de dom Roberto do bispa-

do de Lamego quando ho enlegerom por prior do moesteiro de Bemdoma do bispado do Porto» (Cancelaria de D. Pedro I, doc. 736), o que parece indiciar que, em Portugal, não só o rei actuava como padroeiro de mosteiros norbertinos, como, e sobretudo, que era Santa Maria de Paiva o centro orgânico da ordem no reino. Sabe-se, ainda, que um Frei Gonçalo, «priol da Ermida de D. Ruberto», esteve presente no sínodo diocesano de Lamego de 1368. Em 1386, D. João I isentaria os habitantes de São Joaninho de pagarem foros e prestarem serviços concelhios, a fim de fazer mercê ao convento de D. Ruberto (COSTA – *História*, vol. 2, p. 548-549). Em 1488, o mosteiro da Ermida tinha à sua frente o prior D. Álvaro do Olival, da Ordem de Santo Agostinho, posto que, nesta data, se possa questionar a permanência dessa casa na via de Prémontré. Em 1501, a Ermida de Paiva, já secularizada, com a sua anexa de Baltar, foi instituída em comenda, a favor de D. Diogo Ortiz, bispo eleito de Ceuta. Também o rei D. Manuel se mostrou interessado em reformar este antigo mosteiro, mandando proceder a inquirições sobre os direitos dele nas povoações do respectivo couto e noutras vizinhas. Dessa acção resultaria o foral manuelino de 9 de Julho de 1514 (*Ibidem*, p. 550). O governo do comendatário D. Cristóvão de Noronha, que chegou a reconhecer, em 1514, o abade premonstratense de Santa Maria de la Caridad, de Ciudad Rodrigo, como «pater abbas», revelou-se catastrófico, reduzindo-se a comunidade a dois clérigos. Em 1570 faleceria o último religioso. Em 1602, por influência de D. Aleixo de Meneses, o mosteiro de Paiva e os seus bens seriam concedidos aos Eremitas de Santo Agostinho, não conseguindo os premonstratenses espanhóis, apesar de terem obtido bula derrogatória da anexação, em 1609, reverter a favor da ordem a situação (BACKMUND – Les origines, p. 419-421). A influência e jurisdição de Santa Maria da Ermida sobre Baltar pode ter levado à evolução desta para uma estrutura prioral colegial ou monástica. Sabe-se que a Igreja de Santa Maria de Baltar (diocese de Lamego*) tinha cabido, em 1320-1321, o que deixa pressupor que funcionaria como estrutura colegial, ou mesmo canónica premonstratense, com um rendimento colectado em 200 libras. Rendimento elevado para uma simples igreja paroquial, mas médio em termos de rendas monásticas do interior do país medievo (ALMEIDA – *História*, vol. 4, p. 117). Numa carta de composição de 1344, lavrada em Baltar da Beira, estipula-se e salvaguarda-se o direito e a jurisdição cível do couto do mosteiro de Baltar face às reclamações dos procuradores do concelho daquela povoação. Nela se refere que os aldeãos faziam «o concelho aa porta do dicto moesteiro e embargam que nom seia hi o dicto prior nem seus conegos e que mujtas uezes embargauam per seus brados as oras e o serujço de Deus». Quanto ao dom prior da comunidade premonstratense, este agia como um típico senhor medieval, tendo mordomo que zelava pela execução dos seus mandados, penhorando faltosos e condenados, exigindo os montados e as portagens, as jeiras, as carreiras e as coimas, as fintas e as talhas, os foros e os direitos «tanto ao pobre como ao rico». Do prior monacal é dito, também, que vigiava as assembleias concelhias, confirmando a eleição dos oficiais, «metendo o ramo na mão» ao juiz novo, derrogando mesmo os apelos para el-rei pois que «se apoderaua de querer ouujr os fectos». Mais significativo é o facto do diploma nos apresentar a comunidade canonical de Santa Maria de Baltar, composta por D. Martim Peres, prior, e, ainda, por Martim Eanes, Gonçalo Eanes, Gonçalo Martins, Pero Peres e Antoninho Martins, «conegos do dicto moesteiro e conuento ca noom auja hi mais frades nem conegos» (Chancelaria de D. Pedro I, doc. 234). Em 1368, era prior de Baltar D. Domingos Martins. Este convento secularizou-se, aparecendo nomeado na sua reitoria paroquial Afonso Eanes, em 1448. Em 1537 rendia 65 000 reais (COSTA – *História*, vol. 2, p. 316-317). De Santa Maria de Vandoma, bispado do Porto, temos notícia segura em 1324, data de uma procuração ali feita que apresenta este mosteiro como da «ordem de preamestre». Por ela, sabemos que o capítulo daquela casa nomeou seus procuradores a Frei Gonçalo, *companhom*, e a Domingos Martins, capelão, ambos desse mosteiro, a fim de se dirigirem a Leiria onde deveriam assistir à publicação de certos mandados de D. Gonçalo, bispo de Lisboa e núncio pontifício (Arquivo Distrital de Braga. Col. Cronológica, doc. 410). No censo de 1320-1321, «o mosteiro de Bendoma» é avaliado em 225 libras (ALMEIDA – *História*, vol. 4, p. 95). As notícias de priores de Vandoma, para 1239 e 1241, citados no censual da Sé do Porto, poderão interpretar-se como demonstrando a existência do cenóbio já em Duzentos. Sublinhe-se que o documento de 1324 dá o mosteiro como tendo por orago Santa Maria, posto que documentação posterior lhe chame de Santa Eufémia e mesmo de Santa Eulália. Foi em Ermida de Paiva que Frei Afonso seria eleito e nomeado dom prior do mosteiro de Vandoma. Em 1499, Vandoma já havia sido reduzido a abadia secular, não tendo qualquer comunidade residente. Por 1570, a paróquia foi entregue ao cuidado dos Jesuítas (BACKMUND – *Les origines*, p. 433-435). Junto a Castelo Rodrigo (Guarda) fundou-se, em 1156, dentro da órbita de influência de Salamanca e de León, o Mosteiro de São Julião do Pereiro, que se afiliaria nos Beneditinos em 1183, passando em 1218 à Ordem de Calatrava, cuja administração religiosa pertencia aos Cistercienses. Em 1320, a Igreja de São Julião de Pereira, da Ordem de Alcântara, foi taxada em 60 libras (*Ibidem*, p. 419-421; ALMEIDA – *História*, vol. 4, p. 142). O movimento de reforma sentido dentro da Ordem levaria a que, em finais do século XV, fossem enviados a Portugal visitadores espanhóis. Por carta do rei D. Manuel, de 1502, Frei Clemente, «frade professo do moesteiro de Sam Christovam de Ibeas, da Ordem branca de Nossa Senhora de Premonstre», seria autorizado a promover a reforma do mosteiro da Ermida de Paiva. Esta visitação do cónego espanhol, no entanto, não parece ter tido o poder de inverter o processo de extinção dos premonstratenses em Portugal.

SAUL ANTÓNIO GOMES

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Dir. Damião Peres. Porto: Civilização, 1971, vol. 4. BACKMUND, N. – Les origines de l'Ordre de Prémontré au Portugal. *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*. 22 (1959) 416-441. IDEM – *Monasticon*



Presépio do século XVIII, Índia (Setúbal, Convento de Jesus).

Praemonstratense. Straubing, 1949-1959. 3 vol. BECQUET, Jean – *Vie canoniale en France aux XIe-XIIe siècles*. London: Variorum Reprints, 1985. *CHANCELARIAS portuguesas: D. Pedro I (1357-1367)*. Org. A. H. de Oliveira Marques [et al.]. Lisboa: INIC; UNL, 1984. CORREDERA, E. – Premonstratenses. In *DICCIONARIO de historia eclesiastica de España*. Dir. Q. Aldea Vaquero, T. Marin Martinez, J. Vives Gatell. Madrid, 1973, vol. 3, p. 2020-2023. COSTA, M. Gonçalves – *História do bispado de Lamego: II: Idade Média: paróquias e conventos*. Lamego, 1979. LACERDA, A. – *O tempo das siglas: A igreja da Ermida do Paiva*. Porto, 1919. MATTOSO, J. – Premonstratenses. In *VERBO: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*. Vol. 15, col. 1002-1003. PETIT, François – *L'Ordre de Premontré*. Paris, 1927. IDEM – Bernard et l'Ordre de Prémontré. In *BERNARD de Clairvaux*. Paris: Alsatia, 1953, p. 289-307. [A revista *Analecta Praemonstratensia* é um instrumento indispensável para o conhecimento histórico da ordem.]

PRESÉPIOS. Presépio, palavra latina cujo significado é estábulo, curral ou lugar para recolha de gado, assume em português o sentido da representação plástica da Natividade, em virtude de Cristo ter nascido num local semelhante. Presépio designa, assim, o conjunto do cenário e dos personagens que, num retábulo pintado, numa escultura ou num grupo de figuras, representam as cenas do nascimento de Cristo segundo o Evangelho de São Lucas (*v.* ARTE SACRA). Este foi o único dos quatro evangelistas que se referiu à Anunciação, Natividade e Epifania de Jesus: «E tendo dado à luz o seu Filho Primogénito, O enfaixou e reclinou numa manjedoura.» E para referenciar a Sua revelação feita primeiramente aos pastores, símbolo do Seu povo, escreve: «Este é o sinal que vo-Lo fará reconhecer: achareis um Menino envolto em panos e posto numa manjedoura» (Luc 2: 7,12). Nos inícios do cristianismo e por influência dos apóstolos, dos seus discípulos e dos evangelistas – todos no tempo ainda muito próximos da vida pública do Mestre – a liturgia* quase só se circunscrevia à Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo, sendo estas cenas as que com mais frequência eram reproduzidas pictoricamente. A Natividade, ligada à Epifania, era menos representada e surgia reduzida à imagem de Maria com o Menino no regaço, apresentando-O aos pastores ou aos magos. Túmulos romanos paleocristãos exibem estas cenas, onde aqueles últimos ainda não ostentam as coroas de uma realeza atribuída somente a partir do século XI e são guiados por uma estrela, apresentando de pé as oferendas do incenso* devido a um Deus, do ouro próprio de um Rei e da mirra destinada ao Homem. A atitude de oferta efectuada de joelhos também só começou a ser reproduzida por aquela época. O número certo destes magos é desconhecido, acabando a tradição por fixá-los em três, de escalões etários diferentes e de diversas etnias, numa globalizante simbologia humana. Estas simples iconografias não incluíam São José nem tão-pouco os tradicionais animais dos presépios: o boi, o jumento e os cordeiros. A figura do

pai adoptivo de Cristo só mais tarde começou a ser integrada na representação, de início de forma secundarizada, por detrás do grupo da Mãe e do Filho, para na Idade Média assumir igual evidência. Quanto ao boi e ao jumento, cuja primeira referência bíblica se encontra no Antigo Testamento, só posteriormente vieram também integrar o conjunto: «Conheceu o boi o seu possuidor e o jumento o presépio do seu dono» (Is 1: 3). A partir do século IV, com o Édito de Milão (313 d. C.) deu-se a grande explosão do culto da Natividade. A data exacta do nascimento de Cristo constituiu sempre uma incógnita, e a sua fixação em 25 de Dezembro, nove meses após a Anunciação, fazia coincidir aproximadamente a celebração destas festividades cristológicas com o calendário solar do equinócio primaveril e do solstício do Inverno, ocasiões de grandes celebrações pagãs, que urgia cristianizar (*v.* LITURGIA; FESTAS). A introdução do culto natalício na Península Ibérica efectuou-se por duas vias diversas, que originaram formas diferentes de celebração. No território de Espanha, por influência das comunidades cristãs orientais, deu-se maior relevo à Epifania celebrada a 6 de Janeiro, enfatizando-se a dupla revelação: ao Povo de Deus simbolizado pelo anjo, pelos pastores e pelo boi do presépio e aos gentios representados pela estrela, pelos magos e pelo jumento. Houve autores que pretenderam associar à Natividade e à Epifania o primeiro episódio da vida pública de Cristo – as Bodas de Caná – numa complementarização da trilogia da Revelação messiânica. Em Portugal, por via directa de Roma, a tradição foi sempre muito mais direccionada para as grandes celebrações da Natividade a 25 de Dezembro. Esta, à medida que o seu culto litúrgico se difundia, começou a ser expressa em composições armadas com pessoas e animais ao natural, representando-se dramas sobre o tema, e entre os séculos VII e XI desenrolavam-se com ofícios e festas, durante as matinas. Na Idade Média representavam-se nos adros ao ar livre, ou nas catedrais por trás do altar-mor, onde por vezes eram substituídos por quadros vivos de mímica (*v.* TEATRO). As celebrações atingiram tais exageros em matéria de costumes e de desordem, que a Igreja proibiu essas representações. Durante o Natal de 1223 e depois de ter obtido autorização pontifícia, São Francisco de Assis recriou em Greccio o nascimento de Cristo. Nesse humilde presépio, de figuras em tamanho natural, compostas por uma estrutura de madeira revestida de palha e tecidos, integrou um boi e um jumento vivos,

Vista parcial do presépio de Machado de Castro (Lisboa, Basílica da Estrela).

colocados próximos de um altar em forma de berço, coberto de feno sobre o qual repousou uma pequena imagem do Deus-Menino. Podemos considerar este acontecimento como o início da era dos modernos presépios e os seus grandes difusores foram os frades franciscanos e mais tarde os dominicanos. Em Portugal sempre se celebrou a Natividade com representações cénicas – os autos de Natal –, donde surgiram mais tarde os vilancicos. Paralelamente as artes plásticas eternizavam aquele tema de diversas formas e em diferentes suportes. Nos finais do século XIII, a Natividade foi esculpida num capitel do primitivo claustro do mosteiro de Celas (Coimbra), e no século XIV já figurava no túmulo de Inês de Castro no Mosteiro de Alcobaça. Durante a segunda metade do século XVI foram esculpidos em calcário diversos relevos, como num intercolúnio do retábulo da Capela de Santa Maria na Sé Velha de Coimbra (1559), em painéis das igrejas das Misericórdias* de Tentúgal e de Montemor-o-Velho e no retábulo da Capela de Santa Maria das Neves (Espinhal-Penela). Na pintura sobre tábua ficaram-nos, da mesma época, a Natividade atribuída a Gaspar Vaz (?-1569), a do políptico da Igreja de São João de Tarouca e a da Misericórdia de Abrantes, atribuídas a Gregório Lopes (1490?-1550). Devem merecer especial referência a Natividade e Adoração dos Magos (1501-1506) da autoria de Vasco Fernandes ou Grão Vasco (1475/1480?-1542/1543?), ambas executadas para o retábulo da capela-mor da Sé de Viseu, onde, naquela última, o tradicional mago negro foi substituído por um índio do Brasil, como sinal evidente de novidade. As notícias das primeiras representações portuguesas do presépio, constituídas por figuras de vulto, são anteriores a 1537 e referem um presépio existente no mosteiro feminino do Salvador, em Lisboa, formado por figuras moldadas colocadas diante de um painel pintado. Sabe-se que nessa época foi dado grande incremento à produção de presépios destinados aos conventos e igrejas, bem como para residências da sociedade civil. A elaboração destes primeiros presépios sofria de manifesta influência iconográfica flamenga, sobretudo dos conhecidos *jardin-clos* de Antuérpia e de Malines, sem contudo desprezar alguns conhecimentos da arte napolitana. Esses primeiros presépios referenciados do século XVI eram constituídos por figuras de barro, palha ou tecidos, colocados diante de um cenário pintado e no século XVII estes conjuntos estavam montados dentro de simples maquinetas. A difusão do tema do presépio pelas terras portuguesas do Oriente originou, principalmente durante o período seiscentista, uma grande produção artística na Índia e em Ceilão, onde as cenas da Natividade eram esculpidas em marfim, quer em figuras de vulto, quer em placas. A arte indo-cíngalo-portuguesa naquele material constitui uma enorme referência na temática dos presépios nacionais. A pintura deste século igualmente conserva algumas representações natais impressionantes pelos fortes contrastes de sombras e luz que evidenciam, tendo Josefa de Óbidos (1630-1684) tratado o tema de forma invulgar ao incluir numa cena da Natividade apenas as figuras de São Francisco de Assis e de Santa Clara adorando o Menino Deus,

Presépio de penedo, de Domingos Gonçalves Lima, «Mistério Filho», Barcelos. In O presépio no imaginário popular, *Vale de Cambra, 2000, p. 34.*

numa referência simbólica à reconstituição do primeiro presépio. A chegada do movimento barroco e a sua rápida evolução conduziram ao esplendor dos magníficos presépios do século XVIII. Os materiais utilizados na sua feitura continuaram a ser os mais diversos, desde a madeira, marfim, pedras e metais preciosos, ao vidro, cortiça e têxteis. O presépio de madeira do Convento de Mafra, da autoria de José de Almeida (170?-1769), sem comportar ainda um grande número de figuras, apresenta já nas indumentárias da Virgem e de São José a riqueza ondulante do barroco. Contudo, foi sem dúvida no barro que os presépios de mestres como António Ferreira (n. Braga ?), padre João Crisóstomo Policarpo da Silva (1734-1798), Joaquim de Barros Laborão (1762--1820) e principalmente de Joaquim Machado de Castro (1731-1822) atingiram o mais elevado ponto de concepção e realização artística. O tratamento teatral dado por Machado de Castro à elaboração dos seus presépios permitiu que as mais simples e humildes tarefas diárias desempenhadas pelos tipos populares neles representados ganhassem uma dimensão de grandeza, expressa na cor e movimento dos trajes e nas expressões alegres dos seus rostos. Os animais, instrumentos musicais e utensílios comuns integram a cenografia de forma natural, conferindo aos conjuntos o complemento essencial à compreensão da simbiose do divino e do profano. Nos presépios deste período artístico transparece a alegria sentida pela humanidade face a um acontecimento redentor. Toda a riqueza de formas, que a arte barroca continha ficou expressa nas temáticas populares das centenas de figuras integrantes dos belíssimos presépios dos mosteiros de São Vicente de Fora e do Desagravo, dos presépios dos marqueses de Belas e de Borba, da Sé de Lisboa, do Convento da Estrela, da Igreja

da Madre de Deus ou o dos jardins do Palácio dos Condes de Porto Covo. O século XVIII constituiu o século-apogeu dos presépios portugueses, onde a vida, os costumes e a arte da sociedade nacional da época ficaram magnificamente reproduzidos nas figuras populares que António Ferreira e Machado de Castro, trabalhando isolados ou de parceria, elaboraram e integraram nos conjuntos encomendados. De outros presépios importantes existentes no país não temos muitas notícias, mas é provável que tenham existido em grande número, dada a sua enorme popularidade. No Porto, na Igreja de São Nicolau, existe um presépio, que constitui um excelente conjunto desta época. O século XIX é já um século de decadência artística dos presépios, cujas figuras experimentaram um regresso ao naturalismo e à simplicidade. A sua criação diminuiu e com ela também o número dos figurantes e dos artistas que se dedicaram a ela. O século XX, em termos de produção de presépios, está sobretudo dominado pelos trabalhos criados por artistas eminentemente populares como José Franco (Ericeira), Rosa e Júlia Ramalho e Mistério (Barcelos), e os barristas de Estremoz e Portalegre.

MANUELA PINTO DA COSTA

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Carlos A. Ferreira de – O presépio na arte medieval. *Revista de Arqueologia*. (1983) 1-17. IDEM – *A arte da miniatura em barro: Escultores e barristas*. Caldas da Rainha: Museu José Malhoa, 1988. AZEVEDO, Carlos de – O Natal na pintura portuguesa. *Panorama*. 4 (1956). AZEVEDO, Carlos A. Moreira – *O milagre de Caná na iconografia paleocristã*. Porto, 1986. CASTELO-BRANCO, Fernando – *Presépios de Lisboa nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Câmara Municipal, 1955. CHAVES, Luís – *Os barristas portugueses*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925. IDEM – *O ciclo do Natal*. Viseu: Amigos do Museu Grão Vasco, 1984. *CRÈCHES portugaises: Presépios portugueses*. Lisboa: FCG, 1987. FREITAS, Divaldo Gaspar de – Os presépios em Portugal e no Brasil. *Ocidente*. 60 (1961) 305-315. GONÇALVES, Flávio – *Breve ensaio sobre a iconografia da pintura religiosa em Portugal*. Lisboa: [s.n.], 1973. IDEM – *Grão Vasco e a pintura europeia do Renascimento*. Lisboa: CNCDP, 1992. *HISTÓRIA da arte em Portugal*. Lisboa: Alfa, 1986. *JOSEFA de Óbidos e o tempo barroco*. Lisboa: IPPC, 1991. LIMA, Henrique de Campos Ferreira – *Joaquim Machado de Castro escultor conimbricense*. Coimbra: Instituto de História de Arte, 1989. LUCENA, Armando de – *A arte sacra em Portugal*. Lisboa: Empresa Contemporânea de Edições, 1946. MACEDO, Diogo de – *Machado de Castro*. Lisboa: Artis, [s.d.]. MANCINELLI, Fabrizio – *Catacombs and basilicas: The early christians in Rome*. Florença: Scala, 1987. NEVES, Amaro – *Barristas aveirenses*. Aveiro: Fedrave, 1992. OLIVEIRA, Ernesto Veiga de – *Festividades cíclicas em Portugal*. Lisboa: D. Quixote, 1984. *PRESÉPIO (O) nas colecções alentejanas*. Évora: Museu de Évora, 1985. *PRESÉPIOS portugueses*. Lisboa: FCG, 1986. QUEIRÓS, José – *Cerâmica portuguesa e outros estudos*. Lisboa: Presença, 1987. RIBEIRO, Mário de Sampaio – Presépios, vilancicos de barro. *Ocidente*. 6-7 (1939) 1-40. SANTOS, Armando Vieira dos – *O retábulo da Igreja do Paraíso*. Lisboa: Artis, 1958. SANTOS, Luís Reis – *Garcia Fernandes*. Lisboa: Artis, 1957. IDEM – O Natal na pintura da Renascença em Portugal. *Revista Ford*. 8 (1937). IDEM – *Vasco Fernandes*. Lisboa: Artis, 1962. SANTOS, Reinaldo dos – *Oito séculos de arte portuguesa*. Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade, 1970. TÁVORA, Bernardo Ferrão de Tavares e – O Presépio na arte indo-portuguesa. *Gil Vicente*. 11-12 (1974) 5-19.

PRIORADO. É o prior, por definição, o primeiro religioso de uma igreja ou mosteiro, podendo nestes corresponder, ou não, ao seu superior máximo. Na organização do cabido da catedral bracarense, logo no século XI, em tempo do bispo D. Pedro, por certo existia o *prior* correspondente ao *primiclerus* ou a um dos três *praepositi*. Era o *primus presbiterorum*, que presidia ao cabido em nome do prelado, muito particularmente quando este se ausentava. Este prior, que depois de 1165 se chamou também *decanus* ou *prepositus*, podia encarregar-se mesmo do governo da diocese, por impedimento ou falta do prelado (COSTA – *O bispo*, vol. I, p. 44). Também nas igrejas paroquiais, entre as múltiplas designações dos seus superiores – párocos, vigários, abades, reitores, etc. – se encontra a de priores, talvez mais frequente no Sul de Portugal, e, segundo alguns, podendo ter nascido da colação monástica de certas igrejas, para depois se ter generalizado. Incidiremos, todavia, sobremaneira, no título de prior dado aos superiores ou oficiais de certas comunidades monásticas, sem embargo do conceito de priorado poder ser também analisado na perspectiva da geografia eclesiástica*. A reforma cluniacense veio atribuir o título de prior ao abade. Esta mudança serve mesmo como um dos indicadores para averiguarmos a entrada da reforma cluniacense em Portugal. Na diocese de Coimbra, por influência da abadia de Sahagún e não por contactos directos com os monges de Cluny, que não podem ser anteriores a 1092-1095, o título de prior é dado ao abade de Lorvão em 1085 e aos de Arouca e Vacariça em 1087. Já na diocese do Porto o abade do Mosteiro de Leça toma o título de prior em 1093, o de Pendorada em 1094, o de Paço de Sousa em 1104 e o de Cete em 1117 ou 1122 (MATTOSO – *Le Monachisme*, p. 123, 126). Esta intitulação, em consentâneo com as citações da regra beneditina, constitui marca da introdução dos costumes cluniacenses no reino de Portugal, entre finais do século XI e inícios do seguinte. Todavia, muitos mosteiros beneditinos nestas dioceses, e sobretudo na de Braga, continuaram a adoptar a tradicional nomenclatura do seu superior como abade. A mudança de designação não envolve, contudo, apenas um aspecto formal, mas uma real mudança de mentalidade. O abade não é mais visto como um pai, como queria São Bento, responsável pela salvação eterna dos monges e providenciador das suas necessidades temporais, mas antes é olhado como o «primeiro» – o mais antigo e o mais digno. Afirma-se como o primeiro de um conjunto, cada vez mais se verificando nos actos jurídicos que não age sozinho, mas como representante dos monges do mosteiro. Para, no caminho da libertação dos mosteiros beneditinos do patronato, o prior passar a assumir um papel importante na gestão temporal, como chefe de um organismo económico (*Ibidem*, p. 204-206). O termo «prior» podia aplicar-se também ao oficial da comunidade que a dirigia, em estreita ligação com o seu superior. Assim era conhecido nas regras monásticas peninsulares, e mesmo na beneditina, assimilando-se ao *praepositus*, para depois, sob a influência cluniacense, se preferir a designação de prior. Mas São Bento parecia temer-se dele. Justamente o capítulo LXV da *Regula Sancta*, que lhe é dedicado, abre com estas invectivas: «Sucede muitas vezes que a instituição do prepósito (ou prior) dá origem a graves escândalos nos mosteiros. É que há alguns que, inchados do maligno espírito de soberba, se consideram como segundos abades e, assumindo um poder tirânico, nutrem escândalos e suscitam dissensões nas comunidades, e isto principalmente nos lugares em que o prepósito (ou prior) é instituído pelo mesmo bispo ou abades que instituem o abade.» Admite, porém, que, se a comunidade o exigir e o abade o julgar conveniente, possa este mesmo escolher um prior, que então «executará com reverência o que lhe for ordenado pelo

seu abade, e nada fará contra a vontade ou determinação dele. É que, quanto mais elevado está acima dos outros, tanto maior cuidado deve pôr em observar os preceitos da regra». Nos costumeiros beneditinos dos séculos XI e XII distingue-se, porém, já do prior, ou grande prior, o prior claustral, subordinado ao anterior. O prior é escolhido pelo abade, depois de ouvido o conselho do mosteiro. A ele deve obediência toda a comunidade, ou, na sua ausência, ao prior claustral, bem como lhe compete a direcção da administração dos domínios. Aquando da eleição do abade cumpre-lhe a presidência do corpo eleitoral, depois de ter diligenciado sobre as formalidades necessárias para a eleição. Ao prior claustral, também chamado *prior secundus*, incumbe vigiar a vida interna do mosteiro. No Costumeiro beneditino de Pombeiro, o único que se conhece para Portugal, encontram-se mais referências ao prior, no desempenho de funções activas e de celebração, que ao próprio abade. É apelidado algumas vezes como *prior maior*, patenteando bem a influência cluniacense, para além de que em certos passos se alude a priores, sendo pois de admitir que existiria também o prior claustral. O prior substitui várias vezes o abade em diversos actos, em especial actos litúrgicos, e superintende na comunidade, dando licença aos monges para fazerem as procissões calçados ou para se ausentarem. Cabe-lhe ainda tocar a campainha e matraca para chamar os monges para o refeitório, dormitório e igreja, da mesma forma que lhe compete acordá-los e passar a ronda ao mosteiro (LENCART – *O Costumeiro*, p. 81-82). Nos mosteiros portugueses, masculinos e femininos, de cónegos regulares de Santo Agostinho, os seus superiores intitularam-se, respectivamente, priores e prioresas. Tal aconteceu porque São Teotónio, como nos conta a sua vida, tendo sido eleito para prelado do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, assumiu o cargo a custo, pois considerava D. Telo o pai e mestre dos cónegos. Instado a aceitar a eleição, recusou-se, todavia, a chamar-se abade, tanto por respeito a D. Telo, como «porque lhe parecia mais conveniente segundo o Oraculo do Salvador, não chamar Pae ou Abade na terra, os que deixavam tudo no mundo para ser filhos do Pae que está nos Céus» (*VIDA*, P. II, cap. IV). Os priores perpétuos de Santa Cruz foram desde então eleitos até ao 24.º prior, que foi D. João de Noronha, sendo alguns outros nomeados pelos reis, que eram os padroeiros do mosteiro. Depois da reforma de D. João III, e da união a Santa Cruz dos mosteiros de São Vicente de Fora e Grijó, os superiores crúzios designaram-se priores-gerais, tendo jurisdição sobre outros mosteiros da ordem. Vários eram os privilégios destes priores, que Frei Nicolau de Santa Maria sintetiza: serem imediatos à Santa Sé e terem jurisdição episcopal e metropolitana nas suas igrejas; pertencerem ao conselho do rei e nas Cortes terem o primeiro lugar entre os religiosos não bispos; serem priores do Mosteiro de Santa Cruz, mas também prelados superiores e reformadores de cinco mosteiros seus filiados; serem cancelários perpétuos da Universidade de Coimbra, por mercê de D. João III em 1539, confirmada pelo papa Paulo III; serem visitadores do Colégio de São Pedro da Universidade de Coimbra; serem prelados gerais e reformadores de todos os mosteiros de cónegos regrantes de Santo Agostinho do reino de Portugal, desde 1556 (*Chronica da Ordem dos Conegos Regrantes*, liv. VII, cap. XIV). Além do prior-mor havia o prior crasteiro ou claustral, a quem competia o governo dos cónegos que viviam no claustro. Também existia em Santa Cruz um preposto, que superintendia no coro, igreja e ofício divino, e um mestre-escola, responsável pelo ensino, tendo todos estes cargos uma duração de três anos. A mesma hierarquização interna existiria noutras canónicas. Grijó, que desde 1132 acolheu a Regra de Santo Agostinho, apresenta, nas subscrições de um documento de Abril de 1135, os seguintes cargos: o prior Trutesendo, o prepósito Pedro, o prior claustral Mendo, o sacristão Diogo e o *precentor* (encarregado do coro) Pedro (*LE CARTULAIRE Baio-Ferrado*, doc. 37). Mas ainda outros mosteiros tinham nos priores os seus chefes, como os Dominicanos, governados por priores provinciais e conventuais, subordinados ao ministro-geral, que sedeava em Roma. Igualmente a Ordem Militar do Hospital, depois de Malta, era dirigida por um prior, subordinado ao grão-comendador da ordem, que residia em Castela, o qual, a partir de D. Afonso IV (c. 1340), surge designado como prior do Crato, tomando o nome da sede da ordem. Alguns dos priores destas casas, quer pela sua santidade, quer pelo seu papel activo e interveniente dentro da vida religiosa ou mesmo na vida política do seu tempo, fizeram jus à sua designação de priores, sendo, na realidade, os «primeiros», os mais dignos, de entre os seus pares.

MARIA HELENA DA CRUZ COELHO

BIBLIOGRAFIA: COSTA, Avelino de Jesus da – *O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga*. Coimbra: FLUC, 1959, vol. 1, COSTA, Paula Maria de Carvalho Pinto – *A Ordem Militar do Hospital em Portugal: dos finais da Idade Média à Modernidade*. Dissertação de doutoramento apresentada no Porto em 1988. 2 vol. Texto policopiado. GOMES, Saul – Organização paroquial e jurisdição eclesiástica no priorado de Leiria nos séculos XII a XV. *Lusitania Sucra*. 4 (1992). Separata. *LE CARTULAIRE Baio-Ferrado du monastère de Grijó, XIe-XIIIe siècles*. Intr. et notes de Robert Durand. Paris: FCG, 1971. LENCART, Joana – *O Costumeiro de Pombeiro: Uma comunidade beneditina no século XIII*, Lisboa: Estampa, 1997. MARTINS, A. Alberto – *O mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, séculos XII-XV: História e Instituição*. Dissertação de doutoramento apresentada em Lisboa em 1996; 2 vol. Texto policopiado. MATTOSO, José – *Le Monachisme ibérique et Cluny*. Louvain: Publications Universitaires, 1968. *REGRA do Glorioso Patriarca S. Bento*. Singeverga. Ora et Labora, 1951. SANTA MARIA, Nicolau de, fr. – *Chronica dos Conegos Regrantes do Patriarcha S. Agostinho*. Lisboa: Oficina de Joam da Costa, 1668, 1.ª P. *VIDA do Admirável Padre S. Theotonio*. Traduzida e ampliada por D. Joaquim da Encarnação. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1855.

PRISCILIANISMO. É uma corrente religiosa de tipo heterodoxo que se desenvolveu na Lusitânia romana, em torno de Prisciliano, a partir do último quartel do século IV, atingindo posteriormente a Galécia e a Aquitânia. Podemos distinguir duas fases no movimento priscilianista: a primeira correspondente à vida de Prisciliano, sua denúncia e condenação e a segunda à expansão do priscilianismo após a execução de Prisciliano em Tréves. Apesar de São Jerónimo referir que Prisciliano teria escrito «multa opuscula» (*De uiris illustribus*, 121), a maior parte dos onze *Tractatus* que, em 1885, Schepss encontrou num manuscrito em Würtzburg não podem ser, de acordo com a crítica histórica actual, atribuídos a Prisciliano (*cf.* MADOZ – Arrianismo y priscilianismo,

p. 72). Segundo Escribano Paño (*Iglesia y Estado*, p. 57-113) só o 1.º tratado (*Liber apologeticus*), o 2.º (*Liber ad Damasum*) e o 3.º (*Liber de fide de apocryphis*) podem ser considerados da autoria de Prisciliano. Os restantes *Tratados* enraízam-se nas ideias desenvolvidas por Prisciliano mas reportam-se a práticas tidas pelos priscilianistas, tendo sido elaborados noutros contextos espácio-temporais, como a Galécia. Para além dos *Tratados* já referidos, Prisciliano terá sido também o autor dos *Canones in Pauli epistulas a peregrini episcopo emendati* (*PLS*, 2, col. 1321-1413), assim como de alguns fragmentos de um *Epistula* conservados no *Commonitorium* dirigido por Paulo Orósio a Santo Agostinho. Para a reconstituição do priscilianismo dispomos ainda dos cânones dos concílios* de Saragoça, Bordéus, Toledo (400), Braga I e II, se bem que alguns deles não aludam directamente a Prisciliano ou ao movimento priscilianista. Ao nível das fontes da época deve-se sublinhar a *Chronica* de Sulpício Severo (sobretudo II. 46-51), que constitui o relato mais completo dos acontecimentos relacionados com Prisciliano, bem como as crónicas de Idácio e Próspero de Aquitânia, que aludem à expansão do priscilianismo. Junte-se ainda os *De uiris illustribus* de Jerónimo e de Isidoro de Sevilha e os testemunhos de Consêncio e Ambrósio de Milão. Desde o século XIX que o interesse por Prisciliano e pelo priscilianismo tem vindo a aumentar polarizando-se as posições em torno do debate ortodoxia*/heterodoxia* que tem constituído o *pivot* da reflexão de teólogos e historiadores (*cf.*, sobretudo, SCHEPSS, PARET, BABUT, PUECH, MONCEAUX e MENÉNDEZ PELAYO). Os estudos sobre o priscilianismo continuaram a multiplicar-se no século XX, mas só a partir de 1965, com os trabalhos de Schatz (*Studien zur Geschichte*) e de Barbero Aguilera (El priscilianismo: herejía) é que o priscilianismo começou a ser analisado fora do quadro das coordenadas estritamente teológico-eclesiásticas. Para evitar as generalizações é preciso, como nos convidam as investigações recentes sobre esta problemática, situar o seu estudo no quadro mais lato do monaquismo ocidental e da história social. Todavia, Prisciliano não criou um movimento ascético organizado em torno de uma regra. O que ele pretendeu foi a reforma da Igreja, indo, desta forma, ao encontro das práticas do ascetismo cristão tradicional. Contudo, a doutrina de Prisciliano continua ainda actualmente a colocar numerosos problemas de interpretação. *1. Prisciliano, denúncia e condenação:* É através do cronista da Gália, Sulpício Severo, que conhecemos a origem nobre de Prisciliano (SULPÍCIO SEVERO – *Chronica*, 2, 46.3). Alguns autores afirmam que Prisciliano nasceu na Galécia em data desconhecida e que teria deixado esta província para passar à Lusitânia. Esta afirmação está provavelmente ligada ao facto de o priscilianismo se ter vindo a desenvolver consideravelmente naquela província eclesiástica. Devemos referir, no que respeita às origens geográficas de Prisciliano, que o silêncio de Sulpício, bem como de outras fontes da época, é absoluto. Podemos apenas supor que o priscilianismo teve a sua origem na Lusitânia do Sul, na zona de fronteira com a Bética (*cf.* CABRERA – *Estudio sobre el priscilianismo*, 1983). Poder-se-á assim compreender que uma das primeiras reacções a esta corrente tenha vindo de Higínio, bispo de Córdova, na Bética? Esta é uma pergunta em aberto. A questão priscilianista surgiu declaradamente, em 378 ou 379, quando Higínio, bispo de Córdova, se dirigiu a Idácio, bispo de Mérida e metropolita da Lusitânia, para lhe sugerir que tomasse posição face a um movimento desencadeado por um grupo de leigos que pertenciam à sua província eclesiástica (SULPÍCIO SEVERO – *Chronica*, 2, 46.8 e 47.3-4). Segundo o bispo de Córdova, aqueles leigos ensinavam doutrinas de tipo agnóstico e maniqueísta e levavam uma vida de rigoroso ascetismo. Idácio de Mérida desencadeou então o combate contra aquele movimento religioso. No que respeita à formação de Prisciliano, como ele próprio reconhece, podemos afirmar que integrou estudos proibidos (*Liber apologeticus*, 1413). Jerónimo e Sulpício informam-nos também que Prisciliano aprendeu «magicas artes» nas quais teve como mestres Agápe e Elpídio, discípulos de Marco de Mênfis, que habitava numa cidade reputada como centro das artes da magia (SÃO JERÓNIMO – Epistula 75, 3.4 e SULPÍCIO SEVERO – *Chronica*, 2, 46.5; sobre a personalidade e a formação de Prisciliano ver também JOVER ZAMORA – *Historia de España*, 2, p. 461). Isidoro de Sevilha retoma as informações de Sulpício Severo no seu *De uiris illustribus*, mais concretamente na notícia sobre o opúsculo do bispo Itácio, denominado Claro (ISIDORO DE SEVILHA – *De uiris illustribus*, 135), acrescentando que Prisciliano teria aprendido a magia com o próprio Marco de Mênfis, discípulo directo de Mani. Posteriormente, por volta de 379, Prisciliano foi eleito por Instâncio e Salviano bispo de Ávila (*cf.* PRÓSPERO DE AQUITÂNIA – *Chronica*, a. 379; SULPÍCIO SEVERO – *Chronica*, 2, 47.4; IDÁCIO DE CHAVES – *Chronicon*, 13b; TORRES – Prisciliano, doctor itinerante, p. 81 e ESCRIBANO PAÑO – *Iglesia y Estado*, p. 392). As sés destes bispos são-nos desconhecidas mas podemos supô-los oriundos da Lusitânia visto os concílios da época estabelecerem que os novos bispos deviam ser consagrados por dois outros bispos da mesma província eclesiástica e pelo metropolita. No entanto, no caso da eleição de Prisciliano, o bispo da capital de província, Mérida, não estava presente. Não temos dados também para afirmar se a sé de Ávila estava vacante ou não. Foi certamente a ofensiva desencadeada contra Prisciliano e os bispos seus partidários que levou estes a consagrarem-no bispo, no intuito de reforçarem as suas posições (*cf.* GARCÍA-VILLOSLADA – *Historia de la Iglesia,* 1, p. 236). As reacções à eleição de Prisciliano fizeram-se desde logo sentir alargando o debate sobre o priscilianismo. Lembremos que as determinações dos concílios ecuménicos iam no sentido de ordenar que os bispos de uma diocese não se intrometessem nos assuntos das outras dioceses. Assiste-se, assim, no seio do conflito priscilianista, à oposição entre uma «hierarquia estabelecida» e uma «hierarquia itinerante», isto é, à confrontação entre duas concepções diferentes de episcopado (*cf.* DÍAZ Y DÍAZ – L'expansion du cristianisme, p. 93; e ESCRIBANO PAÑO – *Iglesia y Estado*, p. 22). As fontes pouco mais nos dizem sobre o itinerário ou o modo de vida de

Prisciliano e os raros escritos que lhe são atribuídos não acrescentam mais nada de concreto. A *Crónica* de Sulpício Severo faz-nos pensar que a eficácia da acção de Prisciliano, antes e depois da ordenação episcopal, estava relacionada de forma muito particular com a sua personalidade ascética. Foi esta que lhe proporcionou, aliás, o apoio e o partenariato de certos colegas no episcopado. Sulpício Severo sublinha igualmente que Prisciliano atraíu não só muitos nobres mas também populares (SULPÍCIO SEVERO – *Chronica*, 2, 46.5), isto é, uma diversidade de grupos sociais, contando-se no seu círculo não só homens mas também mulheres (SULPÍCIO SEVERO – *Chronica*, 2, 46.6). É difícil tentarmos elaborar uma síntese completa do ensino de Prisciliano. Contudo, as fontes disponíveis põem em evidência a predilecção do bispo de Ávila pelo ascetismo e pela reclusão penitencial; são mencionadas também as suas práticas orientadas para a obtenção de um estado perfeito de eleição (*electio Deo*). Segundo testemunhos contemporâneos, os ensinamentos priscilianistas faziam-se nos oratórios privados (*cf.* JERÓNIMO – *Epistula* 108, 9) e nas *villae*. Supõe-se que Prisciliano era proprietário de algumas destas *villae* ou que elas integravam os domínios dos seus amigos. Nada sabemos, no entanto, sobre a sua situação ou o seu número. As escavações em curso na Lusitânia poderão trazer eventualmente alguns complementos de informação (*v.* ARQUEOLOGIA. PALEOCRISTÃ). Por volta de 380, o movimento priscilianista foi reprimido no Concílio de Saragoça (na Bética), onde identificamos entre os participantes Idácio de Mérida e Itácio de Ossónoba (Faro) (*cf.* VIVES – *Concilios*, p. 16). Tudo parece indicar que o concílio teve como objectivo primordial pôr fim às perturbações causadas pelos priscilianistas nas comunidades cristãs da Galécia e da Aquitânia, mesmo se os nomes de Prisciliano e dos seus discípulos não são referidos explicitamente nos cânones. Todavia, o concílio insistiu na condenação de todo o tipo de ensino ministrado paralelamente ao da hierarquia episcopal. Visava-se, desta forma, atingir o «ministério privado» que o bispo de Ávila reservava para si e a proibição das reuniões litúrgicas nas *villae* que levavam os fiéis a afastarem-se da Igreja episcopal (*Concilios*, p. 16-17). Sulpício Severo refere o Concílio de Saragoça como *iudicium sacerdotale*, para acentuar o combate contra os «heréticos» levado a cabo pelo episcopado hispânico (SULPÍCIO SEVERO – *Chronica*, 2, 47.1-3). Em 381, são ainda Idácio de Mérida e Itácio de Ossonoba que, no sentido de travar o progresso da «seita», a denunciam a Graciano. Visando os acusados o imperador publicou imediatamente um édito ordenando a expulsão dos heréticos de todas as igrejas (SULPÍCIO SEVERO – *Chronica*, 2, 47.5-7). Posteriormente, sabemos que as dúvidas colocadas pelos bispos da Lusitânia se propagaram a outras autoridades religiosas, como é o caso do papa Dâmaso e de Ambrósio de Milão, que exercia jurisdição sobre o vicariato da Itália Setentrional. É neste contexto de alargamento do debate que, por volta de 381/382, vemos Prisciliano pedir apoio quer a Dâmaso (SULPÍCIO SEVERO – *Chronica*, 2, 48.2-4), a quem informou das acusações de «pseudo episcopus et manichae» que lhe eram feitas (*cf.* *Liber ad Damasum*, p. 1439-1440), quer a Ambrósio de Milão. Prisciliano ter-se-ia mesmo deslocado a Itália com Instâncio e Salviano, seus companheiros, depois de terem passado em Bordéus e noutras localidades da Aquitânia onde receberam o acolhimento entusiasta dos proprietários da região (FONTAINE – Panorama espiritual, p. 185-209). A viagem a Itália permitiu-lhes obter a derrogação do édito imperial já mencionado, graças à influência de um funcionário da corte imperial. É com base nestes contactos a nível da corte que Consêncio sublinha a condição aristocrata de alguns membros da corrente priscilianista e menciona a sua pertença ao círculo teodosiano (CONSÊNCIO – *Commonitorium*, p. 51-70). Quanto ao papa, não sabemos bem quais teriam sido as suas reacções relativamente a Prisciliano, Instâncio e Salviano, seus colaboradores. Contudo, sabemos, de acordo com o *De uiris illustribus* de Jerónimo, que Dâmaso se teria recusado a receber o bispo de Ávila e os seus companheiros (*De uiris illustribus*, 121). No que respeita ao bispo de Milão, sabemos que este se recusou a apoiar a causa de Prisciliano dirigindo ao imperador Máximo um protesto contra aquele «partido» (*cf.* AMBRÓSIO DE MILÃO – *Epistula* 30, 24, 12). Na sequência destes acontecimentos, em 384, realizou-se em Bordéus um concílio, convocado pelo imperador Máximo para analisar as acusações do episcopado lusitano contra Prisciliano (SULPÍCIO SEVERO – *Chronica*, 2, 49.7-9). Idácio de Chaves refere que, na assembleia de Bordéus, Martinho de Tours e os outros bispos ali presentes declararam Prisciliano herético (IDÁCIO DE CHAVES – *Chronicon*, 13b). Na sequência desta assembleia eclesiástica, Prisciliano fez apelo ao imperador com a intenção de se justificar perante ele. Transferida a questão priscilianista para o tribunal secular de Tréves, Prisciliano e alguns dos seus companheiros foram convocados a julgamento naquela cidade (SULPÍCIO SEVERO – *Chronica*, 2, 50.1-4). Sulpício Severo refere que Martinho de Tours teria intervido junto do imperador protestando contra o *Iudice publica* (SULPÍCIO SEVERO – *Chronica*, 2, 49.4-6), mesmo se o ensino de Prisciliano e o seu comportamento o confundiam, como a outros prelados do seu tempo, não reconhecendo neles a sabedoria da Tradição. Para este bispo a sentença episcopal já tinha sido proferida em Bordéus, mostrando-se desnecessária a intervenção do poder temporal. A execução de Prisciliano pode ser considerada como o primeiro exemplo da intervenção da justiça secular numa questão eclesiástica (*cf.* GAUDEMET – *L'Église dans l'Empire*, p. 233-234). Ela ilustra, aliás, as tensões e as cumplicidades entre Igreja e poder imperial no fim do Baixo Império. Segundo o testemunho de Idácio, o bispo de Ávila foi executado em Tréves, em 387. A data da execução tem, contudo, gerado controvérsia entre os historiadores, que referem com frequência os anos de 385/386. Da sentença de morte, de Prisciliano e quatro dos seus discípulos, fazia parte a acusação de *maleficium* e práticas religiosas obscenas (SULPÍCIO SEVERO – *Chronica*, 2, 50.8 e 51.2-3). Na sequência desta execução o priscilianismo foi, por todo o Império, reprimido como heresia. *2. Expansão do priscilianismo após a execução em Tréves:* A execução de Priscilia-

no e a medidas para reprimir o priscilianismo no Império não surtiram grande efeito. Segundo Idácio de Chaves, é na sequência da execução de Prisciliano que a Galécia é invadida pela heresia priscilianista (*Chronicon*, 16, 109). No Norte da Península Ibérica esta condenação deu ainda mais vigor à corrente religiosa em causa. As ideias priscilianistas parecem ter mesmo desempenhado o papel de catalisador entre os cristãos da Galécia, cristalizando à sua volta diversas aspirações ascéticas, monásticas e intelectuais pouco compatíveis com o cristianismo vivido pelo conjunto dos bispos daquela época. A ausência de comunidades cristãs bem estabelecidas no Norte da Península, no século V, e a existência aí de um cristianismo menos controlado pelo episcopado estabelecido, pode explicar a rápida difusão do priscilianismo naquela região. Segundo uma tradição antiga os restos de Prisciliano teriam sido depostos em Astorga, na província eclesiástica da Galécia, por volta de 396. A partir de então Prisciliano foi venerado naquela cidade como mártir e os bispos dividiram-se a seu respeito (*cf.* CHADWICK – *Priscíliano de Ávila*, p. 206). O metropolita da Galécia, Sinfósio, tornou-se o principal herdeiro espiritual de Prisciliano e Astorga passou a ser um centro religioso que atraía peregrinos que vinham rezar ao túmulo do «mártir». Em 400, o movimento priscilianista voltou a ser combatido no concílio de Toledo, que procurou garantir a ortodoxia na Hispânia reafirmando o credo e a disciplina do Concílio de Niceia (*cf.* ESCRIBANO PAÑO – *Cristianización y liderazgo*, p. 271). Com efeito, uma parte significativa deste concílio foi dedicada ao priscilianismo, cujo chefe parecia ser o bispo Sinfósio de Astorga, apoiado pelo seu filho Dictínio (VIVES – *Concilios*, p. 28). Os cânones de Toledo remetem-nos para diversas dimensões da doutrina priscilianista, a saber: a magia, a imoralidade, o maniqueísmo, a concepção dualista e pessimista da criação, a teologia pouco ortodoxa da Trindade, a criação de uma elite envolvida em mistério, a utilização dos Apócrifos, o jejum dominical durante todo o ano, o retiro durante o Advento e a Quaresma, o desprezo dos bens deste mundo e a atracção dos cristãos das cidades para as *villae* retiradas no campo. É ainda no âmbito do combate travado contra o priscilianismo que devem ser lidas e interpretadas as «regulae fidei catholicae contra omnes haereses et quam maxime contra Priscilianos» (VIVES – *Concílios*, p. 25-28), da responsabilidade dos vários bispos hispânicos presentes em Toledo. Sublinhemos também que é nesta etapa histórica de desenvolvimento do priscilianismo na Galécia que vemos desencadearem-se novas relações entre esta província do Norte da Península Ibérica e a Aquitânia (J. FONTAINE – Panorama espiritual). Aliás, na sequência da morte de Prisciliano, como no-lo atestam Agostinho (*cf. Epistula* 36, 57) e Próspero de Aquitânia (*cf. Chronica*), as acusações de maniqueísmo e gnosticismo já se tinham espalhado fora do quadro da Península Ibérica. Por volta de 447, a situação parece não ter evoluído muito, como depreendemos da *Epistula* do papa Leão a propósito de uma exposição que lhe foi feita por Toríbio de Astorga sobre o estado lastimoso da Igreja hispânica atingida pelas doutrinas priscilianistas. Tudo indicava que as decisões do Concílio de Toledo de 400 não tinham conseguido pôr termo ao movimento priscilianista e que este se continuava a expandir no seio das populações do Noroeste peninsular (*cf.* TRANOY – *La Galice romaine*, p. 428). Duas cartas de Montano de Toledo, de cerca de 530, uma dirigida a Toríbio de Astorga e outra aos cristãos de Palência, informam-nos disto mesmo. Nelas o bispo de Toledo censura os cristãos de Palência, cidade não muito distante de Astorga, de comemorarem o nome de Prisciliano entre os santos mártires. Uns anos mais tarde, em 561, o I Concílio de Braga volta a esta problemática. Em 572, o II Concílio de Braga condena de novo o priscilianismo proclamando que definitivamente na Galécia nada se apartava da unidade da fé. Teriam os priscilianistas desaparecido? O facto é que a partir daqui não temos mais notícias sobre esta corrente heterodoxa.

ANA MARIA C. M. JORGE

BIBLIOGRAFIA: **Fontes:** AGOSTINHO DE HIPONA – *Epistula* 36. In *CSEL*. 34/1, p. 31-62. AMBRÓSIO DE MILÃO – Epistula 30. In *CSEL*. 82/, p. 214--215. CONSÊNCIO – *Commonitorium domno meo sancto patri Augustino*. In *CSEL*. 8, p. 51-70. IDÁCIO DE CHAVES – *Chronicon (Hydace: Chronique)*. Ed. A. Tranoy. Paris, 1974. ISIDORO DE SEVILHA – *De uiris illustribus*. Ed. C. Codoñer Merino. Salamanca, 1964. LEÃO I – *Epistula 15 (Ad Turibium Asturiensem episcopum de priscillianistarum erronibus)*. In *PL*. 54, col. 693-695. MONTANO DE TOLEDO – *Domino eximio praecipuoque christicolae, domino et filio Thuribio*. In *PL*. 65, col. 54--58. IDEM – *Dominus dilectissimus fratribus filiisque territorii Palentini*. In *PL*. 65, col. 51-54. PAULO ORÓSIO – *Commonitorium de errore priscilianistarum et originistarum*. In *PL*. 31, 1211-1216; 42, 665-670. PRISCILIANO – *Canones in Pauli Apostoli epistulas a Peregrino episcopo emendati*. In *PLS*. 2, col. 1391-1413. PRÓSPERO DE AQUITÂNIA – *Chronica*. In *MGH AA*. 9, p. 341-485. SÃO JERÓNIMO – *De uiris illustribus*. In *PL*. 23, 631-760. IDEM – *Epistula* 75. In *CSEL*. 55/2, p. 29-34. IDEM – *Epistula* 108. In *CSEL*. 55/2, p. 306-351. SULPÍCIO SEVERO – *Chronica*. In *CSEL*. 1, 1-105. TRACTATUS (de Würzburg). In *CSEL*. 18, 1-106; In *PLS*. 2, 1413-1483. VIVES, J.; MARÍN MARTÍNEZ, T.; MARTÍNEZ DÍEZ, G., ed. – *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona; Madrid, 1963. **Estudos:** BABUT, E.-Ch. – *Priscillien et le priscillianisme*. Paris, 1909. BARBERO AGUILERA, A. – El priscilianismo: herejía o movimento social?. *Cuadernos de Historia de España*. 37/38 (1963) 5-41. CABRERA, J. – *Estudio sobre el priscilianismo en la Galicia antigua*. Granada, 1983. CHADWICHK, H. – *Priscíliano de Avila*. Madrid, 1978. Tradução do inglês. CONDE GUERRI, E. – Paulino de Nola e la diplomacia antipriscilianista (Comentario a sua epistola 23). *Carthaginensia*. 4 (1988) 21-43. D'ALÈS, A. – *Priscillien et l'Espagne Chrétienne à la fin du IV^e siècle*. Paris, 1936. DÍAZ Y DÍAZ, M. C. – L'expansion du christianisme et les tensions épiscopales dans la Péninsule ibérique. *Revue d'Histoire Ecclesiastique*. 6 (1983) 84-94. ESCRIBANO PAÑO, M. V. – Breviario de historiografía sobre el priscilianismo. In *HISTORIOGRAFIA de la arqueologia y de la historia antiqua en España (siglos XVIII-XX)*. Madrid, 1991, p. 229-235. IDEM – *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista causa ecclesia y iudicium publicum*. Zaragoza, 1988. IDEM – Sobre la pretendida condena nominal dictada por el concilio de Caesaraugusta del año 380. In *I CONCILIO Caesaraugustano (MDC aniversario)*. Zaragoza, 1981, p. 123-133. FERNÁNDEZ CATÓN, J. M. – *Manifestaciones ascéticas en la Iglesia hispano-romana del siglo IV*. León, 1962. FONTAINE, J. – L'affaire Priscillien ou l'ère des nouveaux Catilina: Observations sur le sallustianisme de Sulpice-Sévère. In *CLASSICA et Iberica in honor of J. M. Marique*. Worcester, 1975, p. 355-392. IDEM – Panorama espiritual del occidente peninsular en los siglos IV y V: por una nueva problemática del priscilianismo. In PRIMERA REUNIÓN GALLEGA DE ESTUDIOS CLÁSICOS – *Actas*. Saint-Jacques-de-Compostelle, 1981, p. 185-209. GARCÍA--VILLOSLADA, R., dir. – *Historia de la Iglesia en España: 1: La Iglesia en la España Romana y Visigoda (siglos I-VIII)*. Madrid, 1979. GONZÁLEZ BLANCO, A. – El canon 7 del concilio de Zaragoza (380) y sus implicaciones sociales. In *I CONCILIO Caesaraugustano (MDC aniversario)*. Zaragoza, 1981, p. 237-253. JOVER ZAMORA, J. dir. – *Historia de España: 2: España romana*. Madrid, 1982. MADOZ, J.– Arrianismo y priscilianismo en Galicia. *Bracara Augusta*. 8 (1957) 68-87. MANDIANES CASTRO, M. – Priscilliani Feminne. *Annuario de Estudios Medievales*. 20 (1990) 3-7. MARTINS, Mário – *Correntes de filosofia religiosa em Braga*. Porto, 1950. MENÉNDEZ PELAYO, M. – *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid-Santander, 1956, vol. 1. MONCEAUX, P. – La question du priscillianisme. *Journal des Savants*. (1991) 70-75, 104-113. ORLANDIS, J.; RAMOS-LISSON, D. – *Historia de los concilios de la España Romana y Visigoda*. Pampolona, 1986. PARET, F. – *Priscillianismus: Ein Reformator des vierten Jahrhunderts*. Würburg, 1891. PEREIRA, Marga-

rida Barahona Simões Esteves – *Prisciliano e as tensões religiosas do século IV*. Tese apresentada à FCSH-UNL em 1999. Texto policopiado. PUECH, A. – Les origines du priscillianisme et l'orthodoxie de Priscillien. *Bulletin d'Ancienne Litterature et Archéologie Chrétienne*. 2 (1912) 81-95, 161-213. RAMOS LOSCERTALES, J. M. – *Prisciliano: Gesta rerum*. Salamanca, 1952. ROMERO FERNÁNDEZ-PACHECO, J. R. – Prisciliano y el priscilianismo: Radiografía de un debate historiográfico. *Hispania Sacra*. 40 (1988) 27-44. SCHATZ, W. – *Studien zur Geschichte und Vorstellungswelt des frühen abendländischen Mönchtums*. Freiburg, 1957. SCHEPSS, G. – Priscilliani quae supersunt. In *CSEL*. 18, 1-147. TORRES, C. – Prisciliano, doctor itinerante, brilhante superficialidad. *Cuadernos de Estudios Gallegos*. 9 (1954) 75-89. TRANOY, A. – *La Galice romaine: Recherches sur le nord-ouest de la Péninsule ibérique dans l'Antiquité*. Paris, 1981. VOLLMANN, B. – *Studien zum priscillianismus: Die Forschung, Die Quellen, der fünfzehnte Brief Papst Leos des Grossen*. St. Ottilien, 1965.

PROCISSÕES. Uma procissão é uma forma pública, mais ou menos solene, de louvor, súplica, penitência ou agradecimento, dirigida a Deus directamente através de Cristo, ou indirectamente através da Virgem Maria ou dos santos. Diz-se a abrir o título XXI das *Constituições* de Coimbra de 1591 que «as procissões forão ordenadas por direyto & louuaueys costumes para gloria & louuor do senhor, & honra dos seus Sanctos, & para que os fieys Christãos juntos em oração possão mais facilmente alcançar do Senhor remedios & ajuda em suas necessidades» (Coimbra: António de Mariz, 1591, fl. 116). Juntam-se no plano da procissão por um lado uma homenagem e deferência para com Deus e, por outro, a sua exaltação. Esta exaltação de Deus assume variadas dimensões inerentes às diferenciações sociais da festa religiosa dando origem a determinadas formas de sociabilidade. *1. Uma festa de cristianização:* As procissões são conhecidas desde cedo. Já no Antigo Testamento as encontramos referidas. Mais tarde, a trasladação das relíquias dos mártires terá gerado os préstitos que as acompanhavam, préstitos que eram festivos. Paralelamente a esses mesmos cortejos começaram a organizar-se outros, não já para festejar mas para pedir o fim de um determinado flagelo, considerado muitas vezes resultado de comportamentos menos cristãos. Ao longo dos séculos de cristianismo em Portugal podemos marcar três grandes estruturas temporais, longas de séculos, que são aquelas que neste apontamento sistematicamente consideraremos. A primeira envolve toda a fixação de devoções na Península Ibérica, devoções que nascem em torno de relíquias e ermidas dispersas, e estende-se até à multiplicação das peregrinações e à integração urbana das devoções, já entrado o século XIV. É o longo tempo da cristianização. As agitações religioso-morais do final medieval, que tomam forma na confusão devocional e comemorativa e na indisciplina litúrgica, conduzem à afirmação tridentina. Este tempo de afirmação pode ser denominado de tempo das procissões. Procura-se a afirmação no visível de aspectos devocionais e organizacionais questionados pelas vagas protestantes centro-europeias. Este tempo de longa preparação, com configuração clara e legislativamente definida nos anos de Trento (1545-1563) e transbordada localmente nas diferentes constituições diocesanas foi, como facilmente se perceberá de seguida pois nele se fixa preferentemente este texto, tempo de consolidação da manifestação processional que calou fundo até ao mundo contemporâneo. Este, o mundo contemporâneo, será o terceiro momento. Depois da desaceleração liberal e republicana, com alguns momentos valorativos, as procissões foram ganhando interioridade, e por isso perdendo o exterior que é uma das suas características definitórias, foram-se afastando do poder civil e, por fim, sofrem o embate do II Concílio do Vaticano (1962-1965) que as considera mas procurando arregimentá-las ao mundo da segunda metade do século XX. Uma das grandes preocupações na organização dos préstitos é a que resulta das situações diferenciadas entre os fiéis, o estabelecimento das precedências. Alterando-se com as épocas, nas formações exteriores que vão sendo assumidas, podemos verificar que duas regras organizativas são constantes. A primeira é a que considera a barreira entre eclesiásticos e leigos. Essa foi sempre uma das grandes separações nos préstitos. Variam as funções durante a procissão e também os lugares de participação de uns e outros estão mais ou menos definidos. Permanecem entrosados, entre eclesiásticos e leigos, os elementos das confrarias, Misericórdias e ordens terceiras, movimentos de apostolado e de juventude (como o escutismo católico). A segunda regra permanente é a da multiplicidade de divisões, que em períodos de protocolo mais marcado, como o Antigo Regime, criaram disputas e querelas. Estas divisões são complexas e as suas orgânicas são casualmente acertadas ao toque dos sinos para a saída da procissão. Nelas englobamos aquela que separa os fiéis masculinos e femininos, não só em funções como em definição dos lugares possíveis de ocupar por uns e outros. Só por défices de população masculina acontece nas procissões, hoje, serem alguns andores levados em procissão por mulheres, já que tal função sempre foi masculina; o pálio, mesmo no século XX, permanece sempre espaço de masculinidade. Mais persistente e mais legislada dentro das diferentes dioceses é a grelha de relações entre indivíduos e associações eclesiásticas que, cada uma por si, procura ganhar preeminência sobre as outras. Priores, reitores, curas, provisores e promotores do bispo, chantres, capelães, beneficiados, presidentes dos cabidos, capelães da sé, vigários-gerais, arciprestes, cónegos, monsenhores, o cabido, a Confraria do Santíssimo Sacramento, a Confraria das Almas, e a de..., a as de..., tantas e tantas que vêm a ser incentivadas desde os tempos medievais, e depois, os Terceiros de São Francisco, e os de São Domingos e os do Carmo, e... Em toda esta multiplicação desordenada que os designativos comportam encontram-se situações de afirmação pessoal por desempenho de cargo, por deferência honorífica do bispo ou do Papa, da diocese ou da ordem religiosa e a todas elas havia que dar lugar por possíveis de conviver na mesma procissão. Gerir o protocolo processional significa pôr em ordem a procissão, contribuir para a configuração exterior da sociedade planificada hierarquicamente pelo cristianismo. Em 1591, em tempos modernos e tridentinos, escrevia-se que numa procissão deverão ir todos em «boa ordem», significando esta que «yrão os leigos diante de todos, & logo os Religiosos per suas antiguidades ou posses; & detrás dos Religiosos os Clerigos com suas Sobrepelizes: & detrás da Clerezia na Cidade

irão os Regedores della, como se custuma: & detrás de todos as molheres». Mas a «boa ordem» é mais do que a arrumação dos participantes «como se custuma», é também uma determinada forma de comportamento do qual fazem parte não comer, não beber, não fazer jogos e outros divertimentos, não brigar ou usar de armas, não cantar canções profanas, não dançar mas, pelo contrário, ir «todos quietos & deuotos, cantando e respondendo ás Ladainhas dos Sanctos, & preces que nas ditas procissões ouuer» (*Constituições*. Coimbra: António de Mariz, 1591, fl. 117 v.-118). Esta norma, inculcada em tempos de catequização constante e de controlo de hábitos, teve larga permanência. No século XX, por todo o país, a procissão continua a ser momento solene, de crença reverente e silenciosa ou hábito de memória respeitador. Muitos homens, nas zonas rurais, quando a procissão passa, continuam a tirar o chapéu perante o pálio, sobretudo quando aí é levada a hóstia consagrada. Tirando os casos isolados dos santuários, as procissões acontecem em espaço urbano, aquele espaço urbano que se encontra enquadrado e ritmado por igrejas e capelas. A atenção da hierarquia para com as procissões passa muitas vezes por esta situação espacial do desfile que se quer enquadrado por um «mundo habitado» e que por isso não vá a lugares dispersos pelos vales e montes, o que pareceria muito próximo do animismo naturalista dos tempos pagãos. O costume do arranjo festivo das ruas por onde passava a procissão vinha neste sentido, de tempos muito antigos, e perdurou até muito tarde. Em 1866 a câmara de Lisboa procura cortar este costume alegando não haver resposta suficiente dos moradores a esta tradição durante a Procissão do Corpus Christi, solicitando ao governo ser dispensada de fazer este pedido às populações, o que foi aceite. Mas a memória e o hábito das colchas nas janelas durante o dia e das velas e lanternas nas noites de procissões de Semana Santa manter-se-ia. Quando nas décadas de 40 e 50 do século XX se assistiu a um recrudescimento e recuperação da Procissão do Corpus Christi, facilmente aproximável na sua lógica de desfile da visão corporativa da sociedade, é pelo arranjo das ruas com flores e pelo engalanar das janelas com colchas que se vai dar a tonalidade festiva e de aderência das populações, ainda que urbanas. A procissão tem os seus participantes constitutivos do préstito, que sucessivamente as constituições mandam que sendo homens não fiquem nas janelas das casas mas que se incorporem no cortejo, e o público assistente à passagem, mulheres e crianças nas janelas, homens nas praças, nas ruas mais largas ou junto de locais de marcada sociabilidade masculina, que deverão ter as portas encerradas, como são as tabernas e, mais tarde, as barbearias, os grémios, as sociedades recreativas e os cafés. O que leva os fiéis a participar nas procissões? Para lá de conseguirem uma notoriedade nascida da visibilidade e de certos desempenhos como, de um ponto de vista social, ir ao pálio, ou levar um andor ou uma cruz como forma marcante de devoção, as procissões eram formas de conseguir indulgências, enquanto estas pesaram na construção da economia da salvação de cada um, ou de manifestar a fé num determinado intercessor, entre os santos, ou a uma afloração da configuração exterior da devoção mariana. O clero deve cuidar da sua apresentação: não é a procissão, em primeiro lugar, uma demonstração de fé que se apoia no exterior? Daí a constante preocupação nas determinações eclesiásticas com as formas de paramentação, privilegiando-se o uso de sobrepelizes sob as simples estolas, e mesmo com a decência dessas peças de paramentaria, que deverão estar lavadas e em boas condições. Nalguns casos, mais do que decência, procura-se dignificar a procissão com o uso dos paramentos mais ricos e ostensivos. Assim acontece com a Procissão do Corpus Christi de Lisboa em que as *Constituições* de 1656, e posteriormente o cerimonial da patriarcal, mandam que os párocos da cidade, as dignidades, cónegos e beneficiados da Sé e os capelães da Capela Real, além da sobrepeliz sobre as alvas trajem, ainda, de capas de asperges. Pautam as relações dos participantes, individualmente ou congregados nas procissões, desde a Idade Média, reforçado durante o período moderno e caído em desuso com o passar do tempo, o transporte de uma sinalização: as cruzes. Estas deviam ser transportadas desde o local de encontro até àquele onde teria início a procissão e durante o seu percurso. A lógica da sinalização pelas cruzes, de que havia uma necessidade muito visível na representação das diferentes corporações de ofícios na Procissão do Corpus Christi, podia ser acrescida com círios e bandeiras ou estandartes, sendo paralelo à diminuição da utilização da cruz como sinal o crescimento das bandeiras, muitas vezes contendo pintado um tema religioso, na maioria uma passagem da *Via Crucis* ou da vida do santo padroeiro, sendo por isso mais elucidativas e definitórias do que a simples cruz, que quase sempre passou, em tamanho reduzido, a encimar o pano da bandeira. A moralização das procissões, quer dizer, a proibição da transformação daquelas em festa profana, ainda que as danças e autos tenham tido uma origem cristã, foi uma das grandes batalhas pós-tridentinas. Tratava-se de cristianizar o exterior, de conseguir a devoção pela compostura do gesto, pelo silêncio, pela decência no vestir e no falar, na seriedade do porte, longe de risos e movimentos lascivos. É esta linha de rigor moral da imagem que se deve ler nas *Constituições* de D. Pedro de Castilho, bispo de Leiria, publicadas em 1601, quando se determina que nas procissões «defendemos que não vão nellas molheres, q̃ representem sanctas, nem pelas ruas, & janelas se ponhão figuras, ou pinturas lasciuas, & indecentes» (Coimbra: Manuel de Araújo, 1601, fl. 31 v.). Mais de dois séculos depois, em 23 de Abril de 1859, por resolução régia, ficaram os bispos portugueses obrigados a autorizar, por escrito, as procissões de que previamente lhes haviam entregue uma memória descritiva. Assim queria o rei para que de norte a sul se corrigisse, proibindo, a representação de cenas teatrais durante as procissões, no seu início ou no seu final. Isto acontecia muitas vezes com aspectos da vida dos santos mas, sobretudo, com a de Cristo e precisamente no tempo forte e penitencial da Semana Santa quando se recuperavam passagens dos Evangelhos para a construção de autos e cenas consideradas edificantes. Nestas preocu-

pavam os prelados, e o rei, as indecências nascidas da encarnação das figuras por determinados indivíduos que, pelo seu comportamento, não motivavam a colagem à personagem que desempenhavam, as formas e usos de linguagem e, mesmo, a aparência dos trajes nestas construções de cariz popular, nascidas das boas intenções dos crentes, leigos e eclesiásticos, e que as representações continuadas muitas vezes desvirtuavam, deixando-as cair em práticas culturais pouco ortodoxas mas dificilmente controláveis. Ainda em 1888 o bispo do Algarve, D. António Mendes Belo (1884-1907), exortando os seus diocesanos a uma rigorosa aplicação das normas de contenção e dignificação das procissões, escrevia que se devia respeitar «a rigorosa observância do preceituado nas Constituições diocesanas, em que se proíbe nas procissões as pessoas representarem ao vivo factos bíblicos, permitindo somente que se encorporem crianças vestidas de anjos» (*apud* ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto: Civilização, 1970, vol. 3, p. 457). A procissão deve começar ao tanger dos sinos que deverão continuar a tocar durante algum tempo ou mesmo durante toda a procissão. Também, caso exista, a música deve abrir o desfile. Assim acontecerá nas mais notáveis, mormente na do Corpus Chiristi, onde trombetas, charamelas e sacabuxas, em tempos modernos, e bandas filarmónicas ou fanfarras militares ou dos bombeiros na época contemporânea, darão o sinal de abertura, assim preparando todos aqueles que pelas ruas aguardam a manifestação de culto, ou para devidamente o reverenciar ou, simplesmente, para guardar respeito ao cerimonial ou assistir ao espectáculo. As cores das colchas nas janelas e dos tapetes de flores acompanham todo o percurso traçado, e a imaginária será transportada nos andores que são uma base sobreelevada pelos homens aos seus ombros. Esta base de espaço limitado onde a imagem se fixa tem toda uma atenção especial através da sua decoração com flores, muitas vezes tendo os limites rectangulares do andor assinalados por pequenos lanternins de procissão. A procissão é um momento que, mesmo naquelas que envolvem dor e súplica, se quer de beleza. Recolhendo a informação de outros escritores anteriores, João Baptista de Castro, no início da segunda metade do século XVIII, regista um pormenor de beleza que acontecia na Procissão do Enterro do Senhor, em Sines, a partir da urna das relíquias do corpo de São Torpes: «todos os annos em sesta feira mayor, a tempo que se fazia a Procissaõ do Enterro do Senhor, sahia da parte da urna, em que estaõ as santas reliquias, quantidade de borboletas com azas prateadas, e acabada a Procissão desappareciaõ» (*Mappa de Portugal Antigo e Moderno*. Lisboa: 1763, t. 2, parte 3, p. 221). *2. A procura de tipologias:* São muitas as razões que levaram os Portugueses ao longo de todos estes séculos a fazer procissões. Apesar dessa multiplicidade de vontades, aliada aos consentimentos do bispo da diocese, podem marcar-se algumas características capazes de conduzir a uma tipologia das procissões. Aliadas ao sentir religioso, à cristianização e à inculcação catequética estariam todas aquelas que visavam a prestação de culto aos santos fundadores, tornados presenciais nas relíquias, as de saudação e reverência do Corpus Christi, as que traziam à rua os passos da *Via Crucis*, as que contemplam a figura protectora e auxiliadora da Virgem Maria e, por fim, as que visam divulgar novos modelos de perfis de santos. No tempo forte pós-tridentino notamos uma tendência de fundo, a de ultrapassar o santo/orago local justapondo-lhe, quando não opondo-lhe, uma festa e respectiva devoção à Virgem Maria, com procissão dignificatória. Quanto ao rei, se permanece na rua junto do pálio sempre que pode, procura em momentos de conjunturas de poder determinadas socorrer-se da procissão como meio de fazer pressão justificativa do acontecido. Nesta atitude comparticipada, tida por eclesiástica, se enquadram todas aquelas procissões que aconteceram à volta do ciclo da restauração da Casa de Bragança, em 1640, que tiveram lugar de Braga a Macau e a Salvador da Bahia, ou as que, por razões diversas, logo em 1755, rodeiam o terramoto de Lisboa, que rogando ao céu perdão das faltas cometidas são meio de aplacar os ânimos e as histerias e capazes de encontrar razões para o acontecido. Mais uma vez, estes dois ciclos de incidência política marcada trazem ao de cima as duas grandes razões de ser do acto processional: agradecer e pedir, louvando a Deus. A tipologia das procissões, depois de coligida e aferida, e uma vez estudada, só terá a sua compreeensão plena se integrada nas grandes linhas da espiritualidade que caracterizam cada conjuntura. Nesse sentido importará considerar cuidadosamente o papel que no seu desenho tiveram as diferentes famílias de religiosos pois o seu protagonismo acaba por valorizar determinadas devoções e formas exteriores de reverência a Deus que lhes são próprias e inerentes à espiritualidade implícita na regra de cada uma delas. É disso exemplo, em tempos medievais, o peso de franciscanos e dominicanos na divulgação das práticas de penitência por meio das flagelações que sabemos terem vingado pelo menos nas procissões de Endoenças, ou, em período tridentino, o papel dos Jesuítas não só no reforço das procissões marianas como, sobretudo, na realização daquelas que envolviam os santos recentemente elevados aos altares, muitos deles da Companhia ou próximos dela. Nas constituições da época moderna encontramos referências às seguintes procissões: Corpus Christi, Visitação de Nossa Senhora, Ladainhas, Ramos, Purificação de Nossa Senhora ou das Candeias, Anjo Custódio e Santos Óleos. Além da referência a estas procissões os temas estruturantes dos capítulos que lhes são relativos tratam dos que são obrigados a nelas participar, da paramentação dos clérigos, da ordem interna de pessoas e grupos, do comportamento decoroso durante o préstito, dos percursos e arranjo de ruas (indicações que são muito genéricas) e das proibições de percursos não urbanos. O tópico fundamental parece ser o que se encerra sob a noção de «ordem», como que a codificação da fé na expressão social exterior e espectacular que se representava pelas ruas. A vaga de fundo da ordenação e da moralização das procissões atingiu acima de todas a do Corpus Christi, que na apresentação das diferentes corporações de mesteres ou determinados ofícios acabava por denotar a vida do conce-

Procissão do Corpo de Deus em 29 de Junho de 1908, Lisboa.

lho mas provocava crescimentos espectaculares de representatividade que procuravam fazer chamadas de atenção sobre o poder, económico em primeiro lugar, de alguns dos participantes. Assim beneficiava o concelho, que se obrigava a mais despesas dos cofres locais, e se distinguiam alguns dos participantes, requerendo futura atenção na distribuição do poder local. As proibições desta procissão concelhio-religiosa foram muitas e atingiram sobretudo os elementos festivaleiros da procissão, o São Jorge, o seu alferes, cavalo e sela, o Dragão, Serpe ou Conca, as danças e folias variadas. Isto mesmo se pode verificar nas enumerações de Évora ainda do final do século XV, do Porto de 1620, com a sua tentativa de ultrapassagem nas de 1773, também do Porto, onde o lúdico/teatral/coreográfico deu lugar a simples encaminhamento dos esforços dos grupos que queriam representatividade para o adornar das ruas a percorrer pelo cortejo. Entre 1690 e 1740 Frei Lucas de Santa Catarina na sua desabrida crítica ao formalismo da procissão do barroco continuará a manter esta ideia de manifestação corporativa quando verseja recomendando, e criticando, as atitudes de conquista amorosa do elegante da época, o «faceira»: «Metido a critico chamará ao Carro dos Ortelloens, Bosque Movedisso; ao dos Tanoeiros, Grutta de Baco; às Regateiras dos Arcos, Amalteas de obra grossa; às Tourinhas, Tritoens de couro, ou Delfins de canastra; à Serpe, Taverna portatil, ou Adega enfeitada; ao Alferes de S. Jorge, Cagado a cavallo; aos Gigantes, Obeliscos de trapos, Estatuas de Poliferno; às bandeiras dos Officiaes, Trofeos mariolaticos» – *apud* Rodrigues, Graça Almeida – *Literatura e sociedade na obra de Frei Lucas de Santa Catarina (1660--1740)*. Lisboa: INCM, 1983, p. 152-153. Podemos dizer que esta procissão era modelar de todas as outras. Esta ideia era expressa pelos seus espectadores mais atentos e com alguma capacidade de notificar um acontecimento dando-lhe capacidade arquetípica ou divulgando-o. É na primeira perspectiva que age o rei D. Manuel quando, ao decretar as procissões solenes da Visitação da Virgem a Santa Isabel e do Anjo Custódio, desde logo estipula que «as quaes Precissoẽs se faram, e ordenaram com aquella festa e solenidade, com que se faz a Precissam do Corpo de Deus» (*Ordenações Manuelinas*. Lisboa: FCG, 1984, Liv. I, p. 566). Por seu lado, Filipe I escreve a suas filhas, em 25 de Junho de 1582, comparando os festejos na procissão de Lisboa e de Madrid, ressalvando a grandeza da de Lisboa e o seu lugar no couce: «Também fui ver as danças do Corpus Christi. Se o vosso irmão tem medo daquelas coisas [os gigantones, a Serpe,...], procurai que não o tenha e dizei-lhe o que são, que assim o perderá. Aqui não houve foliões mas antes muitas danças de mulheres e algumas que cantavam bem, ainda que, como vos escrevi, tenha visto pouco, por ir num dos extremos da procissão e por ser tão grande» – *Cartas para duas infantas meninas: Portugal na correspondência de Filipe I para as suas filhas (1581-1583)*. Lisboa: Dom Quixote; CNCDP, 1998, p. 154. Não se devem esquecer os caminhos das procissões nas peregrinações. O santuário torna-se, no auge da festa, o centro da peregrinação. Em espaço exterior, entre os arranjos de festa e divertimento não sacralizados, a imagem do venerado, uma santa, santo, a

Virgem Maria ou mesmo alguma invocação de Cristo, vem para a rua acompanhando todos os que aí acorreram. Nestes se incluem os que estão manifestando o pagamento de uma promessa; os que a pagam durante o próprio decorrer da procissão; aqueles que aí foram para a festa, a romaria, mais do que para a sua santificação; e os que vêem vir até si, até ao campo envolvente do santuário, a razão de ser da peregrinação. Muitas vezes ir à romaria vem de tempos muitos recuados, tão recuados que já se introduziu o hábito anual deste «passeio»/festa, no seu sentido totalizante e englobando o religioso. Mais uma vez a utilização da procissão provoca alteração no acontecer, pelo respeito, pela deferência para com aqueles que se conhecem, mais ou menos, e que vão incorporados na procissão. O pagamento da promessa deu lugar muitas vezes a expressões de afirmação exterior acontecendo durante as procissões. Assim é com as *fogaças*, conjuntos decorados de objectos de oferta aos santos ou à Virgem Maria. Estes objectos de cariz mais ou menos rural e regional têm um forte pendor cerealífero, trigo, milho e centeio, em grão, farinha ou já transformados em pão, como nas festas do Espírito Santo em Tomar ou nas do Senhor Santo Cristo nos Açores, podendo ainda conter carnes animais comestíveis, borrego, aves de capoeira ou enchidos de porco, ou certos bolos derivados da amassadura do pão, os bolos de fatia, fintos, dormidos, de orelha, ou de erva-doce do Alentejo. Talvez que seja no que podemos denominar de complexo processional da Semana Santa onde encontramos uma maior densidade processional num tempo limitado de dias, tentando cobrir quase que teatralmente todo o acontecer do final da vida de Cristo em Jerusalém. Deste complexo fazem parte, com todas as variações temporais e regionais que haverá também que perceber: antecedendo o tempo da Semana Santa, a Procissão dos Ramos e, variando de data de zona para zona, a dos Passos, possivelmente, depois da do Corpus Christi, a de maior capacidade envolvente das populações, talvez pela sua linguagem fácil e teatral. Na Procissão dos Passos representa-se toda a caminhada descrita na *Via Crucis*, descrição feita por figuras humanas portadoras dos instrumentos da Paixão (os dados do legionário, a escada para subir à cruz, a coroa de espinhos, a esponja do vinagre, o chicote dos algozes, os pregos, a lança do centurião...) ou desempenhando o papel dos intervenientes nela (o centurião, as Marias, Madalena, a Verónica...), numa mistura evangélica e tradicional imemorial. Depois vêm a do Ecce Homo, ou da flagelação de Cristo atado à coluna e a do enterro do Senhor, esta última realizada de noite e, normalmente, só por homens de opas e capuzes negros. Precisamos ainda de aprofundar mais todos os elementos documentais e as dimensões contemporâneas deste complexo de procissões. *3. As permanências:* As permanências, tal como a essência das procissões, acontecem pelo exterior. Até aos anos 20/30 do século XIX as câmaras iam às procissões a que eram acostumadas, a partir daí nota-se que só vão ao Corpus Christi esquecendo as outras e tentando libertar-se desta. É exemplo desta atitude o que vemos acontecer em Coimbra. Em 1905, a câmara deixa de fazer a Procissão do Corpus Christi, aplicando a verba ao Asilo de Cegos e Aleijados de Celas. Os munícipes queixam-se ao governo que, por portaria de 26 de Junho de 1905, mandou considerar a procissão como uma obrigação ancestral das câmaras, repondo a obrigação camarária. Durante o tempo da I República o afastamento volta a procurar-se enquanto que, em sentido inverso, durante o período salazarista se recuperam as procissões, sobretudo a do Corpus Christi e a dos Passos, como grandes momentos lúdico-profanos, envolvidos em atmosfera religiosa cristã que se quer definitória da essência da nação. Apesar deste tempo de recessão seguido da instrumentalização salazarista, o século XX vê desenvolverem-se duas novas formas processionais, apenas dimensionadas e cultualmente assimiladas pelas populações a partir dos anos 40/50: a das Velas e a do Adeus. Ambas andam ligadas às aparições aos pastorinhos, em Fátima. A primeira, a das Velas, estender-se-á a todas as paróquias de Portugal e realiza-se de 12 para 13 de Maio, à noite, o que é pouco usual, apenas acontecendo nalguns locais na Procissão do Enterro do Senhor, e não só pouco usual como não recomendado pela liturgia que sempre defendeu que as procissões deveriam ter lugar sob a luz do Sol. Durante esta procissão é transportada sobre o andor a imagem da Senhora de Fátima, enquadrada por cânticos compostos com este fim e que são narrativos dos acontecimentos de Maio a Outubro de 1917. A segunda apenas acontece no próprio Santuário de Fátima e

Procissão de Santo António, Lisboa.

trata-se de uma procissão de despedida da imagem, que sai da capelinha erguida no local das aparições para a igreja do santuário. É a procissão que encerra as peregrinações. Também nela a mesma imagem é transportada e tem cânticos próprios. Destas duas aflorações processionais contemporâneas algumas conclusões se podem retirar. Em primeiro lugar elas confirmam a permanência que o acto devocional da procissão encerra e guarda entre os públicos mais ou menos praticantes da religião católica mas que, pelo menos, assim expressam fortes ligações culturais a estas formas de exteriorização. Em segundo lugar vêm ao de cima algumas características que, mais ou menos marcadas, vão tendo presença ao longo do tempo: o peso das procissões da Virgem Maria, a prática processional nas peregrinações, muitas vezes eivada de um forte sentido lúdico-profano, e por fim a dimensão de representação de aspectos que se querem de teor nacional. Esta referência às procissões como capazes de dar individualidade a determinadas regiões e a formas culturais de estar portuguesas leva ao aparecimento da noção patrimonial, e mesmo turística, dos préstitos. São disso exemplo as recuperações das cerimónias e envolventes exteriores de algumas procissões dos Passos e de todo o conjunto das «Semanas Santas» ou a utilização propagandística da Procissão dos Tabuleiros de Tomar. *4. Conclusão:* É variável a estrutura processional, seus motivos de cristianização ou simplesmente de manutenção de memória ou permanência civilizacional católica, mas estão nela em presença alguns parâmetros definitórios. A procissão é uma forma de representação dos poderes em presença, o de Deus que a Igreja manifesta e que o povo dos fiéis participa, venera e aplaude, o da Igreja, capaz de configurar a memória realizando festa-comemoração, o do concelho, ou do reino, ou da República, que se afastam ou participam, que participam de diferentes maneiras e com diferentes proximidades do pálio, dos objectos processionais, andores e estandartes, ou que se fazem esquecer no préstito do qual se alheiam, ou no qual participam como autoridades em representação de instituições e procurando mostrar aceitação e respeito pelas instituições, neste caso pela Igreja Católica que consegue, culturalmente, mais aqui e menos ali, congregar populações.

ANTÓNIO CAMÕES GOUVEIA

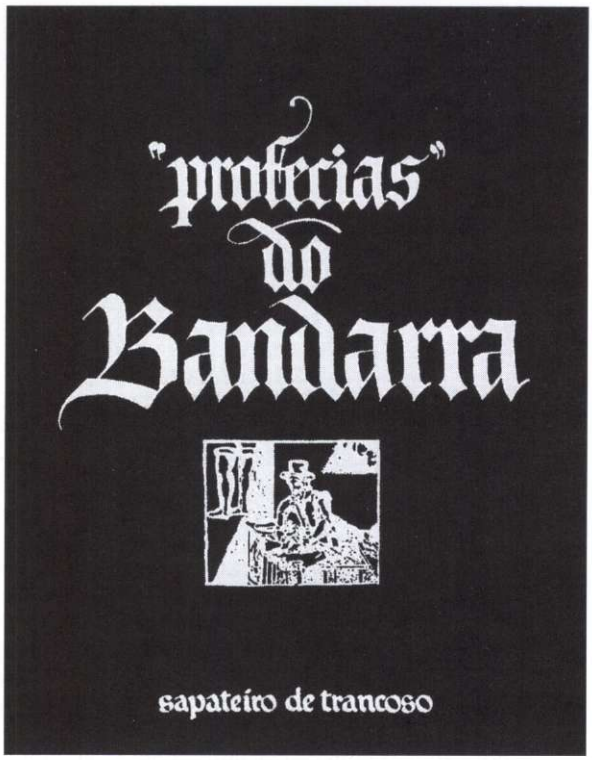
BIBLIOGRAFIA: BRAGA, Isabel Mendes Drumond – Entre o sagrado e o profano: as procissões em Portugal no século XVIII segundo alguns relatos de estrangeiros. In *A FESTA*. Lisboa: Universitária Editora, 1992, vol. 2, p. 455-468. COELHO, António – *Curso de liturgia romana*. Braga: União Gráfica, 1926-30, vol. 5, p. 165-180. COUTO, Luís de Sousa – *Origem das procissões da cidade do Pôrto*. Ed. Magalhães Basto. 2.ª ed. Porto: Câmara Municipal do Porto [1971]. GONÇALVES, Iria – As festas do «Corpus Christi» do Porto na segunda metade do século XV: a participação do concelho. In *UM OLHAR sobre a cidade medieval*. Cascais: Patrimonia, 1996, p. 153-176. JANEIRO, Helena Pinto – A Procissão do Corpo de Deus na Lisboa barroca: O espaço e o poder. In ARQUEOLOGIA DO ESTADO – *Comunicações 2*. Lisboa: História & Crítica, 1988, p. 727-742. KRUS, Luís – Celeiro e relíquias: o culto quatrocentista dos mártires de Marrocos e a devoção dos nus. In *PASSADO, memória e poder na sociedade medieval portuguesa: Estudos*. Redondo: Patrimonia, 1994, p. 149-169. OLIVEIRA, Ernesto Veiga de – Figuras gigantescas processionais em Portugal. In *FESTIVIDADES cíclicas em Portugal*. Lisboa: Dom Quixote, 1984, p. 273-286. ROUX, Lucette Elyane – La fête du Saint-Sacrement à Séville en 1594: Essai de définition d'une lecture des formes. In *LES FÊTES de la Renaissance*. Paris: CNRS, 1975, vol. 3, p. 461-484. TEDIM, José Manuel – A procissão das procissões: A Festa do Corpo de Deus. In *ARTE efémera em Portugal*. Lisboa: FCG, 2000, p. 217-223, 224-235.

PROFANO. *V.* SAGRADO E PROFANO.

PROFETISMO. Etimologicamente deriva de profeta e da noção de profecia. Profeta, em hebraico, é designado pelo termo *nabî'* (*v.g.* Ex 15, 20., em que se desenvolvem as formas verbais correspondentes *nibbá* e *hitnabbé'*), que significa, em sentido activo, proclamador de uma mensagem de esperança, de cariz transcendente. Se inquirirmos o seu sentido através de uma leitura na voz passiva (*nabi'm*), profeta significa «chamado», que os LXX traduziram para grego por *prophetés*. Este vocábulo, usado em todo o Antigo Testamento, é de etimologia discutível, apesar de a maioria dos especialistas concordarem que ele deriva do acádico *nabû* (chamar). Outros termos estão-lhe ligados, como *rô'eh* (vidente), que define a função de Samuel (*v.g.* 1 Sm 9); a função que ele desempenha diferencia-se pouco de *nabî'*: Samuel, o vidente que preside à confraria dos *nebî'im* (1 Sm 19, 20), adunada ao seu papel de mensageiro de Deus, entendido como *nabî'* individual (1 Sm 3, 19-20). As formas arcaicas de profetismo israelita expressavam estados colectivos de transe suscitados pelo Espírito de Deus (1 Sm 10, 5-7, 10-13) que depois evoluíram com a afirmação da tradição do profetismo individual, na qual se destacam grandes profetas como Ezequiel, Jeremias, Isaías, etc. O fenómeno profético não é exclusivo do povo bíblico, pois encontramo-lo também nas religiões anteriores e paralelas da Mesopotâmia, do Egipto e do mundo cananeu (*v.g.* profetas de Baal: 1 Rs 18, 19-40). No islamismo, o corão entende o profeta (*rasûl*) como o enviado por Alá aos homens e aquele que diz o que Deus determina – a Lei: «Nós só enviamos os profetas para anunciarem a boa nova para avisarem os homens» (VI, 48). Na perspectiva do ocultismo, o profeta é um adivinho. A profecia é passível de duas interpretações distintas. No sentido bíblico, a profecia é essencialmente uma proposta de *metanoia*, de conversão interior que se traduz na transformação e conversão das estruturas sociais afectadas pelo pecado, abrindo a história para a esperança que radica em Deus. Esotericamente, a profecia concebe-se como a tentativa de inquirir o futuro de forma a desvelá-lo, mormente os seus acontecimentos cruciais e os de carácter teleológico. Neste caso, o termo mais correcto a utilizar deveria ser predicção. O profetismo pode ser entendido como a corrente que oferece uma interpretação do destino da história à luz das profecias e uma mensagem que possa constituir uma proposta de regeneração para a sociedade degradada. O profetismo subdivide-se em duas grandes vertentes que, frequentemente, aparecem interligadas: o profetismo religioso e o profetismo político. Este último desdobra-se em profetismo cultural e profetismo social. Quanto ao sistema profético cristão que vai perpassar ideologicamente o profetismo português, este é entendido como o testemunho da nova e eterna aliança consumada pela redenção de Cristo. A patrística hispânica (*v.* PATROLOGIA), que se inspirou no pensamento cristológico em voga e se debateu com as crises das suas formulações históricas em torno da imagem de Cristo, vai constituir os primórdios do profetismo ibérico: a fase arianista de Potâmio de

Lisboa, o ascetismo gnóstico de Prisciliano, o antipelagianismo de Paulo Orósio, o providencialismo de Apríngio de Beja, os cânones dos concílios de Toledo, são alicerces da teologia fundamental do Ocidente peninsular. O profetismo bíblico encontra eco no profetismo eclesial: os cristãos também se consideram em diáspora e aguardam, em jubilosa esperança, a epilogal vinda de Cristo salvador. Esta temática profética será consagrada e apresentada pela doutrinação ortodoxa e vai inspirar inúmeros tratados cristológicos com cariz profético desferidos *adversus haereses* e *adversus judeos*. As profecias de Santo Isidoro de Sevilha e de São Frei Gil de Santarém não podem ser entendidas fora deste contexto – no seu entendimento, o Encoberto é o Cristo da parusia. Em Portugal, o profetismo assume contornos dominantes de carácter político, integrando elementos do foro religioso judeo-cristão e nas ciências herméticas, bem como concatenando dados culturais das religiões primitivas. O profetismo lusitano anuncia a esperança da regeneração da sociedade portuguesa, de uma idade de ouro, da chegada de um messias, de um monarca que conduzirá Portugal e a Igreja Católica às glórias antigas e assegurará o seu triunfo no quadro mundial, de acordo com o que se crê estar determinado por Deus aquando da fundação do reino de Portugal. O profetismo português surgiu com o esforço de afirmação da autonomia do reino perante os outros estados europeus, estando, portanto, na sua origem e consolidação um profetismo de cariz político que não hesitou em recorrer a elementos subsidiários de ordem religiosa e de modelação mitogénica para legitimar a sua mensagem profética. A solidificação da autonomia de Portugal na guerra de 1383 a 1385 inspirou a Fernão Lopes a proclamação da sétima idade da história humana na sua *Crónica*, sendo o povo português o povo eleito dos tempos modernos. Foi nesta conjuntura de euforia nacional, acrescida da conquista de Ceuta em 1415, que teria nascido o célebre milagre de Ourique: Cristo teria aparecido a D. Afonso Henriques para lhe garantir a vitória na batalha contra os infiéis e lhe confirmar a predilecção divina. Esta lenda, ampliada e divulgada por muitos pregadores, teria o intuito de sustentar o lugar privilegiado ou, pelo menos, autonomizado de Portugal entre os reinos da Cristandade europeia. Mais tarde, enriquecida com outros elementos míticos, acabou por constituir o cânone basilar do credo lusitano (CLEMENTE, *Portugal*, p. 353). O profetismo que marcou a cultura portuguesa resulta da fusão de três correntes que convergem de uma forma sintética: as correntes hebraica, cristã e a política. Todas três se compenetram e acabam por se misturar de uma forma inextricável. Nas origens, encontramos os judeus e os cristãos-novos mal integrados pela cultura cristã dominante e muitos judeus convertidos que, não aceitando a divindade de Cristo, continuavam a esperar a vinda de um messias que deveria preludiar a intervenção de Deus em favor do seu povo eleito. No fim do século XV, a expulsão dos judeus de Espanha e mais tarde de Portugal provocou uma grave crise de consciência nas populações judias: como no passado, os perseguidos refugiaram-se na esperança de um futuro melhor, acreditando reconhecer nesta prova o signo decisivo da inauguração dos tempos messiânicos. Alguns judeus profetizam a chegada do Messias: *v.g.*, o célebre financeiro português Isaac Abarbanel anunciou a chegada do Messias para o ano 1503; David Ruben considerou-se um enviado da tribo de Ruben desaparecida para proclamar a proximidade da rendenção; Diogo Pires fez várias previsões; Luís Dias autoproclamou-se como messias de Deus. Estes factos são bem ilustrativos do clima que se vivia no seio das minorias religiosas judias, que desenvolveram um messianismo adequado à sua situação sociorreligiosa marginal. As primeiras derrotas dos Portugueses no Oriente e em África encontraram eco nas trovas de Bandarra – cujas profecias são vistas como o catecismo do profetismo nacional – que profetizava a conquista de Marrocos, o Turco derrotado e o Império Universal sob a égide da monarquia portuguesa. D. Sebastião foi entendido como o predestinado para a consecução dessas tarefas através, *v.g.*, de Diogo de Teive, Frei Miguel dos Santos, Freire de Andrade e até de Camões. Paralelamente, os portugueses do século XVI tomaram consciência da grandeza dos Descobrimentos marítimos que tinham empreendido; orgulhavam-se de terem feito mais do que os Greco-Romanos, os quais escreveram obras sublimes para imortalizar as suas gestas. Do mesmo modo as façanhas dos Portugueses foram consignadas em textos literários e delas foram hauridas ilações proféticas. Estas reflectem-se nas obras de Barros, de Castanheda, de Góis, de Garcia de Resende, Gil Vicente e de Camões, que canta: «Deveis de ter sabido claramente / Como é dos Fados grande certo intento / Que por eles se esqueçam os humanos / De Assírios, Persas, Gregos e Romanos» (CAMÕES – *Os Lusíadas*, p. 75). Neste âmbito, emerge triunfantemente a fé numa missão divina atribuída pelos céus ao reino lusitano. O mito da construção de um império cristão ganhou como que um carácter sagrado e tendia a estar ao serviço de um imperialismo de fé religiosa e política de carácter universalizante. Os missionários, os marinheiros e os soldados portugueses levaram o Evangelho a todos os povos que encontravam e acreditavam estar credenciados especialmente por Deus para tal efeito. Os profetas messiânicos portugueses orientaram o seu discurso prevalecentemente para a prodigalização do mito do Encoberto – o sebastianismo –, sendo este, em certa medida, entendido como a chave hermenêutica para a compreensão da história do país e da evolução da cultura desde a Modernidade. Os outros tipos de profetismo relacionam-se com o sebastianismo ou dele dependem directa ou indirectamente. Este profetismo indicia-se em João de Barros, na *Crónica do Imperador Clarimundo* e na *Rópica Pnefma*, na presença franciscana (os Franciscanos foram influenciados por uma escatologia de inspiração joaquimita e milenarista) na corte de D. Manuel I e na mística dos Descobrimentos. E continua emergente na obra de Diogo Castilho, a *Origem dos Turcos*, na *História de Portugal* de Fernando Oliveira, nos prognósticos de Frei João do Porto, na obra de Frei Marcos de Lisboa, a *Crónica da Ordem dos Frades Menores*, nos *Desenganos de Perdidos* do arcebispo Frei Gas-

par de Leão, bem como nas profecias de Frei Bernardo de Brito e do padre José Anchieta. A desilusão de Alcácer Quibir, o desaparecimento de D. Sebastião e a ameaça espanhola foram factores de inspiração do profetismo português, bem como do exacerbamento do messianismo e do milenarismo que lhe era conexo. *V.g.* no ano de 1587 D. João de Castro estudou as profecias em voga e cedo lhe nasceu a convicção profética de que D. Sebastião era o Encoberto, que regressaria para ser o imperador do mundo. Desta saudade, desta esperança e deste esforço de indagação através da interpretação das profecias surge o mito do sebastianismo. O ideal profético-escatológico de Bandarra – primeiro sinal da decadência da idade de ouro portuguesa – tornou-se um valor comunitário e um *locus* de antinomias. As suas profecias que anunciaram a obnubilação do Império Português vão estar na base do impulso restauracionista, eivado ainda do ideal de cruzada que regeu a fundação e expansão de Portugal. Manuel Bocarro Francês reflecte esta influência no poema *Anacefaleosis da Monarquia Lusitana* (1624), no qual prediz o Império Universal sedeado na metrópole portuguesa. Em que é corroborado por Frei Sebastião de Paiva no *Tratado da Quinta Monarquia* (1641). Sob a autoridade de Bandarra e com o impulso dos Jesuítas, principalmente do padre António Vieira, o profetismo prolifera com a independência restaurada, em 1640, e expande-se com ductilidade suficiente para identificar o Encoberto com D. João IV, D. Teodósio, D. Afonso VI, D. Pedro II e D. João V. Elabora-se toda uma literatura político-profética (desde tratados a sermões), forjada para inculcar a ideia de que a Restauração cumpriu as profecias. António Vieira, o mais altissonante teorizador do profetismo português, defende a consistência desta esperança com base nos feitos auspiciosos realizados pelos Portugueses nas viagens marítimas: «Portentosas foram antigamente, aquelas façanhas, ó portugueses, com que descobristes novos mares e novas terras, e destes a conhecer o mundo ao mesmo mundo. Assim como lêeis então aquelas vossas histórias, lede agora esta minha, que é também vossa. Vós descobristes ao mundo o que ele era, e eu vos descubro a Vós o que haveis de ser. Em nada é segundo e menor este meu descobrimento, senão maior em tudo. Maior cabo, maior esperança, maior império» (VIEIRA – *História*, p. 64). Vieira via os Portugueses como os criadores da universalidade. Este distinto pregador professava um determinismo providencialista, acreditando que Portugal era um instrumento privilegiado dos desígnios de Deus. Na *História do Futuro*, lança as bases para construção da sua grande utopia profética de cariz milenarista – o Quinto Império –, que depois pretendeu edificar na *Clavis Prophetarum*. Anuncia mil anos de fé, de paz e de felicidade sob um regime teocrático, em que o rei português e o Papa assumiriam o governo do Império Universal, nas suas competências temporais e espirituais sabiamente conciliadas. No seu projecto quinto-imperialista coexistem duas universalidades que são distintas, embora perfeitamente interligadas: a universalidade de Portugal e a universalidade da Igreja Católica. Esta utopia é trespassada pelo sonho da unidade, de um entendimento durável entre a cristandade dividida, através de um total aproveitamento das potencialidades e de uma colaboração fecunda. Unidade que a fragmentação do poder temporal e as lutas intestinas da cristandade contemporânea impossibilitavam. O profetismo está patente em muitos e significativos textos da parenética portuguesa, nomeadamente aqueles que foram pregados nos momentos cruciais da história portuguesa, nos quais é anunciada a futura exaltação do reino perante os outros povos e o triunfo da Igreja Católica (*cf.* MARQUES – *A parenética*, vol. II, *passim*). Ainda na segunda metade do século XVII, António Paes Ferraz escreve um prognóstico, visando fins políticos imediatos – apresenta D. Afonso VI como a concretização das esperanças sebastianistas, na altura conturbada em que o conde de Castelo Melhor ultimava o golpe de palácio que terminou com a regência de D. Luísa de Gusmão. Mostra, assim, a força da doutrina profética confeccionada com elementos da astrologia judiciária e da cabalística nos meios eruditos, apresentando-se como a mais fecunda utilização da teoria das conjugações, no quadro da corrente profética nacional. Embora com efeito transitório, as profecias bandarrianas, ditas sebastianistas, projectaram-se sobre personagens menos marcantes da pós-Restauração, quando já era evidente que as esperanças da primeira hora se não concretizariam: aconteceu com o infante D. Duarte em 1659, com um herói desconhecido das guerras de Itália em 1659, com D. João de Áustria em 1661. Paralelamente à divulgação das trovas de Bandarra, surgiram várias especulações que os sebastianistas atribuíram a individualidades dos tempos remotos, algumas nascidas apenas da imaginação – santos, religiosos, visionários, profetas e astrólogos – cujas prédicas serviam para coonestar a divulgação desta doutrina. Até o diplomata António de Sousa Macedo, para fundamentar a restauração da independência portuguesa perante a opinião europeia, não se coibiu de recorrer a uma série de vaticínios tradicionais. A corrente profética como que se esconde durante os séculos XVIII e XIX, período em que as ideologias assumem, em certa medida, a expressão de profetismo, especialmente depois da Revolução Francesa e ao longo da Revolução Industrial, propondo uma mensagem de esperança numa idade mais perfeita para a humanidade, em que a colectividade passa a ser o protagonista. O despotismo iluminado (*v.* ILUMINISMO), o liberalismo, o socialismo, o comunismo podem ser entendidos também como formas laicas de profetismo (*v.* LAICIDADE). Apesar de uma certa decadência do profetismo de origem judaica nas suas formas sionistas devido à emergência crítica do iluminismo racionalizante, ele vai continuar patente, de uma forma menos apologética e mais literária e filosófica, nos poetas portugueses. Sucintamente, podemos referir Martins Pascoal, que preconiza o retorno do homem ao ser original; Pedro Amorim Viana, que defende a necessidade da devolução da liberdade a Deus para que o homem assuma a realeza da história. A *Renascença Portuguesa* formula a temática profética em termos de restauração do homogéneo absoluto, na elevação do sentimento da saudade como meio de contempora-



Capa das Profecias do Bandarra *(Lisboa, Biblioteca Nacional).*

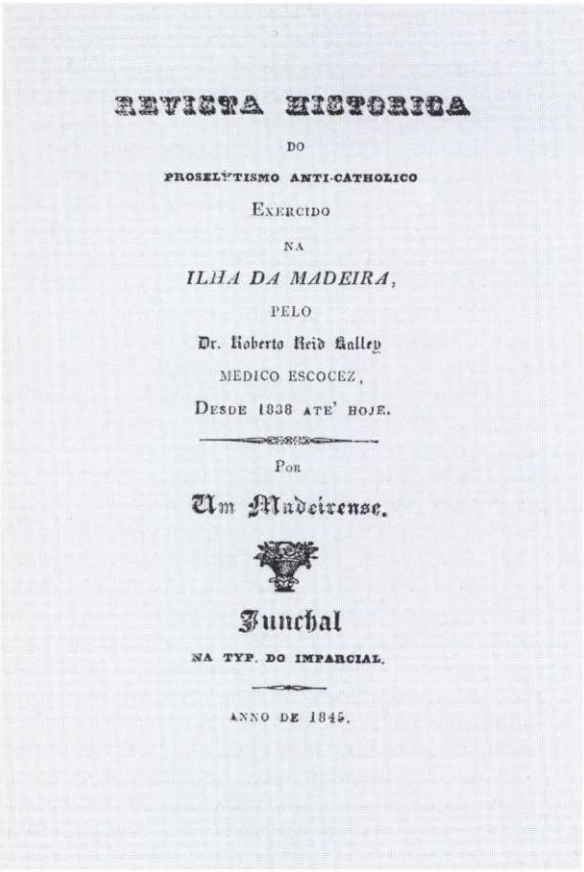
nização das glórias passadas. Isto mesmo se revelara no idealismo de Sampaio Bruno, no misticismo de Guerra Junqueiro e no criacionismo de Leonardo Coimbra. Também Almeida Garrett expressara o profetismo português na sua obra dramática *Frei Luís de Sousa*. António Nobre apela na sua poesia para a regeneração e ressurgimento nacional; Afonso Lopes Vieira recupera um certo profetismo sebastianista no poema intitulado *O Encoberto*, o que manifesta o recrudescimento do sebastianismo nos últimos anos da Monarquia. Teixeira de Pascoaes concilia o profetismo sebastianista com o saudosismo tipicamente português, apelando para o retorno ontológico ao essencial do homem lusitano; António Sardinha segue o ideário do profetismo monárquico e nacionalista juntamente com os colegas integralistas Alberto de Monsaraz, Hipólito Raposo, Luís Almeida Braga e Francisco Cunha Leão. Com o dealbar do século XX, em grande ambiente orfeico-futurista, Gomes Leal recupera a inspiração paracletiana de Joaquim de Flora e profetiza a união escatológica de Satã e do Espírito Santo. A vertigem profética de Fernando Pessoa anuncia poeticamente a instauração do Quinto Império cultural e linguístico português. José Régio apresenta reflexos latentes de um certo profetismo angustioso e nacionalista indiciados no apelo ao ressurgimento pátrio. Por fim, o último notável representante do profetismo nacional, Agostinho da Silva, teoriza a paternidade lusitana do Quinto Império através da progressão histórica pelo ideal de miscigenação, de regresso à infância espiritual e à santidade, inspirado no paracletismo joaquimita e tendo por alicerce uma filosofia de cariz místico-vitalista (*v.* ESOTERISMO; HETERODOXIA, MESSIANISMO; SEBASTIANISMO). A actualidade do profetismo está no facto de este continuar emergente na cultura portuguesa, associado a fenómenos políticos, religiosos, literários e filosóficos, funcionando ora como elemento mobilizador da consciência colectiva, ora como apelo para a regeneração da sociedade.

JOSÉ EDUARDO FRANCO

BIBLIOGRAFIA: AZEVEDO, J. L. de – *A evolução do sebastianismo*. Lisboa: Presença, 1989. BANDARRA, G. E. de – *Prophecias*. Lisboa: Universal, 1911. CAMÕES, L. de. – *Os Lusíadas*. Porto: Porto Editora, 1978. CANTEL, R. – *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre de António Vieira*. Paris: Hispano-Americanas, 1963. CLEMENTE, M. – Portugal: história ou profecia?. *Communio*. 4 (1994) 352-355. FRANCO, José Eduardo – *O mito de Portugal*. Lisboa: Fundação M. M. V. Albuquerque D'Orey, 2000. IDEM – Teologia e utopia em António Vieira. *Lusitania Sacra*. 11 (1999) 153-245. Separata. MARQUES, J. F. – *A parenética portuguesa e a restauração*. Porto: INIC, 1989. 2 vol. NÉHER, A. – *L'essence du prophétisme*. Paris: PUF, 1955. QUADROS, A. – *Poesia e filosofia do mito sebastianista*. Lisboa: Guimarães, 1983. 2 vol. VIEIRA, António – *Obras escolhidas*. Lisboa: Sá da Costa, 1951-1954, 12 vol.

PROTESTANTISMO. *1. Definição histórica:* Como atitude religiosa no interior do cristianismo, o protestantismo teve origem no questionamento dos canais sacramentais e litúrgicos administrados por uma hierarquia sacerdotal como meios únicos ou privilegiados de comunicação dos fiéis com Deus e acesso à *Graça* e à *Salvação*. O aparecimento da designação de «protestante», em 1529, na recusa de príncipes e cidades alemãs aceitarem o edicto imperial de Worms que perseguia em *Martinho Lutero* (1483-1546) a assunção radical desse questionamento, confere-lhe um duplo sentido de oposição (à cultura religiosa dominante) e afirmação (da espiritualização da fé como caminho de salvação). No misticismo medieval o protestantismo teve um precedente poderoso que desvalorizava os canais institucionais e, por isso mesmo, levantava desconfianças nas autoridades eclesiásticas. O exercício puramente espiritual da fé como único caminho de *justificação* do crente perante Deus não foi, pois, uma inovação de Lutero, mas uma tendência preexistente que ele seguiu e radicalizou ao ponto de desvalorizar publicamente a função mediadora do clero na conquista do perdão divino do pecado. De facto, Lutero colocava toda a ênfase na decisão interior do crente, recusando as formas rituais de expiação do pecado e dando à *penitência* um conteúdo íntimo e espiritual; com a aceitação do *baptismo* e da *ceia*, conservou em parte os vínculos sacramentais na unidade visível dos crentes, mas dispensou a mediação sacerdotal nessas ocasiões. Lutero estabeleceu, assim, uma nova visão da *economia da Salvação* que abriu, historicamente, um amplo espaço de diferenciação no cristianismo, ao lado do catolicismo romano e da ortodoxia. A irrelevância conferida ao sacerdócio clerical como autoridade em questões de fé deu à *Bíblia* uma centralidade que incentivou a sua aproximação do crente e permitiu a substituição de uma cultura religiosa devocional e sacramental por uma fé assente na intimidade do crente com a *palavra escrita*. Mas os debates teológicos a que inevitavelmente os protestantes foram conduzidos, como por exemplo em torno da *presença real* de

Cristo na Eucaristia, revelaram que o confronto das várias leituras da Bíblia nem sempre era conclusivo e podia mesmo motivar divisões e incompatibilidades; estes problemas agudizaram-se quando serviram de pretexto a revoltas camponesas que Lutero se viu obrigado a condenar, legitimando as atribuições disciplinares dos poderes temporais. Outro caminho seguiu *João Calvino* (1509-1564), que começou por aderir à concepção de Lutero da Igreja como essencialmente invisível, constituída pelos santos que só Deus conhece e distinta da organização temporal, histórica, dos crentes em comunidades cujo pastor é um mero delegado; porém, na esteira de *Ecolampado* em Basileia e *Bucer* em Estrasburgo, revalorizará a Igreja visível e a importância da *disciplina* no seu interior. Calvino seguiu, deste modo, a via da reforma da comunidade cristã como universo de vivência da santidade, elaborando nas *Instituições da religião cristã* (1536) o seu próprio modelo eclesiástico. A sua preocupação com a exteriorização e a visibilidade social da santidade conduziu-o, em Genebra, a uma eclesiologia fortemente institucional e recriadora das formas de sociabilidade, gerando aquilo a que Michael Oakeshott chamou um regime «teleocrático» (OAKESHOTT – *On Human*, p. 284-285). Esta tendência foi retomada por todos os grupos cristãos que, depois de Calvino, expressaram a sua fé em termos de persecução ou realização de uma *santidade* que é vivida colectivamente e que, se os crentes se vêem a si mesmos como escolhidos, facilmente vai de par com a doutrina da *Predestinação*, já não entendida como o *plano divino da Salvação* (no sentido em que a Paixão e a Ressurreição de Cristo fora um *plano divino*) mas como a eleição prévia por Deus do grupo dos santos. O protestantismo vive desde então uma dupla dinâmica, a *experiência da fé como iluminação interior do crente individual* e a *busca da comunidade perfeita como realização social da santidade*. Ambas as tendências, decorrentes do desconforto sentido no universo da prática tradicional, medieval, dos *sacramentos*, foram os elementos que fizeram explodir a unidade institucional do cristianismo ocidental. Mas a vertigem da desintegração social causada por este questionamento cedo forçou também os protestantes não-calvinistas a encontrarem novas formulações teológicas que estruturassem outras formas de sociabilidade dos crentes. Documentos escritos (*catecismos* e *confissões*), juntamente com a apropriação pelos poderes temporais das competências disciplinares, foram dando corpo a novas Igrejas institucionais, nacionais, que enquadraram a nova piedade interiorizada e espiritualizada, impedindo assim a dessocialização da fé. Após algumas décadas de discórdias sobre a predestinação e os sacramentos, as *Igrejas luteranas* chegaram, em 1580, a uma base comum, expressa na *Fórmula de Concórdia* (que proclamava a justificação do crente pela fé, afirmava o dever das boas obras, estabelecia a Presença Real de Cristo na Eucaristia – que, para os calvinistas, era uma presença só espiritual – e atenuava a doutrina da predestinação – negando nesta a escolha prévia dos santos); foi com base nestes princípios que se edificaram as Igrejas luteranas alemãs e escandinavas, fortemente ligadas às autoridades estatais. Por seu lado, o *calvinismo* expandiu-se para a França, algumas zonas da Alemanha, os Países Baixos e a Grã-Bretanha e tendeu a organizar-se de uma forma menos rígida que em Genebra, até por não ter nessas paragens o domínio do Estado; a forma *congregacional* (isto é, de comunidades religiosas locais com grande autonomia) foi a prevalecente, a partir da qual se construíram as Igrejas chamadas reformadas. Na Grã-Bretanha, os seguidores de Calvino influíram tanto na reorganização eclesiástica inglesa como na escocesa; o processo predominantemente político que levara, em Inglaterra, à ruptura com Roma, evoluiu depois para uma organização episcopal tutelada pelo rei e entrelaçada numa teologia de inspiração calvinista quanto aos sacramentos (codificada no *Book of Common Prayer* anglicano de Thomas Cranmer, 1549). Na Escócia, o modelo congregacional das *Igrejas reformadas* designou-se «*presbiteriano*» por oposição ao governo hierárquico do *episcopalismo* inglês, formalizando-se no *Book of Discipline* de 1560. A organização destas Igrejas luteranas, anglicana e calvinistas (reformadas e presbiteriana) estabilizou doutrinas e arranjos políticos com os poderes temporais e houve uma tendência generalizada para a «artrite tipográfica» das várias denominações (BOSSY – *A cristandade*, p. 123). Deste modo, o protestantismo revelou muito cedo ter também os seus desadaptados, aqueles que precisamente pretendiam dar uma radicalidade à *iluminação interior do crente* ou à *santidade da comunidade visível* que não se satisfazia nos arranjos doutrinais e disciplinares em formação. Os mais significativos foram os *anabaptistas*, que reservavam o baptismo aos crentes conscientes (excluindo as crianças), transformando esse acto de um ritual de integração social num sinal profundamente interiorizado de conversão individual; deste modo, levavam às últimas consequências a espiritualização da fé, a sua dessocialização e desritualização, não aceitando as confissões, os catecismos e os livros de disciplina. A partir daqui, a ideia de que Deus não está encerrado nos textos escritos (mesmo os da Bíblia), nem nos canais sacramentais (mesmo o Baptismo e a Ceia, aceites por Lutero e Calvino) e que tem outros meios puramente espirituais de comunicar com a humanidade, incendiará muitos espíritos e fará crescer, até à actualidade, os muitos grupos protestantes *não-conformistas* que colocam grande ênfase na inspiração directa do crente pelo *Espírito Santo*. As complicações advinham do facto de estas inspirações poderem dar ao crente uma sensação tão compacta da sua comunicação com Deus que a própria mediação única e obrigatória de *Jesus Cristo* (como explicitada, por exemplo, na teologia da Epístola aos Hebreus) se perdesse; daí os reformadores «ortodoxos», como Lutero e Calvino, terem visto na palavra bíblica um suporte indispensável da comunicação do crente com Deus (da sua leitura ou audição é que nascia e se mantinha a fé). Este perigo ficou patente no caso dos *antitrinitários* e dos seus descendentes, os *unitaristas*, que evoluíram para concepções teológicas que punham em causa a cristologia ortodoxa (e não apenas a eclesiologia tradicional como os primeiros protestantes), entrando em



REVISTA HISTORICA

DO

PROSELYTISMO ANTI-CATHOLICO

EXERCIDO

NA

ILHA DA MADEIRA,

PELO

Dr. Roberto Reid Kalley

MEDICO ESCOCEZ,

DESDE 1838 ATÉ' HOJE.

POR

Um Madeirense.

Funchal

NA TYP. DO IMPARCIAL.

ANNO DE 1845.

Rosto da Revista Histórica do Proselytismo anti-catholico exercido na Ilha da Madeira pelo Dr. Roberto Reid Kalley, *Funchal, 1845 (Lisboa, Biblioteca Nacional).*

ruptura com o entendimento aceite do conteúdo querigmático do Novo Testamento relativamente à participação de Jesus na divindade do Pai e do seu lugar na economia da Salvação. Sem estes excessos, embora na esteira da *agitação do Espírito* dos anabaptistas, foram tomando forma (sobretudo nas *terras de promissão* da liberdade evangélica, os Países Baixos desde o século XVI, a Grã-Bretanha e a América do Norte desde o século XVII) novos grupos denominacionais de organização congregacionalista como os *baptistas* e os *quakers* no século XVII e os *metodistas* no século XVIII: estes últimos foram a prova do desconforto de muitos crentes protestantes dentro das Igrejas estabelecidas com patrocínio estatal no século XVI, mas também da procura de um cristianismo vivido com intensidade arrebatadora. John Wesley (1703-1791), o fundador involuntário do metodismo, iniciou um movimento de espiritualização e conversão pessoal cujo desenvolvimento acabou por levar para fora do anglicanismo os seus seguidores. Nestes movimentos não-conformistas tomou forma uma das dinâmicas modelares do protestantismo, as cisões e multiplicação dos grupos que impedem este universo cristão de solidificar numa estrutura desvitalizada. Prova disto foi o grande período do *Revival* espiritual anglo-americano entre 1750 e 1850 que, além de ter revigorado as denominações já então existentes (MURRAY – *Revival*) e de ter expandido o metodismo, contribuiu para recuperar o *profetismo* como força religiosa dentro do cristianismo histórico e reavivar fortes sentimentos expectantes numa iminente *Segunda Vinda* de Cristo, sobretudo com a pregação de William Miller (1782-1849); tal esperança deu a estes cristãos uma nova percepção «da realidade absoluta de Cristo» (BAINBRIDGE – *The Sociology*, p. 93), que introduzia uma *tensão* espiritual criadora e mobilizadora em face do ambiente social e cultural envolvente. Mas a posteridade deste *movimento adventista* encontrou caminhos divergentes, ainda e sempre em torno da questão fundamental da cristologia: os *adventistas do Sétimo Dia*, colocando grande ênfase na Segunda Vinda mas preservando a concepção trinitária, mantiveram-se no terreno da ortodoxia histórica do cristianismo e do protestantismo clássico, ao contrário do milenarismo das *testemunhas de Jeová*, de raiz unitarista, que propõe uma leitura bíblica da natureza de Cristo que Lhe nega participação na divindade do Pai; o profetismo oitocentista assumira ainda outras formas de heterodoxia (no entender das correntes protestantes anteriores), como a da *Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias*, que acrescentou ao cânone recebido das Escrituras um novo livro (*Livro de Mórmon*), que considera inspirado e continuador da Revelação bíblica. Estes dois últimos movimentos, em geral não aceites pelos restantes como protestantes, consideram-se a si mesmos, no entanto, inequivocamente cristãos. Surgido no início do século XX, o *pentecostalismo* representa a camada histórica mais recente de renovação espiritual no campo cristão protestante, pretendendo desenvolver experiências de teor emocional que dêem ao crente uma sensação *realista* do baptismo pelo Espírito Santo – o que, em geral, passa também pela fé na «cura divina» como reactualização dos carismas milagrosos relatados no Novo Testamento (vista com cepticismo por outras correntes protestantes, esta é também uma via de vivência da «realidade absoluta de Cristo» que, além do mais, preserva a concepção trinitária e a cristologia tradicional). Outras configurações tomadas pela «criatividade profética» (como, por exemplo, a *Unification Church* do coreano reverendo Moon) vêm lembrar a característica desestabilizadora destas «presenças do Espírito» nos edifícios sociais e doutrinais em que os cristãos muitas vezes se têm sentido demasiado confortáveis; mas vêm também confrontar o cristão com a premente questão da definição do *ponto fixo* da sua fé e com tudo o que isso significa em termos de atitude para consigo e no mundo. *2. Primeiras manifestações e implantação em Portugal*: Portugal foi um dos poucos países europeus onde a Reforma protestante do século XVI não se fez sentir, preservando até bem entrado o século XIX a sua unidade religiosa. Em *João Ferreira de Almeida* (1628-1691) encontra-se o *primeiro protestante português* e a personalidade de maior vulto que abandonou o catolicismo romano mas que o fez apenas fora de Portugal; Almeida emigrou para as Índias Orientais holandesas (actual Indonésia) em 1642, onde foi ordenado pastor calvinista e traduziu para o português o Novo Testamento e parte do Antigo (tal tradução destinava-se à evangelização local, onde o português era

língua corrente; *v.* SOCIEDADE BÍBLICA). Exceptuando-se a presença de algumas capelanias estrangeiras destinadas a diplomatas e comerciantes estabelecidos ou de passagem, o primeiro foco protestante surgido em Portugal foi o iniciado pelo médico e missionário presbiteriano escocês *Robert Reid Kalley* (1809-1888) na Madeira. Após a sua chegada, em 1838, Kalley juntou a uma actividade filantrópica bem recebida uma discreta evangelização baseada na alfabetização e leitura da Bíblia que, à medida que foi sendo notada, suscitou crescente oposição entre as autoridades eclesiásticas; quando, em Maio de 1845, Kalley e as centenas de fiéis que reunira se constituíram em *Igreja Presbiteriana Portuguesa*, desencadeou-se uma dura repressão que terminou, em Agosto de 1846, na expulsão do país de todo este primeiro grupo de protestantes portugueses (Kalley e muitos deles seguiram para o Brasil, outros estabeleceram-se nos Estados Unidos da América). O acontecimento foi demonstrativo da incapacidade de a sociedade portuguesa da época integrar a diferenciação religiosa e contribuiu para atrasar duas décadas a continuação da missionação protestante em solo nacional; esta teve de esperar pela estabilização do regime liberal a partir de 1851. A iniciativa pertenceu aos capelães anglicano e presbiteriano de Lisboa, *Thomas Godfrey Pembroke Pope* (1837-1902) e *Robert Stewart* (n. 1828) e, em Vila Nova de Gaia, ao industrial de origem inglesa *Diogo Cassels* (1844-1923); colaborando os três na distribuição regular de Bíblias em Portugal a partir de 1864 pela *Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira*, juntaram em torno de si pequenos grupos de portugueses que se reuniam para ler e comentar as Escrituras. Destes três grupos nasceram, na segunda metade da década de 1860, as comunidades *episcopaliana* (em torno de Pope), *presbiteriana* (em torno de Stewart) e *metodista* (em torno de Cassels). Os primeiros a organizarem-se formalmente numa Igreja nacional foram, em 1880, os episcopalianos, com a *Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica** (ILCAE); os presbiterianos e os metodistas, com congregações organizadas no início da década de 1870, estiveram mais tempo subordinados às sociedades missionárias britânicas que apoiavam o seu desenvolvimento. A ILCAE não esteve menos dependente da ajuda anglicana mas teve maiores meios de subsistência depois da adesão dos dois irmãos industriais Diogo e André Cassels (1880 e 1890), que subsidiaram a fundação e o desenvolvimento das congregações de Vila Nova de Gaia e do Porto; por outro lado, a adesão de alguns sacerdotes católicos romanos egressos contribuiu para o fortalecimento do seu corpo ministerial. Em 1884, a ILCAE publicou a primeira edição do seu *Livro de oração comum*, que estabeleceu uma liturgia própria e lhe conferiu desde muito cedo uma sólida unidade doutrinal e histórica; porém, só em 1958 conseguiu a sagração de um bispo português, *D. António Ferreira Fiandor* (1884-1970) através do episcopado anglicano, vindo-lhe a suceder, em 1962, *D. Luís César Rodrigues Pereira* (1908-1984) e, em 1980, *D. Fernando da Luz Soares*. Entre os presbiterianos, em 1911, consumou-se a separação definitiva da capelania escocesa e foi obtido o reconhecimento legal da *Igreja Presbiteriana de Lisboa* (1913), ficando esta na dependência da Sociedade Brasileira de Evangelização (presbiteriana), que ajudará à expansão do presbiterianismo; depois da Segunda Guerra Mundial, com a chegada do missionário norte-americano *Michael P. Testa* (1912-1981) abriu-se caminho para a emancipação, constituindo-se formalmente, em 1947, a *Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal** (IEPP), que realiza o seu primeiro sínodo em Outubro de 1952. Os metodistas tiveram no missionário *Robert Hawkey Moreton* (1844-1917) o seu grande impulsionador e mantiveram-se dependentes da Conferência Metodista inglesa até à realização do seu primeiro sínodo e constituição como *Igreja Evangélica Metodista Portuguesa** (IEMP), em 1948. No século XIX estabeleceram-se ainda as *Igrejas dos Irmãos*, os *congregacionalistas* e os *baptistas*; menos centralizadas e organizadas que os três grupos pioneiros, estas denominações apareceram com pregadores britânicos que começavam por frequentar as congregações já existentes. Assim, foi fundada a primeira Igreja de Irmãos em Lisboa em 1877 com *Richard e Cathryn Holden* (Amoreiras), tendo posteriormente os missionários *Stewart Menair* e *George Owens* prosseguido a evangelização nas áreas limítrofes de Coimbra e Aveiro; no início do século XX, outros missionários britânicos contribuíram para a fundação de mais congregações (*Charles e Mary Swan* e *Robert McGregor*) mas, a partir dos anos 20, surgiram também evangelizadores portugueses como *Waldemar de Oliveira*, *José Ilídio Freire*, *Viriato Sobral* e *Luís Paiva* (alguns dedicavam-se a uma pregação itinerante). Os congregacionalistas abriram a sua primeira igreja em Lisboa em 1880 mas só dez anos depois, graças à ajuda da então formada Missão Evangelizadora do Brasil e Portugal (a partir da Igreja Fluminense, congregação-mãe do congregacionalismo brasileiro), tiveram possibilidades de estabelecer outras missões em Lisboa e no Ribatejo; em Ponte de Sor, o missionário *Pereira Cardoso* fundou uma das principais igrejas desta denominação. Após 1945, a diminuição que se fora verificando da ajuda brasileira teve como consequência a fusão de algumas comunidades congregacionalistas com os presbiterianos, integrando hoje a IEPP, enquanto outras permaneceram independentes, contando com o apoio, entre outras, da Liga Congregacional de Inglaterra. Os baptistas surgiram em Portugal com *Joseph Charles Jones* (1848-1928), inicialmente ligado à congregação de Diogo Cassels (Vila Nova de Gaia), da qual se separou para organizar a primeira congregação baptista (de comunhão aberta), que se transformou em 1908 na *Igreja Baptista Portuguesa*. Outras congregações baptistas foram fundadas pelos missionários *Robert Reginald Young* (1867-1923), *Jerónimo Teixeira de Sousa* (1868-1928) e *Zacarias Clay Taylor* (1851-1919), este último enviado pela Convenção Baptista Brasileira, que iniciou então a cooperação com os baptistas portugueses (seguida da Junta Baptista do Texas). Dois portugueses, *João Jorge de Oliveira* (1883-1958) e *António Maurício* (1893-1980), destacaram-se como missionários na altura da fundação, em 1920, da

Convenção Baptista Portuguesa (CBP) por congregações do Porto, Leiria, Tondela e Viseu (J. C. Jones foi ainda o seu primeiro presidente); porém, a cooperação conjunta de brasileiros e norte-americanos gerou algumas incompatibilidades que conduziram a cisões na CBP, dando origem à Aliança Baptista Portuguesa (1928-1932) e à União Baptista Portuguesa (1946-1956). A Junta Baptista do Texas foi substituída mais tarde pela *Conservative Baptist Foreign Mission Society*, que se ligou à CBP, e pela *North American Baptist Association*, em torno da qual se juntou a *Associação de Igrejas Baptistas Portuguesas* (AIBP) em 1955. Dois anos depois, também a Junta Missionária de Richmond da Convenção Baptista do Sul dos Estados Unidos da América passou a cooperar com a CBP, fornecendo recursos humanos e financeiros que criaram condições para um grande desenvolvimento da obra baptista nas décadas de cinquenta e sessenta. Os *adventistas do Sétimo Dia* iniciaram a sua obra de evangelização em Portugal com o pastor *Clarence Emerson Rentfro* (1877--1951), que se instalou em Lisboa em 1904; Ernesto Schwantes, em 1906, foi o primeiro obreiro adventista no Porto. Entre 1917 e 1924, o suíço *Paulo Meyer* (1886-1944) dirigiu a missão portuguesa mas só em 1935 esta viu os seus estatutos oficialmente reconhecidos, já sob a presidência do pastor *António Dias Gomes* (1901-1994), que a ocupou até 1950; o período após 1945 assistiu a um grande crescimento da implantação adventista (inclusivamente no ultramar), destacando-se como dirigente, missionário e autor nesta segunda metade do século o pastor *Ernesto Ferreira* (n. 1913). Fadado também a um grande crescimento, o *pentecostalismo* teve em *José Plácido da Costa* (1870-1965) o seu iniciador em Portugal; ex-baptista que terá aderido às *Assembleias de Deus* pentecostais no Brasil, este pioneiro começou em 1913, na Póvoa de Varzim, o seu trabalho evangelizador. Em 1921, vindo do Brasil, *José de Matos Caravela* (1887-1958) implantou as Assembleias de Deus no Algarve e na zona de Santarém. Do Brasil, veio igualmente o sueco *Daniel Berg* (1894-1963), principal impulsionador do pentecostalismo no Norte do país; na área de Lisboa, a partir de 1934, outros suecos, *Jack Hardstedt*, *Samuel Nystron* e sobretudo *Jarl Tage H. Stahlberg* (1902-1980) conduziram o crescimento das Assembleias de Deus. Em 1939, realizou-se a primeira convenção nacional dos obreiros das Assembleias de Deus com vista a uma cooperação das várias congregações e ao aperfeiçoamento do trabalho missionário; além das Assembleias de Deus, a partir da década de 60, estabeleceram-se em Portugal outras denominações pentecostais, quer originadas de cisões nas primeiras, quer do esforço missionário de grupos brasileiros, porto-riquenhos, norte--americanos e britânicos, incluindo os chamados *neopentecostais*, grupos de raiz pentecostal mas muito marcados pela «teologia da prosperidade». Com presença em Portugal desde 1925, as *testemunhas de Jeová* vieram a tornar-se na denominação individualmente mais numerosa; publicaram desde a década de 20 abundante literatura (incluindo uma edição portuguesa da revista *Torre de Vigia*) mas viram as suas actividades cerceadas durante o Estado Novo. As várias tentativas de legalização que fizeram até 1974 fracassaram e foram vítimas da maior pressão feita pelo Estado sobre uma denominação protestante durante toda a época contemporânea; o grande crescimento do seu número de fiéis intensificou-se com a legalização e liberdade obtidas após 1974. Outra importante denominação cristã que se estabeleceu em Portugal foi a *Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias*, a qual só se pôde implantar desde 1974. *3. Grupos protestantes portugueses*: Três dos maiores grupos denominacionais portugueses (pentecostais, baptistas e irmãos) integram a *Aliança Evangélica Portuguesa* (AEP), cujos estatutos foram oficialmente reconhecidos em 1935, quando ainda era uma pequena associação de membros individuais (só após 1974, depois de uma «refundação», se tornou representante de grupos denominacionais); em termos de relações internacionais, a AEP está filiada na Aliança Evangélica Europeia e na Aliança Evangélica Mundial, que são constituídas por grupos denominacionais congéneres. No entanto, cada um dos grupos denominacionais está longe de ser unitário, em grande medida pelo facto de serem herdeiros da tradição congregacional; mesmo as congregações que prescindem parcialmente da sua autonomia associando-se a organismos denominacionais de cooperação ou representação não podem ser consideradas integrantes de uma «Igreja» nacional com unidade institucional (assim, por exemplo, a CBP não é uma Igreja nacional mas a reunião das congregações baptistas que nela se fazem representar). No universo das congregações protestantes de muitas denominações conhecidas em Portugal (ver, para a maioria, ALMEIDA – *Prontuário*), a maior parte integra o grupo pentecostal, dentro do qual as Assembleias de Deus são a esmagadora maioria: a *Convenção das Assembleias de Deus em Portugal* reúne mais de quatro centenas de congregações, distribuindo-se as restantes por dez outras denominações da AEP (Assembleia de Deus Missionária, Assembleia de Deus Universal, Nova Vida, Igreja Apostólica, Igreja de Deus, Associação das Igrejas de Cristo, Igreja de Deus Pentecostal, Igrejas do Livramento, Igreja Metodista Wesleyana e Vida Abundante) e duas não-filiadas (a Congregação Cristã em Portugal, com cerca de cem congregações, e a Missão Evangélica Maranata, com quinze). Os baptistas são o segundo maior grupo, estando as suas várias organizações integradas na AEP: a maioria está reunida na CBP, que representa nove dezenas de congregações, seguindo-se a AIBP com treze, a Igreja Baptista de Carreiros (doze congregações no Norte), a Associação dos Baptistas para o Evangelismo Mundial (ramo da organização internacional com o mesmo nome, com dez congregações) e dezasseis congregações independentes. Os irmãos, por seu lado, são um conjunto de mais de cem congregações que cooperam na *Comunhão de Igrejas dos Irmãos de Portugal* e, tal como os baptistas, têm organizações vocacionadas para o apoio às várias congregações dentro do seu grupo denominacional, como uma Comissão Missionária que ajuda o trabalho dos obreiros e os organismos juvenis no Norte e no Sul;

entre os baptistas, existe desde 1945 a Associação Baptista de Evangelização que dá apoio humano e logístico às congregações, tal como a Associação Baptista do Norte e o Grupo Missionário Evangélico da *Conservative Baptist Foreign Mission Society* dos Estados Unidos da América. Existe ainda, desde 1976, uma Ordem de Pastores Baptistas que realiza retiros, seminários e, em geral, visa a formação do corpo ministerial do seu grupo denominacional. No conjunto da AEP, além destes grupos, existe pouco mais de uma centena de congregações que se distribuem por várias pequenas denominações, de que se destacam a *Acção Bíblica* (com perto de duas dezenas de congregações, está em Portugal desde a década de 1930 e dedica-se em grande medida à colportagem), a *Igreja do Nazareno* (com cerca de vinte congregações, evangeliza em Portugal desde 1973), a *Igreja Evangélica de Filadélfia* (iniciada em 1960, tem cerca de duas dezenas de congregações sobretudo orientadas para a evangelização da etnia cigana), o *Exército de Salvação* (instalado em Portugal em 1972, conta oito congregações), a *Igreja Evangélica Luterana Portuguesa* (fundada em 1959 a partir do trabalho missionário de Rudolfo Hasse, tem apenas três congregações) e um grupo de comunidades congregacionalistas que não se chegou a ligar aos presbiterianos, reunido na *União das Igrejas Evangélicas Congregacionais Portuguesas* (dezoito congregações no Centro e Sul do país). Fora da AEP, além das duas denominações pentecostais já referidas, estão algumas centenas de congregações, das quais mais de cem pertencem à *União Portuguesa dos Adventistas do Sétimo Dia* e mais de cinco dezenas à *Igreja Cristã Maná* (denominação de origem portuguesa fundada em 1984 e dirigida pelo pastor Jorge Manuel Guerra Tadeu, é um dos grupos pentecostais mais bem sucedidos depois das Assembleias de Deus). As *testemunhas de Jeová* reúnem hoje (segundo números por si fornecidos) cerca de 100 000 fiéis em Portugal, dos quais metade serão membros activos das comunidades locais; estas, cerca de 700 actualmente, estão presentes em praticamente todos os concelhos do continente e das regiões insulares. A *Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias*, que tem um trabalho missionário de cerca de 25 anos em Portugal, tem vindo também a implantar-se no país. No campo pentecostal, a *Igreja Universal do Reino de Deus*, de raiz brasileira, introduziu, mais recentemente, uma original evangelização de grande visibilidade, através de meios de comunicação audiovisual e grandes assembleias de fiéis, conseguindo um crescimento rápido e substancial. O outro organismo de cooperação e representação interdenominacional existente em Portugal é o *Conselho Português de Igrejas Cristãs* (COPIC) que reúne as três Igrejas sinodais, ILCAE (episcopaliana), IEPP (presbiteriana) e IEMP (metodista) desde 1971, e representa o sector protestante mais sintonizado com o movimento ecuménico internacional (está integrado no Conselho Mundial de Igrejas); entre as três denominações que o compõem, o COPIC representa pouco mais de setenta congregações, das quais cerca de metade são presbiterianas, um quarto metodistas e outro quarto episcopalianas – cada uma das três Igrejas tem uma unidade institucional nacional em que as várias congregações integram um corpo eclesial uno sujeito a um sínodo que representa clérigos e leigos e elege o governo colegial da Igreja (daí a designação de «Igrejas sinodais»). A ILCAE é a única destas denominações que reconhece e mantém na ordenação episcopal a continuidade histórica da Sucessão Apostólica, estando unida à Comunhão Velho-Católica desde 1965 e, desde a sua fundação, à Comunhão Anglicana a que, entretanto, só aderiu formalmente em 1980. Estão ainda presentes em Portugal, de há longa data, várias capelanias protestantes estrangeiras, as mais importantes das quais na capital: a Igreja Evangélica Alemã (luterana, reconhecida em 1761), a Igreja da Escócia (presbiteriana) e a anglicana Igreja de São Jorge. *4. Bíblia, cultura e sensibilidades religiosas*: A Bíblia, os seus preceitos, a sua leitura e difusão, está associada ao esforço missionário do protestantismo em Portugal desde a sua génese; quer Kalley, quer os três semeadores Pope, Stewart e Cassels começaram por patrocinar pequenos *grupos de estudo bíblico* que só depois se transformaram em congregações. Em 1884, os autores do primeiro *livro litúrgico protestante* português diziam ter «posto de parte o que nos pareceu *mau* e conservado e ampliado o que julgámos *bom e bíblico*» (*Livro de oração*, p. VII): a Bíblia era, na verdade, a cultura comum e o elemento diferenciador do meio para todos os protestantes no Portugal católico de Oitocentos. Opunha-se à prática religiosa devocional e sacramental dominante e, na visão protestante, era uma ligação aos primórdios do cristianismo, à sua pureza e à sua verdade; evangelizar, fazer cristãos, era assim sinónimo de dar a conhecer a Bíblia. Daí que a história da presença em Portugal da *Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira* (SBBE) seja uma história de cooperação com as várias denominações protestantes na tarefa de «traduzir, imprimir e distribuir a Palavra de Deus»; instalada permanentemente em Portugal desde 1864 com uma agência em Lisboa, a SBBE usou as congregações protestantes como canais de desenvolvimento da sua missão, apoiando-as simultaneamente numa parte fundamental do trabalho evangelizador. Desde o início da segunda metade do século XIX, a SBBE distribuía no país Bíblias em português impressas em Inglaterra e baseadas quer na tradução clássica de *João Ferreira de Almeida* (Amesterdão, 1681) quer na do padre *António Pereira de Figueiredo* (a partir da Vulgata, Lisboa, 1790); com a sua acção, aparece uma figura quase lendária do protestantismo português, o *colporteur* (ou colportor, de forma aportuguesada): este corria o país ao serviço da SBBE, levando Bíblias onde elas eram necessárias e, por vezes, enfrentando a hostilidade dos não-protestantes. Recentemente (1989), a agência da SBBE em Portugal transformou-se em *Sociedade Bíblica* de Portugal*, com estatutos e direcção própria. A centralidade da Bíblia está bem patente nas primeiras tentativas feitas, entre os protestantes portugueses, de fundamentação teológica das suas concepções cristológicas e eclesiológicas; na *Resposta à Instrução Pastoral do Excmo. Bispo do Porto D. Américo sobre o Protestantismo* (Porto, 1879)

de *Guilherme Dias da Cunha* (1844-1907), surge uma interessante defesa «evangélica» (isto é, abrangentemente protestante, não denominacional) da Salvação só pela fé, da autoridade das Escrituras sobre a tradição e dos dois únicos sacramentos considerados bíblicos (Baptismo e Ceia) a par de uma crítica, apoiada em referências bíblicas, do culto e das doutrinas católicas romanas. Em *O que é a missa* (Lisboa, 1888), o mesmo autor, apoiado sobretudo na Epístola aos Hebreus, ataca a teologia sacrificial da missa e o sacerdócio clerical histórico, que considerava incompatíveis com os autênticos sacrifício e sacerdócio de Jesus Cristo; ambos os livros dão conta da preocupação central do protestantismo português original de retorno à Bíblia como meio de reformar a vivência da fé cristã. O tom abrangente com que Dias da Cunha o fazia só era possível por as correntes espiritualistas mais radicais ainda não terem povoado o universo protestante português e por as questões mais polémicas como o acesso à Graça ou ao dom da profecia não lhe merecerem a mesma atenção. Mas o potencial divisionista das velhas querelas entre as correntes protestantes ficou bem patente na discórdia entre *Diogo Cassels* e *Joseph Charles Jones* em 1888 quanto ao baptismo de crianças e por imersão e que originou a fundação, pelo segundo, de uma denominação especificamente baptista em Portugal; o próprio Diogo Cassels rompera com o metodista *Robert Moreton* em 1880 por este último não aceitar a introdução de imagens nos templos através de vitrais e crucifixos, que considerava transgressora do preceito bíblico. No entanto, a falta de recursos e a presença hegemónica do adversário comum (a Igreja Romana) parece ter dissuadido o exacerbar das diferenças, assistindo-se, desde o início do protestantismo português a uma multiplicação de caminhos que não excluiu a cooperação; a publicação, na década de 1890, de uma *Bíblia Sagrada Ilustrada* em fascículos (lançada por Herbert Cassels e a Sociedade Bíblica), com o apoio das várias denominações, foi exemplo disso. Da mesma forma, foi possível criar-se, numa base interdenominacional,

Fachada da Igreja Lusitana, Vila Nova de Gaia.

uma série de instituições paraeclesiásticas desde o século XIX, como a União Cristã da Mocidade Portuguesa (fundada no Porto em 1894, estendida a Lisboa em 1898 e mais tarde designada *Associação Cristã da Mocidade*), cujas actividades especializadas para a juventude (incluindo as primeiras patrulhas de *boy-scouts*, a introdução no país de modalidades desportivas como o pingue-pongue e o basquetebol, a popularização do esperanto e as visitas guiadas a bairros históricos) não seriam viáveis se restritas a uma denominação; estes mesmos factores explicam a natureza não-sectária de *A Reforma*, o primeiro periódico protestante português, aparecido em 1877 (dirigido por Dias da Cunha), mesmo depois de se ter tornado «eco da Igreja Lusitana». Com *O Evangelista* (1892-1900), órgão dos episcopalianos, a imprensa protestante atingiu um alto nível de qualidade onde está espelhada a actividade das denominações e as preocupações teológicas e sociais das suas cabeças pensantes; neste jornal colaborou, por exemplo, o erudito e heraldista (episcopaliano) major *Guilherme Luís Santos Ferreira* (1849-1931) que nele publicou a primeira parte da sua excelente obra *A Bíblia em Portugal* (Lisboa, 1906). A tendência desde então, dada a multiplicação denominacional, tem sido para a profusão de periódicos denominacionais de curta duração ou publicação irregular, sendo o *Portugal Evangélico* (1920), *O Semeador Baptista* (1926), a *Revista Adventista* (1938) e o órgão das Assembleias de Deus *Novas de Alegria* (1943) os mais antigos destes títulos ainda hoje existentes; o primeiro, publicado por presbiterianos e metodistas, é um caso de colaboração interdenominacional. Mas, por trás destes aspectos culturais, está a dimensão quotidiana e social: *a vida das comunidades protestantes* portuguesas desde o século XIX foi constituída pelas manifestações propriamente religiosas, nomeadamente os cultos, e o relacionamento social entre os crentes; estes tenderam muitas vezes a formar grupos autocentrados e a adquirirem a característica de uma minoria cultural dentro da sociedade portuguesa. Daí, apesar das suas actividades profissionais estarem em geral perfeitamente integradas na vida económica e social das zonas de residência, os protestantes tenderem a desenvolver espaços de sociabilidade autónoma normalmente centrados no local dos cultos, onde podiam decorrer convívios, quermesses, pregações de personalidades convidadas, festas para crianças ou aulas bíblicas. Tal tendência, porém, não impediu os protestantes de estarem ligados ao desenvolvimento de causas que transcenderam o seu círculo minoritário: são os casos de Alice Hulsenbos, fundadora no Porto da Sociedade Protectora dos Animais (1878), e de G. L. Santos Ferreira, durante várias décadas um dos grandes dirigentes da Cruz Vermelha Portuguesa. Do mesmo modo, quase todas as denominações tentaram manter *escolas primárias*, quer para os filhos dos membros das congregações, quer para crianças pobres cujas famílias eram assim cativadas a uma aproximação; com o maior desenvolvimento da rede escolar estatal, a partir dos meados do século XX, as escolas primárias protestantes mais antigas começaram a desaparecer, embora as denominações então com maior vigor missionário, como os adventistas do Sétimo Dia (nomeadamente com o colégio de Oliveira do Douro) e as Assembleias de Deus, tenham mantido bem viva esta tradição. Nas várias denominações, os cânticos, a leitura em voz alta das Escrituras e o sermão eram a substância dos cultos, tendo sido levada a cabo a composição e publicação de *hinários*, sobre os quais escreveu um autor avalizado que a produção «portuguesa original é pobre, mas é relativamente rica a de tradução» (MOREIRA – *A situação*, p. 16); como autores de hinos em língua portuguesa, traduzindo a letra da hinódia popular protestante anglo-americana ou, em menos casos, compondo com música original, destacaram-se (ainda de acordo com o mesmo autor) Robert R. Kalley e sua esposa Sarah Poulton Kalley na fase brasileira da sua obra missionária, Maxwell Wright, Richard Holden, G. L. Santos Ferreira, Dr. Silva Leite, Eurico de Figueiredo, Laura Luz e Leopoldina Rute da Conceição (compilação muito usada desde o século XIX são os *Salmos e hinos*, várias vezes reeditados, mas existem também, publicados em Portugal já no século XX, entre outros, um *Hinário adventista* e um *Hinário baptista*). Ao metodista Robert Moreton deveu-se a difusão entre os protestantes portugueses do solfejo tónico de John Curwen, sistema que facilitava a aprendizagem do canto pelos crentes. A *literatura piedosa* desenvolveu-se muito cedo, ainda no século XIX, com obras como, por exemplo, as *Homilias* de Manuel António Pereira Júnior (1875) e as *Horas de Conforto e Paz* de Augusto Ferreira Torres (póstumo, 1900), mas também com as incursões em tom polémico de Dias da Cunha em temas históricos (*Ecos de Roma*; *Vozes da história*, 1885; *O que é a confissão auricular?*, 1889) ou edições destinadas aos dois públicos evangélicos de língua portuguesa como as *Horas dominicais: Leitura cristã para portugueses e brasileiros* (Lisboa, 1898). Estes géneros têm sido cultivados até à actualidade nas várias denominações, sendo comuns as pequenas obras piedosas ou de temas bíblicos e teológicos em língua portuguesa da autoria de um bom número de obreiros, pastores e missionários: só exemplificando dentro do campo pentecostal, poder-se-ia referir a actividade como polemista, cronista e contista do grande missionário Jarl Tage H. Stahlberg (*Mistério dos desaparecidos*, *As dez virgens*, *A mulher e a serpente*) ou as obras de Abraão de Almeida (desde um *Tratado de teologia contemporânea* até escritos como *Israel, Gog e o Anticristo*); as traduções de muitas *obras clássicas* da literatura protestante anglo-americana foram também levadas a cabo, desde *O peregrino* de John Bunyan (por G. L. Santos Ferreira) até, por exemplo, às principais obras de Ellen G. White (como *O Desejado de todas as nações*, *Aos pés de Cristo*, *O grande conflito*). A *actividade editorial* no meio protestante português é, aliás, assinalável, bastando citar, além da Sociedade Bíblica, O Núcleo (dirigido pelo editor Fernando Resina de Almeida) ou a Publicadora Atlântico (adventista); a filial portuguesa da Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, das Testemunhas de Jeová, é igualmente uma importante editora e distribuidora de periódicos (como *A Sentinela*, de periodicidade mensal), tratados e folhetos. Há

também um pequeno universo de publicações (efémeras) de pendor cultural e de reflexão, de que se pode destacar a revista *Bara*, iniciada em 1983 por uma Associação Evangélica de Cultura dirigida pelo pastor (pentecostal) António Costa Barata. No âmbito dos *estudos bíblicos* e da *teologia* – embora existam já nas principais denominações vários pastores com formação académica –, podem ser referidos entre eles, pela sua relevância: dentro da tradição exegética «histórico-gramatical» (tradicional), a trilogia de interpretação bíblica do pastor adventista Ernesto Ferreira com as obras *Edificados sobre a rocha* (1987), *O Senhor vem* (1971, 2.ª ed. 1989) e *Profecias cronológicas na história da Salvação* (1992); e dentro da tradição exegética «histórico-crítica», claramente minoritária no protestantismo português, o magistério do pastor presbiteriano A. J. Dimas de Almeida (n. 1937), antigo docente do Seminário Evangélico de Teologia que actualmente lecciona na licenciatura de Ciências Religiosas na Universidade Lusófona, em Lisboa. Até meados do século XX, o protestantismo português foi centrado na palavra: bíblica, impressa, cantada, escutada; embora com algumas variantes (o pendor liturgista da Igreja Lusitana, a interpretação própria do baptismo pelos seguidores de Jones), a leitura, a música e a exortação eram o centro da vida religiosa dos protestantes e a ceia, sob as duas espécies (mensal ou trimestral), era obviamente o momento alto da vida das congregações. O grande crescimento do pentecostalismo após a Segunda Guerra Mundial, sobretudo com as Assembleias de Deus, alterou a fisionomia desta vivência religiosa, fazendo-a entrar numa época claramente diferente da que se iniciara na segunda metade do século XIX. Nas décadas de 50 e 60, os pentecostais introduziram uma *vivência carismática* da fé, dando ênfase aos dons do Espírito Santo segundo a tradição neotestamentária (dom das línguas, imposição das mãos, curas, profecia), imprimindo ao protestantismo em Portugal uma nova dinâmica cultural e de crescimento. No entanto, a grande expansão do pentecostalismo, que chegou mesmo a influenciar algumas franjas dos baptistas e dos irmãos, contribuiu para fraccionar o universo cultural da minoria protestante portuguesa que ficou mais dividida entre uma sensibilidade mais ligada à herança das Igrejas e denominações históricas vindas do século XIX (herança que é continuada, por exemplo, por grupos que mantêm a centralidade da palavra, como os adventistas do Sétimo Dia e as testemunhas de Jeová) e uma sensibilidade de teor carismático. A capacidade de as denominações se auto-organizarem e definirem estratégias de crescimento está ligada ao surgimento de focos de formação de ministros; na ausência de instituições especializadas para esse efeito, organizaram-se por vezes cursos teológicos esporádicos, como o de 1903-1904 na Igreja Lusitana e o Curso Teológico de Cooperação promovido pelos presbiterianos, metodistas e congregacionalistas no período entre as duas guerras mundiais. A primeira denominação a estabelecer uma instituição de formação para o ministério foi a baptista, em Viseu, em 1922, com Albert Ward Luper (1891-1977), a qual veio a encerrar em 1963; outros dois seminários baptistas funcionaram por períodos aproximados de dez anos e, em 1969, foi instalado em Queluz o actual Seminário Teológico Baptista. Em 1946, foi fundado o ainda existente Seminário Evangélico de Teologia, cujo primeiro reitor foi o missionário presbiteriano Michael P. Testa e ao qual estão ligadas as três Igrejas sinodais. Numa base interdenominacional, a *Greater Europe Mission* estabeleceu, desde 1974, na Póvoa de Santo Adrião, o Instituto Bíblico Português, dirigido por Gerald Carl Ericson. Ligado às Assembleias de Deus, surgiu em 1966 e instalou-se em 1975 em Fanhões o Instituto Bíblico de Portugal. Desde então têm sido fundadas outras instituições congéneres de âmbito mais restrito, quer pelas denominações existentes, quer por organizações missionárias internacionais, apesar de algumas denominações, como os adventistas do Sétimo Dia, formarem os seus ministros em escolas bíblicas e universidades denominacionais na Europa e na América do Norte. As testemunhas de Jeová (cuja instituição de ensino principal é a Escola Bíblica de Gileade, em Nova Iorque) têm também em Portugal escolas de preparação para o ministério: a Escola de Serviço do Pioneiro e a Escola de Treinamento Ministerial. No campo da *historiografia*, o universo protestante português tem produzido desde o início algumas monografias; com *A Reforma em Portugal* de Diogo Cassels (1906) iniciou-se o interesse dos protestantes portugueses pela sua própria história, com seguidores no século XX (Santos Ferreira, Eduardo Moreira, Albert Aspey, Michael P. Testa, e, mais recentemente, Manuel Pedro Cardoso e Herlânder Felizardo; *cf.* Bibliografia). A investigação histórica sobre o protestantismo em Portugal, sobretudo sobre o sector das Igrejas sinodais, muito tem devido a investigadores denominacionais como os aqui referidos, tendo recebido depois o contributo crítico e enriquecedor de François Guichard, da Universidade de Toulouse, bem como dos investigadores (F. A. Costa Peixoto, J. M. Mendes Moreira, Narciso P. Ferreira de Oliveira, Maria Zita F. A. Ferreira da Costa e Joana S. Pina Cabral; *cf.* Bibliografia) saídos do seminário dirigido pelo Doutor João Marques no mestrado de História Moderna da Faculdade de Letras do Porto. O pastor Manuel Pedro Cardoso destaca-se por, em 1985, ter publicado uma tentativa de síntese de uma história de século e meio, enquanto o pastor Herlânder Felizardo, mais recentemente, deu um importante contributo para o conhecimento do sector baptista; merecem igualmente menção, pelas investigações relativas aos sectores adventista e pentecostal, respectivamente, o pastor Ernesto Ferreira e o pastor António Costa Barata (*cf.* Bibliografia). O antecessor de todos estes esforços foi seguramente *Eduardo Henriques Moreira* (1886-1980), o mais produtivo e prestigiado autor protestante do século XX; além de inúmeras traduções por si efectuadas, escreveu sobre uma grande variedade de assuntos religiosos, sociais e culturais, destacando-se: *A crise nacional e a solução protestante* (1910), *História sagrada para o povo decorar* (1920), *O cortejo dos heróis desconhecidos* (1925), *A situação religiosa de Portugal* (1935), *Esboço da história da Igreja Lusitana* (1949), *Crisóstomo por-*

tuguês (1957), *Vidas convergentes* (1958), *Relação da religião com a política* (1974); pastor, erudito e historiador no longo período da crise da Monarquia Constitucional à ruptura de 1974-1975, Moreira foi um proponente metódico de uma sociedade pluralista que integrasse naturalmente a religião e as minorias religiosas na vida nacional, longe tanto do favorecimento político da hegemonia católica romana como do jacobinismo laicista. *5. Constantes e linhas de força:* Duas características gerais marcam o protestantismo em Portugal desde o terceiro quartel do século XIX até à actualidade a sua parcial dependência logística e financeira das sociedades missionárias estrangeiras e o lento crescimento da sua representatividade social. A razão de ser destas características prende-se aos ritmos de transformação da própria sociedade portuguesa, cuja lentidão secular não tem favorecido a mobilidade e abertura social e económica que enquadram e suportam as transformações culturais e religiosas; a grande estabilidade cultural daí decorrente tem funcionado para o protestantismo como uma barreira, sendo sintomático o seu aparecimento no século XIX a partir de personalidades estrangeiras residentes em Portugal. Os primeiros pontos de desenvolvimento de congregações protestantes no século XIX são precisamente aqueles que mais abertos estavam ao exterior: Lisboa e a zona do Porto e Vila Nova de Gaia. Posteriormente, estas duas zonas mantiveram-se como cenários privilegiados do crescimento e diversificação denominacional do protestantismo, ao que não foi estranha a sua maior urbanização e mobilidade económica, demográfica e cultural. As estratégias de evangelização, limitadas por estes factores gerais, parecem ter sido mais bem sucedidas desde que foram introduzidas, sobretudo por acção dos pentecostais, as experiências de teor carismático que, em grande medida, ultrapassaram a mediação difícil e menos imediata da evangelização centrada na palavra promovida pelas correntes históricas; neste sentido, o sucesso relativo dos baptistas desde o início do século XX está certamente ligado à sua teologia «carismática» do baptismo (o mesmo podendo ser dito de grupos como os adventistas e as testemunhas de Jeová). As congregações das várias denominações encontraram sempre grandes dificuldades financeiras, pelo que raramente os pastores podiam (ou podem) sobreviver sem uma profissão além do ministério; a dedicação total à evangelização só foi possível com o concurso das sociedades missionárias protestantes, na sua maioria britânicas e norte-americanas (as sociedades brasileiras tiveram um grande protagonismo na primeira metade do século XX mas elas próprias dependiam, em geral, de congéneres anglo-americanas). Esta dependência evidencia as fraquezas do protestantismo português que, no entanto, não são muito diferentes, nos seus aspectos materiais, das dificuldades que têm na sociedade portuguesa todas as iniciativas desenvolvidas à margem do Estado e da alocação de recursos por este feita. Por aqui também se compreende uma outra característica permanente do protestantismo português: a pequena congregação de cerca de meia centena de membros comungantes e activos (ERICSON – *Nascidos*, n. 38, p. 28); a expansão do protestantismo tem-se feito pela multiplicação destes pequenos núcleos e não pelo seu crescimento e transformação em grandes comunidades locais. Este *low profile* do protestantismo em Portugal, causa da sua pouca visibilidade social e cultural, contribuiu sem dúvida para que o clima de tolerância instaurado em meados de Oitocentos, com a estabilização do constitucionalismo liberal, nunca fosse posto em causa; a intolerância raramente teve a cobertura das autoridades e, até 1926, os protestantes gozaram dos direitos de reunião e difusão de ideias garantidos a todos os cidadãos (mesmo quando, até 1911, não podiam constituir-se legalmente em Igrejas ou associações religiosas nacionais). Sob a ditadura militar e o Estado Novo (1926-1974), sofreram os mesmos limites a esses direitos que a população em geral. No todo, nota-se uma evolução da ordem jurídica portuguesa da tolerância abstracta para a garantia em concreto de direitos: em 1878, o estabelecimento do registo civil para não-católicos romanos junto das administrações concelhias (e não dos párocos, como era então comum); em 1907, o acórdão do Tribunal da Relação de Lisboa deliberando não ser crime a difusão de Bíblias editadas pelos protestantes; em 1911, a nova Constituição estabelecendo (no que será seguida pelas de 1933 e 1976) a igualdade jurídica dos cultos e abrindo caminho ao reconhecimento oficial das Igrejas e associações denominacionais protestantes. No entanto, esse reconhecimento, feito casuisticamente, só foi regularizado em lei em 1971, ficando garantida a personalidade jurídica às Igrejas e associações religiosas que o requeressem mediante a apresentação de um mínimo de quinhentas assinaturas de cidadãos adultos. Em 1986, a AEP e o COPIC passaram a ter acesso conjunto a tempo de emissão no serviço público de televisão, embora várias denominações tivessem já investido na compra de tempo de antena em estações independentes de radiodifusão. Em 1991, legislação especial regulamentou a formação de turmas e a remuneração de docentes de Educação Moral e Religiosa de Igrejas e associações religiosas legalizadas na rede de escolas públicas; em 1984 fora fundada uma Associação Portuguesa de Professores Cristãos Evangélicos e, depois, uma Comissão para a Acção Educativa Evangélica nas Escolas Públicas, dependente da AEP e do COPIC. Apesar de permanecerem uma pequena minoria, hoje com cerca de 250 000 comungantes (segundo dados da AEP), os protestantes têm revelado uma tendência contínua para crescer; os números já atingidos, a diversidade social e profissional dos seus membros e a existência de um pequeno mercado de bens culturais especificamente «evangélico» (livrarias, música, periódicos) são sinais de alguma capacidade já conquistada de auto-sustentação. Nas últimas décadas, estabeleceram-se congregações em praticamente todos os concelhos do país, embora o maior crescimento se situe nas zonas mais densamente povoadas; a dinâmica da multiplicação de igrejas locais capazes de serem pontos de apoio de novas congregações tem, aliás, sido equacionada e problematizada (FAIRCLOTH; ERICSON). A estagnação de algumas denominações não tem impedido o dinamismo do conjunto da minoria protestante por-

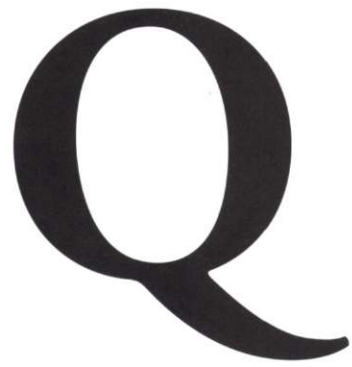
tuguesa, enriquecida pela sua pluralidade interna e revigorada pelas pontes de ajuda e inspiração mantidas com o exterior.

LUÍS AGUIAR SANTOS

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fernando Resina de, ed. – *Prontuário evangélico para 1999*. Queluz: Núcleo, 1998. ASPEY, Albert – *Por este caminho: origem e progresso do metodismo em Portugal no século XIX: umas páginas da história da procura da liberdade religiosa*. Porto: Sínodo da IEMP, 1971. BAINBRIDGE, William Sims – *The Sociology of Religious Movements*. New York; London: Routledge, 1997. BARATA, António Costa – Assembleias de Deus em Portugal. *Avivamento*. 1: 2-4 (1977); 5 (1977). IDEM – *Comemoração dos 80 anos das Igrejas Assembleia de Deus em Portugal: Breve historial, 1913-1993*. Mem Martins, 1993. Texto mimeografado. BARRETO, José Maria – *Introdução da Reforma em Portugal*. Lisboa, 1901. BARRETT, David B., ed. – *World Christian Encyclopedia*. New York: Oxford University Press, 1982. BOSSY, John – *A cristandade no Ocidente, 1400-1700*. Lisboa: Edições 70, 1990. 1.ª ed. 1985. BRANCO, Paulo; SILVA, Lucas da – *Panorama pentecostal das Assembleias de Deus em Portugal*. Lisboa: CAPU, 1981. CABRAL, Joana dos Santos de Pina – *A Igreja Lusitana: reforma católica em Portugal?*. Porto: FLUP, 1995. Texto mimeografado. CARDOSO, Manuel Pedro – *Cem anos de vida, 1870-1970: subsídio para a história da Reforma em Portugal*. Lisboa: Igreja Evangélica Presbiteriana de Lisboa, 1975. IDEM – *Gott mehr gehorchen als den Menschen: Über Evangelische in Portugal*. Kassel: Verlag des Gustav-Adolf-Werkes, 1992. IDEM – *História do protestantismo em Portugal*. Figueira da Foz: Centro Ecuménico Reconciliação, 1985. Reed.: *Por vilas e cidades: notas para a história do protestantismo em Portugal*. Lisboa: Seminário Evangélico de Teologia, 1998. CASSELS, Diogo – *A Reforma em Portugal*. Porto: Tipografia Viúva de José da Silva Mendonça, 1906. CHADWICK, Owen – *A History of Christianity*. London: Weidenfeld & Nicholson, 1995. COSTA, Maria Zita Freire Amado Ferreira da – *Retrato de uma minoria religiosa em Portugal: os registos da Igreja Metodista do Mirante, Porto, 1878-1978*. Porto: FLUP, 1997. Texto mimeografado. DING, Andreas – *Die Geschichte der Evangelischen Presbyterianischen Kirche von Portugal*. Heidelberga: Semesterarbeit/Theologische Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität, 1989. ERICSON, Gerald Carl – *Os evangélicos em Portugal*. Queluz: Núcleo, 1984. IDEM – *Nascidos para crescer: o crescimento da Igreja em Portugal*. Queluz: Núcleo, 1992. ESPERANÇA, Augusto Almeida [*et al.*] – *Deus, o homem e a Bíblia: João Ferreira de Almeida (1628-1691)*. Lisboa: Sociedade Bíblica de Portugal, 1992. FAIRCLOTH, Samuel Douglas – *Guia para o plantador de igrejas*. Queluz: Núcleo, 1985. FELIZARDO, Herlânder – *História dos baptistas em Portugal*. Lisboa: Centro Baptista de Publicações, 1995. FERREIRA, Ernesto – 75 anos de existência da Igreja Adventista em Portugal. *Revista Adventista*. 40: 394 (Julho 1979) 15-21. FERREIRA, Guilherme Luís Santos – *A Bíblia em Portugal: apontamentos para uma monografia, 1495-1850*. Lisboa: Livraria Evangélica, 1906. IDEM – *Situação legal das missões cristãs em Portugal*. Lisboa: 1905. FILHO, M. Porto – *Robert Reid Kalley: apóstolo em três continentes: 1: A epopeia da ilha da Madeira*. Rio de Janeiro, 1987. FREIRE, David – *A.C.M.: a história e as características de um movimento*. Lisboa: Aliança Nacional das A.C.M.s de Portugal, 1979. GRIJP, Rainer Maria Klaus van der – Recent research to the history of Protestantism in Spain and Portugal. *Exchange*. Leiden. 28: 2 (Abril 1999) 170-184. GUICHARD, François – Le protestantisme au Portugal. *Arquivos do Centro Cultural Português*. Paris. 28 (1990) 455-482. IDEM – Les églises protestantes, une minorité significative. In *PORTO, la ville dans sa région: contribution à l'étude de l'organisation de l'espace dans le Portugal du Nord*. Paris: Centro Cultural Português, 1992, p. 374-377. GUICHARD, François [*et al.*], org. – *Protestantismes en lusophonies: Deuxièmes Journées d'Études de Lusotopie (Résumés)*. Lisboa, 1997. Texto mimeografado. HARREL, Norman Lynn – *Estudos sobre a história dos baptistas em Portugal*. Lisboa: Ordem dos Pregadores Baptistas, 1988. JOHNSON, Paul – *A History of Christianity*. Harmondsworth: Penguin, 1990. 1.ª ed. 1976. *LIVRO (O) de oração commum, administração dos sacramentos e outros officios divinos na Egreja Lusitana*. Porto: Tipografia de Fraga Lamares, 1884. MARQUES, João Francisco [*et al.*] – Para a história do protestantismo em Portugal. *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*. 12 (1995) 431-475. MATHEY, Samuel – *Poder do Evangelho em Portugal*. Faro: Ed. do autor, 1988. MAURÍCIO, António – *Salvo para servir*. Leiria: Ed. do autor, 1937. MOREIRA, Eduardo Henriques – *A crise nacional e a solução protestante*. Porto: Tipografia Mendonça, 1910. IDEM – *Crisóstomo português: elementos para a história do púlpito*. Lisboa: Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, 1957. IDEM – *Esboço da história da Igreja Lusitana*. Vila Nova de Gaia: Sínodo da ILCAE, 1949. IDEM – *Meio século de evangelização em Portugal*. Porto: Ed. do autor, 1928. IDEM – *A situação religiosa de Portugal: conspecto e considerações*. Lisboa: Ed. Portugal Novo, 1935. Ed. portuguesa de *The significance of Portugal: a survey of Evangelical progress*. London; New York; Toronto: World Dominion Press, 1933. IDEM – *Vidas convergentes: história breve dos movimentos de reforma cristã em Portugal a partir do século XVIII*. Lisboa: Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, 1958. MOREIRA, J. M. Mendes – *Origens do episcopalismo em Portugal: o despertar da Igreja Lusitana (1838-1899)*. Porto: FLUP, 1995. Texto mimeografado. MURRAY, Iain H. – *Revival & Revivalism: The Making and Marring of American Evangelicalism, 1750-1858*. Edimburgo: The Banner of Truth Trust, 1994. NOYES, Henry Edward – *Church reform in Spain and Portugal: a short history of the Reformed Episcopal Churches of Spain and Portugal, from 1868 to the present time*. London: 1897. OAKESHOTT, Michael – *On Human Conduct*. Oxford: Clarendon Press, 1975. OLIVEIRA, Narciso Paulo Ferreira de – *Alfredo Henrique da Silva: evangelizador de acção e cidadão do mundo*. Porto: FLUP, 1996. Texto mimeografado. PEIXOTO, Fernando Aníbal Costa – *Diogo Cassels: uma vida em duas margens*. Porto: FLUP, 1995. Texto mimeografado. IDEM – Igrejas evangélicas no Grande Porto. In *FORUM sociológico*. IEDS; UNL, 1994, p. 147-162. RIBEIRO, Eduardo – *História dos escoteiros de Portugal*. Lisboa: Aliança Nacional das A.C.M.s de Portugal, 1982. SANTOS, Luís Aguiar – A primeira geração da Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica, 1876-1902. *Lusitania Sacra*. 8-9 (1996-1997) 299-360. SILVA, António Manuel. – *Gaia de há cem anos: colóquio comemorativo do centenário da Igreja do Torne (1894-1994)*. Vila Nova de Gaia: Junta Paroquial de São João Evangelista, 1995. TESTA, Michael P. – *O apóstolo da Madeira*. Lisboa: IEPP, 1963. IDEM – *Injuriados e perseguidos: panorâmica histórica da fé reformada em Portugal*. Lisboa: IEPP, 1977. 1.ª ed. 1964. *TESTEMUNHAS (As) de Jeová em Portugal: implantação histórico-social*. Alcabideche: Associação das Testemunhas de Jeová. [s.d.]. *TESTEMUNHAS (As) de Jeová no século vinte*. São Paulo: Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 1989.

PROTONOTÁRIO. *V.* DIGNIDADES ECLESIÁSTICAS.

PROVÍNCIAS ECLESIÁSTICAS. *V.* BRAGA; ÉVORA; LISBOA.



QUARESMA. Para que os homens revivam, repetidamente, a cada ano, a glória de Cristo, a sua vitória sobre a Morte, pela Ressurreição, têm de comungar com o sofrimento desse mesmo Cristo, humilhado, ultrajado, violentado até à morte por crucificação. Antes de se alegrarem com a Páscoa têm de se penitenciar na Quaresma. É a Quaresma, no calendário litúrgico, um período de 40 dias que começa na Quarta-Feira de Cinzas e termina no Sábado, anterior ao Domingo de Páscoa. Trata-se de um período de preparação de abstinência e jejum, para a plena vivência da Páscoa. Nos primeiros tempos da Igreja esse jejum confinava-se à sexta-feira e sábado, mas desde o século VII já era comum, em Roma, abranger um espaço de 40 dias, que depois se generalizou pelo Ocidente, no século IX. Também nos primórdios da vida da Igreja era na Páscoa que se recebia solenemente o baptismo pelo que este período que o precedia era de purificação, de preparação baptismal. Depois tornou-se tão-só num tempo de penitência, de purificação para a Páscoa. O jejum devia ser respeitado durante toda a Quaresma, excepto aos domingos, e a abstinência todas as sextas e sábados, além da Quarta-Feira de Cinzas e a Quarta-Feira das Têmporas. Vários sínodos medievais das dioceses portuguesas insistiram neste jejum. No de Braga de 1285 (?) dizia-se que clérigos e leigos deviam jejuar na Quaresma e sexta-feira, abstendo-se de carne, mas também de queijo, ovos e lacticínios, o que se repete nos de 1477 e 1505. O mesmo jejum determinavam os concílios de Lisboa de 1240, do Porto de 1496 e da Guarda de 1500 (*Synodicon*, Braga, 2.3; 26.58; 28.49; Lisboa, 2.8; Porto, 11.60; Guarda, 1.41). Além disso, contavam-se certos dias na Quaresma em que os homens se deviam abster de trabalhar. Dias de guarda, segundo certos sínodos, eram, pois, a Quinta-Feira de Lava-Pés, a Sexta-Feira Santa até ao ofício acabado e a Quarta-Feira de Cinzas até que tomassem as cinzas e a missa acabasse, cerca da hora do jantar (Sínodo do Porto de 1496, da Guarda de 1500 e de Braga de 1505; *Synodicon*, Porto, 11.60; Guarda, 1.23; Braga, 28.49). A vivência de um cristianismo mais aprofundado e rigoroso introduziria mudanças no quotidiano de religiosos e leigos. O clero secular tinha de estar disponível para atender os fiéis. Assim, os clérigos que possuíam licença episcopal para não residirem nos seus benefícios ficavam sujeitos a essa obrigação logo na primeira semana da Quaresma e até que todos os fregueses fossem confessados, sob pena de perderem o benefício e pagarem um marco de prata, como o determinava o sínodo de Lisboa de 1403. Igualmente nas igrejas de pouca renda e fregueses, em que os priores e capelães estavam normalmente ausentes, só indo celebrar a missa dominical, aí deveriam residir na Quaresma, sob pena de 500 reais, para que os fregueses não ficassem sem confessar e comungar, o que estabelece o sínodo da Guarda de 1500. Neste mesmo sínodo, e para que os clérigos tivessem uma permanente disponibilidade para com os fiéis, estipulava-se que estes não pudessem ser chamados a juízo durante esse tempo, salvo por feito crime (*Synodicon*, Lisboa, 11.9; Guarda, 1.41, 42). Mas toda a ritualização do rezar, jejuar e esmolar se vivia particularmente nos mosteiros. Nas comunidades beneditinas, a tomarmos como paradigmáticas as normas do Costumeiro de Pombeiro, as orações aumentavam durante a Quaresma e o ofício divino enriquecia-se com procissões às quartas e sextas. Um maior rigor de vida atravessava esses dias. Entre o horário de Verão e do Inverno, um específico vigorava na Quaresma. Nesse tempo os monges ocupavam-se na leitura até ao fim da terceira hora (cerca das nove horas), participavam em seguida no capítulo, trabalhando depois no que lhes fosse determinado até à décima hora (cerca das quatro horas da tarde), para finalmente tomarem a única refeição do dia à hora de Vésperas (cerca das cinco horas da tarde). Na Quaresma o silêncio substituía a conversação às segundas, quartas e sextas. E para uma plena vivência dessa interioridade era precisamente na Quaresma que o *armarius* distribuía os livros que os monges deviam ler ao longo do ano. Os dias mais solenes eram particularmente ritualizados, fosse a Quarta-Feira de Cinzas, com o cerimonial da bênção das cinzas e sua imposição, fosse o Domingo de Ramos, em que o sacristão enfeitava o altar, com palmas, folhas de oliveira e ramos. Mas um destaque muito especial era devido à Quinta-Feira Santa. Em seu torno toda a sacralização da humildade, da pobreza, da esmola. O abade, o pai, à imagem de Cristo, lavava os pés aos seus filhos, os monges. Reprodutivamente, cada monge lavava os pés a um pobre, beijando-lhe as mãos. Esses pobres, transfiguração

do próprio Cristo, humilhado e sofredor, eram o penhor de todo o ciclo monástico da dádiva. Através desse próximo mais carenciado, alcançava-se a plenitude do sentido da esmola. A comunidade recebia-os – e os pobres acorriam, na Quaresma, em grande número aos mosteiros –, dava-lhes de jantar e algum dinheiro. Especificamente, depois da cerimónia do lava-pés cada pobre recebia, em Pombeiro, uma moeda de prata e um vaso de vinho. Igualmente recebiam a roupa usada dos monges, enquanto os hóspedes eram contemplados, nessa Quinta-Feira Santa, com roupas novas, porque, mesmo na dádiva, havia que respeitar a hierarquização social (SILVA – *O Costumeiro*, p. 78, 87, 88, 99, 104, 106, 107, 118, 125-126; COELHO – *Os mosteiros*, p. 24-27). Conhecemos menos sobre a vivência quaresmal dos leigos. Deviam, sem dúvida, respeitar os jejuns e abstinências desse tempo penitencial e, por certo os mais crentes, ou os mais livres em trabalho, aumentariam as suas orações, missas e esmolas, como bem nos dá conta D. Duarte (*Livro*, p. 215-217, 230-231). O jejum dos cristãos não podia ser mesmo importunado pelos judeus e mouros que entre eles vivessem, os quais se deviam abster de cozer, assar ou comer carne em público durante a Quaresma, como lhes exigia o sínodo de Lisboa de 1403 (*Synodicon*, Lisboa, 11.12). Todos tinham obrigação de se confessar para estarem preparados para a comunhão que, pelo menos uma vez ao ano, devia ter lugar no dia de Páscoa. A Quaresma, antecedida pela festa bem pagã do Carnaval, em que, por entre folias e representações inversoras e transgressoras da ordem social, os homens se tinham despedido da carne, era vivida, agora, num cabal enquadramento eclesiástico, como um tempo penitencial. Ontem, como hoje, uma quarentena de sacrifícios, orações e esmolas deve purificar o corpo e alma dos cristãos para festejarem e receberem Cristo ressuscitado na Páscoa.

MARIA HELENA DA CRUZ COELHO

BIBLIOGRAFIA: COELHO, Maria Helena da Cruz – Os mosteiros medievais num tempo de hospedar e de caridade. *Codex Aquilarensis*. 6 (1992) 9-35. *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (Livro da Cartuxa)*. Edição diplomática por João José Alves Dias, A. H. de Oliveira Marques e Teresa F. Rodrigues. Lisboa: Estampa, 1982. SILVA, Maria Joana Corte-Real Lencart e – *O Costumeiro de Pombeiro: Uma comunidade beneditina no século XIII*. Lisboa, Estampa, 1997. *Synodicon Hispanum: 2. Portugal*. Ed. crítica dirig. por Antonio Garcia y Garcia. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

QUIETISMO. Não queremos aqui traçar o caminho da oração em Portugal nos séculos de cristianismo mas também não queremos ficar por uma definição, mesmo que historicizada, do quietismo. Consideramos sobre o tema e a sua organização alguns vectores que aclaramos logo no início e extractamos algumas opiniões de historiadores que tanto se têm dedicado ao estudo da história religiosa da oração, da espiritualidade. Sobrevalorizámos os caminhos que a oração percorreu no período da modernidade até àquelas formas normalmente ditas quietistas. Recorremos, sobretudo, às aflorações mais teológicas e intelectualizadas sobre a oração (manuais, tratados de oração, sermonários), perante a falta de estudos, que sempre terão muitas dificuldades de realização, sobre as práticas e praticantes das diferentes maneiras de orar e de ser quietista. Para se conseguir esta dimensão referida, tão desconhecida, é necessário começar por alguns estudos de caso muito concretos e objectiváveis, desde logo, pelo tipo e quantitativo de documentação que sobre eles podemos utilizar ou que lhes é possível ligar. Isto fez, como forma de iniciar o estudo desta matéria, J. S. da Silva Dias sobre alguns grupos sujeitos à Inquisição, daí a documentação disponível sobre as «beatas» e «beatérios». Na determinação de uma datação, iniciaremos o percurso com os tempos de maturação das reformas quinhentistas e deter-nos-emos nos anos iniciais do século XVIII, com a publicação (1675) e subsequente divulgação, leitura, interiorização e condenação (1687) do pensamento do padre Miguel de Molinos (1628-1696) (*v.* MOLINISMO). Queremos deixar claro que a nossa grande preocupação foi tentar averiguar e estabelecer caminhos possíveis de compreensão sobre as realidades envolvidas nos processos de oração, entre as quais abunda o quietismo e, depois, as ideias de Molinos. Devemos juntar a esta clarificação uma definição do quietismo, rápida mas precisa, de como o entendemos no seu ponto final, no assumir molinista. «L'éthos spécifique du quiétisme est de faire un appel universel à une spiritualité fondée exclusivement sur une contemplation de la divinité en elle-même, intérieurement non différenciée, libérée de la reflexion, des sentiments et des imaginations, contemplation suppose au préalable la destruction de la volonté propre et de la connaissance de soi-même, et qu'elle est en totalité l'oeuvre de la grâce, qui s'empare entièrement du vide laissé par l'autodestruction du moi et qui, paralysant la libre disposition des facultés inférieures de l'homme (le corps est la partie animale de l'âme), devient le possesseur souverain de sa partie spirituelle» (KOLAKOWSKI – *Chrétiens*, p. 495). Como Jean Delumeau chama a atenção, o quietismo assim expresso, advogando um total e incondicional abandono em Deus, faz com que a noção de salvação desapareça, parecendo ter, e esta será a razão mais forte para a sua condenação, «pour corollaires la négligence des devoirs religieux ordinaires et une sorte de l'apologie de l'inaction» (*Le catholicisme*, p. 112). Estes caminhos foram agora abordados através de uma muito simples estruturação que justapõe «interior» e «exterior» como conceitos operatórios formativos, mas possíveis de compreender em si uma reconstituição das várias conjunturas e aflorações de índole pessoal dos diferentes orantes, inseridos ou não em famílias espirituais, sujeitas ou não a regras de vida em comum. Dizíamos que os conceitos não só permitem essa criação estrutural de leitura, como são portadores daquilo que os define e por que os tomamos. Podemos descrever uma primeira conjuntura moderna de afirmação e defesa do interior como uma recusa, ou justaposição, crítica e irónica de tudo o que era tido por exterior. Podemos falar, compreendendo todas as cautelas a ter neste seu uso e alargamento, de um tempo de *devotio moderna*. Importa, na sua aplicação, juntar afirmações como a de Huizinga, «das fases preparatórias do misticismo intensivo de uns poucos saiu o extensivo misticismo da *devotio moderna* de muitos» (*cf. O declínio da Idade Média.*

Lisboa: Ulisseia, [s.d.], p. 233), com um conjunto de factores que Maria de Lourdes Belchior e José Adriano de Carvalho nos deixaram sintetizados exemplarmente. «A Europa – escrevem eles – dos fins do século XIV e do século seguinte é cruzada não só pela *devotio moderna* que arranca da acção e pregação de Gerard Groot na Flandres do século XIV, mas também pela *devotio moderna* que se difunde, desde Paris, devido à acção de J. Gerson. [...]. Propondo o silêncio interior, a pobreza espiritual, a mortificação e, noutra ordem, a metodologização da oração como meio de interiorizar, logo aprofundar a oração e concedendo, por isso, uma atenção especialíssima à oração mental (meditação e contemplação) e à direcção espiritual, a *devotio moderna* coincide, até porque alguns têm nela a sua origem, com outros movimentos de Reforma na Península Ibérica, *v.g.*, o *recogimiento* de matriz franciscana e o erasmismo» (Belchior; Carvalho – *Génese*, p. 16-17). De facto, a recusa do exterior é a grande forma de defender, divulgar, impor e definir o interior, que por seu lado aparece como resultado de uma «méditation personnelle – une méditation construite et méthodique» (Delumeau – *Le catholicisme*, p. 44). Nesta linha próxima dos pensares humanistas se situa um Tomás Morus (1480-1535) ou um Erasmo de Roterdão (1467-1536). Este último será aliás o grande protagonista desta afirmação interiorista por oposição frontal ao mundo monástico, seus ritmos, isolamento vivencial e formas de interpelação a Deus e, pretendendo, sobretudo, uma definição do homem, sendo este tripartido entre carne, espírito e alma, mas unificado perante a divindade e pelo seu trajecto pessoal. Esta tonalidade antropológica sobre o divino reflectiu-se na linguagem e forma de lhe aceder e se a *philosophia Christi* é integradora, de tonalidades clássicas greco-latinas, é repúdio de tudo aquilo que era tido por *auctoritas*, seja ela escolástica ou costumeira. Assim se define um exterior que é vivência cristã, sem romarias, sem velas, sem peregrinações. Como escreveu Marc Venard, Erasmo e muitos humanistas «opposent la *vera pietas*, christocentrique et intériorisée, à toutes les "cérémonies" extérieures et rituelles par lesquelles le peuple ne fait que reporter sur des reliques et des imagens de saints les vieux cultes païens» (*La religion populaire*. Paris: CNRS, 1979, p. 116). Assim se pode compreender Lutero (1483-1546) e a luta contra as indulgências, ou a desvalorização das relíquias por Calvino (1509-1564), ou a redefinição, quando não renarração ou exclusão, do momento hagiográfico miraculoso, pela generalidade dos dissidentes de Roma. Mas, se esta dimensão é tão própria deste tempo, o interior também caminha de outros modos. É o que acontece com as reformas e vivências franciscanas. Intentando e conduzindo a um observar das regras – Delumeau, como já citámos, afirmará e definirá o ponto conclusivo quietista-molinista como «négligence des devoirs religieux» –, e a um exercício de recuperação de um referente textual, não clássico mas autoritário, os Franciscanos esboçam e praticam ou divulgam a prática da oração sem exterioridades, voltados para dentro de si, de texto escriturístico na mão, acentuando o factor sacramental no quotidiano, como foi flagrante com a insistência na frequência da comunhão. Daí resultam todas as reformas de retorno ao interior que, só tendo sido realizadas então, permitiram anos depois, naquela que poderíamos desenhar como uma segunda fase, os anos 40/60 do século XVI, o tempo tridentino. Aí se recupera a noção de interior, para a justapor ao exterior abusivo e de crenças pouco claras, mais costumeiras que aprendidas na catequese ou no sermão, em confronto com os reformismos protestantes que haviam levado a noção de interior até ao despojamento de tudo o que era exterior, imagens, cultos, rituais sacramentários, estendendo-se aos sacramentos na sua essência. Aquilo que Trento procura é deixar viver Deus no interior dos objectos e que aqueles que disso necessitam, ou para isso se propõem, atinjam o seu contacto. Por outro lado, deve sempre referir-se que, ao repor, como válidas e desejadas, as formas de piedade participantes da memória da maioria dos crentes, na sua essência aquelas mesmas que atrás referimos como definitórias de exterior (peregrinações, relíquias, etc.) e parte integrante dos protestos de Lutero e dos separatistas de Roma seus seguidores, vamos deparar nesta época de apogeu do interior, ponto final do caminho que se vinha percorrendo, com um forte embate dessas duas vertentes. É assim que se compreende a definição de perfeição pelo franciscano Frei António das Chagas (1631-1682), escrita em 1677 numa das suas epístolas: «a perfeição consiste em gozar-nos de tudo o que nos sucede sem culpa, ou seja bem, ou seja mal, puramente, porque assim é vontade de Deus, e assim era a disposição divina desde a eternidade. E convém que para chegar a isto não tenhamos nem amor, nem gosto, nem vontade própria, nem escolha ou eleição alguma, nem desejo de consolação sensível, nem ainda espiritual senão como sombra que segue o corpo seguir os movimentos do divino beneplácito, havendo-nos passivamente em tudo, para que se imprima em nós o divino agrado na imitação da vida, morte e paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo» (*Cartas espirituais*. 2.ª ed. Lisboa: Sá da Costa, 1957, p. 82). A procura de uma harmonia possível entre a oração interior e o culto exterior, desequilibrados pela dimensionalidade sobrepujante e sobrevalorizada deste último, foi uma das realidades estruturantes daquilo que, normalmente, chamamos de barroco, ou, se quisermos, de exterioridade, espectacularidade da vida religiosa barroca. Neste preciso âmbito e posicionamento se situa muita da parenética interventiva, interpelante e moralizadora, quer dizer, catequética, do padre António Vieira (1608-1697). Senão, ouçamos a sua voz, fixada nas palavras do *Sermão da Quinta Dominga da Quaresma*, de 1655: «Em nenhuma parte do mundo é tanta a cobiça de adquirir, como em Lisboa a ambição de gastar por Deus. [...] O ouro e os brocados, de que se vestem as paredes, são objecto vulgar da vista: a harmonia dos coros, suspensão e elevação dos ouvidos: o âmbar e almíscar, e as outras espécies aromáticas que vaporam nas caçoulas, até pelas ruas rescendem muito ao longe, e convocam pelo olfacto o concurso. É isto Terra, ou Céu? Céu é, mas com muita mistura de Terra. Porque no meio deste culto celestial, exterior

e sensível, o desfazem e contradizem também sensivelmente, não só as muitas ofensas que fora dos templos se cometem, mas as públicas irreverências com que dentro deles se perde o respeito à fé, e ao mesmo Deus» (*Sermões*. Porto: Lello, 1959, vol. 4, p. 205). Afinal, o quietismo na sua formulação molinista não é mais do que uma peça desta realidade – tanto se avança no alargamento do âmbito do exterior que se reafirma o interior, de maneira tão absorvente que se anula a importância do primeiro, também obra de Deus e onde Deus obra transformações, a começar pelo próprio homem. Trata-se de uma intensificação da interioridade frente à exterioridade. Aqui fica o grande corte, sobretudo se pensado a partir das multivárias espiritualidades vividas em Portugal. Realmente, se aos Portugueses muito tocou a procura interior de Deus, não podemos neles detectar tão fortes caminhantes neste percurso como aqueles que a vizinha Espanha vinha criando; entre outros, Frei Francisco de Osuna (1492?-1542), São Pedro de Alcântara (1499-1562), Frei Luis de Granada (1504-1588), para se compreender Santo Inácio de Loiola (1491-1556), Santa Teresa de Jesus (1515--1582) e São João da Cruz (1542-1591). O misticismo aparece como o cume de um processo de defesa e prática interior. Este percurso que atravessa a mística espanhola alimenta e frutifica no Concílio de Trento (1545-1563), mas acaba por ser reduzido pela espiritualidade de reforço do exterior que dele resulta. Resumidamente, Helmut Hatzfeld expressa esta ideia-força: «En efecto, este concilio fomenta la espiritualidad católica en el sentido de los ascéticos y místicos españoles, hasta el extremo de "españolizar" la Iglesia postridentina; pero al mismo tiempo, levanta también barreras contra los peligros de una piedad subjetiva contraria al espíritu de la Iglesia. Esta última actitud contribuye naturalmente a desalentar a los escritores místicos en su producción literaria, al menos en lengua vernácula, de suerte que el misticismo clásico español no continúa, ya en el siglo XVII. Ahora, algunos escritores espirituales poco equilibrados pierden el contacto con la sana tradición y crean un nuevo tipo de iluminismo, que todavía algunos consideran aceptable en la forma del visionarismo de María Ágreda, pero que deja de serlo en el quietismo, censurable moralmente, de Miguel de Molinos» (Hatzfeld – *Estudios*, p. 26-27). O caminho percorrido pelos homens e mulheres orantes, em Portugal, sempre se pautou por duas realidades muito fortes e inultrapassáveis: está indelevelmente ligado a uma ascese e é um caminho de intervenção de Deus no homem, homem que quer que essa intervenção exista. Por isso o quietismo, tal como se costuma entender, e a sua formação molinista final, teve em Portugal mais críticos que abertos seguidores. Claro que estes existiram, de outro modo não se poderia compreender nem aceitar que tivesse sido, porque este percurso de crença e forma orante está a um passo muito estreito entre a luta pelo interior ou pelo exterior. Por isso, às críticas do padre Manuel Bernardes (1644-1710) ao molinismo podemos, no mínimo, juntar as suas reticências quanto a orar sem ser de *quiete* e a oposição ao exterior como já Vieira a havia proferido. Claro que sim. Não é mesmo de admirar, sabendo como sabemos, da intervenção qualitativa de Bernardes no desenvolvimento do Oratório português, anteriormente fundado pelo padre Bartolomeu do Quental (1626-1698). Os Estatutos, de 1670, aprovados por Clemente X (1669-1676), em 1672, deixam logo claro no seu rosto: «Entendão os que entrarem nesta Congregação que para dous fins entrão nella; para a reforma de suas pessoas, aspirando a mayor perfeyção, e para tratarem com todo o cuydado da salvação, e aproveytamento espiritual de seus proximos, movendo com o exemplo de sua vida, e efficacia de sua doutrina os peccadores à conversão, e os convertidos à perfeyção, e vida espiritual» (*A Congregação*, p. 5). Segue-se todo o articulado estatutário em que tem peso constante a oração, desde o número um, da Primeira Parte, em que se fixa a vida do congregado, «começando pella Oração mental, como fundamento de toda a reforma, e perfeyção da vida espiritual» (*Ibidem*, p. 7), ou seja, afirmando a oração na sua formulação interior e não exterior, vocal. O que se aprova é a oração e a quietação da alma para que Deus aí intervenha. Será fim do Oratório e do padre Manuel Bernardes, seu divulgador, este alargamento da oração mental, esta multiplicação interior, apesar da oração defendida por Bernardes dever mais ao mundo da *devotio*, de Santa Teresa e de São João da Cruz, do que aos Oratorianos. Num tempo em que o exterior se impunha como regra, ganha-se um sentido da necessidade de atingir todos, como o queriam a pastoral e espiritualidade tridentinas, daí muitas das suas «facilidades» exteriores, para as massas. Muito do escrito por Huizinga, já citado atrás, se poderia voltar a aplicar nesta conjuntura de afirmação geral exterior mas em que o desenlace, esse sim, não será o mesmo. Se sob a *devotio* muito se multiplicou, no campo dos leigos e, primeiro, dos religiosos, e, só tardiamente, dos clérigos, sob o enquadramento dos seminários, agora vencerá o exterior. As manifestações de dominância interior, quietistas, caso do desvio de Molinos e das ideias de Madame Guyon (1648-1717) e de Fénelon (1651-1715) sobre o «pur amour», são condenadas pela hierarquia da ortodoxia, mas contêm em si muito do despontar do desenvolvimento racionalista religioso que o deísmo iluminista irá recuperar. Queremos crer que frases, como a que de seguida retemos de Bernardes, denotam esta abertura às mudanças e, também, reafirmam determinadas permanências de ortodoxia: «o Exercicio da Oração mental não ha muytos annos apenas conhecido e praticado só de Pessoas religiosas, hoje por beneficio de Deos e industria desta santa Congregação e de outros Obreyros do Senhor se acha tão publico e frequentado dos Fieys que pòde, quando não cessar de todo, ao menos moderarse aquella queyxa do Profeta Jeremias, em que se lastimava que os caminhos do Ceo estavão desertos por não haver quem aspirasse à perfeyção. *Viae Sion lugent eo quod non sit qui veniat ad solemnitatem.* Ao passo, poys, que foi entrando nos corações a meditação das couzas eternas, entrou tambem, como irmã sua inseparave a lição dos livros espirituaes» (*Exercicios espirituais e meditações da via purgativa*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1686, vol. 1, «Ao pio leytor»). Tudo isto está pre-

sente em muitos outros que, nem por isso, foram quietistas no sentido de «corrente heterodoxa» em que, na maior parte dos casos, o termo é tomado. Temos aqui muito do que foi o quietismo antes de ser molinista e antes de ser heresia: uma forma de defesa do interior por aniquilamento do exterior, de interiorização do cristianismo, através de uma aceitação da intervenção divina, conseguida na oração mental e que conduz o homem até à sua perfeição, quer dizer, à possibilidade de alojar em si os valores que o igualam a Deus, isto sem supor inactividade, pois que é no interior, pela ascese e contemplação, que a Igreja busca as suas forças. Mas o campo tido por heresia está muito perto. Todo este pensar e agir apenas se separa dele por ténues imagens e palavras nas escritas registadas e na actuação descrita, na maior parte dos casos por opositores, quase sempre o tribunal protector da ortodoxia que é a Inquisição, ou por visitadores, ou de forma mais intelectualizada e distanciada pelos cronistas e hagiógrafos das diferentes ordens e congregações.

ANTÓNIO CAMÕES GOUVEIA

BIBLIOGRAFIA: Andrés, Melquíades – *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y America*. Madrid: BAC, 1994. Belchior, Maria Lourdes; Carvalho, José Adriano – *Génese e linhas de rumo da espiritualidade portuguesa: Antologia de espirituais portugueses*. Lisboa: INCM, 1994, p. 11-23. *A Congregação do Oratório de Lisboa: Regulamentos primitivos*: Ed. de Silva Dias. Coimbra: Universidade, 1966. Certeau, Michel de – *La fable mystique (XVI^e-XVII^e siècles)*. Paris: Gallimard, 1982. Delumeau, Jean – *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. 2.ª ed. Paris: PUF, 1979. Dias, José Sebastião da Silva – *Correntes do sentimento religioso em Portugal (sécs. XVI a XVIII)*. Coimbra: FLUC, 1960 (1-1), p. 363-407. Hatzfeld, Helmut – *Estudios literarios sobre mística española*. 3.ª ed. Madrid: Gredos, 1976. *Historia de la Iglesia en España*. Dir. Ricardo García-Villoslada. Madrid: BAC, 1979-1980, vol. 3-4. Huerga, Alvaro – *Historia de los alumbrados (1570-1630): 5. Temas e personajes*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1994. Kolakowski, L. – *Chrétieus sans église*. Paris: NRF, 1969. Lima, Ebion de – *O padre Manuel Bernardes: Sua vida, obra e doutrina espiritual*. Lisboa; Rio de Janeiro: Moraes, 1969. Martins, A. Coimbra – Introdução. In *Padre Manuel Bernardes: Leituras piedosas e prodigiosas*. Lisboa: Bertrand, 1962, p. 7-51. Menendez Pelayo, Marcelino – *Historia de los heterodoxos españoles*. 3.ª ed. Madrid: BAC, 1979 (2). Moncada, L. Cabral de – Mística e nacionalismo em Portugal no século XVIII. In *Estudos filosóficos e históricos*. Coimbra: Universidade, 1959, vol. 2, p. 278-378. Pires, Maria Lucília Gonçalves – *Para uma leitura intertextual de «Exercícios espirituais» do padre Manuel Bernardes*. Lisboa: INIC, 1980. Rey Tejerina, Arsenio – *El quiestismo lusitano: procesos y condenación*. Lisboa: Universitária Editora, 1990 (2), p. 881-892. Ricard, Robert – *Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*. Paris: FCG, 1970.

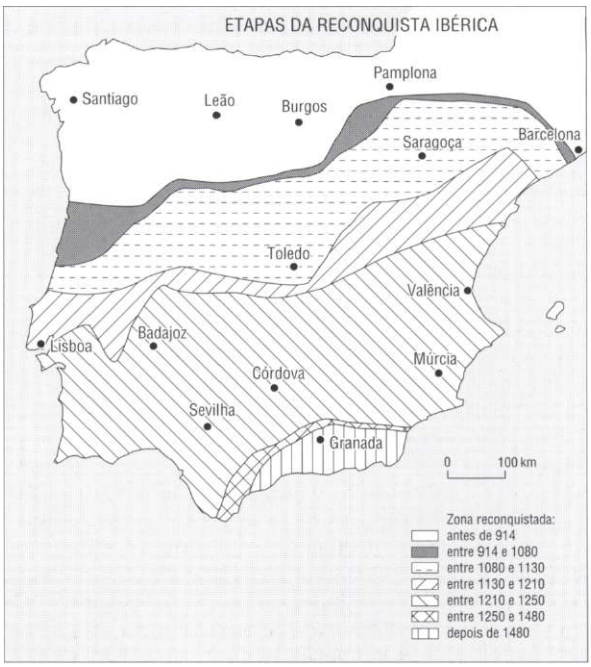
R

RÁDIO RENASCENÇA. *V.* MEIOS DE COMUNICAÇÃO SOCIAL.

RECOLETOS. *V.* AGOSTINHOS.

RECONQUISTA. A historiografia tradicional designou por este termo o processo de conquista militar de territórios da Península Ibérica desde a Batalha de Covadonga, em 722, até à definitiva destruição do reino islâmico de Granada, em 1492. Entre aquela primeira vitória de Pelágio sobre os exércitos que haviam invadido a Hispânia em 711 e o triunfo final dos Reis Católicos quase oitocentos anos mais tarde, a Península assistiu à coexistência e à oposição entre formações políticas cristãs e muçulmanas que possuíam bases civilizacionais e tradições culturais distintas. Este processo multissecular de incorporação de territórios por parte do campo cristão não foi, todavia, linear. Numa primeira fase, os núcleos de cristãos que se acantonaram nas regiões setentrionais da Península mantiveram uma atitude de mera sobrevivência, incapazes que estavam de lançar qualquer tipo de iniciativa de enfrentamento global com as poderosas tropas de árabes e berberes. Assim, e numa avaliação genérica, pode-se considerar que só a partir de meados do século XI se inicia no Ocidente peninsular a empresa da Reconquista propriamente dita, com as sistemáticas expedições ofensivas de grande envergadura organizadas pelo rei Fernando Magno de Leão e Castela (1037-1065), apostado na recuperação de territórios e na conquista de cidades aos muçulmanos. De facto, independentemente das vicissitudes das operações militares e da concentração destas em determinados períodos, a Reconquista ibérica deve ser vista como parte integrante de um movimento geral de expansão do Ocidente cristão entre o século X e o final da centúria de Duzentos. O surto demográfico, o aumento da produção agrícola, a revitalização da vida urbana que a Cristandade europeia então conheceu deram expressão a uma dinâmica global de crescimento que, no caso da Península Ibérica, sustentou as acções militares ofensivas e o povoamento e a reorganização das áreas que iam sendo retiradas ao domínio muçulmano. Se durante toda a primeira metade do século XI o objectivo dos cristãos tinha sido atingir o vale do Douro e consolidar a posse das regiões delimitadas a sul pelo curso deste rio, a partir de meados da centúria verificaram-se avanços rápidos e significativos no território que viria a ser Portugal. Fernando Magno tomou Lamego e Viseu (1055) e atingiu a linha do Mondego conquistando definitivamente Coimbra (1064). Com Afonso VI (1065-1109) atingia-se a linha do Tejo e Toledo, a antiga capital do reino visigótico, caía na posse dos cristãos (1085) que, poucos anos mais tarde, haviam de chegar a Lisboa (1093), para logo a perderem cerca de um ano depois, mercê da ofensiva almorávida que viera estancar a progressão dos monarcas de Leão e Castela. Mas a ideia de Reconquista, com o seu cunho programático de cariz militar e ideológico, também não surgiu imediatamente após a derrota imposta pelos invasores provindos do Norte de África no início do século VIII. Se com Afonso II (791-842) se intensificaram os combates entre cristãos e muçulmanos e se assistiu ao despontar, na corte asturiana, de um sentimento neogótico, foi só com Afonso III (866-910) que ganhou forma e se estabilizou nas suas grandes linhas um conceito de Reconquista política e religiosa que atravessaria toda a Idade Média e se prolongaria mesmo para além dela. Na base de tal concepção estava a ideia de uma continuidade goda entre o antigo reino visigótico e o reino asturo-leonês, continuidade essa que se exprimia desde logo pela identidade religiosa, mas também pela pretensa filiação directa da dinastia das Astúrias nos antigos monarcas visigodos. Perdida, segundo a chamada *Crónica moçárabe* de 754, pelos pecados dos seus reis e pela devassidão dos seus sacerdotes na fase final do antigo reino de Toledo, a Hispânia seria resgatada e integralmente recuperada pela acção dos soberanos cristãos contra os inimigos da sua fé. Um tal programa assumia, pois, à partida, uma acentuada feição religiosa, em que o objectivo de restauração da unidade hispânica correspondia a uma exigência histórica que se concretizava pela luta contra o Islão. A formulação do conceito de Reconquista surge expressa na produção historiográfica do reinado de Afonso III. A *Crónica albeldense*, concluída entre 881 e 883, enunciava o projecto restauracionista, segundo a sua versão iniciado com Pelágio e encarnado na forma definitiva por Afonso II. Contemporânea desta ou pouco posterior, a *Crónica profética*, provavelmente da autoria de um clérigo moçárabe já

então residente na corte régia, identificava a Hispânia com a terra de Gog da profecia de Ezequiel, calculava à luz do texto bíblico o tempo de duração do jugo islâmico e anunciava mesmo o seu fim próximo, para o qual chegava a estabelecer a data precisa. Quanto à *Crónica de Afonso III*, redigida ainda durante o reinado deste, situava na Batalha de Covadonga o início da empresa de Reconquista, assim conferindo a um evento de guerra a natureza de acto fundador da anunciada redenção da Espanha. Elaborada por clérigos integrados no meio cortesão, a cronística deste ciclo conjugava de forma articulada duas ideias essenciais: a primeira definia como objectivo supremo e inadiável a recuperação dos territórios usurpados pelo inimigo islâmico; a segunda conferia aos soberanos asturo-leoneses o protagonismo nessa missão para a qual eram divinamente inspirados. A historiografia régia cumpria assim a sua função legitimadora de uma dinastia guerreira que se afirmava continuadora da tradição e da realeza godas e apostada na restauração da unidade perdida. O propósito de fazer triunfar o cristianismo sobre o Islão peninsular assimilava a expansão do reino asturo-leonês ao crescimento e ao reforço da própria Igreja. Daí que também os mosteiros fossem importantes centros de elaboração e difusão dos valores e dos ideais da Reconquista. Clérigos e monges conferiam um significado transcendente à guerra anti-islâmica, que tendencialmente assimilavam a uma guerra santa. Os templos eram simultaneamente locais onde se invocava a protecção divina para os combatentes cristãos e onde se operava a purificação de muitos despojos de guerra trazidos das incursões e pilhagens realizadas em terras e cidades muçulmanas do Sul. Os objectos em metais preciosos ou em outros materiais nobres que eram capturados aos «infiéis» transformavam-se em peças que podiam ser admiradas como tesouros pela comunidade dos crentes ou que, depois de alteradas e sacralizadas, se tornavam mesmo em objectos integrados no culto, como alfaias litúrgicas ou símbolos da fé cristã. Com a desintegração do califado de Córdova, as vitórias alcançadas pelos exércitos cristãos e o sistema de páreas – pelo qual os pequenos reinos taifas pagavam a paz e a aliança militar com o antigo inimigo do Norte – permitiram operar a transferência de importantes quantidades de ouro aplicadas na edificação ou na ampliação de igrejas e mosteiros, quer na Península quer além-Pirenéus, como ocorreu com Afonso VI, que chegou a financiar a construção da abadia de Cluny. As vertentes político-militar e ideológico-religiosa surgiam assim estreitamente associadas, constituindo como que uma matriz dos diversos «planos» de Reconquista que se foram afirmando nas diferentes unidades políticas cristãs do Norte da Península, sobretudo a partir do século XI. Portugal também não escapou a este quadro e, ainda antes da emergência de uma monarquia própria, os territórios que viriam a constituir o reino encontravam-se já relativamente consolidados na posse dos cristãos até à linha do Mondego. O Porto fora tomado por presúria por Vímara Peres (868) e Coimbra caíra nas mãos de Hermenegildo Guterres dez anos depois, embora esta última, como vimos, só viesse a ser definitivamente reconquistada em 1064. Terão sido mesmo razões ligadas às necessidades de defesa da parte ocidental da fronteira cristã face ao ímpeto da contra-ofensiva almorávida que terão levado Afonso VI a conceder o Condado Portucalense a Henrique da Borgonha. A crescente presença na Península dos finais do século XI de cavaleiros e de altos dignitários do clero oriundos de regiões transpirenaicas foi a causa da introdução e difusão ao longo da centúria seguinte do espírito de cruzada, até então estranho à realidade ibérica, não obstante a oposição que de há muito aí tinha lugar entre os partidários do cristianismo e do Islão. A confrontação irredutível dos dois campos e a guerra santa visando o extermínio dos infiéis, enquanto características inerentes ao ideal cruzadístico, ganharam expressão em alguns textos narrativos produzidos no Portugal do fim do século XII sobre temática da Reconquista. Tanto o relato da conquista de Santarém, possivelmente escrito por um cónego regrante de Santa Cruz de Coimbra, como a chamada *Crónica da fundação do Mosteiro de S. Vicente de Fora*, também redigida em Santa Cruz ou no cenóbio lisboeta, estão profundamente imbuídos do espírito de cruzada, segundo o qual as vitórias se davam por vontade divina, quando não mesmo pela sua intervenção directa no curso das batalhas. Em ambos os textos Afonso Henriques assume uma importância central na exaltação da guerra de conquista contra os muçulmanos. Pela boca do rei e em nome de Cristo era veiculado um discurso de intransigência face ao Islão e de aniquilamento dos seus seguidores. Este destaque atribuído ao primeiro monarca português culminará com a elaboração, entre 1190 e 1195, dos chamados *Anais de D. Afonso Henriques*. Produzidos, uma vez mais, em Santa Cruz, traçavam um retrato físico e moral



Fonte: Adaptado de Derek W. Lomax, The Reconquest..., *p. 243.*

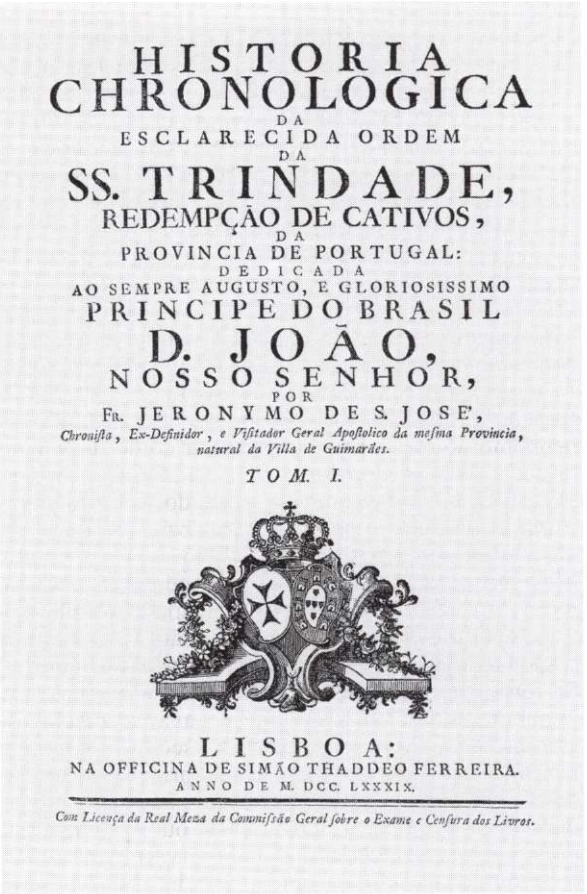
do rei que constituía um verdadeiro panegírico. Sublinhando a sua valentia guerreira e as suas virtudes cristãs, o que se destacava era um herói sobre-humano, intérprete privilegiado dos desígnios de Deus. Na conjuntura político-militar que então se vivia, com as constantes incursões dos Almóadas a destruírem ou a porem em risco numerosas praças cristãs, procurava-se reavivar a memória vitoriosa do fundador da dinastia portuguesa, ao mesmo tempo que se visava acentuar uma linha de continuidade régia, mobilizando e transferindo para o filho e já então sucessor de Afonso Henriques o capital simbólico constituído pelas qualidades guerreiras e pela protecção divina de que este fora depositário. Importa, no entanto, sublinhar que Reconquista ibérica e ideal de cruzada são dois elementos distintos que só em determinadas circunstâncias se associaram. Se é verdade que para a conquista de Lisboa, em 1147, o rei português contara com a ajuda decisiva de guerreiros do Norte da Europa integrados na Segunda Cruzada, o célebre relato de um destes combatentes dá-nos conta da diferença de atitudes entre portugueses e europeus do Norte face aos mouros e aos moçárabes da cidade, como que confirmando que a origem do sentimento de incompatibilidade radical e absoluta entre cristãos e muçulmanos, característico da ideologia da cruzada, era exterior à Península Ibérica. Aliás, o modelo de Reconquista régia que temos vindo a analisar e que enformou, ao longo dos tempos, o conceito de Reconquista que havia de se difundir como uma realidade única, não esgotava as modalidades da guerra externa anti-islâmica. Além deste modelo régio que punha em evidência o papel dos monarcas como chefes militares, a actividade guerreira levada a cabo pelos concelhos das regiões de fronteira, organizando fossados ou breves incursões de pilhagem em território muçulmano, não tinha por objectivo aniquilar o inimigo, nem era, de facto, uma guerra de conquista. Tais acções integravam-se, sim, numa verdadeira economia de guerra pela qual os cristãos se apropriavam de colheitas, de gado, de escravos e de outros bens móveis que transportavam consigo no regresso às suas terras. Da mesma forma, certos bandos comandados por caudilhos que faziam da guerra e do saque o seu modo de vida, e que tanto podiam colocar-se ao serviço dos cristãos como dos muçulmanos, não se pautavam por razões ideológicas ou religiosas; a atestá-lo está o caso de Geraldo Sem-Pavor, que depois de ter tido um desempenho fundamental na conquista de Évora em 1165 acabou por combater ao lado do Islão. Pelo contrário, as operações desencadeadas a partir do século XII pelas ordens religioso-militares inserem-se em absoluto num projecto de Reconquista em que as motivações de carácter religioso ocupam o primeiro plano e se traduzem no objectivo de impor o triunfo total da Cristandade sobre os infiéis. Actuando conjuntamente com as tropas da Coroa ou de forma autónoma, as terras que conquistavam eram imediatamente integradas no reino, cotando-se, pois, como poderosos auxiliares da Reconquista régia. Foi, nomeadamente, o que sucedeu com a conquista de grande parte do Alentejo e do Algarve, terminada em 1249 e na qual teve importância decisiva a Ordem de Santiago. No entanto, o ideário da Reconquista associado à recuperação integral da Espanha não desapareceu do reino português com a consolidação das suas fronteiras. Em pleno século XIV, quando teve lugar a última grande invasão da Península por exércitos vindos do Norte de África, assistiu-se a uma forte ressurgência do ideal de cruzada em torno da Batalha do Salado (1340), com manifestações muito vivas e marcantes em Portugal, como o ilustra o relato incluído no *Livro de linhagens do conde D. Pedro*. Cerca de cem anos após a conclusão das lides militares anti-islâmicas que haviam permitido a expansão do território português, a ideologia da Reconquista, com as suas componentes religiosa e militar, permanecia assim actuante e funcional.

Cofre em marfim, 1.ª década do século XI (Tesouro da Sé de Braga).

BERNARDO VASCONCELOS E SOUSA

BIBLIOGRAFIA: BARBERO, Abilio; VIGIL, Marcelo – *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. 3.ª ed. Barcelona: Crítica, 1982. ERDMANN, Carl – *A ideia de Cruzada em Portugal*. Coimbra: Instituto Alemão, 1940. LOMAX, Derek W. – *The Reconquest of Spain*. Birmingham: Longman, 1978. MARAVALL, José Antonio – *El concepto de España en la Edad Media*. 3.ª ed. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981. MATTOSO, José – *Identificação de um país: Ensaio sobre as origens de Portugal. 1096-1325*. 5.ª ed. Lisboa: Estampa, 1995. 2 vol.IDEM – *Ricos-homens, infanções e cavaleiros: A nobreza medieval portuguesa nos séculos XI e XII*. Lisboa: Guimarães, 1982.

REDENÇÃO DE CATIVOS. As primeiras fontes referentes à existência de cativos e aos aspectos relacionados com os resgates surgem durante o movimento da Reconquista Cristã. Tanto o direito canónico como o direito alcorânico legitimavam a apreensão de cativos considerados infiéis por ambos os credos. Estava em causa não só a possibilidade de uma futura conversão como o ganho a obter com o resgate do prisioneiro. O valor era calculado com base na posição social da pessoa aprisionada e na possibilidade de uma futura troca por outros cativos. Este «negócio» tendia a resolver alguns dos problemas surgidos em consequência dos constantes conflitos entre cristãos e muçulmanos. As pessoas mantidas em cativeiro eram resgatadas por profissionais que existiam expressamente para esse efeito, de ambos os lados beligerantes. Referem-se, sobretudo, os alfaqueques que, com um salvo-conduto passado pelos governantes, podiam frequentar os campos de guerra e obter informações acerca do número e das condições pretendidas para os resgates. Durante a primeira dinastia surgem em Portugal duas ordens religiosas criadas com o fim específico de prover o resgate de cativos: a Ordem de Nossa Senhora das Merçês (*v.* MERCEDÁRIOS) e, com maior implementação no território nacional, a Ordem da Santíssima Trindade (*v.* TRINITÁRIOS). Desde a sua chegada a Lisboa, no reinado de D. Sancho I, os Trinitários vão ter um papel fundamental na angariação de esmolas e na prossecução dos resgates junto dos muçulmanos. No entanto, com a expansão para o Norte de África, aumenta o número de cativos a resgatar na sequência da política desenvolvida pelos Portugueses neste território. Esta necessidade crescente de solucionar o problema dos cativos portugueses em praças norte-africanas, a par de um movimento tendente à centralização do poder régio, levaram D. Afonso V, em meados do século XV, a instituir o Tribunal da Redenção dos Cativos. O rei, tomando posse do exclusivo das remissões, controlou o poder dos Trinitários e chamou a si uma função vista, à luz da mentalidade religiosa da época, como sendo das mais louváveis. A criação desta instituição teve por base a consulta régia aos prelados do reino, efectuada em 1454, com o objectivo de recolher opiniões acerca das medidas inovadoras que o monarca propunha para a arrecadação das esmolas de modo a fazer face ao problema suscitado pelo crescente número de cativos a resgatar. D. Afonso V, numa série de capítulos compilados por Frei Vasco Tinoco, esmoler-mor do reino, propunha que fossem angariadas esmolas de um modo mais organizado e sistemático, controladas por funcionários dependentes do rei (*Regimento da rendição dos cativos,* Évora, 22 de Abril de 1454). Todos os bispos, exceptuando o bispo do Porto, concordaram com o exposto elogiando a obra da redenção como uma das mais necessárias e louváveis. O Tribunal da Redenção dos Cativos veio enfraquecer a Ordem da Santíssima Trindade, que tinha como um dos objectivos primordiais do seu instituto a arrecadação de fundos através da pregação de indulgências. O autor anónimo do manuscrito intitulado *Chronica da Sagrada Ordem da S.ma Trindade de Redenção de captiuos da Prouincia de Portugal*


HISTORIA
CHRONOLOGICA
DA
ESCLARECIDA ORDEM
DA
SS. TRINDADE,
REDEMPÇÃO DE CATIVOS,
DA
PROVINCIA DE PORTUGAL:
DEDICADA
AO SEMPRE AUGUSTO, E GLORIOSISSIMO
PRINCIPE DO BRASIL
D. JOÃO,
NOSSO SENHOR,
POR
Fr. JERONYMO DE S. JOSE',
Chronista, Ex-Definidor, e Viſitador Geral Apoſtolico da meſma Provincia, natural da Villa de Guimarães.
TOM. I.
LISBOA:
NA OFFICINA DE SIMÃO THADDEO FERREIRA.
ANNO DE M. DCC. LXXXIX.
Com Licença da Real Meza da Commiſsão Geral ſobre o Exame e Cenſura dos Livros.

Frontispício de Historia Chronologica da esclarecida ordem da SS. Trindade, Redempção de Cativos, da Provincia de Portugal, *1789 (Lisboa, Biblioteca Nacional).*

aponta como objectivo primordial do rei, ao chamar a si o monopólio dos resgates, o aumento das esmolas. Seria, pois, uma razão financeira, provocada pelo número crescente de cativos a resgatar, que levava à nacionalização dos resgates. Frei Jerónimo de São José aponta, porém, como base desta transformação, razões de foro religioso. O rei, visto como libertador, ilibava-se assim parcialmente da responsabilidade do cativeiro, uma vez que era devido aos seus interesses que os súbditos se encontravam nessa situação. Afirma ainda o cronista que «[...] quis este inclito Rei quando veio a primeira vez de Africa, que a elle só devessem seus vassalos, que se achavão cativos, o grande beneficio da Redempção, julgando com ardente zelo que entrando elles no cativeiro por sua causa, devia o poder invicto, e a fortaleza do seu braço ser o que, abrindo com Real piedade os carceres de Barberia, restituisse a todos a antiga posse da sua liberdade» (*cf.* São José – *Historia*, p. 292). D. Afonso V, que na prossecução do seu projecto de expansão no Norte de África acabaria por alargar o seu título de rei aos Algarves de além-mar, partiu para a concretização desta política com um conjunto de medidas que lhe permitiram chamar à Coroa um «negócio» que envolvia bens até então compartilhados pela Ordem da Santíssima Trindade. Por outro

lado, tornava-se o executor de uma realidade bem importante na consciência religiosa dos indivíduos da época. As remissões sancionadas pela Igreja Católica constituíam um meio de expiação dos pecados e obtenção de indulgências assim como de outros privilégios espirituais. Afirma mesmo o monarca que «antre as obras de misericordia e piedade a mais meritoria he remir os catiuos que jazem sob poder dos mouros arreneguados e infiees e querendo nos conseguir ho merecimento de tanta obra sancta hordenamos e mandamos e apropriamos» (ANTT. *Livro de Extras*, fl. 45-45 v.), passando a especificar as várias doações que eram transferidas para os resgates como rendas da Coroa, os bens dos que morriam sem herdeiros e os resíduos do reino. O Tribunal da Redenção dos Cativos, apesar de directamente dependente do rei, passou a funcionar como uma instituição com administração e funcionários próprios. O cargo mais importante era ocupado pelo provedor-mor. O primeiro a ser designado para tal lugar, em Dezembro de 1463, foi o capelão João de Évora, com poder total sobre a Arca da Redenção, bem como sobre todos os funcionários, respondendo perante o rei sobre a eficácia da instituição. Para além da responsabilidade de arrecadar todas as rendas do reino referentes à redenção, favorecidas pela concessão papal de indulgências que incentivavam o resgate de cativos, competia ao provedor a escolha dos pregadores incumbidos de anunciar os privilégios espirituais pelo reino que podiam ser ou não frades da Ordem da Santíssima Trindade. O rei outorga-lhe ainda poderes para suspender e prover os vários ofícios da instituição. Dele dependiam o contador-mor e o chanceler responsável pelas arrecadações de bens e pelos selos da instituição. Para o exercício de ambos os cargos eram adjuvados pelo escrivão dos contos e da provedoria. Com o fim específico de registar as receitas e despesas encontrava-se o escrivão da Redenção e o tesoureiro-mor. Este último controlava os tesoureiros locais encarregados do registo das doações. Fora da administração central da provedoria dos cativos, mais afastados mas dela directamente dependentes, encontravam-se os mamposteiros, responsáveis pela angariação de bens sobretudo monetários para a efectuação dos resgates. Devido à fixação portuguesa nas praças norte-africanas, onde os conflitos eram constantes entre mouros e cristãos, o cargo de mamposteiro para resgate de cativos adquire grande importância ao longo de todo o século XV. As nomeações de mamposteiros, de início dependentes das instituições onde exerciam a sua função, como a Ordem da Santíssima Trindade ou a Redenção dos Cativos, passam, com D. João II, a ser da responsabilidade régia. Seleccionando os oficiais, na sua maioria entre os escudeiros da Casa Real, o rei controlava os ocupantes de um cargo cujo bom funcionamento era fundamental para a Redenção dos Cativos. Os mamposteiros principais ou mores exerciam a sua jurisdição nas sedes de arcebispados e bispados do reino, nas ilhas e nas praças norte-africanas. A sua função resumia-se a superintender na arrecadação das esmolas e receber o dinheiro dos mamposteiros menores que o recolhiam em peditórios nos mosteiros, igrejas, festas ou romarias nas cidades, vilas e lugares das comarcas dependentes da mampostaria. Eram eles, ainda, que abriam os cofres e as arcas das esmolas e superintendiam à escrituração das receitas finais. Através das cartas de nomeação podemos ter uma noção das funções desempenhadas por estes oficiais cujo ofício é legislado por um regimento de D. Manuel que não deveria diferir muito do regimento de 1560 de D. Sebastião, que é apontado como actualização do anterior. Neste se encontram especificadas as funções dos mamposteiros-mores e dos menores bem como as dos escrivães e tesoureiros. Em adenda a este regimento são transcritos os principais documentos que regulamentavam os ofícios, bem como os privilégios concedidos. No essencial seguiam-se as disposições estipuladas nos reinados anteriores, actualizando-as em função das novas realidades políticas: a transferência do tribunal para a alçada da Mesa de Consciência e Ordens, no reinado de D. João III. De notar ainda a inclusão de regulamentação referente ao cargo de mamposteiros da Índia, em vários locais do Índico, bem como especificações referentes aos peditórios a efectuar na carreira da Índia. Matérias estas que, por certo, já estavam consignadas no regimento de D. Manuel. Como atrás foi referido, do mamposteiro-mor dependiam os mamposteiros-pequenos por ele nomeados que, para além das funções referidas, fixavam nas igrejas, junto às arcas e cepos, cópias das cartas de concessão de indulgências e privilégios espirituais, devendo lembrar o clérigo para as mencionar na sua pregação. Tinham direito a vários privilégios entre os quais a isenção de serem constrangidos para encargos do concelho, não podendo ser chamados para besteiro, nem obrigados a dar aposentadoria. Ligado ao ofício de mamposteiro encontrava-se o ofício de escrivão da Redenção dos Cativos, com o dever de registar todos os dinheiros que fossem recebidos e despesas feitas com os resgates. Este oficial exercia o cargo juntamente com o mamposteiro, sendo mesmo indispensável a sua presença na recolha e contagem das ofertas para resgate dos cativos. Em resumo, a Redenção dos Cativos em termos administrativos era constituída pelo mamposteiro-mor, do qual dependiam os mamposteiros-pequenos e os escrivães da mampostaria. Tesoureiros e procuradores locais contribuíam para a arrecadação das esmolas. Deste modo o Tribunal da Redenção dos Cativos exercia e cumpria as suas prerrogativas de angariação de bens através de um funcionalismo próprio com tarefas bem definidas. Os ofícios vão-se burocratizando e estruturando, acompanhando as políticas régias de centralização e controlo de poder. Situação que se mantém até inícios do século XIX, altura em que se regista o último resgate de cativos portugueses provenientes de Mequinez e Argel.

EDITE ALBERTO

BIBLIOGRAFIA: ALBERTO, Edite – *As Instituições de resgate de cativos em Portugal*. Tese de mestrado apresentada em Lisboa em 1994. SÃO JOSÉ, Jerónimo de, fr. – *Historia chronologica da esclarecida Ordem da S. S. Trindade*. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

REDENTORISTAS. Santo Afonso Maria Ligório, em 1732, compadecido dos pobres, fundou a Congregação dos Missionários do Santísssimo Salvador, em

Scala Salerno, perto de Nápoles, na Itália, com o intuito de seguir o Redentor na evangelização dos pobres, estando ao mesmo tempo profundamente inflamado do ideal de evangelizar os infiéis da África e da Ásia. Com a actual denominação oficial de Congregação do Santíssimo Redentor, a «finalidade da Congregação é continuar o exemplo de Jesus Cristo Salvador, pregando aos pobres a Palavra de Deus, como disse de Si mesmo: "enviou-me para evangelizar os pobres"» (const. 1). A sua missão específica consiste em evangelizar os mais abandonados da sociedade tanto nos países de velhas cristandades como nas chamadas missões *ad gentes*. São Clemente Maria Hofbauer e o padre Tadeu Hubl trouxeram a jovem congregação para fora de Itália, ainda em vida do fundador. Dedicando-se aos jovens intelectuais de Viena, São Clemente deixou muitos discípulos, dos quais bom número o seu colaborador e sucessor, o padre Passerat, francês, recebeu na congregação. Entre eles, o padre Springer que, com outros companheiros, foi enviado a implantar os Redentoristas em Lisboa, em 1826, a pedido de D. João VI. Vinham incumbidos das tarefas de pregar missões populares e de atender a comunidade austríaca residente em Portugal. Depressa conquistaram as simpatias da capital e redondezas e admitiram na congregação um significativo número de candidatos nacionais. Mas, em 1834, em virtude do decreto governamental de expulsão das ordens religiosas, os Redentoristas tiveram de deixar Portugal, após uma breve permanência de oito anos. A segunda tentativa de implantação em terras de Santa Maria fez-se em 1903 por via dos redentoristas espanhóis. Ajudados por amigos, vieram estabelecer-se em Lourosa, a sul do Porto, a fim de levar a cabo a pregação de missões populares e colaborar na assistência religiosa às populações da diocese portuense. Essa actividade ganhou projecção com a fundação de uma nova casa em Canidelo, Vila do Conde, em 1906. Construíram o seminário menor em Lourosa quando a recém-proclamada república obrigou os religiosos a abandonarem o país em 1910. Nesta altura, trabalhavam no país 16 padres e sete irmãos auxiliares. A terceira fundação verifica-se em Braga. Por ocasião da perseguição movida pela República Espanhola, proclamada em 1931, e da restauração de um ambiente de boas relações entre a Igreja e o Estado em Portugal, chegam os missionários redentoristas espanhóis à arquidiocese de Braga, instalando-se na Igreja do Pópulo. Entre eles vinha o padre redentorista português Manuel Leite Faria. Iniciam com êxito o seu apostolado entre as gentes da arquidiocese de Braga. Não obstante, dadas as precárias condições de vida e de trabalho, deixam Braga em 1944, estabelecendo-se em Guimarães. De 1931 a 1942 regista-se uma grande actividade dos Redentoristas. Estes missionários tinham pregado neste período 70 missões, 20 renovações de missão, 30 novenas, 43 semanas de evangelização, 37 retiros, 293 tríduos, numerosíssimos sermões e 19 meses de pregação intensiva. As obras que os Redentoristas empreendem em Portugal vão desde seminários a casas editoriais. Entre estas destacam-se a Comunidade de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro do Porto, inaugurada em 1936, na qual é criada em 1946 a Editorial Perpétuo Socorro pelo padre José Maria Gonçalves, que publica obras suas e traduz algumas de Santo Afonso e de outros autores. Hoje, esta casa editora ganhou uma vasta projecção na área da literatura religiosa. Em 1954 o padre Gregório Martins Almendres funda a revista *Miriam* que terá uma grande expansão pela qualidade das temáticas abordadas, desde actualidade religiosa e missionária, bem como artigos de reflexão teológica e catequética. O Seminário Redentorista de Cristo-Rei, concluído em 1939 em Vila Nova de Gaia, tem realizado o objectivo de cultivo de vocações religiosas e missionárias, funcionando também como casa de retiros (Casa de Espiritualidade de São Clemente), aberta a todos os grupos eclesiais que a procuram. A Comunidade de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro de Guimarães é fundada, em 1944, para fins de apostolado e serviço religioso à cidade. Com os mesmos objectivos foram fundadas outras comunidades pelo país, como são exemplo a Comunidade de Nossa Senhora de Fátima de Castelo Branco em 1952, a Comunidade de Santo Afonso de Lisboa em 1967, a Comunidade do Santíssimo Redentor da Damaia em 1964, a Comunidade de Santa Maria de Lagos em 1969, a Comunidade da Zona do Oeste, em Torres Vedras, fundada em 1981. A partir destas comunidades desenvolveram-se outras obras e serviços que lhes estão adscritos, como paróquias, lares, centros sociais, serviços de apostolado de vária ordem, bem como a fundamental dinamização missionária para apoiar o trabalho evangelizador que os redentoristas portugueses desenvolvem em Angola. Os redentoristas portugueses tornaram-se totalmente autónomos da província espanhola em 1962, ano em que é constituída a província portuguesa como expressão da consolidação de uma significativa dinâmica de implementação em Portugal. A Associação Missionária do Redentor é também um movimento de espiritualidade para leigos dinamizada pelos Redentoristas para promover a irradiação do carisma e da missão desta congregação religiosa e para dar apoio humano e material às suas obras, sendo a revista *A Família Redentorista* um importante elo de contacto e de informação entre os vários organismos e comunidades desta família religiosa.

JOSÉ EDUARDO FRANCO

BIBLIOGRAFIA: BIBLIOTECA PÚBLICA MUNICIPAL DO PORTO, org. – *Afonso Maria Ligório*. Porto: BPMP, 1988. *CRÓNICA da Província Portuguesa dos Redentoristas*. Lisboa: Congregação do Santíssimo Redentor, 1982. MANSO, João – *Clemente Hofbauer: um apóstolo incansável*. Porto: Ed. Perpétuo Socorro, 1991. VEIGA, Américo M. – *Missão Popular Redentorista*. Porto: Ed. Perpétuo Socorro, [s.d.].

REFORMA PROTESTANTE. *V.* PROTESTANTISMO.

REGALISMO. Designação em geral atribuída ao estatuto «político-religioso» que advoga a supervisão tutelar da Igreja pelos monarcas ou pelos estados. Nesta perspectiva incumbe-lhes garantir e promover um clima religioso benéfico aos que vivem sob a sua tutela. Daí a sua ingerência tanto no plano civil como no plano sacro, em ordem a manter um e outro sob a sua alçada mais ou menos expressa de poder. Sem falar da Inglaterra, onde o rei se torna, no século XVI, chefe da Igreja Anglicana, assinale-se que a

DEFENSIO
FIDEI CATHOLICÆ,
ET APOSTOLICAE
Aduersus Anglicanæ sectæ errores,
CVM RESPONSIONE
AD APOLOGIAM PRO IVRAMENTO FIDELITATIS,
& Præfationem monitoriam Serenissimi I A COBI Angliæ Regis.
Authore P. D. FRANCISCO SVARIO Granatensi è Societate IESV
Sacræ Theologiæ in celebri Conimbricensi Academia Primario Professore.
AD SERENISSIMOS TOTIVS CHRISTIANI
Orbis Catholicos Reges, ac Principes.
IHS
CONIMBRICÆ.
Cum PRIVILEGIIS REGIS CATHOLICI.
Apud Didacum Gomez de Loureyro Academiæ Typographum.
Anno DOMINI 1613.

Frontispício de Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae, *1613, Coimbra (Lisboa, Biblioteca Nacional).*

Igreja foi utilizada por católicos e protestantes com objectivos políticos. O regalismo equivale ao jurisdicionalismo em diversos estados da Itália, ao erastianismo inglês, ao josefismo austríaco e ao galicanismo francês, muito influente em Portugal. No transcurso do tempo e de acordo com os contextos, o regalismo exprime-se em intervenções bem peculiares. Enquanto na Idade Média os soberanos põem em causa prerrogativas canónicas da Igreja, lutam contra a concentração de bens nas suas mãos e tentam limitar a sua jurisdição no âmbito civil ou então submeter ao seu régio beneplácito as decisões eclesiásticas, já na transição do século XIV para o século XV chamam a si as opções da monarquia portuguesa quando do Cisma do Oriente, sem obterem o consenso, conforme provam as posições de D. Fernando e D. João I. Desde Quatrocentos, fixa-se a capacidade dos monarcas de indicarem bispos do seu agrado que o Santo Padre confirma. Esta prerrogativa anda ligada à expansão da fé noutros territórios, cuja expressão maior reside no estabelecimento do Padroado Português do Oriente, somado à anexação dos mestrados das ordens militares à Coroa (1551), fenómeno cuja relevância só encontra paralelo na apropriação dos bens da Igreja pelos príncipes protestantes. Amiúde, nos tempos modernos, os monarcas imiscuem-se em matérias e campos antes sob a alçada da Igreja, como acontece por via do estabelecimento da Inquisição em Portugal (1536), com a iniciativa das reformas da universidade desde o mesmo século até à sua nacionalização em Setecentos, com a tomada de decisões a respeito de negócios ultramarinos. Sinal notório deste processo temo-lo na quinhentista Mesa da Consciência e Ordens (1532), a qual permite ao monarca intervir nos assuntos que preocupam a sua consciência e superintender sobre as ordens militares, nas reformas religiosas, nos assuntos da universidade. Influência em matérias contenciosas vão ter ainda o Desembargo do Paço e o procurador-geral da Coroa, exagerando as suas competências a favor do Estado. Descomedidas mostram-se as tendências regalistas em Portugal, sob o domínio espanhol. A Coroa limita os «breves de faculdades» de que dispunham os núncios e colectores. Por exemplo, estes viram-se compelidos a não intervir na direcção de ordens religiosas, a não conceder graças aos súbditos destas, a anularem interditos e censuras. Foi-lhes ainda vedada a visita a dioceses e catedrais. Divergências profundas ocorrem a propósito de questões de direito e da propriedade eclesiástica. O imperante chama a si toda a espécie de negócios da Igreja sob a capa de defesa do poder régio, dos interesses dos súbditos e de velhas prerrogativas cuja prova documental não exibe. Em 1613 surgem, no *Defensio Fidei*, as reflexões críticas do célebre lente da Universidade de Coimbra, Francisco Suarez. Responde-lhe Gabriel Pereira de Castro como defensor do regalismo régio, em especial no tratado *De Manu Regi*. Para Zília de Castro, um dos momentos mais expressivos do regalismo, nos tempos modernos, aconteceu na Restauração. No ensejo, Manuel Rodrigues Leitão considera as directivas dos monarcas no campo da jurisdição eclesiástica um «direito concedido» pelo papado, apanágio da Coroa e como tal próprio da soberania real da comunidade. O regalismo conforma a legitimidade e a dignidade do imperante no exercício das suas funções, por obra de uma prerrogativa que lhe é própria e constitui um atributo do «poder soberano da comunidade» (*cf.* CASTRO – O regalismo, p. 146) De resto, a hostilidade da Santa Sé à independência do reino, em 1640, e a sua colagem a Espanha, nomeadamente na recusa de prover bispos para as dioceses portuguesas vagas, favoreceu o recrudescimento das teses regalistas, de índole galicana, a ponto de se propugnar a sagração dos antístites apresentados pelo monarca ao sumo pontífice, sem a anuência deste. Quanto a D. João V, é sabido, imiscuiu-se, a par e passo, na área eclesiástica, animado por preocupações religiosas e de afirmação do poder absoluto. Foi ao extremo de cortar as relações com a Santa Sé por razões de prestígio régio e pôs, outra vez, em execução o beneplácito régio, etc. Se também cuidou da disciplina do clero, fê-lo para responder a desregramentos intoleráveis, tenha-se presente. De resto, em nome de normas e tradições antigas não faltam, através dos tempos, casos particulares em que a realeza ultrapassa as prerrogativas da Igreja. Período áureo e de perduráveis consequências no controlo pela Coroa da Igreja ocorre sob D. José I (1750-1777) com a consolidação do poder de Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1781), depois marquês de Pombal. Afirma-se então o primado do monarca sobre todos os súbditos

e legisla-se ou manobra-se para colocar a Igreja na sua órbita ou sob a sua dependência. Ressurge o beneplácito régio, que se estende às pastorais dos bispos e a outros textos episcopais, compele-se os prelados a seguir os ditames governamentais, cerceia-se, por exemplo, o poder das ordens religiosas através do fecho de conventos, fecho nem sempre consumado dada a doença e morte de D. José. Reforma-se a Inquisição (1772), tornando-a um tribunal régio, cria-se a Real Mesa Censória (1768), doravante apostada no controlo doutrinário da produção livresca. A exemplo de outros reis, D. José interrompe as relações com Roma, despede compulsivamente o núncio apostólico, o seu ministério propõe que os bispos outorguem licenças de casamento e chamem a si prerrogativas do foro papal, cujo influxo sobre a Igreja portuguesa sistematicamente procura reduzir. Cândido dos Santos defende que a política do ministro de D. José I era «subordinar a Igreja ao poder do Estado» e propenderia para «admitir com simpatia uma Igreja nacional» em quadro de catolicismo iluminado (*cf.* Santos – *António*, p. 202). Na versão do seu principal teórico, padre António Pereira de Figueiredo, em cuja obra é notória a influência de Justino Fabrónio (1701-1790), «a secularização do poder político», articulada com «a descentralização do governo da Igreja», testemunham o regalismo do marquês. Este repercute-se «na legitimação das igrejas nacionais como parte integrante do Estado», vê-se na «inserção política das hierarquias eclesiásticas», naturalmente submetidas ao mando do soberano, em matérias e atribuições que eram especificamente suas, diz Zília de Castro (*cf.* Castro – O regalismo, p. 150). Aliás, se a *Tentativa teológica* (1766), de Pereira de Figueiredo, exprime o regalismo doutrinário em si mesmo, ele extravasa dos *Estatutos da Universidade de Coimbra*, de 1772, já em pontos de magistério nas faculdades, já em propostas de investigação que melhor deviam alicerçar tal doutrina. O retraimento do movimento regalista sob o governo de D. Maria I não impede que o vejamos emergir em diplomas vários, tradutores de apetências da realeza pelos negócios eclesiásticos, com prejuízo destes e o mais das vezes em benefício do real erário. Assim o provam, no final de Setecentos, os impostos do quinto e da décima, por exemplo. Emerge ainda na atitude arrogante dos magistrados da Coroa no exercício das suas funções, mormente em questões fiscais, e na exigência de documentos comprovativos de privilégios. Nestas posturas aflora o cariz pombalino, também presente na ideia de vender conventos no Brasil e bem assim na indicação para bispos e arcebispos de individualidades antes ligadas ao marquês e favoráveis ao pendor regalista da sua governação. O mesmo se pode dizer de planos de estudo da época mariana, para uso de institutos religiosos, vazados nos já citados *Estatutos* de 1772 ou nas suas fontes. Como é sabido, a influência do regalismo passa do Antigo Regime para o liberalismo e não se erodiu com D. Miguel. Com o vintismo, ensina Zília de Castro, o regalismo distingue-se pela «intervenção do poder laico do Estado na vida da Igreja», agora considerada «ela mesma como instituição laica, e os seus membros como cidadãos» (Castro – *O regalismo*). Após o regresso dos liberais, dá-se a secularização dos bens da Igreja (1835) e a respectiva venda em hasta pública pelo Estado, há a ideia de que os padres, pagos pela Fazenda, são funcionários públicos. Contradizendo esta opinião, os teólogos invocam a sagração dos mesmos pelos bispos de quem dependem, dizem a situação fruto da apropriação pelo Estado dos bens sacros, da catolicidade da monarquia e dos povos, factos que daí para o futuro são invocados pelos católicos quando da aceitação de beneses e intromissões governamentais na sua esfera própria. Choques do executivo de Portugal com a Propaganda Fide levam os integristas a ver laivos de regalismo na argumentação aduzida, junto da Santa Sé, pelo regime liberal a favor de privilégios ultramarinos antes outorgados a Portugal pelo papado, mas diferentes das opções romanas de então. Antes, a Constituição de 1822 afirma não só a catolicidade da monarquia, mas também pertencer ao poder executivo, na pessoa do rei, o poder de apresentação: 1.º) para os «bispados, precedendo proposta tripla do Conselho de Estado»; 2.º) para os «benefícios eclesiásticos do padroado real, curados ou não curados, precedendo concurso e exame público perante os prelados diocesanos» (artigo 123, n.º v). Estas prerrogativas surgem ampliadas no n.º xii do mesmo artigo, onde se prescreve o que pertence também ao soberano e a outros poderes, a saber «conceder ou negar o seu beneplácito aos decretos dos concílios, letras pontificais e quaisquer outras constituições eclesiásticas; precedendo aprovação das Cortes, se contiverem disposições gerais; e ouvindo o Conselho de Estado, se versarem sobre negócios de interesse particular, que não forem contenciosos; pois quando o forem, os remeterá ao conhecimento e decisão do Supremo Tribunal de Justiça». À sua conta, a Carta Constitucional de 1826 assegura de novo a catolicidade da nação e guarda para o executivo a nomeação dos bispos e o provimento dos benefícios eclesiásticos (artigo 75, §2), afirmando algo semelhante ao que estava na Constituição de 1822. O executivo pode «conceder ou negar o beneplácito aos decretos concílios e letras apostólicas e quaisquer outras constituições eclesiásticas, que se opuseram à Constituição, e precedendo aprovação das Cortes, se contiverem disposição geral.» Sob a sua vigência, na segunda metade do século xix, os bispos dizem-se na inteira dependência do Ministério dos Assuntos Eclesiásticos e da Justiça. A Lei de Separação entre a Igreja e o Estado, que o regime republicano publica em 1911, torna a Igreja «simples agremiação particular», posto viesse a ficar sob a tutela da República através das «cultuais» e outras determinações de cariz regalista, atenuadas em 1918 e, em especial, em 1926, já na ditadura militar, explica o padre António Leite. Com o Código Administrativo (1936) as agremiações religiosas libertam-se da tutela do Estado. Assinada a Concordata entre Portugal e a Santa Sé (1940), resquício regalista subsiste, por exemplo, no parecer ministerial que antecede a nomeação dos bispos diocesanos, na protecção aos ministros da religião e aos hábitos religiosos, equiparando essa protecção à dos funcionários públicos. O mesmo espírito perpassa no Acordo Missionário em disposições legais relativas

às instituições católicas do ultramar. Por outro lado, a Lei da Liberdade Religiosa (1971), ao considerar ilícitas estruturas cultuais de confissões não reconhecidas legalmente, traduz, afinal, a ingerência do mesmo Estado em matéria de liberdade dos movimentos religiosos em causa. Sem embargo, com a Concordata, a Igreja Católica cobra independência, livra-se de mordaças regalistas de outrora, o mesmo acontecendo sob a Lei da Liberdade Religiosa (1971). Se a plena liberdade, face ao Estado, em matéria de religião, está consagrada na Constituição actual (1976), na sua vigência ficaram por raspar laivos de benefícios sacros, prerrogativas estaduais de índole regalista. A Igreja Católica, por sua vez, vinca que o Estado continua a utilizar património outrora seu, que o país é predominantemente católico na crença e na prática o catolicismo predomina e mostra-se aberta a *aggiornamentos* concordatários, a negociações com o Estado.

LUÍS DE OLIVEIRA RAMOS

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Barcelos, 1970-1971, vol. 3-4. AZEVEDO, Luís Gonzaga de – O regalismo em Portugal e sua evolução até ao tempo do P. Francisco Suárez. *Brotéria*. 24 (1937) 292-303, 481-498. CASTRO, Zília Osório de – O regalismo em Portugal da Restauração ao vintismo. *O Estudo da História: Boletim A. P. H.* 2:1 (1990-1993) 139-155. LEITE, António – Regalismo. In *VERBO Enciclopédia luso-brasileira de cultura*. [S.d.], vol. 20, p. 68-70. SANTOS, Cândido dos – António Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung. *O Marquês de Pombal e o seu tempo: Revista de História das Ideias*. (1982) 167-203.

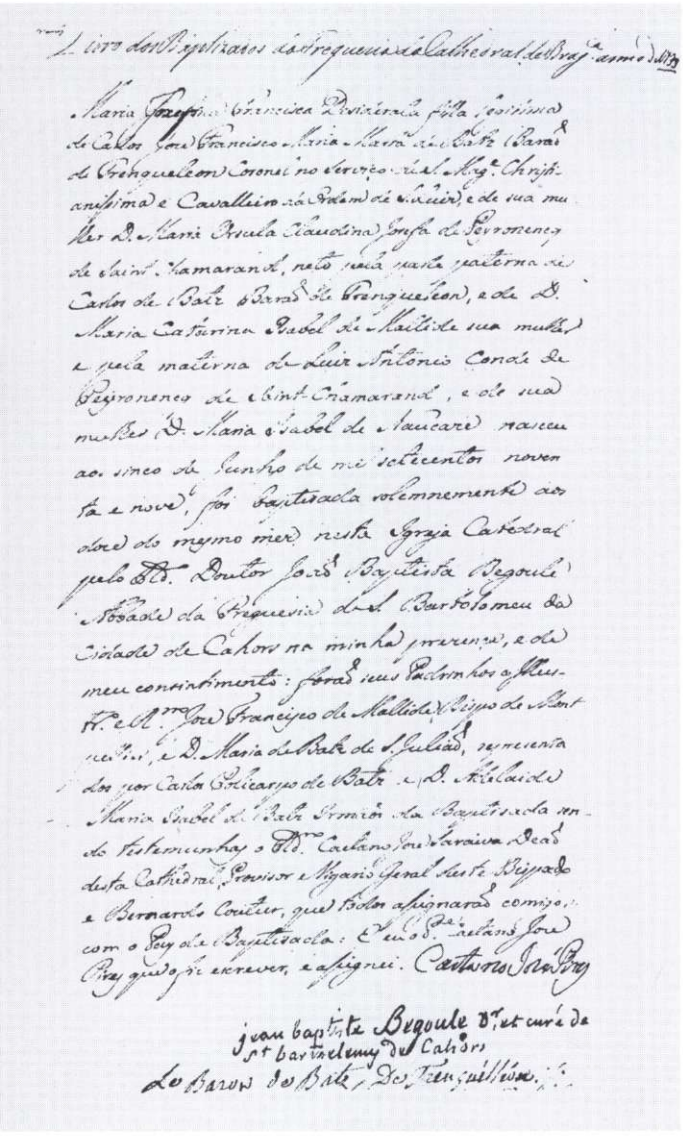
REGISTO DE SANTOS. A avaliar pela atenção que a história da arte ou a história religiosa, por exemplo, têm dado ao tema dos registos de santos, quase se pode dizer que não haveria lugar a facultar-lhe entrada específica numa obra desta natureza. Com efeito, tirante um ou outro título que condensa trabalho de inventário, o assunto não tem merecido a devida atenção, o que se traduz, enfim, em sumaríssima bibliografia específica. Tal situação, no entanto, não fica a dever-se a qualquer falta de material, na verdade abundante e variado. O domínio próprio a que os registos de santos se reportam é o da religiosidade popular*, que, neste ponto, assume, bastas vezes, o colorido da etnografia religiosa*. Assim sucede com os registos em azulejo* que povoam, ainda hoje, num gosto que vem de longe, as fachadas de moradias e outros edifícios. Todavia, o maior número de espécimes diz respeito às estampas, de que remanesce um número ainda muito significativo, seja em gravura, aberta na madeira ou em metal, seja em litografias, seja em produtos mecânicos a que as diversas modalidades de impressão têm dado corpo até aos dias de hoje. A pragmática deste tipo de objectos de piedade popular é variada, cabendo aqui referir, de modo particular, a irradiação taumatúrgica dos santos cultuados com particular devoção em santuários* próprios, a que confluem multidões de peregrinos. De regresso ao quotidiano, fazem-se acompanhar da imagem do protector, plasmada numa tira de papel. Tal irradiação ganha peculiar sentido comunitário justamente na partilha familiar, ao ser disponibilizada aos que são mais próximos uma experiência pessoal prolongada também nos sinais evocadores. Mas também se destina o registo à comemoração de um particular evento vital: sirva de exemplo o baptismo, a primeira comunhão, a ordenação sacerdotal, ou mesmo a morte. Deste modo, o registo vê-se ungido com a faculdade da memória, que alimenta em cada dia a presença do protector, que recorda com particular propriedade uma experiência de salvação vivida e sobretudo se constitui esperança certa no futuro. Para a história da arte, como para a do fenómeno religioso, ficam abertos inúmeros caminhos que importaria percorrer. Por um lado, verificar o acolhimento que as diversas devoções têm na comunidade humana que lhes prolonga a vigência. Mas também perseguir, através desta peculiar memória, a irradiação taumatúrgica; aferir legibilidades, nas mensagens propostas; como detectar processos artísticos, autorias de modelos, linhas de inspiração para as opções produzidas, trabalho que Ernesto Soares de alguma forma inaugurou, mas sem que fosse continuado. O fenómeno, ao contrário do que possa pensar-se, está vivo e permanece em muitas comunidades como elemento congregador de expressão da fé vivida num quotidiano de longe a longe rasgado de romaria.

JOÃO SOALHEIRO

BIBLIOGRAFIA: AZEVEDO, Carlos A. Moreira – Algumas reflexões sobre a iconografia religiosa popular. *Estudos Contemporâneos*. Porto. 6 (1984) 85-96. FERREIRA, João Albino Pinto – A figuração de Nossa Senhora em alguns registos portugueses. In *A VIRGEM e Portugal*. Porto: Ed. Ouro, 1967, vol. 2, p. 965-1002. SOARES, Ernesto – *História da gravura artística em Portugal: os artistas e as suas obras*. 2.ª ed. Lisboa: Samcarlos, 1971. 2 vol. IDEM – *Inventário da colecção de Registos de Santos*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1955. *VIGOR da Imaculada: visões de arte e piedade*. Porto: Paróquia Senhora da Conceição, 1998. Catálogo da exposição.

REGISTOS PAROQUIAIS. Quando nos referimos a registos paroquiais referimo-nos geralmente a registos de baptizados, casamentos e óbitos elaborados pelos párocos em livros próprios, na sequência de cerimónias religiosas relacionadas com os actos em causa. No entanto, são também registos das paróquias os róis de confessados, os livros de disposições testamentárias, de capelas e sepulturas, de alfaias religiosas, além dos livros de usos e costumes, listas de confirmados e outros. Centraremos aqui a nossa atenção nos registos de baptizados, casamentos e óbitos. Remonta ao Concílio de Trento, sessão de 11 de Novembro de 1563, a obrigatoriedade no mundo católico de registar em cada paróquia, em livro próprio, os baptismos e casamentos. Em 1614, o papa Paulo V viria a estabelecer a obrigatoriedade de registar os óbitos. No entanto, décadas antes, já em muitas dioceses portuguesas se procedia aos três tipos de registos. Por publicações da Secretaria de Estado da Cultura e Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, datadas de 1993 e 1994, conhecemos hoje o *Inventário Colectivo dos Registos Paroquiais* portugueses (à excepção dos das Regiões Autónomas da Madeira e dos Açores), identificados em arquivos públicos e eclesiásticos. Os inventariados não são todos os registos de baptismos, casamentos e óbitos que sobreviveram às vicissitudes dos tempos. Alguns exemplares o investigador vai descobrindo, um pouco por acaso, nas mais diversas circunstâncias, tornando-se urgente uma pesquisa sistemática para obviar a perdas irreparáveis. Acreditando no *Inventário* poderíamos afirmar que o exemplar mais antigo que se conservou em arquivos públicos é um livro da paróquia de

São Tiago, da freguesia de São Bartolomeu de Coimbra, que inicia o registo dos baptismos em 1510, com desfasamento de cerca de um século em relação aos dois outros tipos de registos. Não é referida no *Inventário* a freguesia de Santa Eufémia de Penela, também do distrito de Coimbra, em que detectámos alguns assentos de baptismo do ano de 1459 e seguintes, embora sem continuidade até meados de Quinhentos (nenhum registo de casamento do século XIV, na sequência da lei de D. Afonso IV, datada de 7 de Dezembro de 1352, parece ter sobrevivido). Os dois outros exemplares inventariados da segunda década do século XVI pertencem ambos ao distrito de Braga – na freguesia de Cavez, do concelho de Cabeceiras de Basto, os casamentos iniciam-se em 1515 e em São Vicente de Penso, do concelho de Braga, encontramos registos de óbitos de 1518. Parece ter sido na década de 1530 que se introduziu de uma forma mais sustentada a norma de registar os movimentos vitais nas nossas comunidades paroquiais, movimento a que não devem ser alheias as constituições diocesanas que se sucedem em várias dioceses a partir dessa década. De facto, já em 1536, nas constituições diocesanas de Lisboa, aparece determinado que em cada igreja paroquial houvesse um livro, no qual se lançasse, numa parte, o registo dos baptismos, com indicação do nome do pároco baptizante, dia, mês e ano, e nome do baptizado e do pai e mãe deste, se fossem havidos por marido e mulher, e os nomes dos padrinhos e madrinhas; e, noutra parte do mesmo livro, o registo dos óbitos, com indicação de dia, mês e ano e nomes dos testamenteiros (tit. I, const. VII). Não há referência a registo de matrimónio. Das paróquias referidas no *Inventário* como detentoras de registos paroquiais caídos em domínio público, 71 % dispõem de registos anteriores a 1650. No entanto, a desigualdade entre os distritos é muito grande. Enquanto o distrito do Porto, o caso mais favorecido, conta 90 % das suas paróquias com registos anteriores àquela data, Vila Real, o caso mais desfavorecido, só atinge 35 %. O distrito de Santarém aparece depois, com 48 %. Acima dos 75 %, além do Porto, encontramos Aveiro, Braga, Coimbra e Viana do Castelo. Os restantes distritos posicionam-se entre os 50 % e os 75 %. Para a disparidade encontrada a maior responsabilidade advém certamente das diferenças de comportamento dos agentes históricos em relação à preservação dos registos. Para o investigador actual interessará não tanto a marcada antiguidade dos registos de baptismo, casamentos ou óbitos, mas principalmente a conservação das três séries em continuidade e em paralelo, situação bem mais problemática no caso dos registos portugueses. Analisando o *Inventário* sob essa perspectiva, verificamos que só 30 % dos registos iniciados antes de 1650 apresentam séries não lacunares ou com lacunas pouco significativas (hiatos de menos de dez anos). Os distritos que conservam melhor os seus registos paroquiais são os distritos do Porto, com 73 % de registos anteriores a 1650 em séries contínuas ou com pequenas lacunas, e de Coimbra, com 57 %. Braga e Viana do Castelo são os distritos que se posicionam logo a seguir, com 46 % das suas freguesias com registos não lacunares. Reparemos que em Bragança, o distrito mais desfavorecido, apenas em 5 % das paróquias as séries se iniciam antes de 1650 e se prolongam em continuidade para além do Antigo Regime. Verificamos assim que o Porto não é só o distrito que dispõe de maior número de paróquias com registos anteriores a 1650, mas também é o distrito em que as séries se encontram em melhor estado de conservação. Observando um pouco melhor a situação do Porto verificamos que, ao entrar a última década do século XVI, pelo menos 54 % das paróquias registariam os seus actos vitais em plena normalidade, com a maior incidência de surgimento de registos entre 1580 e 1590 (41 % dos casos). Tanto em Coimbra como em Braga, para se encontrarem cobertas mais de 50 % das paróquias teremos de esperar pelo fim da primeira década do século seguinte. Em Aveiro e Viana do Castelo só se atinge uma situação semelhante passada a década de 1610, embora tenha de admitir-se, nestes últimos casos, a possibilidade de maior frequência de desaparecimento de exemplares mais antigos. Só em 1859 foi decretado pelo poder civil um formulário nacional a ser usado em todas as paróquias. Embora em 1878 fosse regulamentado o procedimento a observar para os não católicos, só em 1911 a Igreja deixou de ter o exclusivo da quase totalidade da população portuguesa, quando se cumpriu a obrigatoriedade de registo civil para todos os cidadãos. Em 1915, por decreto-lei, determinou-se que os livros de registos paroquiais com mais de cem anos fossem transferidos para os Arquivos Nacionais. No entanto, nem todos os distritos dispunham de arquivo compatível. Assim, a Torre do Tombo e os arquivos diocesanos recolheram espécimes de zonas mais desfavorecidas. Alguns outros exemplares de recolha obrigatória encontram-se ainda dispersos pelos cartórios paroquiais ou em outros arquivos públicos ou privados. Embora os genealogistas conheçam há longo tempo o interesse dos registos paroquiais, foi um demógrafo de profissão, Louis Henry, que, em 1956, conjuntamente com o arquivista Michel Fleury, descobriu o seu grande valor científico, dando corpo a um manual, *Des registres paroissiaux à l'Histoire de la Population. Manuel de dépouillement et d'exploitation de l'état civil ancien*, considerado como a certidão de nascimento de uma nova disciplina científica – a demografia histórica. Tinha sido descoberto um método eficaz de organização dos registos de baptizados, casamentos e óbitos, para reconstituição de famílias e consequente estudo da fecundidade legítima. Menos consequente em termos da análise de fenómenos como a nupcialidade, mortalidade e, muito menos, do fenómeno da mobilidade, tal método foi praticado em toda a Europa e mesmo fora dela e veio trazer nova luz à visão que se tinha da demografia do Antigo Regime e permitir uma melhor compreensão de problemas demográficos do mundo contemporâneo. Se hoje se admite que foi através da demografia histórica que a demografia ganhou um novo espaço temporal e uma nova capacidade de desenvolver baseadas análises longitudinais, isso não se deve somente aos estudos agregativos de sucesso, como o que E. A. Wrigley e R. S. Schofield desenvolveram para a população inglesa (1981), mas prin-



Página do Livro dos Baptizados da Freguesia da Cathedral de Bragança, anno de 1799.

cipalmente aos pacientes estudos baseados na identificação nominal. Em Portugal, Virgínia Rau trouxe para a Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, ainda nos anos 50, o interesse pelos registos paroquiais, expresso logo em 1959 com a publicação, da autoria de Maria de Lourdes Akola Neto, de *A Freguesia de Santa Catarina de Lisboa no 1.º quartel do século XVIII*, pelo Centro de Estudos Demográficos do Instituto Nacional de Estatística. Nos anos posteriores, proliferaram nas universidades de Lisboa, Coimbra e depois no Porto monografias na mesma linha, para períodos de observação curtos, sem possibilidade de chegar à reconstituição de famílias. Iniciando-se no início da década de 70 os trabalhos de «reconstituição de famílias» para o Antigo Regime em Portugal, com uma monografia sobre a paróquia trasmontana de Rebordãos, só nos anos 90, com uma monografia sobre três paróquias do Sul do Pico, se dá, com o auxílio da informática, o importante passo metodológico de passar da «reconstituição de famílias» para a «reconstituição de paróquias». As bases de dados, organizadas pelo cruzamento da informação dos registos de baptizados, casamentos e óbitos, com ficheiros de famílias e ficheiros biográficos em encadeamento genealógico, vieram relançar a análise demográfica, particularmente nos campos da nupcialidade, mortalidade e mobilidade, mas as suas potencialidades não se esgotam na demografia histórica. A possibilidade de cruzamento de outras fontes nominativas sobre os ficheiros biográficos abre perspectivas de uma nova história social. Hoje a reconstituição de paróquias deve ser encarada como uma tarefa de valorização de património que pode estender-se de forma sistemática a todo o país, beneficiando a investigação não só em demografia ou em história, mas também em outros domínios como a antropologia, a sociologia ou a medicina, e satisfazendo o natural interesse do homem comum em conhecer as suas raízes.

NORBERTA AMORIM

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Nova ed. Barcelos: Companhia Editora do Minho, 1967 e 1968, vol. 1 e 2. AMORIM, Maria Norberta – *Evolução demográfica de três paróquias do Sul do Pico*. Braga: Universidade do Minho, 1992. IDEM – *Uma metodologia de reconstituição de paróquias*. Braga: Universidade do Minho, 1991. IDEM – *Rebordãos e a sua população nos séculos XVII e XVIII*. Lisboa: INCM, 1973. DUPÂQUIER, Jacques – *Pour la Démographie historique*. Paris: PUF, 1984. FLEURY, M.; HENRY, L. – *Nouveau Manuel de dépouillement et d'exploitation de l'état civil ancien*. Paris: INED, 1965. *INVENTÁRIO colectivo dos registos paroquiais*. Secretaria de Estado da Cultura; AN/TT, 1993 e 1994. Vol. 1, Centro Sul; vol. 2, Norte. NETO, M. de Lourdes Akola – *A freguesia de Santa Catarina de Lisboa no 1.º quartel do século XVIII (ensaio de demografia histórica)*. Lisboa: Centro de Estudos Demográficos do INE, 1959. RAU, Virgínia – *Estudos de história económica*. Lisboa: Ática, 1961. WRIGLEY, E. A.; SCHOFIELD, R. – *The Population History of England. 1541-1871: A reconstrution*. Cambridge, 1981.

REIS. *V.* ETNOGRAFIA RELIGIOSA; RELIGIOSIDADE POPULAR.

RELIGIÃO. Palavra de origem latina que acumulou várias inflexões de sentido ao longo dos tempos. É raro encontrar noutras tradições linguísticas um só termo equivalente. No grego são várias as expressões que a traduzem: *ta peri ton theon*, crença religiosa, *tou Xristou matemata*, religião cristã, *eusebeia*, piedade, *monachike diaita*, vida religiosa. *1. Significados. 1.1.:* Na Antiguidade Clássica, o significado de *religio* era relativamente restrito. Evocando a imolação de Ifigénia, em Aulis, às mãos de Agamemon, seu pai, o poeta latino Lucrécio comenta: *Tantum religio potuit suadere malorum* («Quantos males pôde a religião promover!» – *De rerum natura*, 1.101, 183). Os videntes haviam feito saber aos Gregos que os deuses condicionavam o envio de ventos favoráveis a esse sacrifício terrível, e a pressão dos compatriotas levara a melhor sobre o horror paterno. *Religio* representava assim o cumprimento escrupuloso, quase supersticioso, das exigências dos deuses. Quando, nos primeiros séculos, os cristãos se referem à *romana religio*, é neste sentido, com o intuito de contrastar o culto associado ao Estado romano com o verdadeiro culto prestado pela comunidade dos baptizados: «Rogo-vos, irmãos,... que ofereçais os vossos corpos como sacrifício (*thusian*)

vivo, santo e agradável a Deus, o vosso culto razoável (*logikén latreían*); e não vos conformeis com o tempo presente» (Rom 12,1); «O culto (*threskeía*) puro e sem mácula... é visitar os órfãos e as viúvas nas tribulações e conservar-se isento da corrupção deste mundo» (Tiago 1,27). É provavelmente neste sentido que a tradição protestante se auto-intitulou de «religião reformada». *1.2.:* Na opinião de Cícero, preferida por muitos linguistas, a palavra *religio* deriva do verbo *relegere*, *relegi*, *relectum* – recolher, ter de novo em conjunto, compreender, revisitar, percorrer de novo, reler –, mais precisamente do particípio *religens*, *-entis*: *Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent, et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi a relegendo, ut elegantes ex eligendo...* («Daqueles, portanto, que retomam com diligência todas as coisas que dizem respeito ao culto dos deuses, e assim as *relegerent*, se diz que são religiosos, a partir da palavra *relegendo* [o que deve ser recolhido, relido, revisitado], tal como elegantes deriva de *eligendo* [o que deve ser eleito ou escolhido]...» – *De natura deorum*, II, 28, 72). De acordo com esta hipótese, *religio* é o oposto de *negligio* (etim. *nec-legere*), negligencio, desvalorizo. «Religião» denotaria, portanto, nesta perspectiva, uma prática de piedade semelhante ao «temor de Deus» da tradição bíblica; uma observância conscienciosa do dever imposto por um poder ou autoridade superiores. O significado emerge ainda por vezes na linguagem teológica da Igreja Católica, quando apela ao «religioso respeito» e ao «assentimento religioso da vontade e da inteligência» devidos ao magistério episcopal (Vaticano II, *Lumen gentium*, 25). A origem etimológica proposta pelo cristão Lactâncio (c. 260-340 d. C.) é diferente. Segundo ele, a palavra deriva do verbo *religare* (ligar, conjugar, cf. *Inst.* 4, 28, 2), e esta parece ser também a hipótese preferida por Santo Agostinho («culto que em grego se diz *threskeía* e em latim *religio,* mas a [*religio*] que é de nós para com Deus» e não, segundo o uso comum da palavra nessa altura, cultivar os laços sociais – *De Civitate Dei*, X.1). O acento recai no laço restabelecido entre o crente e Deus, de quem se terá afastado por negligência, pecado ou imersão no profano. A diferença é subtil, mas não deixa de ser relevante. A hipótese avançada por Cícero sublinha o estado de espírito de quem age *diligenter*, ou seja, a vontade e até mesmo o escrúpulo testemunhados pelo cidadão em corresponder ao que dele é exigido pelos costumes que regulam a relação com os deuses e com o sagrado. Por sua vez, a hipótese de Lactâncio e de Santo Agostinho realça a prática, interior e exterior, que re-liga o crente à divindade, assim como a comunhão que daí resulta. A verosimilhança de ambas as etimologias resulta menos de provas documentais do que da circunstância de uma e outra destacarem aspectos universalmente reconhecidos como fazendo parte do que hoje apelidamos de fenómeno religioso. No fundo, os mesmos que James Frazer (1854-1941) elege, no início do seu monumental *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* (13 vol., 1890-1937), como aspectos essenciais da sua definição do religioso: «Por religião entendo a propiciação ou conciliação dos poderes superiores à pessoa que, segundo se crê, dirigem e controlam o percurso da Natureza e da vida humana. Assim definida, a religião comporta dois elementos, um teórico e um prático: acreditar na existência desses poderes superiores, e procurar agir de forma a propiciá-los. [...] a crença vem claramente primeiro, uma vez que é necessário acreditar na existência de um ser divino antes de empreender o esforço de alcançar o seu agrado. Contudo, se à crença não corresponde uma actuação prática, não se trata de uma religião mas somente de uma teologia.» *1.3.:* Com o tempo, a cristandade ocidental acrescentou uma inflexão semântica à palavra. Em certos contextos ela passou a significar também uma vida separada do mundo profano, uma existência interior e exteriormente consagrada ao cumprimento dos chamados «conselhos evangélicos» (pobreza, obediência e castidade): a chamada «vida religiosa». É nesse sentido que a lemos, por exemplo, na seguinte expressão do padre português do século XVII, Manuel Godinho: «De gentios baneanes vi em Surate um arremedo das nossas religiões [= ordens religiosas]... vivem em forma de comunidade tão pobremente, que não há regra em S. Francisco que se lhe iguale» (cap. 6). *1.4.:* O significado amplo de «religião», entendida como «sistema unificado de crenças e práticas que dizem respeito às realidades sagradas» (Émile Durkheim), encontramo-lo hoje presente em expressões como «História das Religiões», ou «a religião é o ópio do povo», mas parece só ter emergido nas línguas modernas na sequência da expansão missionária do Ocidente e o embate, pela primeira vez em muitos séculos, com sistemas religiosos totalmente distintos da tradição monoteísta de raiz abraâmica. O mesmo padre Manuel Godinho, no relato da sua viagem pela Arábia e pela Síria, em 1663, anota a certa altura: «A religião que geralmente se professa por toda a Pérsia é a maometana, ainda que... grande número de persianos... se conservam em sua antiga crença» (cap. 13). *2. Função:* A relevância social e psicológica do fenómeno religioso, a sua aparente universalidade, o dinamismo que imprime ao desenvolvimento das comunidades e às opções colectivas dos povos, mas também o poder desgregador e violento que por vezes revela, fizeram dele objecto de estudo para áreas do pensamento tão diversas como a história, a psicologia, a antropologia cultural, a etnologia, a sociologia, a ciência política e a filosofia. Uma das primeiras dificuldades com que o investigador se depara é a de definir o objecto da sua pesquisa. Frazer afirmava não haver «outra questão no mundo sobre a qual tanto se dividem as opiniões como sobre a natureza da religião». Todo o crente tende a definir a religião por referência à sua, e o não crente, por referência à que rejeita. *2.1.:* Na segunda metade do século XIX, sob a influência de Darwin e de T. H. Huxley, a religião é vista por muitos como fase de passagem na evolução da consciência humana. Para Frazer, ela enquadra-se numa sequência ascensional que começa na magia e culmina na ciência. Sigmund Freud (1856-1938), incorrendo na falácia genética de que a natureza de algo se determina pela sua origem histórica, apresenta um mito etiológico para explicar como os rituais religiosos

apaziguam os remorsos de um crime edipiano colectivo praticado em tempos primordiais. Para Émile Durkheim (1858-1917), a progressão da humanidade pelas fases do animismo, politeísmo e monoteísmo resulta do princípio totémico, segundo o qual as divindades são uma criação humana que espelha etapas sucessivas da vida em sociedade. O sentido do sobrenatural, do transcendente, do maravilhoso presente nas religiões era, para estes estudiosos, uma ilusão de óptica, mas desempenhava uma função importante, se bem que provisória, no estabelecimento das sociedades humanas. *2.2.:* O choque da I Guerra Mundial pôs em causa a perspectiva evolucionista. Afinal, nem toda a mudança social e cultural representava um progresso. Entretanto, a administração indirecta das colónias adoptada por alguns governos e a necessidade, daí decorrente, de garantir um conhecimento apurado dos sistemas sociais que nelas vigoravam, estimulou o aparecimento de uma antropologia cultural e valorizou a perspectiva funcionalista. Para Bronislaw Malinowski (1884-1942) e A. R. Radcliffe-Brown (1881-1955), por exemplo, as práticas mágicas e os rituais religiosos aliviavam tensões e revigoravam simbolicamente valores essenciais à coesão social. *2.3.:* Nas sociedades plurais do final do século XX torna-se menos evidente o contributo de cada comunidade religiosa para essa coesão social. A atenção desloca-se então para uma abordagem hermenêutica. É o significado das crenças e dos símbolos religiosos que interessam. E. E. Evans-Pritchard (1902-1973) defende que a religião tem um estatuto próprio e não pode ser reduzida às questões sociais e políticas. Trata-se de um sistema humano *sui generis* que não deve ser reduzido à rigidez de um sistema natural regido por leis inflexíveis. A lógica de cada religião é diferente, e a ela acedemos só pelo conhecimento e interpretação das ideias, metáforas e gestos mais significativos (ritos e sacrifícios) que lhe são próprios. A religião expressa algo que é sentido como verdadeiro pelo indivíduo e pelo grupo, mas que não é objectivável em termos puramente racionais. Para Pritchard, não a coesão social em si que está em causa, mas a natureza ou qualidade dessa coesão. A que nível de experiência procuram os crentes estabelecer a sua solidariedade ou comunhão? Que sentido procuram na religião para a sua existência pessoal e colectiva? Nesta linha, contam-se os trabalhos de Albert North Whitehead, Ernst Cassirer, P. A. Sorokin, Godfrey Lienhardt e Clifford Geertz. *2.4.:* Num movimento de aparente retrocesso, alguns adeptos da sociobiologia procuraram radicar o fenómeno religioso numa propensão genética da espécie humana para gerar um sistema defensivo de ordem simbólica: um sistema que recolhe e transmite o património de valores, sentidos e experiências essenciais de um grupo, e que se veio a revelar, por isso, uma mais-valia para a sobrevivência da espécie (*cf.* J. W. Bowker – *Is God a Virus? Genes, Culture and Religion*. London, 1995). *3. O lugar da religião:* Enquanto perdura o debate sobre a sua natureza e função do religioso, prossegue a recolha de dados e elaboram-se leis para o enquadrar – nomeadamente, as leis de liberdade religiosa. São esforços que se arriscam, no entanto, a pecar por desgarrados ou redutores, se não houver um consenso mínimo sobre os contornos do fenómeno. Neste sentido, parece objectivamente mais eficaz o sentido aberto da proposta hermenêutica de Pritchard do que o ensejo de encontrar regras ou estruturas constantes atrás da variedade própria das religiões, como pretende Mircea Eliade (1907-1986). Mais do que elaborar modelos teóricos a que todas as religiões possam ser reduzidas, mais do que procurar uma religião universal, paradigmática, arquetípica, importa estudar de forma aprofundada cada uma das religiões existentes, acolher como riqueza a sua incontornável diversidade dos seus conteúdos e percursos históricos, delineando as áreas de confronto, os pontos de convergência e as formas de colaboração possível. *3.1.:* À partida, muitos encaram o fenómeno religioso como conjunto de crenças, práticas e instituições que têm por referência fundamental a noção de Deus. Mas precisamente aí surge uma primeira dificuldade. Como classificar então o budismo ou o confucionismo, que desempenham as funções sociais, psicológicas e espirituais de uma religião mas não se pronunciam sobre a existência de uma divindade suprema ou um princípio criador do universo; e que dizer das religiões africanas em que o Deus supremo «ocupa um segundo plano nas ideias religiosas, intervindo pouco ou nada no governo do mundo» (P. Carlos Esterman – *Etnografia do Sudoeste de Angola*. Lisboa, 1956, vol. 1, p. 311). O próprio conceito de Deus não é imediatamente transponível de uma tradição religiosa para outra: os deuses do hinduísmo não têm o estatuto metafísico do Deus bíblico; a atitude interior proposta pelo budismo difere significativamente do agnosticismo ou ateísmos ocidentais. Para tornear a dificuldade, em finais do século XVIII Friedrich Schleiermacher deslocou a reflexão para a centrar na experiência do crente, que equacionou em termos de um sentimento de dependência e união radicais: «No meio da finitude, ser um com o Infinito e em cada momento ser eterno é a imortalidade da religião.» Esta referência a um sentimento específico, sempre difícil de circunscrever em termos objectivos, revelou-se de pouca utilidade para historiadores, sociólogos e antropólogos, que preferiram a noção de sagrado associada àqueles lugares, objectos, ritos e indivíduos segregados do profano, em torno dos quais se processa a vivência religiosa da comunidade. No início do século XX, o teólogo Rudolf Otto propôs-se demonstrar como essa era a noção-chave de toda a experiência religiosa: a ponte entre as práticas religiosas e a sua vivência subjectiva. Numa análise kantiana, entreviu na noção de «santo» ou «sagrado» a «categoria *a priori*» que se manifesta nas experiências do numinoso e do *mysterium tremendum* (*Das Heilige*, 1917). Mas o religioso não se restringe aos lugares, objectos e pessoas considerados santos ou sagrados, e que por isso a comunidade separou. Pelo contrário, a delimitação reflecte a ambivalência desta categoria. O sagrado irrompe no quotidiano do crente como bênção mas também como poder imprevisível, evocando por isso sentimentos de temor e de fascínio. Ameaça dissolver distâncias e diferenças numa singularidade primordial («o homem não pode contem-

plar-me e continuar a viver», Ex 33,20). *3.2.:* Na perspectiva das grandes religiões não há dimensão da existência humana que seja estranha à vivência da sua tradição de valores espirituais, das suas crenças ou da sua fé. A chamada «secularização»* das sociedades ocidentais introduz aqui uma tensão com as comunidades religiosas. A constatação deste dinamismo abrangente, próprio das religiões, levou Ninian Smart a propor, no final dos anos 60, uma grelha de análise que evitasse o afunilamento da religião para áreas circunscritas da vida individual e colectiva, falseando a sua realidade histórica, psicológica e social. Para analisar com objectividade o fenómeno religioso, este devia, estudado em pelo menos seis dimensões complementares: a ritual, a do mito ou narrativa, a doutrinal, a ética ou moral, a social e a mística ou existencial (*The Religious Experience of Mankind*. New York, 1969). A *dimensão ritual* envolve gestos, celebrações, festas, tempos e espaços sagrados, a ela pertencem realidades tão díspares como as gravuras rupestres, antas, dólmenes e círculos de pedras da nossa antiguidade até às igrejas, santuários e celebrações colectivas e individuais dos nossos dias. É sobretudo aqui que se inserem os índices sociológicos de *praticante* e *não praticante*, hoje utilizados na avaliação do catolicismo. A *dimensão do mito ou narrativa* abarca as múltiplas formas pelas quais uma comunidade transmite o sentido profundo dos seus gestos: desde os mitos propriamente ditos às narrativas dos evangelhos na tradição cristã. Nesta área de pesquisa, há que avaliar a repercussão na literatura dita profana das crenças da comunidade e a influência dos autores profanos na linguagem e imaginação do crente. A *dimensão doutrinal*, como o nome indica, representa a reflexão crítica – no caso da tradição cristã, a teologia –, que se revela tanto mais vigoroso e revigorante quanto se mantém em diálogo permanente com as demais dimensões do religioso e com a cultura circundante. A *dimensão ética ou moral* lembra que o agir do crente não se esgota na vida ritual mas atinge todos os momentos da sua vida quotidiana. Trata-se de valores de referência, e não necessariamente os valores implícitos na prática concreta dos crentes. Por outro lado, as religiões são depositárias de princípios e de valores que fazem parte directamente do seu património, mas tendem a recolher também os valores e critérios de acção que se tornam consensuais nas sociedades em que se encontram implantadas. Há que discernir o que lhes é específico. A *dimensão social* tem em conta que uma religião não se reduz a um sistema de crenças: é também organização e instituição que, por isso, influem na vida social. Os diversos ramos das ciências sociais constatam que a religião desempenha uma função de coesão social e de conhecimento da realidade. É nesta dimensão que se inserem questões como a relação Igreja-Estado e as tensões geradas por uma dupla autoridade na vida dos crentes. Também aqui pertencem as festas religiosas que, para além do seu aspecto estritamente ritual, alteram o ritmo de vida de toda uma comunidade. Há que destacar a função social de certas práticas rituais, a que se convencionou chamar «ritos de passagem», associadas ao nascimento, à puberdade, ao casamento e à morte. São momentos em que os chamados *não praticantes* se integram numa identidade de família ou de grupo de longa duração. Por fim, a *dimensão da experiência (mística ou existencial)*: sem esta dimensão o rito torna-se ritualismo, a narrativa não passa de literatura, a doutrina não passa de especulação, a moral reduz-se a um moralismo, a dimensão social da religião fica pela estrutura formal ou por vestígios no calendário sem relevância para o cidadão comum. É a este nível que se avalia o esforço de cada tradição religiosa por transmitir a sua «espiritualidade» própria. *4. Estudo do fenómeno em Portugal:* Excepção feita dos campos da história da Igreja Católica e da teologia, e de alguns levantamentos significativos no campo da etnografia (J. Leite de Vasconcellos – *Religiões da Lusitânia*. Lisboa, 1931; e *Etnografia portuguesa*. Lisboa, 1933 ss.), o fenómeno religioso em Portugal só se torna objecto de análise em extensão e profundidade a partir da década de 50. Para tanto contribuíram o desenvolvimento das ciências sociais e a criação de instituições de ensino superior vocacionadas para o estudo dessa realidade. *4.1.:* Em Junho de 1957, são publicadas uma sondagem à prática dominical no Patriarcado de Lisboa (revista *Lumen*) e uma análise da prática religiosa em Setúbal (A. Carilho e F. Micael, na revista *Novellae Olivarum*). Seguem-se-lhes estudos sobre a situação moral e religiosa do país (padre Manuel Falcão – *Actas da Semana de Estudos Rurais de 1957*) e sobre as vocações sacerdotais na diocese de Vila Real (*Lumen*, Junho, 1958). Ao longo dos anos 60, o *Boletim de*

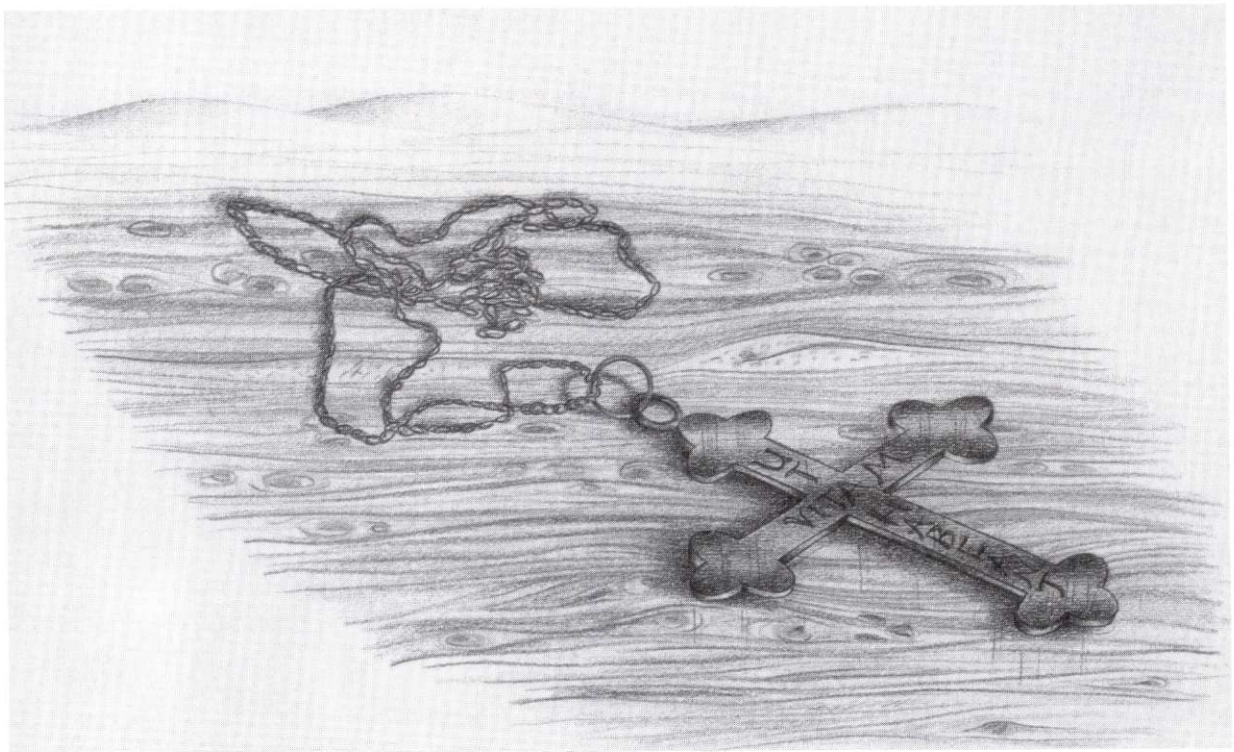
Cordão, dois pendentes com cruz e pendente-coração, século XVIII (Museu de Évora).

Informação Pastoral, do Secretariado de Informação Religiosa da Conferência Episcopal Portuguesa, empreende um levantamento sistemático da geografia religiosa do país. Em 1965, Mário Lages esboça uma tipologia sociológica do cristianismo português – revista *Ora et Labora*. 3 (1965) 200-231. Em 1967, as direcções-gerais da JUC dão a conhecer os resultados do I (1953) e II (1964) inquéritos à universidade, conduzidos sob a orientação de A. Sedas Nunes, que permitem caracterizar esse grupo social específico, nomeadamente no que se refere aos valores, comportamentos e prática religiosa (*Situação e opinião dos universitários*, Lisboa). Alguns anos mais tarde, Delfim Guimarães Fernandes empreende uma pesquisa sociológica na paróquia de Santa Isabel, em Lisboa (*Fé em contestação*. Lisboa: Sampedro, 1972). No ano seguinte, o Instituto Português de Opinião Pública e Estudos de Mercado dá a conhecer o seu *Estudo sobre liberdade e religião em Portugal* (Lisboa: Moraes, 1973). No final da década de 70, Fernando Micael faz uma apreciação sociológica da Igreja em Portugal – revista *Igreja e Missão*. 94 (1978) 393-401 –, e Augusto da Silva analisa os resultados do primeiro recenseamento da prática religiosa dos católicos portugueses, efectuado em 1977, já depois das convulsões da Revolução de Abril de 1974 – *Economia e Sociologia*. 25/26 (1979) 61-220; o número da revista é todo ele dedicado à Igreja em Portugal. No início dos anos 80, Luís de França publica um estudo sobre *Comportamento religioso da população portuguesa* (Lisboa: Moraes, 1981). Três anos mais tarde, o Patriarcado de Lisboa promove uma sondagem sociorreligiosa à população da diocese. Quatro anos depois, Frei Bento Domingues publica *A religião dos Portugueses* (Porto, 1988). A Fundação Calouste Gulbenkian promove, em 1989, um colóquio pluridisciplinar sobre as manifestações do sagrado nos campos da antropologia, da história, das artes e da política (*O sagrado e as culturas*. Lisboa, 1992). O segundo recenseamento da prática dominical no país, promovido em 1991, é analisado por Manuel Marinho Antunes – *Communio*. 11: 2 (1994) 160-170. José da Silva Lima publica, em 1994, a sua tese de doutoramento intitulada *Deus, não tenho nada contra* (Porto), sobre socialidades e eclesialidade no destino do Alto Minho. Em 1995, Carlos Alberto Martins de Oliveira analisa as *Atitudes e comportamentos religiosos dos Portugueses na actualidade* (Évora). Cinco anos depois, o Instituto de Ciências Sociais dá a conhecer o resultado de um extenso inquérito, organizado por M. Villaverde Cabral, Jorge Vala, José Machado Pais e Alice Ramos, às *Atitudes e práticas religiosas dos Portugueses*. No mesmo ano, a Universidade Católica publica um volume intitulado *A Igreja e a cultura contemporânea em Portugal*, que recolhe artigos sobre arquitectura, artes plásticas, literatura, música, teatro, museus, arquivos, cinematografia, comunicação social, religiosidade popular, e ainda a apresentação de um inquérito realizado pelo Centro de Estudos e Sondagens de Opinião daquela universidade sobre «Catolicismo e cultura na sociedade portuguesa contemporânea». Em Dezembro de 2000, Augusto da Silva, baseando-se nos dados recolhidos em diversos inquéritos, analisa «A religião dos jovens» (*Brotéria*. 151: 6, 495-510). *4.2.:* Ao nível institucional, o estudo da realidade religiosa do país começou por beneficiar da abertura da Faculdade de Teologia da Universidade Católica, em 1968. Para além do estudo da Teologia, a existência desta faculdade fixou investigadores e conduziu, a prazo, à criação de um Centro de Estudos Sociais e Pastorais (com projectos de investigação sobre movimentos e organizações religiosas, a prática dominical dos católicos, valores e comportamentos religiosos), e de um Centro de Estudos de História Religiosa (revista *Lusitania Sacra*, e coordenação dos três volumes da *História Religiosa de Portugal* e dos quatro volumes do *Dicionário de História Religiosa de Portugal* editados pelo Círculo de Leitores entre 2000-2001). Dos pólos de Lisboa, Porto e Braga da mesma faculdade emergiram, nos anos 90, diversos projectos de investigação, teses, congressos e publicações sobre o fenómeno religioso na literatura portuguesa. Na Universidade Nova de Lisboa foi criado, no ano de 1991, o Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões, integrado na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, sob a orientação de Moisés Espírito Santo, cujos trabalhos – *A religião popular portuguesa* (1984), *Origens orientais da religião popular portuguesa* (1988), *Origens do cristianismo português* precedido de *A deusa síria de Luciano* (1993), *Os mouros fatimidas e as aparições de Fátima* (1995) –, deixando de lado a «História do Cristianismo oficial porque o autor não acredita nos métodos com que se tem feito», procuram «trazer para a mesa "factos brutos", cultos e textos... único tipo de material que os etnólogos consideram fiável para se conhecer o passado». Arrojado e imaginativo na associação de ideias, as teses do investigador nem sempre são fáceis de convalidar. Em 1997, foi oficializada na Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, em Lisboa, uma licenciatura em Ciências das Religiões, sob a direcção de Frei Bento Domingues, OP, e do pastor Dimas de Almeida, com a colaboração de Alfredo Teixeira. (*V.* ANTICLERICALISMO; AGNOSTICISMO; ASTROLOGIA; ATEÍSMO; BRUXARIA; BUDISMO; ESPIRITUALIDADE; ETNOGRAFIA RELIGIOSA; EX-VOTO; FESTAS; FILOSOFIA E RELIGIÃO; HETERODOXIA; HINDUÍSMO; ISLAMISMO.)

PETER STILWELL

BIBLIOGRAFIA: **1. Geral**. AEBISCHER-CRETTOL, Monique – *Vers un oecuménisme interreligieux*. Paris, 2001. BOWKER, J. – *The Oxford Dictionary of World religions*. Oxford, 1997. ELIADE, Mircea – *Tratado da história das religiões*. Lisboa, 1977. IDEM, ed. – *The Encyclopedia of Religion*. New York; London, 1987. 16 vol. RELIGION. In *DICTIONNAIRE de Théologie Fondamentale*. Dir. R. Latourelle, R. Fisichella. Paris, 1992, p. 1032-1134. RELIGION. In *New Catholic Encyclopedia*. New York; London, 1967, vol. 12, p. 240-273. **2. Portugal.** ANTUNES, Manuel L. Marinho – Notas sobre a organização e os meios de intervenção da Igreja Católica em Portugal: 1950-1980. *Análise Social*. 72-74 (1982) 1141-1164. FONTES, Paulo – Religião. In *DICIONÁRIO de história de Portugal*. Porto, 2000, vol. 9, p. 235-238. LAGES, M. – Práticas mágicas: Aproximações à dimensão simbólica. In *RELIGIOSIDADE popular e educação da fé*. Lisboa, 1987. IDEM – Minority Religious Groups in Portugal. In *NEW RELIGIOUS Movements and the Law in the European Union*. Milano: Giuffrè Editore, 1999, p. 273-307. PEDROSO, Z. Consiglieri – Contribuições para uma mythologia popular portugueza. In *O POSITIVISMO*, vol. 3. *O SAGRADO e as Culturas*. Lisboa, 1992. VASCONCELOS, José Leite de – *Religiões da Lusitânia*. Lisboa, 1989 [1931].

RELIGIOSAS DO SAGRADO CORAÇÃO DE MARIA. «O Instituto das Religiosas do Sagrado Coração de Maria nasceu em França no século XIX, procurando ser resposta a necessidades reais da cidade de Béziers» (Sampaio – *Uma caminhada*, p. 13). O seu aparecimento integra-se no movimento geral das fundações de comunidades religiosas da época, numa tentativa, por parte da Igreja, de solucionar, através de instituições sociais e educativas, as carências existentes no país. Este instituto tem na sua estrutura elementos característicos de uma congregação nascida no meio urbano, no século XIX. Nasceu em função de obras já existentes – o Refúgio e o Orfanato –; organizou-se numa grande casa, que foi única durante 20 anos, estruturada com um estilo de vida semiconventual; reflectindo a sociedade onde se inseria – ainda muito estratificada – adoptou dois tipos de irmãs: as de coro e as coadjutoras, com trabalhos e hábito diferentes. *1. Fundador:* O seu fundador, Antoine Pierre Jean Gailhac (1802-1890), nasceu em Béziers; tendo frequentado o Seminário de Montpéllier, é ordenado aos 24 anos. Em 1828 renunciou ao cargo de professor de Filosofia no seminário e optou pelo lugar de capelão do Hospital de Béziers, onde os doentes eram, na sua maioria, idosos, moribundos, soldados e prostitutas. Percebendo que muitas prostitutas desejavam uma mudança de vida, Gaillac acabou por fundar, em 1834, um refúgio em Béziers e, logo a seguir, um orfanato para crianças abandonadas. Dificuldades com o pessoal dirigente do refúgio levam-no a fundar, em 1849, um corpo de religiosas que tivessem os mesmos objectivos e pudessem trabalhar nas suas obras – as Religiosas do Sagrado Coração de Maria. Em 1853 fundou também os Padres e Irmãos do Bom Pastor, congregação que existiu por 30 anos. Escreveu muito e, a partir de 1870, com a expansão do instituto para fora de França, fez várias viagens ao estrangeiro. Foi declarado Venerável, pela Igreja, a 22 de Junho de 1972. *2. História:* Fundada em Béziers a 24 de Fevereiro de 1849 pelo padre Gailhac e M. St. Jean Cure (Appollonie Pélissier Cure) para trabalhar no Refúgio, criado pelo padre Gailhac, a congregação cedo percebeu a necessidade de se voltar para a educação de raparigas das classes mais abastadas em ordem à manutenção de outras obras: a Preservação, para raparigas em risco, e o Orfanato. A ausência de ensino público para mulheres era suprida, então, pelas congregações religiosas, cujo objectivo último era a formação de elites católicas. Em 1851 surgiram as primeiras vocações irlandesas que, de certa forma, determinariam o rumo das futuras fundações. A guerra franco-prussiana, com a invasão do país pelas tropas prussianas, motivou tentativas desesperadas na procura de novas fundações a fim de evacuar as irmãs mais velhas e as estrangeiras, na sua maioria irlandesas; as outras voltaram para as famílias. É nessas condições que a segunda casa das Religiosas do Sagrado Coração de Maria é fundada em Lisburn (Ulster) em 1870. A fundação seguinte faz-se no Porto em 1871; 1872 em Bootle (Liverpool); 1877 em Braga; 1877 em Sag Harbor (EUA). É importante assinalar a ligação directa dessas casas com a casa-mãe, de que dependiam para qualquer iniciativa, provocando às vezes atritos com a hierarquia local. Em todas essas fundações procurou-se manter



Cruz com a inscrição «UT VITAM HABEANT» *(para que tenham vida), das Religiosas do Sagrado Coração de Maria, gravura de Teresa Pais, 1991.*

o esquema da casa-mãe: escolas para alunos pagantes e escolas e/ou orfanatos para pobres. A aprovação da regra das Religiosas do Sagrado Coração de Maria deu-se em 1873, quando foi concedido o *Decretum Laudis* pela Santa Sé. *3. Presença em Portugal:* A vinda da congregação para Portugal deve-se às irmãs Hennessy, irlandesas, das quais duas eram religiosas do instituto e uma era professora da Academia Inglesa no Porto. As lutas liberais da primeira metade do século XIX em Portugal impregnaram o país de forte sentimento anticlerical, que culminou com a lei anticongreganista de 1834. O maior problema com que se depararam as Religiosas do Sagrado Coração de Maria, ao virem para Portugal, foi o anticlericalismo, aliado à hostilidade aos Franceses, como consequência das invasões napoleónicas, que era particularmente forte no Porto devido a influências maçónicas. O regime liberal preocupou-se com a educação no país; enquanto o governo procurava aumentar o número de escolas primárias oficiais e, nas grandes cidades, fundava liceus baseados no modelo francês, a burguesia comercial, bastante numerosa no Norte, com muitos estrangeiros, organizava também as suas escolas particulares. A partir de meados do século XIX, era comum haver no Porto muitas escolas para rapazes e meninas, com nomes como o Colégio Francês, Colégio Alemão, Colégio Inglês. Numa dessas escolas era directora Margaret Hennessy, que a recebera em doação de uma senhora idosa. Os primeiros contactos entre M. Hennessy e as Religiosas do Sagrado Coração de Maria são de data incerta. Em Agosto de 1871, M. Hennessy escreveu ao bispo do Porto, «expondo-lhe que ela, como directora da Academia Inglesa, precisava da ajuda de algumas senhoras francesas e inglesas para o ensino da religião e de outras disciplinas na sua escola, e conseguira interessar algumas senhoras de um instituto em Béziers, França», sem as mencionar como religiosas (CONNELL – *Uma caminhada*, p. 81). Dada a concordância do bispo, em Setembro, partiu de Béziers o primeiro grupo para Portugal. Apesar de grandes dificuldades no início, inclusive de ordem material, o colégio foi-se afirmando e, em 1875, já estava numa casa ampla, no Largo Coronel Pacheco, tendo ainda como directora M. Hennessy. Nesse ano eram quase 80 alunas (40 internas) e a Academia Inglesa continuava a ter excelente reputação nos círculos educacionais da cidade. É importante assinalar o papel de Margaret Hennessy nas fundações da congregação em Portugal. Nunca foi membro das Religiosas do Sagrado Coração de Maria e nem interferiu nos assuntos da comunidade. Com o mesmo espírito de zelo das Religiosas do Sagrado Coração de Maria, quase se pode dizer que as religiosas foram colaborantes nos seus próprios projectos. Esta fundação em Portugal foi a primeira a fazer face a um importante desafio – manter e desenvolver a identidade religiosa, num ambiente secular, sem a protecção de um convento e do hábito como sinais exteriores. A segunda fundação fez-se em Braga, em 1876. Com um ambiente menos hostil chamou-se à nova casa Academia Inglesa do Sagrado Coração de Maria Virgem Imaculada; foi fechada em 1910. Antes de 1910, fundaram-se cinco colégios. Depois do Porto e Braga, seguiram-se: Chaves, 1885, fechado em 1894; Viseu, 1892, fechado em 1910; Penafiel, 1904, tendo anexo o noviciado que ali se manteve secretamente entre 1910 e 1917 antes de passar para Tuy. Após a República, o colégio do Porto nunca chegou a fechar completamente. Três irmãs permaneceram ali, tomando conta de três crianças do Patronato, que não tinham para onde ir. Em 1912 tiveram de deixar o colégio; foram habitar uma pequena casa na Rua de Cedofeita, durante cinco anos. Em 1917 passaram para a Rua dos Bragas e, finalmente, em 1926, para a Avenida da Boavista, num palacete de família amiga, onde reabriram o colégio, hoje com novas instalações. Das religiosas expulsas destes colégios, muitas encontraram guarida junto de suas famílias, outras tiveram de ir para comunidades de outros países como França, Inglaterra, Espanha, Estados Unidos e Brasil, onde fundaram uma província. Em 1912 abriu-se um colégio em Tuy com mais de 60 alunas internas vindas dos colégios de Portugal. Passada a confusão dos primeiros anos da República, reabriram-se os colégios, fundaram-se outros, assim como lares e patronatos: Colégios: 1920 – Espinho; 1921 – Braga; 1926 – Porto; 1927 – Guarda; 1928 – Aveiro; 1932 – Guimarães; 1934 – Penafiel; 1941 – Lisboa; 1955 – Portalegre; 1963 – Covilhã. Lares: 1934 – Lisboa; 1934 – Guarda; 1936 – Coimbra; 1944 – Braga; 1953 – Viseu; 1962 – Portalegre; 1966 – Guimarães. Patronatos: 1933 – Lamego; 1936 – Évora; 1937 – Braga; 1928 – Guarda; 1934 – Penafiel; 1944 – Guimarães. Depois do Concílio Vaticano II, o instituto diversifica mais a sua forma de presença no mundo. Antes do concílio, as Religiosas do Sagrado Coração de Maria, em Portugal, privilegiavam as cidades onde dirigiam colégios e lares. Depois do concílio, em comunidades, distribuem-se por três colégios, sete lares e meios rurais. Em alguns centros urbanos dedicam-se ainda a obras de carácter social; a título individual, trabalham também em escolas oficiais, quer primárias quer secundárias. Actualmente são 1240 religiosas presentes em: França, Irlanda, Grã-Bretanha, Itália, Portugal, Estados Unidos, Brasil, México, Moçambique, Zâmbia, Zimbabwe e Mali. Em Portugal são 400 religiosas distribuídas por 47 comunidades.

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: AUBERT, Roger – Jean Gailhac. In *DICTIONNAIRE d'Histoire et Géographie Ecclesiastiques*. 1981, vol. 19, p. 672-673. CARVALHAES, M. de Chantal – *Vidas vivas*. Coimbra: RSCM, 1948. CONNELL, Kathleen – *Uma caminhada na fé e no tempo: A história das religiosas do Sagrado Coração de Maria: 2: Crescimento do instituto: fundações com a M. Sainte-Croix Vidal 1869-1878*. Lisboa: RSCM, 1995. COMISSION DES SOURCES – *Aperçue historique sur le 19e. siècle: Béziers et l'origine des oeuvres du P. Gaillac*. Roma, 1968. KEENAN, Marjorie – *A perseguição de 1855, Fontes de vida*, doc. 2, Roma, RSCM, 1983. MILLIGAN, Mary – *Para que tenham vida*. Coimbra: RSCM, 1982. *POR CAMINHOS não andados: sessenta anos de história 1871-1931*. Lisboa: Instituto do Sagrado Coração de Maria, 1970. PRIVAT, Maurice – *Sacré Coeur de Marie... notre histoire...* Béziers, 1970. SAMPAIO, Rosa do Carmo – *Uma caminhada na fé e no tempo:A história das religiosas do Sagrado Coração de Maria: 1: Génese do instituto: seu desenvolvimento com a Madre Saint-Jean 1802-1869*. Lisboa: RSCM, 1990.

RELIGIOSIDADE POPULAR. Rica de elementos de variada índole, a expressão comporta uma dupla dificuldade: delimitar o âmbito do popular e ainda mais o âmbito do religioso no popular, donde a difi-

culdade de conceptualização de uma realidade tão complexa. *1. Para uma definição:* Tem sido procurada uma definição mais ou menos completa. O termo «religiosidade», etimologicamente, denota uma qualidade que encerra em si uma relação com aquilo que é religioso, abarcando o conjunto de fenómenos de índole religiosa. No âmbito popular, a expressão traduz aquilo que de mais profundo, directo e intuitivo existe na alma do povo, em relação a Deus e a todo o mundo transcendente. O termo *popular*, sobretudo até ao final do século passado, tinha uma conotação pejorativa, significando grosseiro, vulgar. Antes, sobretudo com o iluminismo*, havia significado oprimido, já que «povo» tinha, como ainda hoje sob certas perspectivas (política, social...), uma conotação de opressão sendo sinónimo de «grupo humano oprimido». «Popular», aplicado a «religiosidade», tem um significado preciso, segundo os autores, se bem que não despreze por vezes quer a conotação pejorativa (mesmo para estudiosos), quer uma conotação de «opressão» sobretudo socioantropológica, uma conotação de miséria, nem tão-pouco despreze a conotação étnico-cultural bem determinada que já tinha no século XVIII. No contexto presente refere o aspecto quantitativo de incidência social: Igreja popular é a Igreja das massas (embora possa haver confusão com o sentido depreciativo que a expressão «massas populares» foi adquirindo em Portugal). Por «religiosidade popular» entende-se a «religiosidade das massas», da multidão. Assim, além da bipolaridade massa-elite, a expressão «religiosidade popular» encerra duas outras polaridades que convém assinalar, já que ajudarão a compreender certas definições a apresentar. São elas: a «tradicional – nova (renovada)» e a polaridade «que brota do povo – imposta oficialmente pela instituição eclesial». Estas duas antinomias revelam indícios que se devem assinalar: trata-se de uma religiosidade fundamentalmente tradicional e ao mesmo tempo de algo que surge do ambiente, vida e aspirações da camada do povo. Eis as interpretações comummente apresentadas para este fenómeno. A psicológica que aponta a origem de tal religiosidade em complexos e frustrações acumuladas. Trata-se de uma interpretação fundada nas teorias psicológicas de recalcamento e complexo cuja paternidade pertence a Freud. A económica, que procura radicar semelhante fenómeno em situações de miséria e subdesenvolvimento, produtos de convulsões e mudanças sociais; a religiosidade aparece como alternativa religiosa na ausência de reais alternativas políticas. O *status quo* do indivíduo lança-o na busca de segurança. A antropológica (histórica) que liga este comportamento religioso ao antigo paganismo greco-romano que continua a persistir em ambientes de matriz cristã. Todas as facetas que se reflectem neste conjunto de interpretações não devem ser negligenciadas no fenómeno. O magistério da Igreja Católica não só aceita estas facetas mas também pretende expurgar a religiosidade de certos erros velhos, restituindo-lhe um verdadeiro conteúdo. Na definição integram-se várias dimensões: a psicológica, que pode levar a desvios que ainda hoje estão notoriamente presentes, debilitando a religião*; a histórica, que coloca um povo em sintonia com as suas tradições ancestrais; a social, que congrega um povo por ligâmenes políticos e nacionais; a pessoal, que dá ao povo a diversidade de práticas, com idêntico significado. Não olhando de forma positiva para a realidade, apresentam-se frequentemente definições de índole superficial. A tentação comum de olhar a realidade sob o prisma distorcido do subjectivismo facilmente conduz a expressões como a de alienação colectiva, «conjunto de elementos espúrios, não homogéneos entre si, indubitavelmente resíduos de uma civilização definitivamente desaparecida», «religião de massas, confundindo-as com os simples agregados sociais, ou como fenómeno à margem das instituições eclesiásticas, tomando como base a diferença ritual». Como estas, existem outras expressões que se fundamentam, não no fenómeno plural, vasto e complexo que é a religiosidade popular, mas somente num ou noutro contravalor que tal fenómeno arrasta consigo e que adiante se verá. Diferentes autores têm sugerido definições que fazem ressaltar uma ou outra coordenada a não esquecer numa definição descritiva: A «religiosidade popular é a forma como o povo expressa a sua visão da vida e a sua relação com o sagrado*, através de uns ritos, uns símbolos e uns comportamentos». Trata-se de um «conjunto de mediações ou expressões de todo o tipo, mas nas quais um sujeito, que neste caso é o povo, vive a sua atitude ou a sua relação religiosa». «Ao falar de religiosidade popular entendo não só aquelas expressões que têm ressábio de cristianismo, ou se originam nele, mas também aquelas crenças e superstições que têm o seu nascimento "normal", em forma mítica, e como anelo ou necessidade do homem de dar explicações às coisas.» «À luz da história da salvação, a piedade popular aparece como parte do diálogo entre Deus e o homem. A atitude espiritual perante Deus nunca se exprime de modo perfeito quando se pensa que Deus é inefável.» «Religiosidade popular seria a Religiosidade das massas, desse povo anónimo ao qual pertencem pessoas de todas as categorias sociais, sem distinção de cultura, raça, posição económica ou social. Mais ainda: a pertença a esse povo, mais do que efectivar-se pela catalogação em determinada classe, cifra-se sobretudo numa atitude interior de pobreza e simplicidade, de abertura e de escuta, de percepção e intuição de Deus e das realidades espirituais. Qualquer homem, quando capaz de sair por momentos da esfera da sua competência profissional ou da sua posição social, pode ser povo, seja professor ou aluno, patrão ou operário, general ou soldado, sacerdote ou leigo.» «Conjunto de convicções e práticas religiosas que grupos étnicos e sociais elaboraram através de uma adaptação especial do cristianismo a culturas típicas...» «A religiosidade popular é como uma grande árvore que brota do "modelo oficial" da Igreja-instituição, não em contraste com esta, mas como livre "comportamento", existencialidade vivida, da única Fé católica. [...] não é uma categoria em si, nem um fenómeno rígido; é antes "a religião institucional que varia segundo os diferentes ambientes, contextos socioeconómicos, comportamentos e vida". A "religião oficial", misturando-se com eles, engendra o fenómeno da "religiosidade popular".»

«Catolicismo popular é uma forma de pertença religiosa inseparável da cultura popular, que consiste em manifestar publicamente a sua vinculação à Igreja, pelo menos no momento dos grandes acontecimentos da vida pessoal ou familiar.» «A religião é mais que a autobiografia. [...] Os santos contam suas visões celestes, os pecadores arrependidos testemunham o seu encontro com a graça. Mas a religião é mais que a soma de todas estas histórias pessoais, ela é também recordação colectiva, consciência de grupo e esperança comum. É a autobiografia de todo um povo. [...] A religião popular é feita não somente de imaginação e de esperança, mas também de recordação e de nostalgia.» «É mais exacto, do ponto de vista sociológico, definir a religiosidade popular como o "fenómeno religioso que tem por sujeito as classes subalternas inseridas num processo produtivo dependente". Por ser um sector distinto da religião, a vivência das classes populares não implica carência de valores, mas um modo diferente de se exprimir cheio de simbolismo e de apelos à história.» Deste leque de definições sobressaem determinados elementos a ter em conta no fenómeno. Uma distinção, sem contradição: «religião oficial» e «religião praticada efectivamente pelo povo». Esta diferença está e estará sempre presente; quer dizer, a religião pregada pelos sacerdotes, baseada nas fontes da revelação, e a religião commumente vivida, não se contradizem, mas distinguem-se sobretudo pelas formas e pelas mediações. Um sujeito de acção que muitos identificam com o conceito massas ou povo anónimo, enquanto outros lhe conotam mais um matiz de miséria, subalternidade ou dependência ou até subdesenvolvimento. Uma especificação de índole ambiental, socioeconómica. A religiosidade popular manifesta um povo «situado» social e historicamente, de forma que o tipo de expressão pode variar com a mudança político-social. Um tipo de abertura, isto é, um diálogo ou relação com o sagrado tendo como características principais a pobreza*, a simplicidade e predomínio da intuição sobre o entendimento discursivo. Um sistema de mediações próprio, que reflecte não a ausência de autenticidade e outros valores, mas sim um simbolismo que lhe é particular e comportamentos derivantes da sua situação, quer sociológica global, quer de existência real. Dentro da denominada "religiosidade popular", há muito frequentemente, expressões elementares e simples de verdadeira fé cristã que constituem uma forma tradicional de catolicismo popular». Um conjunto de elementos espúricos, que não devem conduzir à desconfiança e a uma visão pessimista, mas a uma perspectiva de «história colectiva de um povo inteiro. Como a música e a medicina, a religião popular está misturada de superstição, de tradição...». Sobretudo a partir dos estudos de Michel Meslin (*L'expérience humaine du divin*. Paris, 1988), a questão da definição comporta um questionamento conjugado. Será que se compreende a religiosidade popular como a prática religiosa do grande número? Nesta perspectiva a religiosidade popular seria a religião da maioria, constituída mesmo por práticas de carácter residual num contexto da transformação cultural e social, muitas vezes exprimindo o aspecto *inorganizado* dos factos religiosos. Tratar-se-á de manifestações de classes subalternas? Gramsci, referindo-se ao caso italiano, pensou que o folclore manifestava uma certa contracultura identificativa de uma concepção do mundo e da vida, oposta à das classes cultas. Deixa assim transparecer que se trata de uma forma de comunicação/expressão de classes inferiores na sociedade, exprimindo desta forma a nostalgia de uma idade de ouro perdida. A religiosidade popular traduziria uma espécie de oposição aos ritos oficiais. Não se tratará de uma forma de sensibilidade vinculada ao sagrado imanente? O conjunto de práticas a que a expressão alude traduz alguma oposição ao discurso teórico e à intelectualização do divino. Os fenómenos religiosos populares seriam assim as formas sensíveis de fazer actuar o divino no quotidiano, de tornar o divino imanente; seriam as percepções concretas e simples da inteligência do divino, ou a expressão do divino nas classes populares. Neste sentido, alguns entendem estas práticas como as de um povo julgado inferior ou ainda, como sucedeu no princípio do cristianismo, a religião dos «minores» ou dos «pagãos rudes». Nelas se colocam em relevo as mediações de um outro tipo de cultura: as imagens, as esculturas, os objectos aparecem como percepções da transcendência, traduções da dimensão intelectual da cultura popular. «A religião popular humaniza o divino para o sentir próximo e para ele melhor captar a potência da graça.» Será então uma reacção anti-intelectualizante? A ser assim, o revigoramento destas práticas na pós-modernidade constituiria a prova da ilusão racionalizante da própria modernidade. Este conjunto religioso popular, mais imanente, coloca em evidência o valor do corpo, o valor da sensibilidade, o valor da materialidade, como lugares de comunicação. Daí que esta religiosidade apareça, para muitos, como uma forma mais humanizada e *corporeizada* da religião. Uma expressão não doutoral da mesma? A religião popular, no concreto, seria a religião do homem e da mulher para quem o estudo não é a actividade principal e que cumpre os actos prescritos pela lei da Igreja, mas sem aquela formação necessária para o aprofundamento metódico da sua vida de fé. Assim, tratar-se-ia de uma expressão de fé através de formas particulares de representação e de devoção não-doutorais. Mas, como compaginar esta percepção do fenómeno com práticas populares onde persiste o cruzamento das diferentes culturas letradas, fenómeno de alguma osmose de culturas (peregrinação popular). Nenhuma definição esgota a realidade nem exclui as outras. Há quem se interrogue sobre o fenómeno em termos de oposição ao *modelo oficial* religioso. Tal religiosidade teria a ver com uma certa prática *autonómica*, reivindicativa de todas as regulações da ortodoxia oficial, seria formada por um conjunto de práticas libertas da tutela reguladora oficial. Mas, como sistema reivindicativo deverá conjugar-se com a *vulgarização da religião*, a sua difusão, que comporta a popularização da mesma. Toda a vulgarização acarreta degradação do modelo oficial proposto, conjugando as práticas oficiais (que se vão vulgarizando) com as práticas do *background* anterior. Assim sucedeu no judaísmo* e no cristianismo.

Poder-se-á dizer que algumas práticas desviantes da religião popular são mais produtos de uma *memória activa* do que uma oposição doutrinal ou reivindicação de autonomia, exprimindo melhor a memória activa de um povo do que um modelo de oposição. A religiosidade deve contextualizar-se. As práticas que integra dizem a dialéctica histórica, social e cultural de uma comunidade. Ela aparece como a referência comportamental de uma síntese cultural, como memória histórica e social. Será também processo de reacção e de protesto, sobretudo em contexto de imposição cultural e de colonização. Seria o caso, por exemplo, da colonização branca em África, onde o Branco aparecia como sinónimo da civilização portadora de uma religião oficial. As formas religiosas indígenas, num primeiro tempo, entravam em letargia e, num segundo, poderiam ressurgir como formas de protesto e de reacção reivindicativa da identidade autóctone. Neste horizonte, certas formas próprias do religioso poderão surgir como protesto contra forças interculturais, e a religiosidade popular poderá ser o lugar da *preservação da identidade* e até de uma certa desculturação. A incursão por estas interrogações conduz a não situar a religiosidade popular como noção abstracta, mas a encará-la como o lugar da relevância cultural, da expressão do existir, da memória activa. Atendendo ao que fica dito, e não pretendendo reduzir a escassas linhas um fenómeno tão complexo, como síntese do problema da definição e reunindo elementos expostos, sugere-se que a religiosidade popular possa ser entendida como um conjunto de comportamentos, ritos e gestos religiosos de um povo, caracterizados pela simplicidade e pobreza (pelo menos externa), que, dentro da bipolaridade «religião oficial – religião praticada», manifestam, por um lado, a sua relação e abertura ao divino, e por outro, a sua contextura sociocultural portadora de elementos étnicos e de «desvios» inconscientes. Seguindo o estudo de Martins de Oliveira (Évora, 1955), poder-se-á concordar com os dois planos do fenómeno, entendendo que «para o indivíduo, a religiosidade é uma relação interior com a realidade metaempírica, a partir da experiência vivida interiormente, experiência matizada pelo contexto sociocultural e religioso em que vive, cujas manifestações podem ser exteriorizadas de formas diversas. Colectivamente, é o conjunto das manifestações religiosas tal como são vividas pelos membros de uma sociedade, manifestações que provêm e são expressão das suas culturas religiosas, abrangendo ou não as formas institucionalizadas pela ou pelas religiões dessa sociedade». *2. Elementos para a história do tema:* Desde o início do cristianismo, procedeu-se à adaptação dos usos e ritos das «casas» convertidas e dos grupos formados, contando com uma nova religião com mediações de significado diferente, mas que se enraizavam em práticas populares precedentes. Convém lembrar, por exemplo, o baptismo, como rito do grupo dos «baptistas», e os gestos de cura e oração pública próprios de exorcistas do tempo da fundação da Igreja. O centro de convergência, o núcleo a partir do qual as coisas do quotidiano tomam sentido, a raíz de todos os significados passam a ser diferentes – o Crucificado Ressuscitado. Aqui se enraíza a originalidade de uma religião com uma nova doutrina – um conjunto teórico a crer –, com rituais próprios na medida em que o seu significado é novo – um cerimonial litúrgico que se vai impondo a partir da «fracção do pão» –, com uma dimensão comunitária forte bem característica que explicita um leque de opções éticas de relevo – o que está bem formulado no *slogan* primitivo «vêde como eles se amam». Esta tríplice dimensão não é própria do cristianismo. É-lhe próprio, porém, a sua significação, o sentido. A gente convertida entra num processo de transformação no qual as representações religiosas que a estruturam adquirem novos significados e as práticas incongruentes com as convicções a que se adere vão sendo purificadas ou marginalizadas, num movimento de substituição e de aprofundamento. À medida que se estrutura o cristianismo e que se propaga das cidades para as aldeias, as normas fazem corpo cada vez mais preciso, particularmente aquelas que são relativas às assembleias litúrgicas, o que faz notar cada vez com maior nitidez alguma diferença entre o oficial programado e o popular praticado. Já o Novo Testamento reflecte, mormente no corpo epistolar, o carácter simultâneo de práticas do paganismo com

Menino Jesus Romeiro, *de seguidor de Josefa de Óbidos, finais do século XVII (Museu de Aveiro).*

os novos ritos propostos na comunidade cristã. Na vida quotidiana, os novos significados trazidos pela proposta de Vida Nova de Cristo implicam gerações de transmissão para chegarem a enraizar hábitos na comunidade. Ao longo da Idade Média, e mesmo nos séculos posteriores, a proposta oficial dos que são constituídos em autoridade dentro das comunidades reflecte a tendência de práticas populares cujo sentido das coisas não é unívoco em relação à interpretação canónica. As propostas de jogos, de dramas e de autos que desenvolvem as acções litúrgicas, se por um lado revelam a intenção de manter o povo fiel aos ensinamentos da Igreja, por outro são a prova de que fora do controlo da hierarquia se desenrolam outros ritos que marcam a vida das gentes e que constituem algumas práticas híbridas que muito corroboram o itinerário religioso do povo. As representações relativas à Páscoa, suplantadas cedo pelas festas populares em torno do Natal de Cristo são disso reveladoras, porquanto os representantes hierárquicos mais próximos do povo as promovem e nelas participam, com o agrado das comunidades que reencontram ritos mais antigos vinculados ao Sol Invencível e às festas romanas do Novo Ano articuladas às Calendas (*v.* FESTAS). As expressões populares de índole religiosa constituem sempre um lugar híbrido de alguma composição onde emerge com frequência o elemento subjectivo, já que a fé plasma o tecido quotidiano e pessoal bem configurado. Os costumes relativos aos mortos e os ritos em torno da morte revelam também a permanência de elementos ancestrais, prévios ao cristianismo, aos quais o povo procurará dar um sentido diferente sem alterar a substância do credo religioso ao qual adere. Aliás, ainda hoje isto é verdade em gestos piedosos de encomendação das almas, nos esconjuros por ocasião de notícias fúnebres e nos ritos de velório próprios de algumas povoações, como se explicitará, a título de exemplo. As aparições centradas nas figuras dos corações de Jesus e de Maria emprestam ao imaginário popular mais elementos que promovem o desenvolvimento devocional. Depois do tempo da Reforma, a língua litúrgica prestava-se cada vez mais aos programas devocionais de consolo e de espiritualidade individual que se desenvolvem de forma grandiosa nos três séculos posteriores, e para os quais as ordens religiosas e seus pregadores muito contribuíram. Então a liturgia desenrola-se oficialmente com os seus ministros que desejam que os fiéis apliquem a si e aos defuntos o fruto dos ritos por intermédio de orações e de propostas devocionais mais simples em sintonia com a sua cultura elementar. Assiste-se a um paralelismo crescente entre a liturgia oficial e as práticas devocionais ao longo dos últimos séculos, reflectindo-se em alguns aspectos no movimento de renovação litúrgica e eclesiológica desde os finais do século XIX. O povo manteve-se então fiel a práticas muito próprias e de fácil concretização, quer a nível dos sacramentos de prática intensa quer mesmo nos rituais mais privados e familiares da vida quotidiana. Enquanto se desenvolveram as questões do modernismo* e o avanço da sociedade dita secularizada (*v.* SECULARIZAÇÃO) em muitos dos pontos da civilização ocidental cristã, o

São Leopoldo, *de António Pinheiro do Lago, 1691 (Coimbra, Museu Nacional Machado de Castro).*

povo crente manteve a sua fé através de esquemas devocionais já enraizados, alguns de fundo medieval, outros jansenistas e outros de certo contrapeso às modas em infiltração, a partir das revelações privadas que ainda hoje possuem simpatia entre o povo. O II Concílio do Vaticano abriu uma nova era, reinterpretando a função da comunidade cristã e inscrevendo-a no meio do mundo em transformação, sem em nada diminuir a importância das tradições e dos ritos próprios e restituindo um programa de formação que só a posteridade saberá avaliar. A temática relacionada com a religião popular reaparece neste contexto de atenção ao mundo, como um reflexo do cuidado pastoral que tem o povo de Deus como alvo. As devoções populares podem ser o lugar de memória de muitas gerações, guardando em ritos e em esquemas simples, jaculatórias e sinais, o conteúdo mais profundo daquilo que se transmite e que se acredita, materializando o credo. Elas são também, de forma muito concreta e emotiva, o lugar de um contacto ou de um corpo-a-corpo com o transcendente, que reclamam um cuidadoso trabalho hermenêutico para não serem desviadas, de forma prematura, para o campo mágico, do qual exactamente o cristianismo teve o cuidado de as separar. As suas mediações nem sempre são elaboradas, mas nem por isso deixam de jogar um papel de relevo na constru-

ção prática da religiosidade. Se nelas se concede a primazia ao coração, a razão não está ausente mas é mendiga, o que faz emergir a importância da formação cuidada da fé para as gerações que a ela nascem. Nas últimas décadas, a temática transformou-se num eixo à volta do qual giram as atenções de todos os pastoralistas e teólogos. Até mil novecentos e sessenta, nem o vocabulário existia. Não apareceu ainda nos documentos do Concílio, a não ser o adjectivo na Constituição sobre a Sagrada Liturgia, ao falar de «canto popular religioso», de forma passageira. O primeiro sinal surgiu da segunda Conferência Episcopal Latino-Americana (CELAM) que teve lugar na Colômbia, na cidade de Medellin, de 26 de Agosto a 6 de Setembro de 1968. Em 1969, o episcopado argentino fez uma declaração, intitulada «Pastoral Popular», que adaptava as conclusões da segunda conferência-geral do episcopado latino-americano à realidade do seu país. Anos mais tarde, ainda sob o mesmo prisma, eram apresentados pelo referido conselho episcopal «alguns aspectos da evangelização na América Latina» ao sínodo de 1974. Ao longo do sínodo, os bispos abordaram a temática de tal forma que Paulo VI, em *Evangelii Nuntiandi*, documento sintético-conclusivo do sínodo, lhe dedica exclusivamente o n.º 48 que, ao longo dos últimos 30 anos, tem sido ponto de partida obrigatório para a reflexão. Grande importância teve o congresso de Québec (Canadá), em 1970, que, para além de teólogos e pastoralistas, reuniu sobretudo antropólogos como grandes defensores da religiosidade popular. Em 1973, de novo na Argentina, os directores de catequese reflectiram sobre o mesmo assunto e, em 1974, em Lima (Peru), os pastores debruçaram-se sobre a sua contextura social. Na Península Ibérica, deve salientar-se o sínodo hispalense de 1973 que, focando de perto fenómenos da religião do povo da zona andaluza, demarca certos pontos de apoio e fundamenta algum tratamento pastoral da questão. Foi sobretudo a partir do referido documento papal que surgiram directrizes pastorais. Em 1974, os bispos de 13 dioceses pertencentes à conferência episcopal de Campânia (Itália) traçaram princípios e apontaram linhas de rumo. Em 1975, a zona episcopal espanhola de Andaluzia aplica o tema à situação social da sua área. Em Portugal, é de referir a semana de estudos sobre a religiosidade popular organizada em Fátima, que decorreu de 3 a 8 de Janeiro do ano em curso (1977), cuja direcção foi confiada ao professor Luís Maldonado, especialista na temática. Todavia já haviam abordado o assunto, separadamente, alguns bispos: D. António Cardoso Cunha (bispo de Vila Real) numa extensa pastoral ao povo da sua diocese sob o epígrafe «Reflexão pastoral sobre a religiosidade do nosso povo» publicada em 1976; esta, além de princípios, traçava coordenadas pastorais. D. António Xavier Monteiro (bispo de Lamego), em entrevista, referiu-se ao problema «evangelização-religiosidade popular». D. Francisco Maria da Silva, várias vezes, aludiu a este tema sobretudo no *Diário do Minho*, jornal oficioso da sua diocese. Outros pormenores foram escritos, tanto por D. António Ribeiro (cardeal-patriarca), como por D. António Ferreira Gomes (bispo do Porto) e ainda por D. Manuel Falcão (bispo coadjutor de Beja). Com isto não fica esgotado o elenco de todos os trabalhos feitos numa primeira fase. Além do trabalho dos pastores há que referir um grande número de artigos e até uma razoável quantidade de revistas com números monográficos sobre a religiosidade popular. Desde 1980, teólogos e pastores voltaram-se de forma mais decidida para a realidade do povo, pois é sobre este que incide directamente a evangelização. A atitude inicial é a apontada por um teólogo actual: «voltamo-nos hoje para a religião popular não somente para a estudar, mas porque queremos recolher o ensinamento que o povo pode oferecer-nos. Pedimos ao povo que nos instrua com a sua vida, o que quer dizer que abandonamos o papel de *investigador* e nos consideramos como «*homens de procura*». A Igreja continua a ser «sinal» universal de salvação para todos os homens e que por isso «suscita novas atitudes de conversão, inicia uma transformação radical nos homens que escutam a Palavra e de modo diverso, em graus diferentes de aproximação, a seguem». A religiosidade popular tornou-se centro de interesse porque «é um fenómeno universal que se encontra em todos os povos, de forma que pode dizer-se que toda a religião verdadeira tem uma religiosidade popular». A expressão, no geral, estava vocacionada a exprimir uma realidade que convinha não negligenciar. Nascendo entre a reflexão das Igrejas latino-americanas, por ocasião da efectivação das primeiras decisões conciliares nas reuniões das conferências episcopais em 1974, Paulo VI vai adoptá-la, ligando a expressão à virtude da piedade, a «piedade popular». A alusão da *Evangelii Nuntiandi* é justa ao ter em apreço as formas de vida religiosa prática adoptadas por grandes massas de povo das aldeias, simples, não muito voltado a estudos superiores, pouco racionalizante e para quem a doutrina da fé constituía a única síntese sobre o mundo e a vida, a sua enciclopédia quotidiana. Na pena de Paulo VI a expressão não parece de supremacia nem de teor axiológico; é antes englobante, intuindo uma especial atenção merecida a esta massa de gente anónima cujo património sociocultural exige um redobrado cuidado pastoral. Hoje, tomada acriticamente, a expressão faz lembrar não só a simplicidade de algumas práticas quando interpretadas a partir de um nível cultural diferente, mas faz também referência a fenómenos de massa que aparecem como confluências onde a relação com o sagrado se reveste das mais variadas formas, possuindo algumas de teor arcaico, mesmo animistas, e sendo o cenário de sacrifícios e de abnegações que crispam com a mentalidade contemporânea e mesmo com a dignidade humana. Recordem-se as práticas de muitos nos centros de peregrinações, sejam elas vinculadas a uma sensibilidade empírica no toque das imagens, das pedras, sejam mesmo os sacrifícios físicos que são marcados pelo próprio sangue – as voltas de joelhos ao redor das ermidas, os percursos a pão e água, as grandes caminhadas a pé desafiando os limites físicos... Estas práticas não desapareceram nem tão pouco parecem estar em vias de extinção: Os exemplos dos gestos dos peregrinos em Fátima* ou em Compostela, ou de outras ermidas espalhadas

pelo nosso país onde a massa do povo gosta de ir cumprir as suas promessas e mostrar a sua fidelidade, mesmo o lenço branco do adeus. O tratamento do tema, em Portugal, teve por certo como factores confluentes a mudança de sensibilidade política, sobretudo depois da Revolução de 1974, que redescobre o valor central do povo; a crise cultural da civilização técnico-industrial, dando conta de graves deficiências e que procurou, em áreas menosprezadas pelo racionalismo, um novo tipo de homem; a reviravolta da teologia que, depois de um período marcadamente secular e político, se convenceu da necessidade de alargar os horizontes para novas sínteses entre a fé e o religioso, entre o profano e o sagrado. A teologia necessitou para ser serviço à Igreja, para poder ser teologia eclesial e não se dedicar somente à historiografia da própria disciplina, do pão da religião, da mística e da experiência religiosa da gente simples. Assim, não correu tanto o risco de ser eminentemente teórica e sem incarnação no meio dos homens. Tornou-se mais eclesial, mais fecunda em soluções porque dialogante. Na religiosidade como fenómeno encontra-se o homem definido em relação à realidade e que vive no interior de um povo e num contexto histórico concreto; assim ela expressa o modo de ser de um homem e de um povo no qual Deus vem traçando a sua história da salvação e onde o mesmo homem manteve e mantém o testemunho do transcendente. A religiosidade popular assumiu profundo interesse pastoral em Portugal, dada a viragem política, com a consequente mudança de mentalidade. Não raramente a religiosidade do povo foi atacada por chefes políticos. Porém, a sociedade portuguesa, em todo o país, mais vincadamente para o norte do Mondego, tem sido por tradição medularmente marcada pelo aspecto religioso; o seu catolicismo é uma realidade de massas. *3. Análise antropológica e teológica:* Paulo VI, no documento aludido, depois de indicar alguns desvios e deformações da religiosidade popular escreve que «se essa religiosidade popular for bem orientada, sobretudo mediante uma pedagogia da evangelização, ela é algo rico de valores». A avaliação axiológica que se segue baseia-se quase exclusivamente em documentos do magistério. O fenómeno da religiosidade popular marca uma multidão imensa que prima pela nobreza não tanto extrínseca, mas intrínseca, de coração. Poder-se-ia afirmar que nos «devemos tornar uma Igreja da aristocracia do coração, que encontramos mais no povo, na gente mais simples que, por vezes, nos burgueses». Este valor que, de certo modo, define um povo, arrasta consigo muitos outros que lhe estão conexos. De per si, é valor eminente a ter em conta porque pode ser obnubilado por diversos contravalores. O sentimento, a emoção, a sensibilidade forte estão ligados a esta «aristocracia de coração». O fenómeno evidencia a crença e a convicção da existência de um ser absoluto que é superior a tudo e a todos, já que ela surge de uma consciência de Deus que é força salvadora e com quem é possível relacionar-se; manifesta-se num forte sentido de Deus providente e numa atitude contemplativa; é, num mundo já em grande parte laicizado, uma clara afirmação do transcendente divino e, portanto, um espaço ainda livre de respiração para as almas. Habitualmente, a abertura à transcendência caracteriza estas formas práticas de religiosidade. Cansado de desilusões e até de esperanças humanas frustradas, o povo revela sede de um autêntico sentido para viver. Esta religiosidade «traduz em si uma certa sede de Deus, que somente os pobres e os simples podem experimentar» e revela «uma busca por dignificar o ser humano e se relacionar com Deus todos os dias. Muitas vezes o povo expressa nela o tipo de sociedade que rejeita e o que quer construir: seu projecto político e seu estilo de vida». Não raramente a religiosidade popular aparece como «o único meio para uma civilização vencida de conservar, nos dias da derrota, a sua história e as suas esperanças». Trata-se de um lugar mediador da busca de sentido. Revela também uma recta orientação na busca de segurança e de salvação frente à evolução actual do mundo: «Cada dia são mais numerosos os que põem ou que sentem com nova acuidade as questões fundamentais: Que é o homem? Qual o sentido da dor, do mal e da morte, que apesar do enorme progresso alcançado, continuam a existir?» (*Gaudium Spes*, n.º 10). Em face de problemas reais, como a falta de trabalho, a falta de habitação, alguma insegurança social e outras interrogações que angustiam o povo, consciente da sua impotência e reconhecendo a sua própria debilidade, orienta a sua busca de segurança e salvação: procura-a no transcendente. Só de Deus pode vir remédio contra estas situações insolúveis. Esta recta orientação é claro indício de que o povo olha para as instituições religiosas como factor de estabilidade. Em presença da impressão de possível desmoronamento do mundo, ele quer e acredita que a religião lhe garante a segurança. Além disso, na enumeração de alguns valores deste fenómeno de massa, Paulo VI aponta um apurado sentido dos atributos de Deus, fazendo realçar entre os atributos a paternidade, a providência, a presença amorosa e constante. A religiosidade popular não denuncia um Deus afastado e separado, mas um Deus presente enquanto pai providente. Mantém com Ele alguma familiaridade. Neste fenómeno testemunha-se também a pertença a um povo que vive em grande comunidade e que manifesta a grande comunhão eclesial, mesmo de maneira informal. Nela se expressa uma interioridade colectiva, dado que «a religião de todo o grupo humano é expressão do seu testemunho colectivo». Esta dimensão comunitária faz da religiosidade popular uma fonte de virtudes humanas e cristãs. Para além da solidariedade, fidelidade, lealdade, hospitalidade, a religião popular manifesta um respeito e estima tanto pelos lugares sagrados como pelas figuras mediadoras, sacerdotes, religiosos e religiosas, pessoas consagradas em geral. Além destas, estão-lhe inerentes outras virtudes cristãs, nomeadamente a capacidade de sofrimento e sentido da cruz na vida quotidiana, o desapego, a dedicação, a disposição para o sacrifício e a aceitação dos outros. A fé na relação entre os dois mundos é também evidenciada, como relação entre o mundo de cá, onde se vive, e o de lá, que há-de vir. Aparece como energia sobrenatural que torna possível alguma utopia vinculada também à crença no poder extraordinário dos mediadores. As devoções aos san-

tos, exageradas e por vezes excessivas, são um lugar expressivo da relação acreditada entre os dois mundos. Simultaneamente índice de admiração da santidade dos mediadores e de crença no poder da oração de intercessão, investe o mediador de sacralidade (*v.* HAGIOGRAFIA E SANTIDADE). O desvio pode dar-se quando se absolutiza o mediador em detrimento da omnipotência divina e ainda quando se paganizam em excesso os ritos externos de oração. O povo simples facilmente se inclina perante a Palavra de Deus; por isso encontra-se na maioria uma disposição de abertura para a receber e para crer na sua mensagem. Não quer dizer que a ortopraxe reflicta a palavra sob o impulso das suas exigências, mas esta disposição facilita e torna possível a actuação dos pastores, encontrando estes terreno propício para a evangelização. A religiosidade popular reflecte muito a abertura a uma Palavra diferente, a de Deus que não engana. Consideram-se estes valores não como valores puros, mas mistos, estando todos eles eivados das deficiências e lacunas do fenómeno. A este propósito escreve Paulo VI: «A religiosidade popular, pode-se dizer, tem sem dúvida, as suas limitações. Ela acha-se frequentemente aberta à penetração de muitas deformações da religião, como sejam por exemplo as superstições. Depois, ela permanece com frequência apenas a um nível de manifestações culturais, sem expressar ou determinar uma verdadeira adesão de fé. Ela pode, ainda, levar à formação de seitas* e pôr em perigo a verdadeira comunidade eclesial.» Também o episcopado latino-americano assinala entre as deficiências desta religiosidade a lacunar participação na vida cultual oficial e a escassa adesão às instituições eclesiásticas, a recepção dos sacramentos com pouco influxo no exercício da vida cristã, as deficiências na moral, com uma enorme reserva de virtudes cristãs na prática social da caridade. A conferência episcopal da Campânia (Itália) observa: «As próprias procissões não são mais [...] que extenuantes maratonas de "médios" que ofendem o sentido do belo e do sagrado. Põem em evidência que perderam o verdadeiro sentido religioso e não são certamente o sinal da Igreja em peregrinação.» «Os santos constituem o objecto de um culto quase pagão. Presidem aos diferentes acontecimentos da vida; são um talismã que cada um leva com uma confiança supersticiosa; aliados contra as forças do mal e as injustiças sociais.» A religiosidade popular integra também alguns contravalores, entre os quais, o perigo da alienação ou da religião-refúgio. Sem a devida orientação, pode levar o homem a esperar tudo de Deus, cruzando os braços e pode hipotecar a possibilidade de responder a Deus e de colaborar com Ele pondo em exercício todas as capacidades. Pode, também, tornar-se actividade compensadora de frustrações e até de carências culpáveis, tornando inoperante a fé. Além disso, espreita-lhe o perigo do ritualismo, quando o exterior das manifestações se torna o conteúdo básico da religiosidade e o rito aparece como expressão central da mesma, timbrado de uma certa periodicidade, adquirindo assim valor em si mesmo, absolutizando aquilo que manifesta simbolicamente o além. Isto arrasta consigo o perigo da superstição e da magia. Ao absolutizar o rito pode cair-se no desvio da magia imprimindo a objectos demasiado e inautêntico poder de segurança, estacionando nos meios. Desta forma, a religiosidade popular pode deformar e tornar pequena a imagem de Deus ao reduzi-la a gestos determinados e a objectos mágicos. Ao mesmo tempo está anexo a este um outro perigo que é o comummente chamado de crença supersticiosa, como temor ou escrúpulo frente a determinados fenómenos. Transforma-se assim o sinal simbólico relacional em talismã. O que pode acontecer com os ritos em geral, também pode suceder no âmbito do estritamente sacramental, começando a desenhar-se uma inclinação sacramentalista, caracterizada pela consideração do «sacramento» como absoluto, como objecto a receber como tal. Espreita, assim, na religiosidade popular também, o perigo do individualismo cerrado. Embora a religiosidade popular apresente a dimensão comunitária como valor, pode haver o desvio do enclausuramento individualista, sem diálogo, pretendendo resolver os problemas pessoais numa relação solipsista com Deus. As devoções podem ser a expressão deste perigo. Como religiosidade de tipo cósmico, Deus é considerado resposta para tudo. O homem pode enveredar por um caminho de mera passividade não se inserindo no processo histórico determinado e na marcha determinada de um povo. Fechado numa concepção fatalista da vida, deixa o homem de colaborar no progresso do mundo e da história. Está aí o perigo de um quietismo paralizador. Fruto do simples ritualismo, a religião pode reduzir-se a um formalismo supersticioso e materializante, que estufe a vida verdadeira e produza escrúpulos. Muita gente utiliza as práticas como sucedâneos, suplentes duma vida interior que ignora ou lhe falta. A quantidade toma o lugar da qualidade interior. O formalismo é outro perigo descendente directo do ritualismo, o acessório toma o lugar do principal, o relativo passa a absoluto. A RP integra também, por vezes, uma atitude sincretista. Carente de orientação basilar, pode degenerar num depósito de ritos e gestos de tipo sincrético. Existindo uma diferença entre as manifestações de tipo sincrético e as do catolicismo popular, este, dentro de uma perspectiva cristã dos ritos, pode tender também ao sincretismo. Os grupos sectários e mágicos podem ter aqui origem. *4. Campos de investimento, o exemplo dos ritos em torno da morte**: A RP possui áreas práticas de grande investimento como as festas*, em torno das quais gravita o calendário religioso, as peregrinações* e os espaços em relação aos quais se organizam as devoções que condensam momentos afectivos no itinerário religioso do povo, as romarias em algumas localidades que, envoltas em ambientes festivos, integram promessas a cumprir com muito rigor. Também os cerimoniais de iniciação e de passagem, nos quais confluem ritos de grande densidade afectiva, são próprias ao desenvolvimento de práticas religiosas, de crenças e devoções, passíveis de análise dentro deste paradigma cultural. Os cerimoniais da morte, nas diferentes zonas culturais, são um bom mostruário de sinais, de ditados, de orações, que deixam transparecer modelos simples de relacionamento com o sagrado, na zona de mistério que o caracteriza. Há muitos sinais de

religiosidade popular no contexto cósmico que levam a descobrir a proximidade da morte, há anúncios dela: a morte está próxima quando se ouve piar o mocho, o corujão ou bufo (a cabra-môna), quando o cão uiva, quando as pegas andam em volta das pessoas no campo, quando o galo não canta de madrugada ou canta quatro vezes antes da meia-noite, quando o morcego aparece com frequência ou quando o vento redemoinha na aldeia. Estes, elementos da criação, parecem «preocupados», fazem o que não é muito habitual, ... a morte está prestes a visitar a aldeia. O seu mistério é assinalado neles. Acontece no campo antes da morte da tia, em casa o mocho visita a oliveira alguns dias antes da morte do marido e até a pega não larga o lavrador no dia anterior à morte do neto. O povo acredita, de forma supersticiosa, que estes animais «sentem a morte próxima» e que o seu cantar é fúnebre; até o galo canta antes do tempo para anunciar a aurora que vai ser cedo na família; o uivar do cão dá a notícia ao dono, ou reclama a sua morte ou anuncia que em três dias morrerá alguém da sua casa ou da sua família. Nas aldeias, estes sinais são comummente interpretados pelas mulheres; são elas as mais atentas à vida da aldeia, possuindo um sentido mais apurado para esta zona enigmática da realidade. A linguagem simples dos provérbios revela aspectos da relação misteriosa universal deste rito de passagem prenhe de crenças de carácter religioso. «À morte não há casa forte», sendo a sua visita a horas inesperadas. «Contra a morte não há remédio» ou «para tudo há remédio, senão para a morte». É inelutável esta realidade e nenhuma condição ou estatuto lhe escapam. «Tanto morre o Papa, como o que não tem capa» ou «na morte ninguém finge, nem é pobre». Em face desta realidade, a vida deve ser orientada, toma rumo; de certa maneira a morte manda na vida: «os mortos, aos vivos abrem os olhos», ou «depois de morto, nem vinha nem horto». Da morte se abrem cláusulas de um código de respeito e de postura pacificadora: «longa corda tira, quem por morte alheia suspira», ou «façamos paz, morreremos velhos» ou «quem morte alheia espera, a sua lhe chega», ou um código de coragem sem falhas: «até à morte, pé forte» nem «nenhum dia é mau, se a morte vem a horas». «A morte com honra, desassombra» e «onde não há morte, não há má sorte», ou de regras de sabedoria: «aprender até morrer», pois «mal prolongado, morte no cabo»; «quem filhos tem ao lado, não morre de enfastiado», «do mal que o homem foge, desse morre», mas «morra Marta, morra farta». «Vão à missa os sapateiros, rogam a Deus que morram os carniceiros»; «quem ganha sem despender, não lhe lembra que há-de morrer, nem que herdeiros há-de ter». «Homem morto não falha» diz o povo, enfrentando traições. Falham os vivos enquanto podem enganar. O morto dá sinais e abre bem os olhos aos vivos. Há um conjunto de atitudes prévias que nas aldeias norteiam as gentes e que revelam religiosidade misturada de superstição: se passa um funeral deve o teu rosto estar pelo menos a um nível superior ao do caixão, não vá o morto chamar por ti e ficar-te vinculado; foge dos reflexos dos metais dos caixões que podem anunciar-te «mortes»; completa a tua profissão de fé que no baptismo pode ter sido apressada e lacunar para os teus padrinhos, caso contrário, ficarás sujeito aos encontros com as *procissões dos defuntos*. Estas impõem uma atitude a quem as vê passar nas aldeias: estende-te de barriga para baixo, enche as mãos de areia e a boca de erva, e deixa passar... não serás incomodado, nem a morte de ti tomará posse. Se a procissão dos mortos te surpreende numa noite, não lhe estorves o caminho, anda junto aos muros para que os mortos possam percorrer a aldeia; se não os estorvas, nada te acontecerá. Nada lhe perguntes, nem lhe usurpes nada, pois serás afligido até restituíres e poderás cair nas suas malhas. Se a morte passa, assegura-te de quem não leva vela na mão; poderás chorar por ele que findará em três dias; se levam a urna aberta, talvez o amigo ainda vá de pé; para esse a morte está na soleira; se vai deitado, vai «correr com o funeral», pois já vão dobrar os sinos na aldeia. Muito habitual entre o povo mais simples, esta crença nos mortos em procissão atravessa a terra dos vivos e constitui um apoio de preparação para o conjunto dos rituais em torno do morto e para as orações junto do moribundo, depois dos últimos sacramentos. Antes da morte, junto do moribundo, repetem-se as orações à sua cabeceira. Nossa Senhora é a grande protectora, a Senhora da Conceição, a Senhora da Boa Morte. Assim se reza, por exemplo, na Ribeira de Viana do Castelo: «Senhora da Conceição: Vós o dissestes / pela vossa sagrada boca / que quem por vós ao dia / chamasse 150 vezes / que lhe havíeis de valer / na sua maior agonia / na sua maior aflição. / Valei-lhe agora, Senhora / que é chegada a ocasião.» Rezam então em coro 150 vezes, contadas pelo Rosário: «*Senhora da Conceição, valei-lhe!*» A morte chega assim num contexto de «rezadeiras» de profissão ou de piedosas senhoras da aldeia que encomendam o moribundo a Deus. Sorte lhe é reservada se morre em dia santo e sobretudo em Sexta-feira Santa, pois entra logo no Céu cuja porta está aberta devido a outros trabalhos de São Pedro no acolhimento das visitas. Sorte se tem também quando se morre com um «anjinho», facultando-lhe este uma entrada no paraíso. As orações reflectem bem um imaginário popular estufado de crenças. A «boa morte» procura-se e reza-se no facto de «lemiar os santinhos na hora da morte», prática que ocupa ainda gerações, se ela acontece em ambiente familiar e de vizinhança: a rezadeira ajuda o moribundo à passagem, ocupando-lhe o pensamento com a ladainha dos santos lembrada calmamente junto da cabeceira. Importa pensar no bem e ocupar-se com «coisas santas». Recita-se o terço junto do moribundo e articulam-se jaculatórias à Senhora da Boa Morte. Na oração do povo mais adulto está inscrita a protecção de Deus e do cortejo dos seus santos, de forma particular à noite, antes de se deixar vencer pelo sono, sendo a noite e o sono lugares anamnéticos da morte. Ao findar do dia, o povo continua a dizer que a morte tem pleno direito sobre a vida, nela está inscrita, a orienta, pois é nela que se decide o «triunfo do Céu». Reza com fórmulas deste teor: «Com Deus me deito, com Deus me levanto / graças a Deus, Espírito Santo. / Nossa Senhora me cubra com o seu manto, / se eu com ele coberto for / nem

terei medo nem pavor / de coisa que má for. / Amado Jesus, José e Maria, / assisti-me na última agonia. / Senhor Jesus, pela vossa grande morte e paixão, / guardai-me, confortai-me / para que convosco triunfe no Céu. Amen.» Desta forma, o manto da Virgem protege contra os males da noite, cujo principal sinal é a morte, sendo os «anjinhos» os associados a esta tarefa de Nossa Senhora, a do cuidado materno para que «coisa má» não venha a suceder. «Nesta cama me deitei, / sete anjinhos nela achei: / três aos pés, quatro à cabeceira, / Nossa Senhora na dianteira. / Ela me disse de repouso / não tenhas medo de má cousa / que eu sou a Virgem Maria / Reza um Pai Nosso e uma Avé Maria.» Ao anoitecer, a cenografia é montada, assegurando-se de uma santa companhia que velará o mortal no tempo de repouso. Se a noite lembra a morte, pode também induzir em fantasias e arrastar ao mal por sonhos funestos e pesadelos de mau agouro. O auxílio dos anjos, do lado de Deus, constitui uma barreira que não deixa avançar para o leito as «cousas ruins». Os sonhos não serão macabros se os últimos pensamentos antes de adormecer são de índole espiritual. A esta encenação preside Maria, Nossa Senhora, «na dianteira», como «Senhora da Boa Morte» e como a conselheira última e «advogada da paz», pronunciando uma palavra de apaziguamento e propondo as fórmulas santas da oração dos filhos. A cena final do dia é tão pacificadora como curta. Nossa Senhora retém a primazia no conjunto, constituindo-se «Mãe de Misericórdia», mesmo assinalada em certas imagens ou quadros religiosos de teor protector, que encimam as camas dos crentes, pendurados nas paredes. Sucedem-se as jaculatórias: «Ó mãe de misericórdia / vós que nunca abandonais ninguém / vinde em meu socorro / na hora terrível da minha morte.» A protecção é também de aviso: mãe de amparo, sempre presente perto dos filhos, facilita-lhes uma morte santa, assegurando-a e colocando ao alcance dos fiéis o cuidado de outros santos. São José e Santo António são parceiros da boa morte. Se «terrível», porque desmontando a sucessão pacífica dos afazeres diários, a morte é mais branda quando os seres do mundo futuro, os santos e os anjos, estão ao lado daquele que tem de passar este «túnel sombrio e desconhecido». As crenças de uma luta a travar estão bem presentes na oração popular que traduz bem as agruras da vida. «Água benta me lave / Jesus Cristo me salve / água benta benzida / me lave os pecados / da morte e da vida / (Reza-se três Ave Maria e diz-se: / Com esta água meu rosto lavo / para servir a Deus e renegar o diabo.» No imaginário do povo crente a água benta, o sinal da Cruz, a jaculatória... são formas de expulsar o poder tentador do demónio, de vencer o pecado e de assegurar uma boa passagem. A boa morte situa-se do lado de uma boa companhia, dos santos, de Cristo, de Maria, implicando e exigindo a expulsão quotidiana do «inimigo» que pode conduzir à «morte eterna». Compreende-se que esta luta povoe de fantasmas funestos a vida quotidiana e que «o medo mágico da morte» não ceda tão depressa o lugar a uma «preocupação natural». As orações reflectem um conjunto de precauções a tomar para que a morte aconteça do lado bom, isto é, possibilite a vida eterna feliz, já que a morte se inscreve na «nova aventura do homem», que «não é a de assegurar a propriedade do planeta (...), mas, empurrados pelo amor e pela curiosidade, a de se consagrar à itinerância em direcção do além, na sorte, na incerteza». A morte abre brecha na aventura terrestre, desarma a estrutura física dos indivíduos e projecta no espiritual e no indizível; é nesta perspectiva que o povo se situa em frente do acontecimento e o traduz nas formas mais concretas da sua religiosidade. Além disso, também os «velórios» integram um sistema de ritos e orações que constituem outros tantos textos para a compreensão das lógicas da religiosidade popular, o mesmo acontecendo com os rituais domésticos e sociais do tempo *post mortem*. Os rituais que o envolvem manifestam a crença, mais ou menos profunda, na sobrevivência para além dela. O povo do Minho não se separou da fé na imortalidade, sendo a morte a porta para a vida eterna. O funeral aparece como grande rito de separação, saindo para a igreja entre os gritos do último pranto. É preciso retirar a morte de casa. Na serra de Arga, por exemplo, para que a alma do defunto não fique presa em casa, levava-se o morto a morrer na varanda; evitava-se assim a contaminação e a separação seria mais total. Se a morte se deu no caminho, o padre tem a virtude de «cortar» com o mal passando pelo lugar fatídico; a sua passagem «corta» o caminho e o funeral pode seguir para a Igreja. O cortejo manifesta a pertença do morto aos grupos da aldeia, confrarias e irmandades: o seu estatuto social e as relações que tinha, a sua influência, e ainda a piedade que estrutura a alma dos «companheiros de cada um na sua estrada da peregrinação terrestre». O morto morre para «este mundo», dizem. Sucedem-se então as missas por alma do defunto e nas «procissões aos cemitérios» e nas «rezas anuais» ele é lembrado pelo menos ao longo do primeiro ano. Um dos costumes que mais manifesta a comunhão em momentos de oração é o costume de «obradar» ou o dia «das dobradas». Faz-se normalmente no primeiro domingo depois do enterro e conjugam-se no costume dois elementos da piedade cristã – o da oração e o da esmola. Por ocasião da missa, as pessoas oferecem uma esmola pelo defunto, esmola que é aplicada em benefício da sua alma, mormente em missas de sufrágio. Rezar pelos defuntos é obra de misericórdia como dar de comer a quem tem fome. Um outro costume, que alimenta a comunhão, é o que se assinala nos edículos das «alminhas», os nichos dos caminhos que lembram as almas do Purgatório e que fazem pedidos de oração, particularmente no Norte do país; por vezes estão cobertos de velas e de flores que a piedade dos fiéis ali deixou. Estão em pontos estratégicos da aldeia. De certa maneira imortalizam a devoção às almas do purgatório. Por estas reza-se todos os dias quando os sinos dobravam ao cair da noite, no «toque das trindades», no «toque às almas» ou «no deitar as almas»: «Alerta, alerta... / a vida é curta; a morte é certa... / O'irmãos meus! / Filhos de Jesus Cristo... / Rezai um Pai Nosso... / e um Ave Maria... / pelas benditas almas... / do fogo do Purgatório!... / Quem assim fizer... / será por amor de Deus.» O exemplo é o de um pregão em Vitorino de Piães, ao entrar a Quaresma, quando cessam os cantos

profanos; durava nove dias, ao tocar das Trindades. Noutras terras correspondia-lhe a «encomendação das almas». *5. Tarefas pastorais:* Nos documentos do magistério da Igreja Católica a grande directriz pastoral relativa à religiosidade popular tem sido a evangelização, integradora de uma polaridade tensional, a da pregação da mensagem do Evangelho vinculada ao assentimento íntimo a despertar no coração dos crentes. Segundo a orientação católica, devem ser tidos na devida conta dois princípios de evangelização interna. «A evangelização deve suscitar a convicção de que Deus se encontra em Cristo para dar significação à vida humana. *Estar em Cristo* quer dizer participar no seu amor pelo homem e viver em comunhão fraterna. *Estar por Cristo* significa abertura e empenhamento histórico para construir a nova humanidade.» A faceta interna da evangelização deve tender à persuasão profunda do «estar em», «com» e «por» Cristo que reflecte três dimensões importantes: a «em», isto é, dimensão vertical de posse da caridade (Amor) de Deus Pai em Jesus Cristo, sintonizando com a vida íntima da Trindade; a «com», isto é, dimensão horizontal do Amor que se estende sobre todos os homens numa perspectiva universalista e à imagem e semelhança de Cristo; a «por», isto é, dimensão de compromisso socioistórico para transformar o universo pela caridade de Deus para que surjam «os novos céus e a nova terra». A este cristocentrismo da evangelização deve vincular-se o papel do Espírito Santo como alma da Igreja. «Para que nos renovássemos incessantemente nele (cf. Ef. 4, 23), concedeu-nos participar do seu Espírito que, sendo um só na cabeça e nos membros, de tal modo vivifica todo o corpo, o unifica e o move, que o seu ofício pode ser comparado pelos santos padres com a função que exerce o princípio da vida ou a alma no corpo humano» (LG 7). Desta forma, a Igreja define-se como uma comunidade viva, no sentido autêntico da palavra. É um verdadeiro *corpo místico*, e o carácter místico ou sobrenatural funda-se num elemento divino e vivificador. Todas as sociedades constituídas pelos homens têm vida *em certo sentido*, movem-se, progridem, aperfeiçoam-se. Na realidade, porém, o princípio que as anima está fora delas, é o seu fim, e o fim é uma causa extrínseca. Coisa que não rima (está de acordo) com a definição da vida, que é a do movimento que procede de dentro. Nem se diga que a vida das sociedades vem dos indivíduos que as constituem; estes são os que a manifestam, são os membros que se aproveitam dela. A vida dessas sociedades procede do fim, que se assimila mais ou menos, que é mais ou menos operante em cada um dos que a ele tendem. E o fim é sempre causa extrínseca. Daí que não se possa dizer com exactidão que as sociedades são organismos vivos. A Igreja, pelo contrário, se o é, é porque tem um princípio vivificador intrínseco. O Espírito Santo não é somente fim e meta; é também princípio animador da Igreja, princípio imanente ou interno, embora não formal. O Espírito é o princípio vivo e vivificador. No ritmo de crescimento da Igreja em todos os aspectos e consequentemente na vivificação de todo o fenómeno eclesial, a função do Espírito Santo caracteriza-se como princípio

Duas fogueiras gigantes na Praça do Comércio por ocasião da Procissão de Santo António, 1960.

animador que conduz ao crescimento e «que dá a vida». No fenómeno da religiosidade popular, põe-se em evidência o seu papel porque, nos tempos da Igreja, é Ele que leva à verdade total (Jo 15, 13). Na renovação e no completo aproveitamento das potencialidades da religiosidade popular, não poderá negligenciar-se a função do Espírito Santo, como alma da Igreja. Uma outra tarefa tem a ver com o lugar concedido ao respeito pelos gestos, pelas lógicas culturais de homens situados em contextos diferentes. «O homem ouve e reconhece os ditames da lei divina por meio da consciência, que ele deve seguir fielmente em toda a sua actividade, para chegar ao seu fim que é Deus. Não deve, portanto, ser forçado a agir contra a própria consciência. Nem deve também ser impedido de actuar segundo ela, sobretudo em matéria religiosa. Com efeito, o exercício da religião, pela natureza desta, consiste primeiro que tudo em actos internos voluntários e livres, pelos quais o homem se ordena directamente para Deus: e tais actos não podem ser nem impostos nem impedidos por uma autoridade meramente humana. Por sua vez, a própria natureza social do homem exige que este exprima externamente os actos religiosos interiores, entre em comunicação com os demais em assuntos religiosos e professe de modo comunitário a própria religião. É uma injustiça contra a pessoa humana e contra a própria ordem estabelecida por Deus negar ao homem o livre exercício da religião na sociedade uma vez salvaguardada a justa ordem pública» (DH, 3). «Todos os homens... têm direito inalienável a uma educação correspondente ao próprio fim, acomodada à própria índole, sexo, cultura e tradições pátrias...» (GE, 1). Importa cultivar uma visão justa da dignidade de cada homem e do conjunto dos homens, não sendo lícito ousar acabar com formas religiosas julgadas alienantes, sem critérios. Os textos do magistério da Igreja Católica chamam a plano superior os direitos do homem: no centro do trabalho pastoral está o homem com tudo aquilo que o torna indivíduo. O respeito pela dignidade humana considerada individualmente e em comunidade é pressuposto evidente para uma recta abordagem da religiosidade do povo. Daí que a função do pastor não seja a de destruir e danificar o homem, mas a de completar e aperfeiçoar o que é humano, uma tarefa de humanização. Todo o homem é livre em seguir a consciência e por isso em seguir rectamente o seu caminho. A liberdade religiosa é direito a defender, e não a explorar. Deve defender-se o homem e não explorá-lo. A atitude pastoral deverá fomentar esta defesa. Para elevar a fé é necessário levantar o nível cultural do indivíduo; em vez de destruir é necessário formar para o desenvolvimento integral o homem em todas as suas dimensões, isto é, social, política, económica, moral, religiosa... Esta formação integral é meta a atingir objectivamente e também espaço contínuo de desenvolvimento no campo pessoal, subjectivo. Trata-se de um imperativo de educação e formação a todos os níveis, evitando o perigo da alienação. Um fenómeno não deve ser destruído pelo negativo, possível ou real, que apresenta, mas deverá ser estruturado e repensado a partir do positivo que encerra sob determinadas linhas possíveis. O elemento positivo

Presépio de trono ou altar, de Maria Luísa Conceição, Estremoz. In O presépio no imaginário popular, *Vale de Cambra, 2000, p. 57.*

deve ser plenamente desenvolvido até conseguir anular o elemento negativo; é necessário partir do aproveitável para, num processo de valorização, reduzir ao máximo o espúrio. Permanece em aberto na religiosidade popular a tarefa da encarnação. Para o crescimento do povo de Deus na fé importa uma actuação semelhante à de Jesus Cristo. Importa compreender a lógica da encarnação. Esta implica uma actuação no *kairós*, no tempo oportuno. A práxis não deve vir fora de tempo. Não é mais que fazer como aconteceu com Jesus Cristo: «chegada a plenitude dos tempos... enviou-nos seu Filho». Implica revestir-se dos homens, comungar com eles das suas angústias e seus problemas mais fundamentais. Ser com eles e solidarizar-se. Ser «mistério» no meio do mundo que se ama e se compreende. Implica ainda ser interrogação e resposta. Como em Jesus, a actuação da Igreja deve provocar nos homens uma profunda interrogação que, por sua vez, será satisfeita pela apresentação do verdadeiro caminho a seguir. Ser interrogação, criar questões no campo da revisão de comportamentos é tarefa própria da Igreja, sujeita à lei da encarnação, se não quer desviar-se do sentido do seu Senhor. Implica entrar num processo de crescimento salvífico, inserindo os homens no ritmo de crescimento que é salvação e leva à posse plena de Deus, como meta do crescimento. Como em Jesus, a Igreja

procurará assumir a problemática dos homens para os salvar, não para se contaminar. Há elementos nas práticas religiosas populares que deixam em aberta a questão da mediação: o santo-mediador tão familiar («o nosso santinho») está ao mesmo tempo muito próximo de Deus como intercessor e milagreiro; a cera e outros ex-votos* formam uma espécie de área intermediária onde acede o fiel crente transformado pela intercessão do santo-protector: a vela acesa, oferecida como objecto-testemunha de uma personalidade em transformação na dinâmica da fé; a «mortalha», espécie de objecto de transição, transfigura o indivíduo, ao libertá-lo de amarras para nele efectuar passagens. O cuidado pastoral deverá voltar-se para todo o conjunto das mediações presentes nas práticas do povo, como lugar teológico pertinente. Colectivamente, o fascínio do «Outro» reveste-se de uma maior intensidade; a religião da vida quotidiana não exigirá estes momentos de mediação quase extrema, na qual os indivíduos passam por uma pressão extática de Deus que os liberta dos fardos diários? A passagem regeneradora pelo campo do «Outro», totalmente diferente, parece libertadora num sistema concreto de mediações simbólicas. Mediações e mediadores servem assim ao avanço colectivo do Povo de Deus. A religiosidade popular necessita de um contínuo discernimento que não pode ser feito de ânimo leve ou eivado de preconceitos teóricos ligados a um outro tipo cultural. O discernimento evangélico deve ser aqui aplicado, como desafio e apelo. A religiosidade popular traduz expressões do coração que não podem ser consideradas irracionais, ainda que por vezes não passem no crivo dos valores do homem moderno; o coração quando age não age cego e sozinho. Nele é o homem todo que age; possui uma racionalidade. O discernimento a fazer pressupõe uma ampla e prévia formação da gente que é obra de gerações. O esclarecimento do coração desenvolve-se a longo prazo e implica posturas pedagógicas de longo alcance e de projecto, não se compadecendo com atitudes pastorais primárias. Onde o povo pratica as suas devoções pretende-se criar um quadro harmónico de formação, que todos os elementos estejam ao serviço de um plano, velando-se pela dimensão ecológica do lugar de devoção. No respeitante aos espaços de peregrinações e de grande procura e recurso devocionais, onde as práticas são comuns, uma postura formativa de longo alcance deve passar por um cuidado ecológico: os elementos que moldam o quadro religioso são altamente formativos quando dispostos de forma harmónica, o que implica uma atenção à cor, à distribuição espacial, à beleza e à dimensão, à diversidade convergente. Importa cultivar uma estética própria, com sensibilidade artística, tempo de escuta e de ponderação. O discernimento pressupõe formação e esta, para as grandes massas de gente, processa-se a longo prazo e muito informalmente. Nas práticas da religiosidade popular está à prova a liberdade. As práticas traduzem um relacionamento com o sagrado, numa estrutura ritualizada onde a liberdade do indivíduo se exprime. A liberdade é o segredo do ser, a alma e o âmago da pessoa; esta é tanto mais quanto possui a capacidade de se dizer de forma irredutível ao outro. As práticas do povo são manifestações deste desejo de sair fora do controlo, de se relacionar com o sagrado exprimindo a sua irredutibilidade. Pastoralmente, a censura não é um bom mestre. Com a postura impeditiva, a ameaça e a censura pública não surtem muito efeito. Mais fecunda é a atitude do acolhimento dialogante, no simples intuito de aceitar e promover a liberdade. O acolhimento que transforma é sobretudo optimista e positivo, cultivando a escuta das pessoas na radicalidade, acreditando que o sistema de vida das pessoas tem critérios e que o que fazem possui uma real motivação a respeitar. A transformação das atitudes passa pela confiança. Pastoralmente, o acolhimento positivo é uma virtude pedagógica. Exige-se uma conversão à racionalidade própria das práticas populares que o homem «desmistificado» é incapaz de ler em profundidade. Há, por vezes, na leitura destas, um anacronismo cultural, já que o tempo cultural no qual se desenvolve a prática não corresponde ao tempo cultural da sua hermenêutica, o que conduz a interpretações falsas. Importa aproximar os tempos culturais para se deixar invadir da riqueza desta religiosidade. A racionalidade que preside às diferentes práticas desta religiosidade possui alguns traços característicos, como o da exiguidade que se manifesta numa postura inspiradora de compaixão, o da fidelidade que explica o desfasamento cultural de certos gestos, o da transparência sacrificial que tem a ver com o escrúpulo da acção para manter a consciência límpida; o da confiança na mediação que se visualiza em orações, gestos, atitudes repletas de emotividade e cheias de afecto; o da expressão sensorial traduzida numa comunicação quase física e tactual com a imagem ou com outros ícones ligados ao mediador. Podendo parecer mágicos a um outro tipo de racionalidade, importa tentar a aproximação do mesmo *background* cultural. A Igreja Católica parte do princípio de que é preciso amar para conhecer bem, o que passa pela benevolência do sábio que, afastando a tentação da superioridade cultural, ama de forma condescendente. (*v.* ETNOGRAFIA RELIGIOSA; HAGIOGRAFIA E SANTIDADE; SAGRADO/PROFANO.)

JOSÉ DA SILVA LIMA

BIBLIOGRAFIA: ALVAREZ, I. G.; BARROS, J. M. – Bibliografia sobre religiosidade popular. *Comunidades: Boletim Bibliográfico...* 81 (1994) 1-39. ARAÚJO, J. Rosa – *Serão*. I. II. III. Caminha: Camínia, 1982. AZEVEDO, Carlos A. Moreira – Bibliografia para a história da Igreja em Portugal. *Humanística e Teologia*. 2 (1981) 91-112, 203-238; 3 (1992) 99-115, 195-232; 5 (1994) 109-133, 235-278; 6 (1995) 280-288, 337-373. BRIONES, R. G. – Repertório bibliográfico para um estudo da religião popular. *Communio*. 10 (1997) 1-38. CASTRO, Z. O.; LEROU, P., dir. – *Piedade popular em Portugal: 1: Noroeste*. Lisboa: Ed. Távola Redonda, 1998. *CRISTO: fonte de esperança*. Porto: Diocese do Porto, 2000. Catálogo da Exposição do Grande Jubileu do ano 2000. DUPRONT, A. – Religion Populaire. In *DICTIONNAIRE des Religions*. Paris: PUF, 1984, p. 1429-1434. ESPÍRITO SANTO, M. – *A religião popular portuguesa*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1990. ESTRADA, J. – *La transformación de la Religiosidad Popular*. Salamanca: Sígueme, 1986. *ETHNOLOGIE des faits religieux en Europe*. Strasbourg: Université St II, 1988. GALILEA, S. – *Religiosidad Popular y Pastoral*. Madrid: Cristiandad, 1979. GASTON, R. A. – *La Religión del Pueblo*. Madrid: BAC popular, 1976. GOMES, P. – Piedade eclesial, piedade popular: Roteiro bibliográfico. *Laikos*. (1980) 25-32. IGREJA CATÓLICA. Papa, 1963-1978 (Paulo VI) – *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*. Braga: A. O., 1990. LAGES, M. F. – A religiosidade popular na segunda metade do século XX. In *A IGREJA e a cultura contemporânea em Portugal*. Lisboa: UCP, 2000, p. 370-436. LIMA, J. S. – A morte na religiosidade popular. *Communio*. 7: 2 (1990) 159-172. IDEM – Religiosidade popular e pedagogia sacerdotal. In *SIMPÓSIO Padres para este tempo*. Porto: Comissão Episcopal do Clero, 1999, p. 90-

-94. IDEM – Religiosidade popular: directrizes pastorais. *Cenáculo*. 17 (1977-1978) 23-38. IDEM – Religiosidade popular: valor ou alienação?. *Cenáculo*. 17 (1977-1978) 7-23. MALDONADO, L. – Religiosidad popular. In *CONCEPTOS fundamentales de Pastoral*. Madrid: Cristiandad, 1983, p. 874-886. IDEM – *Religiosidad popular*. Madrid: Cristiandad, 1975. MARTINS, M. – Caminhos de religiosidade popular. *Communio*. 4: 1 (1987) 71-78. MESLIN, M. – *L'expérience humaine du divin*. Paris: Cerf, 1988, particularmente p. 135-291. OLIVEIRA, C. A. Martins de – *Atitudes e comportamentos religiosos dos Portugueses na actualidade*. Vol. 1 e 2. Tese de doutoramento apresentada à UE em 1995. PANNET, R. – *Le catholicisme populaire*. Paris: 1974. PASTOR, F. A. – La religion populaire. In *DICTIONNAIRE de Théologie Fondamental*. Paris: Cerf, 1992, p. 1071-1074. PIEDADE popular. *Cadernos Vianenses*. Viana do Castelo. 29 (2001) 25-182. PIEDADE popular. *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias*. 10 (1998). PLONGERON, B.; PANNET, R. – *Le Christianisme Populaire*. Paris: Le Centurion, 1976. *A RELIGIÃO do povo: Repertório bibliográfico sobre a religião popular*. São Paulo: Paulinas, 1978, p. 135-144. RELIGION Populaire. *Concilium*. 206 (1986). *RELIGIOSIDADE popular e educação da fé*. Lisboa: Sec.-Geral do Episcopado, 1987. Cadernos de Pastoral; 2. RELIGIOSIDADE popular. *Communio*. 4: 1 (1987). RELIGIOSIDADE Popular. *Estudos Contemporâneos*. Porto: Centro de Estudos Humanísticos 6 (1984). SELADOC – *Religiosidad Popular*. Salamanca: 1976. VERWILGHEN, J. – La religiosité populaire dans les documents récents du Magistère. *Nouvelle Revue Théologique*. 109 (1987) 521-539.

RELÍQUIAS. Relíquias são os corpos ou alguma parte deles, da Virgem Maria e dos santos, e os objectos de que se serviram em vida ou que santificaram pelo seu contacto, como os que foram instrumentos da Paixão e Morte de Jesus Cristo. A maioria das relíquias são fragmentos ósseos de mártires e de santos, sendo os mais divulgados aqueles que são uma parte do crânio, mas podem ser de partes relativas ao milagre que os individualiza (aparelho fonador, braço, etc.). Todas elas garantiam determinadas ajudas, protecções e intercessões, daí lhes advindo desde muito cedo uma classificação entre os tesouros mais preciosos. Deve referir-se que a devoção e a crença a objectos ou partes físicas relativas a deuses ou heróis existia, já na Antiguidade, em culturas não cristãs. Entre os cristãos, para serem objecto de veneração pública as relíquias têm de ser autenticadas, quer dizer, reconhecidas pelo ordinário do lugar e estar encerradas em relicários selados e fechados. Nas *Constituiçoens sinodais do arcibispado de Braga*, de 1639, ordena-se ao visitador das igrejas onde houver relíquias que inquira da sua proveniência e examine os documentos de autenticidade, «por ser erro intolerável venerar as falsas, e não aprovadas», devendo verificar os «reliquiarios, ou cofres em que estiverem», para acautelar a decência devida e o roubo – tit. 40, const. VII, p. 479, *apud* J. F. MARQUES – *A parenética portuguesa e a Restauração (1640-1668)*. Porto: INIC, 1989, vol. 1, p. 254. Em relação às dos santos não é exigido que se saiba o nome daquele de quem são ou ao qual pertenceram. As relíquias são sujeitas a exposição, sendo que as da Cruz e da Paixão não se podem expor num mesmo relicário com as dos santos. As dos bem-aventurados só se podem expor nos lugares onde haja a sua missa e ofício. Os relicários são as peças que encerram e selam as relíquias. Podemos dizer que os primeiros foram os próprios túmulos dos mártires, visto que também as primeiras relíquias foram os seus corpos. O cristão acredita que o corpo ressuscitará depois da morte (1 Cor 15). O corpo é o templo do Espírito Santo (1 Cor 6: 13-15, 19-20) pelo que é respeitado durante a vida e depois da morte. Daí que o culto dos mártires remonte logo ao século II. A legislação do Império Romano castigava com a morte aqueles que violavam os túmulos, facilitando a veneração dos corpos dos mártires. Esta veneração vai-se alargar a outros cristãos que tiveram uma vida de referência pelos seus hábitos e virtudes, aqueles que se designarão santos, sendo esta tendência já marcante no século IV. Assim, o culto das relíquias testemunha a fé dos cristãos na ressurreição dos corpos e manifesta veneração por esses eleitos. As expressões desse culto foram várias: procissões, bênçãos, peregrinações, e estão associadas com a exposição aludida. Em primeiro lugar, as relíquias tinham a sua festa de entrada ou chegada, previamente anunciada pelo clero local. Nessa cerimónia, para maior dignificação e divulgação, participavam as autoridades locais e constituíam-na uma procissão e a instalação da relíquia no espaço da igreja, em capela lateral ou não, em maior ou menor evidência, conforme a sua capacidade de intercessão junto de Deus, o que advinha de ser da Paixão, da Virgem ou da intensidade da vida e milagres do santo a que pertencia. Não podemos esquecer que a sua localização no espaço da igreja e o papel que futuramente pode vir a ter no local onde foi instalada também depende muito do peso social e poder do doador. Este cerimonial da chegada é atestado em narrações manuscritas como o *Memorial* de Pêro Roiz Soares, escrito de 1565 a 1628 (ed. M. Lopes de Almeida. Coimbra: Universidade, 1953), ou impressas, como aconteceu com inúmeras obras que tocam localidades do Norte ao Sul de Portugal e desde o século XVI até bem entrado o século XVIII. De seguida aludimos a algumas das mais expressivas, apresentadas numa sequência cronológica que vai de 1588 a 1763 e seleccionadas pela variação geográfica, pela forma literária em que se expressaram e pelas afirmacões contidas nos títulos: Manuel de Campos – *Relaçam do solenne recebimento que se fez em Lisboa ás santas reliquias q se levaram à igreja de S. Roque da companhia de Iesu*. Lisboa, 1588; (em castelhano) Alcalá, 1589. D. Teotónio de Bragança – *Pastoral mandando dar graças a Deus pelo regresso das relíquias de S. Manços a Évora*. Évora, 1591. Gaspar dos Reis – *Relaçam do solene recebimento das Santas Relíquias que forão levadas da See de Coimbra ao real Mosteyro de Santa Cruz: he carta coriosa que escrevo da Universidade a hum amigo*. Coimbra, 1596. Bartolomeu Guerreiro – *Gloriosa coroa d'esforçados Religiosos da Companhia de Jesus*. Lisboa, 1642. *Relaçam das festas que a notauel villa de Viana fez, na entrada & recebimento da sagrada Reliquia do glorioso Sancto Theotonio*. Lisboa, 1643. Baltasar Teles – *Chronica da companhia de Iesu na provincia de Portugal*. Lisboa, 1645. *Acroamas panegyricos com que a Santa Cathedral Igreja de Coimbra recebeo... a sagrada reliquia do novo thaumaturgo hespanhol, o... Arcebispo de Valença St.º Thomas de Villa-Nova*. Coimbra, 1690. Nicolau de Tolentino – *Fenix de África, o eximio dos doutores, meu grande padre S. Agostinho renacido a novas veneraçõe e festivos aplausos das relíquias do seu sagrado corpo descobertas no primeiro de Outubro de 1695*. Lisboa, 1729. João Baptista de Castro – *Das reliquias sagradas mais notáveis que se*

venerão em alguns Santuarios deste Reino. Mappa de Portugal antigo e moderno (t. II, parte III, cap. VI). Lisboa, 1763, p. 183-224. A trasladação das relíquias, quando eram oferecidas como presentes, originava solenes festas litúrgicas como aquelas que foram passadas a escrito para assim serem divulgadas, festas que muitas vezes se mantinham no calendário religioso. Havia exposição das relíquias para se visitarem igrejas, se ganharem indulgências e se diminuirem penitências. Em torno da exposição das relíquias nasceram peregrinações e livros de peregrinação, onde se inseriam os milagres realizados pelos santos, a que correspondiam as relíquias. Já nos finais do século VI e inícios do VII se encontram referências a peregrinações às relíquias de São Mâncio (São Manços, junto de Évora). Os dados ainda não foram confirmados arqueologicamente. A exposição da relíquia e a peregrinação até determinado local tinha como finalidade última o «tocar» das relíquias. Na liturgia prevê-se um ritual próprio para a exposição das relíquias. O sacerdote de sobrepeliz e estola de cor própria (vermelha, se a relíquia é da Paixão ou de mártires; branca, quando é de santos), acompanhado por dois acólitos com tochas e incenso, faz reverência à cruz da sacristia e dirige-se ao lugar onde está a relíquia, abre o santuário, saúda a relíquia (com genuflexão se for da Paixão; com inclinação de cabeça se for de santos), dirige-se ao altar onde vai ser feita a exposição, desce e, de pé, incensa a relíquia. De seguida ajoelha-se, ora um pouco, faz a devida reverência e retira-se. Este cerimonial da exposição pode ser completado pelo dar a beijar da relíquia. Neste caso o sacerdote reveste-se de sobrepeliz e estola, de cor própria como referida, acompanham-no dois acólitos com tochas, dá a beijar com a mão direita e com a esquerda limpa o vidro do relicário depois de cada beijo. Associadas ao beijar das relíquias continuam, até hoje, fórmulas vocais específicas e, depois do Vaticano II, passadas a português. Ao dar a beijar o Santo Lenho o sacerdote dirá *Per crucem et passionem suam concedat tibi* (ou *vobis*) *Dominus salutatem et pacem*; quando for uma relíquia da Paixão, *Per passionem suam concedat tibi* (ou *vobis*) *Dominus salutatem et pacem*; quando a referência deve ser feita aos santos, *Per merita et intercessionem Sancti N. concedat tibi* (ou *vobis*) *Dominus salutatem et pacem*. Em todo este percurso de utilização ritual e devocional das relíquias a tendência que encontramos, desde os tempos medievais, é a de deixar ao mundo clerical a sua manipulação, como que numa aposta na pureza do «tocar». Dois momentos marcantes, por realidades conjunturais diversas, mas também por serem ambos de forte intromissão nas práticas de culto e respectivas liturgias foram os concílios de Trento (1545-1563) e do Vaticano II (1962-1965). Cada um deles, dentro dos determinismos referidos, deixou campo aberto ao culto das relíquias. Em 1563, nos dias 3 e 4 de Dezembro, na sua XXV sessão, o Concílio de Trento afirma que, conforme ao uso da Igreja, dos Santos Padres e dos santos concílios, os bispos devem ensinar os fiéis sobre «as honras devidas às reliquias» e que os cristãos devem «venerar os santos corpos dos mártires e dos outros santos que viveram com Cristo». Os padres conciliares justificam, depois, a sua decisão. Os Santos foram membros vivos de Cristo e templo do Espírito Santo, por eles Deus concedeu numerosos benefícios aos homens. A defesa de tais posições, num momento que lhes é tão adverso, leva a condenar aqueles que afirmam que não se deve nem honra nem veneração às relíquias dos santos mas, ao mesmo tempo, a decidir-se que «não se aceitarão novas relíquias sem o exame e a aprovação do bispo» e que é preciso tudo fazer para «extirpar qualquer abuso objecto de dúvida ou difícil». No mesmo dia, 4 de Dezembro, quatrocentos anos mais tarde, em 1963, na sua III sessão, os padres do Vaticano II afirmam que as «relíquias autênticas» poderão ser veneradas tal como as imagens dos santos e que as festas destes proclamam «as maravilhas de Cristo». Como se pode observar, o culto dos santos e as manifestações dos milagres estão, em grande parte, ligadas ao culto das relíquias. «As principais composições hagiográficas respondem às vidas dos santos, milagres e treslados de relíquias. [...] As relíquias e o contacto com elas ajudam-nos a ver como o homem medieval [e posterior, diriamos nós], as interpreta como o próprio santo, quer dizer conservam a *virtus* ou vivência» (Espinar Moreno – *La Virgen*, vol. 2, p. 434). Havia que ter originalidade nas relíquias que se possuíam. Essa originalidade podia ser conseguida de várias maneiras e conjugando diversos factores como sejam a tradição da origem da relíquia, se possível o início do cristianismo ou a sua vinda do Oriente, o lugar do milagre e a sua força taumatúrgica. Ao estudar o caso de Castela, no século XVI, William Christian (*Local religion...*) marca diferenças fundamentais entre dois tempos de recolha, preservação e culto das relíquias. Num primeiro, *grosso modo* coincidente com as afirmações cristãs peninsulares da Reconquista, são absorvidas no culto e peregrinações relíquias das fases primitivas do cristianismo europeu, no seu embate com o mundo do Império Romano e com o mundo muçulmano. Nele predominam as relíquias dos mártires, que são localmente aceites, divulgam-se em zonas alargadas e, sobretudo, provocam milagres. Por sua intercessão conseguem-se curas corporais e o afastamento de flagelos, como a peste. São relíquias memoráveis, participam da construção da *christianitas*. As relíquias permanecem num certo isolamento entre si, são dispersas e pouco unificáveis, tendo como principal atributo definitório, importa reafirmá-lo, terem feito ou fazerem milagres. À sua volta geram-se promessas e ofertas que têm os seus momentos privilegiados nas peregrinações e nas doações. No século XVI recuperam-se devoções a relíquias do tempo da Reconquista que realizavam milagres e tinham uma muito especial veneração. Se os casos abundam para Castela é notável, em Portugal, toda a tradição que rodeia o sítio do aparecimento de Nossa Senhora de Nazaré, ligado como estava às relíquias de São Bartolomeu e de São Brás, trazidas de Toledo pelo monge Romano aquando da fuga perante o avanço muçulmano, depois da derrota na batalha de Gaudalete pelo rei visigodo Rodrigo (700-711) (*cf.* Espinar Moreno – *La Virgen*, vol. 2, p. 421-442). Estamos perante um caso flagrante que denota o quanto a re-

ligião necessita de uma memória para se impôr, pois que toda esta fase de relíquias isoladas, atraindo cristãos em peregrinação, milagreiras, é daquelas que mais participam na formação da memória religiosa cristã peninsular. Num segundo tempo não é assim que acontece. O século XVI está em pleno. O mundo cristão europeu dividiu-se e há que recuperar e preservar as relíquias dos santos existentes nas zonas em posse dos protestantes. Por esta razão e por uma questão de afirmação da devoção exterior de que participam, ao contrário do que vinham defendendo Erasmo (1467-1536) e, depois, Lutero (1483-1546), Zuínglio (1484-1531) e Calvino (1509--1564), as relíquias multiplicam-se. Mas com esta multiplicação não conseguem impor-se mais que pela permanência local, tornando mais meritório o peso da instituição eclesiástica que as possui. De facto elas não provocam milagres nem calam fundo na devoção popular. Criam simplesmente, ao seu redor, uma devoção de reverência e aceitação de santidade. Cada paróquia, mais do que tudo, procura por todos os meios possuir uma relíquia e distinguir-se-ão os locais que as coleccionam, tentando com o somatório das qualidades inerentes a cada uma delas dar solução de intercessão para todos os males do corpo e dos povos. O factor da exibição das relíquias acentua-se, com ele o papel dos relicários e das práticas e crenças de devoção formalizada mais que sentida, acessória mas muito presente na religiosidade de exterior que os tempos posteriores a Trento vão incentivar e consentir. Dá-se a generalização das noções inerentes à sua existência, de que atrás falámos. Agora é essencial possuir partes constituintes da memória cristã, como que uma participação nos tempos primordiais e, mesmo, no intemporal, se pensarmos que se estão a venerar e colocar no centro da devoção objectos, corporais ou reais, que foram ou tocaram Deus-Cristo ou são parte daqueles e daquelas que participam de Deus, os santos. Àquelas localidades onde chegaram, com profusão, estas colecções aportaram uma santificação das igrejas e capelas, deram hipótese de distinção sociorreligiosa aos doadores, que ao doá-las reservavam certas prerrogativas, como seja o local de enterramento, provocaram a entrada de rendimentos pecuniários nos locais de peregrinação, confortaram os fiéis que tinham visto ou sabiam estar a ser atacados noutros locais os motivos e razões das suas crenças. «Muitas das relíquias desta época estão ainda nos relicários das igrejas paroquiais onde foram depositadas nos anos 1560-1620, mas não foram então, nem são hoje, objectos de devoção prática que resulta em promessas, peregrinações ou ofertas» (Christian – *Local religion*, p. 139). Exemplo disto é que, em 1629, D. José de Melo (bispo de Bragança-Miranda, 1610-1611; arcebispo de Évora 1611-1633), no relatório da visita *ad sacra limina* da diocese de Miranda, diz que as relíquias da sé, oferecidas por D. Catarina (1502-1578) em 1545 e, por ele próprio, em 1611, estavam mal conservadas e que não tinham devoção popular. Mais flagrante é ainda o texto do *Memorial* de Pêro Roiz Soares. Ao enumerar as razões do legado de relíquias por D. João de Borja à igreja jesuíta de São Roque, em Lisboa, em 1588, resume claramente o que temos vindo a escrever: «e como estando la o pay e o filho se aRuinase a mor parte daquelles estados seguindo a çeita luterana procurarão estes dous fidalgos como Cristianissimos Resgatar e auer as maõs todas as aReliques daquelas partes q̃ eram m^tas^ e m^to^ grandes e asy lhe custaram m^to^ e todas as trouue este dom Ioam de borja a Purtugal quando ueyo Com a dita Emperatris e Contratousse com os padres de sam Roque desta cidade de lix^a^ que lhos queria dar todos pera sua cassa Contanto q̃ lhe dessem huã capela pera elle e sua molher e decendentes senterarem nela con sertas misas Cotedianas e q̃ auiam de fazer huã prosiçam m^to^ custosa em q̃ os leuassem da see a sam Roque» (*Memorial de Pêro Roiz Soares*. Coimbra: Universidade, 1953, p. 243). É importante notar como este multiplicar de relíquias aconteceu em muitas igrejas paroquiais, contrariamente ao predomínio das colegiadas, mosteiros e catedrais que até aí tinham a posse das relíquias. Estas são duas vertentes fundamentais que, apesar de só agora as estarmos a estudar sistematicamente para o caso português, a ele são adaptáveis. Nesse sentido, olhemos como exemplo destas atitudes diferenciadas os Santos Mártires de Marrocos e Santa Auta, uma das Onze Mil Virgens. Em 16 de Janeiro de 1220, aos cinco frades franciscanos Berardo, Pedro, Acúrcio, Adjuto e Ortho é-lhes aberto o crânio, sendo depois degolados e lançados das muralhas pelo miramolim, no reino de Marrocos. Durante a noite, criados do infante D. Pedro Sanches (1187-1258) recolhem os seus pedaços que, quando o infante volta à Península, traz consigo. A 10 de Dezembro de 1220, o rei D. Afonso II (1211-1223) recebe, em Coimbra, as relíquias. Com a entrada das relíquias em Coimbra dá-se logo o «milagre da mula». A mula que transporta as relíquias pára em Santa Cruz e nega-se a prosseguir para a sé; abertas as portas da igreja do convento o animal entrou e deitou-se no altar-mor, indicando o local onde os mártires queriam ficar e onde ficaram. Note-se que não são mártires do princípio do cristianismo mas do tempo da Reconquista e, mais ainda, martirizados pelos infiéis em território a cristianizar, pelo que muito haveria que fazer pela recuperação e guarda dos seus corpos. D. João Roberte, cónego de Santa Cruz, que acompanhou D. Pedro Sanches como seu capelão ao Norte de África, onde ajudou a recolher e a conservar, com a ajuda de três dos seus pajens, jovens sem pecado, os restos dos frades franciscanos, acompanhou-os depois à Península; não terá isto influído no «milagre» da mula? A divulgação da fama e do martírio marcaram Santo António (1190?-1231) ao ponto de deixar os Cónegos Regrantes de Santo Agostinho e entrar na ordem daqueles que haviam perecido em Marrocos, com o fim de aí se dirigir para continuar o trabalho de conversão, tendo sido admitido na sua nova ordem, ainda em 1220, ano da chegada das relíquias a Santa Cruz. Em 1221, no Pentecostes, durante o capítulo da ordem, Francisco de Assis faz ler a relação do martírio de Marrocos a todos os presentes. Pelos mesmos anos, D. Sancha (?-1229), irmã de D. Afonso II e de D. Pedro Sanches, freira em Lorvão, pede--lhes parte das relíquias, que lhe são concedidas, quer dizer, a sua fama chegou dentro da ordem a que

Um dos altares-relicários que ladeiam a capela-mor da Igreja de São Roque, Lisboa.

pertenciam até ao Povorelo e, também, junto de estruturas locais alargadas como é o caso de Lorvão. Mais tarde, na edição do ordinário (1579) dos cónegos crúzios manda-se que na festa dos santos, 16 de Janeiro, se exponham na igreja dois relicários com restos dos mártires, norma que vigorará ainda no século XVII, quer dizer, procura-se criar um culto com dias próprios. Mas a preocupação escuda-se em formas que o poder das relíquias vem assumindo. Conta-se, por exemplo, no texto crúzio de 1568, *Tratado da vida dos cinco Mártires de Marrocos*, que o escudeiro do infante D. Pedro, Pêro da Rosa, que recebera este nome daquela com quem se amancebara, entrou onde os ossos estavam e ficou paralisado, pedindo então confessor; ao confessar-se renegou Rosa, mas se recuperou as forças perdeu a fala, até que lhe foi posta uma cabeça de um dos mártires sobre os peitos, tendo logo ele voltado a falar. Bem diferente é o percurso das relíquias de Santa Auta, uma das Onze Mil Virgens. Desde sempre a maior fonte de relíquias era Roma, não só aquelas das catacumbas mas muitas das que vinham das zonas onde o protestantismo tinha avançado. Por isso aconteceu que muitas das das Onze Mil Virgens foram processadas através de Roma, para Espanha e Portugal, apesar de se localizarem originariamente em Colónia. Foram os Jesuítas que tiveram acesso aos seus restos mortais e que os redistribuíram. Em 1517 chegaram a Lisboa as relíquias de Santa Auta oferecidas pelo imperador Maximiliano (1493-1519) a sua prima D. Leonor (1458-1525), viúva de D. João II (1481-1495). Por ordem de D. Manuel (1495-1521) foram para o convento da Madre de Deus de Xabregas, no meio de grandes procissões, onde as depositaram num altar próprio para o qual se fez um retábulo. As relíquias (por exemplo as «cabeças») das Onze Mil Virgens, eram alvo de uma especial devoção mas não há menção a quaisquer milagres. Articulados com estes dois casos podemos ainda, pensando no segundo deles, avançar no esboço de duas outras realidades que importam ao estudo da participação das relíquias no mundo religioso português do Antigo Regime. Merece a pena referir, neste sentido, o peso que as casas reinantes tiveram na sua proliferação no reino e na criação de linhas de devoção, através de privilégios concedidos àqueles que as guardavam, paróquias, irmandades ou ordens religiosas. Podemos perguntar: este processo tinha mais a ver com a dignificação da relíquia, da devoção ou daqueles que instigavam e mantinham essa devoção? Adiantaremos pouco à questão, mas desde já referiremos que nenhum dos três parâmetros se deve afastar, ainda que acreditemos haver entre eles forças que distintamente se afirmaram em cada conjuntura. Por isso gostaríamos de chamar a atenção para quatro casos quinhentistas que não deixam de ser exemplares a vários níveis. Começaríamos pelo rei Filipe II de Espanha e pela sua colecção de relíquias em São Lourenço do Escorial. Rei de Portugal entre 1580 e 1598 foi no entanto junto a Madrid que, nesse imenso palácio-convento, ele fixou a sua impressionante, quase doentia, colecção de relíquias. As primeiras chegaram em 1564 tendo continuado a ser recebidas até ao ano da morte do rei. As mais de 7420 relíquias eram, na sua maioria, presentes feitos aos embaixadores de Espanha por parte de igrejas e conventos da Europa Central, enfraquecidos pelas lutas religiosas. Muitas foram obtidas na Flandres, na Alemanha, na Hungria e na Boémia; afinal, eram formas de agradar ao poder de uma grande potência da qual o rei tinha esta crença/«mania». No tão interessante livro de Fray José de Siguenza, *La fundación del monasterio de el Escorial* (1.ª ed. 1605; Madrid: Turner Libros, 1986), logo na primeira parte se diz como se receberam «las primeras reliquias» (p. 38-40), para deixar todo o Discurso XIX dessa mesma parte à descrição pormenorizada das «cuatro cajas de reliquias que vinieron a San Lorenzo, la solemne procesión con que se recebieron y la postrera venida que su Majestad hijo a esta casa» (p. 160--168), enquanto que, já na segunda parte, Discurso XVI, se desenham «los relicarios de este templo, el número y nombre de sus reliquias y otros preciosos adornos», o que se faz descrevendo as «reliquias de Nuestro Salvador», «reliquias de Nuestra Señora», «cuerpos enteros», «cabezas de santos», «brazos de santos», «huesos del muslo», «huesos de la rodilla abajo», «reliquias menores» (p. 358-368). A rainha D. Catarina (1502-1578) pede relíquias ao imperador da Áustria, Fernando I (1558-1564), de onde as recebeu. No seu codicilo, do testamento de 1577,

aparecem seis que lhe foram oferecidas pela sobrinha, a imperatriz Maria de Áustria (1528-1603). Das seis destaca-se um pedaço da Cruz que tinha pertencido ao seu avô o imperador Maximilano, onde conflui o poder das relíquias com a memória do poder familiar e imperial que lhe andavam ligados. São notáveis os casos de D. Isabel (1502-1539), irmã de D. João III (1521-1557), mulher do imperador Carlos V (1519-1556) que deu relíquias de São Sebastião à cidade de San Sebastián de los Reyes, em Castela, ou do infante D. Duarte (1610-1649), irmão de D. João IV (1640-1656) que trouxe da Alemanha as relíquias de São Gandulfo libertando-as da profanação dos protestantes hereges. Como cume de todo este fazer da devoção às relíquias encontramos os Jesuítas. Há uma ligação flagrante, no século XVI, tão marcadamente impulsionador do coleccionismo, que o mesmo é dizer da multiplicação das relíquias e de tudo o que lhes está associado, com o peso que os Jesuítas tiveram nessa acção. Compreende-se melhor este peso se aludirmos às suas constantes ligações com os reis, as rainhas e os cortesãos. A sua atitude «distribuidora» tem muito a ver com a forte relação que estabeleceram com o poder; por isso lhe devem ser atribuídas muitas das relíquias modernas salvas dos reinos «infestados» de protestantes e introduzidas em Espanha, Portugal e zonas de expansão. Quase todos os colégios da ordem receberam relíquias vindas de Roma e da Alemanha. Podemos compreender a sua atitude face às relíquias se olharmos de perto o caso de São Roque, em Lisboa. Em 1505, D. Manuel I (1495-1521) pede à Senhoria de Veneza uma parte do corpo de São Roque para proteger a cidade de Lisboa da peste, sendo então fundada a ermida e a Irmandade de São Roque. Sob D. João III (1521-1557), em 1553, os Jesuítas tomam posse da ermida fundando aí a sua casa professa. Começam, então, a afluir relíquias a essa igreja da Ordem de Jesus: a rainha D. Catarina oferece a cabeça de Santa Estheres (?), uma relíquia de Santa Helena, rainha de Constantinopla, uma relíquia de Santa Isabel, rainha da Hungria e, ainda, uma relíquia do apóstolo São Mateus. Mas para lá destas relíquias de santos e rainhas santas o grande tesouro de São Roque vai chegar, mais tarde, a 17 de Outubro de 1588, quando D. João de Borja lhe oferece aquelas que havia reunido, com seu pai, nas terras alemãs ocupadas pelos protestantes. Seu pai foi D. Francisco de Borja (1510-1572), duque de Gândia, que depois de viúvo entrou na Companhia de Jesus, tendo dirigido o colégio do Porto nos anos 60 e chegado a seu geral. Foi santificado, em 1670, por Clemente X (1669-1676). Era filho e casado com portuguesas, D. Leonor de Castro e D. Francisca de Aragão. Deixou a São Roque toda a sua colecção de relíquias, tendo sido ocupada a capela do lado do Evangelho com relíquias dos santos mártires e a capela do lado da Epístola com relíquias das santas virgens. Ouçamos o relato de Pêro Roiz Soares: «a qual proçissam sahio da See aos .25 – de Ianro de 1588 – as .8. oras da menham e chegou a sam Roqueas duas depois do mo dia a multidaõ dos aReliques era mto pera uer entre os quais hiam .26. Cabesas de santos e muitos braços e corpos e hũ cueiro de nosso snõr o qual adonde estaua se daua delle a mtas pesoas e nunca mingoaua. hia mais huã camisa de nosa sñora e huã Masaroca q̃ ela fiou e hu espinho da coroa de noso snõr e hum crauo e outra muita soma de Reliques todos em seus ricos engastes e oito dias estiuerão desençerados em sam Roque a mostrar a cada dia dentro nestes .8. ouue pregassaõ em que se contauaõ os milagres que estes santos Reliques tinhaõ feitos e que tais eram cousa serto pera uer e ouuir e naõ foy pequena consolassam pera Purtugual esta m: de dš em trazer a elle tanto Relique em tempo que estaua tam atrebulado» (*Memorial de Pêro Roiz Soares*. Coimbra: Universidade, 1953, p. 244). Não devemos estranhar este papel relevante que os Jesuítas tiveram como grandes responsáveis da devoção às relíquias e seu consequente perdurar enquanto forma exterior motivadora da crença cristã. Já Inácio de Loiola, nos *Ejercicios espirituales*, começados em 1522, escrevera: «Para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener, se guarden las reglas siguientes. [...] 6ª regla. Alabar reliquias de sanctos, haciendo veneración a ellas, y oración a ellos: alabando estaciones, peregrinaciones, indulgencias, perdonanzas, cruzadas y candelas encendidas en las iglesias» (*Obras completas*. 4.ª ed. Madrid: BAC, 1982, p. 287-288). O que acabamos de dizer levanta-nos dois problemas. Como existem tantas relíquias e como é que estas se multiplicam? Porque, se algumas podem ter multiplicações inumeráveis outras há que dificilmente teriam esta capacidade. Como se multiplicou universalmente o Santo Lenho? A repartição e multiplicação das relíquias criou superstições, negócio e mentira, mas foi responsável pela difusão e imposição do culto de muitos dos santos. Nas Igrejas orientais havia o costume de dividir as relíquias para poderem estar em mais igrejas. O papa São Gregório Magno escreve, no século VI, à imperatriz de Constantinopla: «Saiba Vossa Majestade que não é costume dos romanos ousar tirar alguma coisa desses corpos, quando dão "relíquias" dos Santos. O que fazemos é enviar, num cofrezinho de madeira, um pedaço de seda ou linho que foi colocado sobre esses corpos sagrados» (*Epist.* L. 4. n.º 29). Assim nasce o costume das relíquias por contacto. O exemplo mais conhecido é o do «pálio». Não só a tira de lã branca com as cruzes bordadas a negro colocada sobre o túmulo de São Pedro significa a comunhão da Igreja local com a Igreja de Roma, como é uma relíquia de São Pedro. As leis da Igreja proíbem a falsificação e venda das relíquias assim como o seu uso de forma supersticiosa. É assim que nas *Constituiçoens* de Braga de 1639 se proíbe que qualquer secular tenha para venda «reliquiarios com reliquias sob pena de excomunhão *ipso facto incurrenda*, & de perder o q̃ assim vender, ou tiver para isso, ou o preço recebido, para a Sè, & Meirinho» – tit. 26, const. IV, p. 338, *apud* J. F. Marques – *A parenética portuguesa e a Restauração (1640-1668)*. Porto: INIC, 1989, vol. 1, p. 254. Apesar destas proibições, os abusos resultantes da multiplicação das relíquias existem desde muito cedo. Não só alguns casos de tráfego são conhecidos como esta multiplicação e comércio causaram, na procura de uma originalidade individualizadora e distintiva para os doadores e

possuidores e guardiães, o aparecimento de relíquias verdadeiramente absurdas. Sem deixarmos o âmbito português e seguindo as páginas, já de 1763, de João Baptista de Castro no seu *Mappa de Portugal antigo e moderno* (Lisboa: Off. Patriarcal, 1763, t. II, parte III, cap. VI, p. 183-224) podíamos referir, sem qualquer intuito mais alargado que o exemplo, relíquias da palmeira que deu tâmaras quando Jesus fugiu para o Egipto (p. 185), da mesa em que se celebrou a Última Ceia (p. 185), do prato em que se pôs a cabeça de São João Baptista (p. 185), gotas de leite da Virgem Maria (p. 190), da túnica inconsútil de Cristo (p. 194), da vara de Moisés (p. 198), de uma maçaroca fiada pela Virgem Maria (p. 198) ou da vestidura de uma das Onze Mil Virgens (p. 219). O valor dado às relíquias levou à dignificação dos objectos ou locais onde estavam depositadas, sendo escolhidos para o efeito os metais mais ricos e as pedras decorativas mais preciosas. Os relicários foram, desde logo, encarados como jóias e, como tal, objecto de exposição, quer dizer, ao valor intrínseco da relíquia acrescia o do relicário, que muitas vezes perdurou, como imagem visível, como aspecto exterior, sobre o pequeno resíduo corporal ou objectual que constituía a relíquia. Os relicários são peças que, pela sua natureza artística, têm sido muito abordados no âmbito da história da arte. Regra geral os relicários são estojos de forma e material diverso, geralmente precioso e trabalhado com arte, para conservar e expor relíquias. Dos relicários tem-se procedido a diferentes e relacionáveis tipologias classificativas. Enumerando e generalizando podemos falar: de edifícios ou «santuário-relicário»; de caixas ou cofres, rectangulares ou circulares, de prata ou madeira chapeada; de arcas tipo sarcófago; de bustos completos; de cabeças, com pescoço mas sem ombros; de fragmentos cranianos, «cabeças encastoadas em prata»; de meios-corpos com braços e mãos; de cápsulas, cilindros, custódias e medalhas. Tentando ordenar um pouco esta enumeração, diríamos que existe uma primeira grande divisão entre relicários portáteis ou móveis e os imóveis e, uma segunda, entre aqueles que detêm uma forma receptacular (redonda, rectangular, etc.) e os figurados, quer dizer, os que procuram adaptar-se à parte do corpo que contêm (cabeças, bustos, braços, etc.). Podemos acrescentar algumas relações entre estas tipologias e dominâncias cronológicas. Assim, nos séculos X/XI, ressaltam as imagens-relicário de prata. Do século XII em diante cresce a figuração de bustos, que encontramos em prata desde este século inicial e que, no Renascimento, começam a ser de madeira e de barro cozido. São exemplo deste predomínio os altares de São Roque no século XVI e de Alcobaça no século XVII. No século XVIII crescem os «meios-corpos», bustos alongados, com relíquias na edícula peitoral que, por vezes, alternam nos altares com castiçais, tendo uma assumida função decorativa. Nas décadas de 30/40 do século XVIII ganham relevo os relicários em forma de custódia, com origem em Roma, que se vão localizar em São Roque, na capela «italiana» de São João Baptista, e na basílica do Convento de Mafra. Como sabiamente escreveu Fray José de Siguenza sobre os relicários do Escorial, «las diferencias de hechuras y la materia ya he dicho cuán varia y preciosa es: oro, plata, piedras y cristales y otros metales dorados. Unos son como templetes, otros en forma de iglesia, de naves; otros cimborios y cúpulas, cálices, navetas, bujetas, cajas, cofres, linternas, pirámides, sin las cabezas y brazos y otras mil diferencias que es como imposible referirlas» (*La fundación del monasterio de el Escorial*).

ANTÓNIO CAMÕES GOUVEIA

BIBLIOGRAFIA: BUTLER, John – *The quest for Becket's bones: The mystery of the relics of St. Thomas Becket of Canterbury*. New Haven; London: Yale University Press, 1995. CHRISTIAN JR., William A. – *Local religion in sixteenth-century Spain*. Princeton: University Press, 1981. D'OREY, Leonor; SILVA, Nuno Vassallo e – *Relíquias e relicários*. Lisboa: MNAA, 1996. ESPINAR MORENO, Manuel – *La Virgen de Nazaret y reliquias de santos en Portugal en el siglo XII: La muerte de Don Rodrigo y la pérdida de España según la leyenda y el milagro de la Virgen: La religiosidad popular*. Barcelona: Anthropos, 1989, vol. 2, p. 421-442. GSCHWEND, Annemarie Jordan – A Habsburg relic for the monastery of Valbemfeito, Óbidos. *Boletim Cultural*. Póvoa de Varzim. 26: 2 (1989) 573-591. KRUS, Luís – Celeiro e relíquias: o culto quatrocentista dos Mártires de Marrocos e a devoção dos nus. In *PASSADO, memória e poder na sociedade medieval portuguesa: Estudos*. Redondo: Patrimonia, 1994, p. 149-169. LOURENÇO, Manuel Alves – Relíquias e relicários. In *OITO SÉCULOS de culturas: Oito séculos de missionação portuguesa*. Lisboa: Conferência Episcopal Portuguesa, 1994, p. 73-79. MARQUES, Armando de Jesus – O processo inquisitorial inédito do aventureiro Francisco de Leão. *Itinerarium*. Lisboa. 14: 59 (1968) 1-48. SANTOS, Maria José Azevedo – «Itinerarium Fratris Bartholomaei, Archiepiscopi Bracharensis» (1561-1564). In IV CENTENÁRIO DA MORTE DE D. FREI BARTOLOMEU DOS MÁRTIRES – *Actas*. Fátima: Movimento Bartolomeano, 1994, p. 311-339. SILVA, Nuno Vassallo e – Os relicários de São Roque. *Oceanos*. Lisboa. CNCDP. 12 (1992) 112-117. VASCONCELOS, Flórido de – O busto relicário de S. Pantaleão: Breve estudo de iconografia. *Museu*. Porto. 5 (1996) 7-27.

RENASCIMENTO. Designa-se como Renascimento o vasto movimento cultural que tem a sua génese no despertar do interesse pelos estudos clássicos logo a seguir à data convencionalmente fixada como final da Idade Média, ou seja, a descoberta dos caracteres móveis, coincidindo *grosso modo* com a conquista de Constantinopola em 1453 por Maomé II. Se, nalguns países europeus, como, por exemplo, o nosso, o Renascimento humanístico não é anterior aos fins do século XV, na Itália pode fazer-se remontar ao século XIV, todo ele dominado pela personalidade de Petrarca. Define-se, na sua primeira fase histórica, pelo culto das *humaniores litterae* identificado *lato sensu* com o movimento do humanismo. O Renascimento humanístico caracteriza-se, assim, pela canonização histórico-cultural do *regnum hominis*. Se o progresso das ciências da natureza não é de facto excepcional nesta primeira fase do Renascimento, isso se deve ao facto de os letrados se preocuparem principalmente com o estudo e a exaltação do homem (*cf.* o discurso de Pico della Mirandola *De Hominis dignitate*). O Renascimento terá também uma segunda fase especificamente caracterizada por uma filosofia naturalística, a partir de Telesio, Campanella, G. Bruno e Galileu. Para os Italianos, portanto, o Renascimento começaria com Petrarca e concluir-se-ia com Galileu; para os Franceses, teria começado com Petrarca e acabado em Descartes. O Concílio de Trento pode representar uma fronteira histórica-doutrinária entre o primeiro e o segundo Renascimento. Entre nós, entendemos que o Renascimento é historicamente anterior ao despertar dos estudos humanísticos, pois só com Cataldo Sículo a partir de 1500 se documenta uma actividade literária humanística, enquanto o in-

teresse pela descoberta de novos mundos antecede mesmo a descoberta dos caracteres móveis. D. Jerónimo Osório, que teve em 1592, em Roma, a monumental edição dos seus *Opera Omnia*, poderia representar o *terminus ad quem* do Renascimento português. Ligado intimamente ao conceito de Renascimento encontra-se o problema das relações do Renascimento com a fase histórica que o precede, a Idade Média. Embora os humanistas do século XV tivessem consciência de romper as «trevas» da idade anterior, foi a partir do século XVIII que a interpretação do Renascimento, na sua primeira fase preenchido pela cultura do humanismo, começou a definir-se como fractura em relação ao período cultural precedente. Para os que sustentaram o conceito de Renascimento como de ruptura inequívoca das normas da transcendência, com o propósito de apresentarem a Idade Média como uma época de obscurantismo intelectual e de tirania eclesiástica, para esses o Renascimento representa o triunfo sem reticências da omnipotência do homem, autónomo em sentido universal, criador do seu próprio mundo. As ideias do humanismo renascentista representariam, assim, o divórcio total das exigências terrenas perante a realidade transcendente, tida como superstição. Um tal conceito está posto de lado pelos estudiosos mais sérios. O Renascimento continua, através de uma evolução historicamente diferenciada, a marcha cultural da Idade Média. Ao monismo medieval sucede-se um dualismo moderno, mas que não representa, de modo algum, a eliminação da transcendência. Não se trata de uma dicotomia: os dois mundos – o do tempo e o do Eterno – diferenciam-se na vida e na *praxis*, mas um não anula o outro. Reconhecendo no homem os direitos de uma exigência terrena, nem por isso são anulados os direitos de uma exigência sobrenatural. Isto é historicamente válido para a cultura renascentista de todos os países. Foi na Itália que o Renascimento encontrou, logo no século XIV, a personalidade singular de Petrarca que rompe, pela sua inquietação perante a transcendência e pelo seu interesse em relação ao mundo e à vida, o imenso peso intelectual da Idade Média. No seu *Canzoniere*, a mulher deixa de ser divinizada, ainda que seja subtilmente idealizada. Na sua obra palpitam todas as inquietações da consciência moderna e será bem difícil poder encontrar no pensamento dos humanistas, sem excluir o próprio Erasmo, uma única ideia que não tenha sido tratada, superficial ou profundamente, pelo moralista de Arezzo. A conciliação do pensamento grego-latino com a doutrina cristã, eis um dos traços peculiares da nova mentalidade do Renascimento. É verdade que, nos inícios do século XVI, um Pomponazzi não hesitará, no seguimento do aristotelismo averroísta, em lançar as bases de uma filosofia da imanência, procurando libertar o homem dos vínculos da transcendência filosófica. Se alguns letrados procuram lançar os fundamentos de uma nova moral, independente das normas religiosas, mais voltada para a importância concedida às experiências terrenas e temporais do homem, também não é menos verdade que nem por isso se põem de lado valores fundamentais da fé sobrenatural, que até os negadores da imortalidade da alma chegam a admitir, através do achadilho dialéctico de uma dupla verdade, na ordem do filosofar e no plano da crença. Mas já antes, com a descoberta de todo o *corpus* platónico vertido e comentado por Ficino em 1484, e logo a seguir com a revelação da obra de Plotino, o Renascimento se orientara no sentido da aceitação de uma harmonia essencial entre o humano e o divino. Não respeita a verdade histórica o obsoleto conceito de um Renascimento materialista e agnóstico, epicurista, profundamente laico ou laicizado, contra a tirania eclesiástica do período precedente, cujas peias feudais teriam sido triunfalmente quebradas pela nova mentalidade *renascida*. Este conceito, se é documentável na atitude moral de alguns, não o é de facto nas obras quer literárias quer artísticas dos séculos XV e XVI. A romanidade, que fora patente na obra moral de Petrarca e inspira quase todos os seus discípulos, estimulando-os a procurar realizar modernamente um ideal de aplicação histórica, à Itália, das normas e da conduta que tinham forjado a Roma republicana, impregna igualmente a arte renascentista e especialmente a arquitectónica profana e religiosa. Na pintura, o homem torna-se a medida de todos os temas, como dirá Miguel Ângelo nos *Diálogos de Roma* (de Francisco de Holanda). É ainda o homem que se encontra no centro de alguns tratados renascentistas como, por exemplo, *Il Cortegiano* de B. Castiglione. A especulação mais importante é a que diz respeito ao amor, que ganha assim uma dimensão vital exemplar em toda uma série de diálogos. O Renascimento na Itália, porém, assume ainda uma dimensão metodológica que virá a ter reflexos indiscutíveis na moderna filosofia, a partir de uma obra de L. Valla que Erasmo editará em 1505. O rigor da colação textual aplicar-se-á tanto aos livros sagrados como aos textos greco-latinos, com resultados renovadores para a definição de um rigor de método que a Idade Média desconhecera. Com um domínio mais profundo e exacto das línguas latina e grega, é possível contactar directamente as obras-primas do pensamento e da literatura da Antiguidade, tornada assim clássica, isto é, exemplar, paradigmática. Um dos lugares-comuns divulgados sobre o Renascimento é o de que o humanismo renascentista se define apenas em função de uma filologia ou de uma retórica, de uma gramática e de uma metodologia textual. A verdade é que o Renascimento é um fenómeno civilizacional muito mais complexo, pois nele reentram correntes de pensamento filosófico-moral e teológico como o platonismo e mesmo o aristotelismo. Não observou já G. Gentile que M. Ficino, divinizando o cósmico, se encontra com Pomponazzi quando materializa o divino? É igualmente inexacto que a ciência do Renascimento não tenha adiantado muito o conhecimento sistemático do mundo em relação ao conhecimento científico medieval. Observemos apenas que a especulação do chamado primeiro Renascimento se interessa principalmente pelas pesquisas que têm o homem como centro de todo o esforço de pesquisa. Neste sentido o primeiro Renascimento é antropocêntrico. Mas não é menos verdade que o segundo Renascimento descobre e fixa, com Galileu sobretudo, algumas das leis que regem o universo. A Itália pode, assim, orgu-

lhar-se de ter sido o berço do Renascimento, que no seu solo se ergueu às mais excelsas alturas de pensamento moral, de estudo artístico e de ciência do homem e do mundo. A França descobre nos fins do século XV as maravilhas do Renascimento italiano, através dos seus exércitos que, vitoriosos no campo dos combates, ficam vencidos e deslumbrados no terreno da cultura artística e literária. Este prestígio da Itália atinge o seu esplendor durante o reinado de Francisco I, e estende-se quase até meados do século. O Renascimento, na França, começa por processar-se no campo das ideias religiosas, com o contributo sobretudo de Lefèvre d'Étaples: regressado de Itália a França, dá-se todo ao labor de traduzir os textos sacros e divulgar os pensadores herméticos. O Renascimento francês tem, por outro lado, a sua cidadela no Colégio de França, fundado em 1530 por sugestão de G. Budé que, especialmente no seu tratado *De transitu hellenismi ad Christianismum*, proclama que o helenismo renascentista é uma via segura para levar a um cristianismo autêntico. A nota materialista é hoje tida pelos estudiosos do Renascimento como menos acentuada do que se tem escrito. Por seu lado, Rabelais deve muitíssimo ao evangelismo de Erasmo. Toda a actividade poética e gramatical da *Pléiade* tem de ser entendida numa perspectiva histórica ainda plasmada pela influência italiana, assim como todo o magnífico florescimento da arquitectura francesa desta época que, embora conservando características marcadas de um goticismo local, nem por isso deixa de se adaptar a novas formas artísticas, essencialmente dominadas pela proporção e pela clareza que definem a arquitectura italiana renascentista. O Renascimento germânico, por seu lado, tem de ligar-se historicamente à descoberta dos caracteres móveis nos meados do século XV, a divina arte que vai permitir, pela multiplicação dos textos, o progresso das ciências e das letras, assim como o crescimento da Reforma. Nicolau de Cusa é uma grande figura da ciência quatrocentista e do pensamento do Renascimento, embora deva muito à Itália, onde predominantemente viveu. A *Crónica* de Schedel, de 1493, anuncia já os novos tempos, através da importância dada aos humanistas italianos do século XV e às próprias descobertas portuguesas. A grande figura do Renascimento germânico é Erasmo, apesar da sua pátria de origem ser Roterdão. A nota específica da sua actividade é dada principalmente pelo seu esforço constante no sentido de divulgar a *filosofia de Cristo*, isto é, uma interpretação prática dos preceitos evangélicos. Muitos aspectos da actividade de Erasmo situam-se ainda numa perspectiva metodológica a que não é estranho o Renascimento italiano do século XV. U. von Hutten e Reuchlin situam-se igualmente numa linha de Renascimento humanístico que irá em breve encontrar, em Lutero, o seu paladino. Observe-se, porém, que o reformador não é uma personalidade ligada propriamente ao Renascimento, mas antes a uma tradição teológica medieval. Ao pessimismo antropológico luterano, o Renascimento opõe uma visão optimista do homem, como criador no mundo do seu próprio destino. O primeiro facto importante do Renascimento da Espanha é a publicação da Bíblia Poliglota Complutense, em 1514-1517. Mas a actividade filológica não se limita a Alcalá, estendendo-se também à Universidade de Salamanca. O Erasmo hispânico é, porém, Luís Vives, que marcou, depois de Nebrija, todas as disciplinas que cultivou com o sinete inconfundível da sua personalidade. A Espanha daria também à ciência e à técnica do Renascimento um contributo extraordinária, com as navegações e os Descobrimentos, ao lado de Portugal que, porém, se lhe antecipou. O Renascimento literário espanhol valoriza-se com nomes como Boscán e sobretudo Garcilaso. Talvez possamos considerar ainda como génios renascentistas poetas ou escritores como Fr. Luis de León, São João da Cruz, Santa Teresa e o próprio Cervantes. Na Inglaterra bastaria um Thomas More para definir uma coordenada essencial do Renascimento britânico, com a sua *Utopia*, toda centrada na preocupação da felicidade dos povos, e em cujas páginas se repercute também a influência dos Descobrimentos portugueses. Com o martírio de Thomas More e de Fisher, Henrique VIII dá um golpe mortal no Renascimento inglês, que assumia o significado simbólico de justiça social, de liberdade, de tolerância e de espírito pacífico. A influência renascentista estende-se ainda à Hungria onde, nos fins do século XV, Matias Corvino imita o mecenatismo dos príncipes italianos, e à própria Polónia. O Renascimento irá ainda plasmar correntes culturais e humanísticas no Oriente e no Novo Mundo, através da colonização de Portugal e da Espanha, que assimilaram no seu génio descobridor o fermento de renovação da ciência renascentista e do humanismo cristão. O Renascimento é, em Portugal, um fenómeno histórico-cultural muito mais vasto do que o humanismo, porque abraça outras fases históricas da civilização. É um facto que o Renascimento se inicia sob o signo do humanismo. Mas se a atitude fundamental do homem renascentista é a curiosidade (em relação ao próprio homem e, numa segunda fase europeia do Renascimento, em relação ao mundo exterior), em Portugal os Descobrimentos assinalam uma atitude de curiosidade em relação a novas terras e horizontes que, de simplesmente empírica, passou a ser científica. Cataldo Sículo tem já, em 1500, consciência de contribuir para extirpar a barbárie da corte portuguesa, mas só a partir de 1529 as correntes humanísticas terão entre nós uma continuidade histórica documental. Se se demonstrar, através de textos náuticos, geográficos ou outros, uma consciência de novidade caracterizada pela curiosidade de trazer novos mundos para o mundo do conhecimento orgânico das coisas – o mesmo que é dizer de um conhecimento científico –, num período anterior à segunda década de Quinhentos, então poder-se-á afoitamente defender que, em Portugal, o verdadeiro pioneiro dos Descobrimentos, o infante D. Henrique, é – mais do que um precursor – o autêntico «*líder* do Renascimento», como o considerou Beazley. Se dermos crédito a um passo da *Crónica da Guiné* de Zurara, segundo o qual, no acto de exortar o navegador Gil Eanes a acometer sem receio os mares que, de acordo com a lenda, eram povoados de monstros, o Infante reduz à sua insignificância aquela «imaginação», teremos que reconhecer que já então raiava en-

tre nós a clara luz renascentista. Não é, porém, de excluir que estes propósitos sejam do próprio autor daquela crónica: a ser assim, já no século XV se esboçava e definia em Portugal uma mentalidade renascentista. A partir dos meados do século XV, os Portugueses adoptam a navegação astronómica, adquirem uma sua experiência fundada num conhecimento concreto da observação dos astros, das correntes marítimas e do regime dos ventos. Se, portanto, foi possível em pouco mais de meio século acumular conhecimentos empíricos e científicos que permitiram a viagem de Vasco da Gama até à costa do Malabar, tudo isso significa, portanto, em última análise, que o Renascimento em Portugal se identifica com a empresa dos Descobrimentos, a qual é, vista nesta perspectiva, a maneira histórica como esta corrente de civilização se definiu no nosso país. À medida que se avança na descoberta das terras, progride-se na conquista de novos conhecimentos, não só «de experiência feitos», mas também fundados num domínio cada vez mais científico de noções teórico-práticas que se estruturam pouco a pouco numa visão exacta das finalidades e dos meios da sua consecução. Passou, deste modo, de tentativas puramente empíricas a empresas previamente planeadas e estudadas. Uma ciência e uma técnica estão na base dessa planificação, desse estudo e dessa organização. As consequências foram também notáveis, estendendo-se durante todo o século XVI, para o progresso da ciência, em vários domínios. Se as obras como o *Almanaque perpétuo* de Zacuto (Leiria, 1496), o *Esmeraldo de situ Orbis* de Duarte Pacheco Pereira, de 1508, o manuscrito de Valentim Fernandes (1507), o *Livro de marinharia* de João de Lisboa (de 1514), os regimentos de Munique e de Évora (de c. 1509 e de 1517), o *Livro* de Duarte Barbosa (1516), o *Reportório dos tempos* de Valentim Fernandes (1518), o *Roteiro de Lisboa a Goa* de D. João de Castro que se reporta a viagens dos finais da terceira década do século, são outros tantos documentos valiosos para provar como a primeira forma do Renascimento é, em Portugal, técnica e científica, convirá observar que esta mentalidade se acentua em meados do século, por exemplo com o *Livro da fábrica das naus* de Fernão Oliveira, com os *Diálogos dos simples e drogas*, de Garcia de Orta (1563), com os livros de Pedro Nunes já antes dos meados do Quinhentos e de António Luís, cuja actividade se situa especialmente no plano das ciências médicas do tempo. Convém notar, contudo, que em Portugal nem sempre é facil estabelecer uma fronteiras entre as actividades científicas e as humanísticas, a partir de 1530: porque a metodologia humanística apura-se também de tal ordem que a nova filologia acaba por possuir, como as ciências, um método em que a perfeição é tanto maior quanto mais se aproxima do rigor. Para isso contribuiu o contacto de alguns letrados portugueses com o humanismo italiano, especialmente florentino, nos fins do século XVI, e o reflexo desse contacto frutuoso florescerá em Portugal depois da terceira década do século XVI. Na própria historiografia se reflecte a influência concreta desta instância científica do Renascimento português, e nela é patente também – única, porventura, em toda a cultura europeia, a ostentar esta característica específica – o interesse profundo pelos aspectos mais vistosos da natureza, da vida e da organização de outros mundos e de novos horizontes. *Forma mentis* esta que se expande em todos os domínios da criação civilizacional lusíada, como se pode ainda verificar na arquitectura civil e religiosa do chamado *manuelino*, que não é apenas um aspecto do gótico flamejante, mas uma dimensão artística e vital especificamente portuguesa do nosso Renascimento com uma estrutura muito embora gótica. O próprio facto de a génese da renascença italiana ser, em Portugal, posterior a 1530, se insere nesta linha de processo histórico civilizacional, até porque o estilo dito renascentista, em arte, está profundamente ligado a uma dimensão humanística dos temas greco-latinos. Não vamos, como é óbvio, repetir o que já foi escrito acerca do humanismo em Portugal. Se Cataldo Sículo pode ser tido como o introdutor entre nós do humanismo, não é menos verdade que de 1500 a 1529 a produção humanística é quase nula ou, pelo menos, não é significativa. Nos discursos universitários a partir da oração de sapiência de André de Resende, em 1534 (*Pro rostris*), já é possível, porém, apurar historicamente a definição textual de uma corrente doutrinária e metodológica humanística. Não deixa de ser importante verificar um outro aspecto que não é geralmente sublinhado na cultura do Renascimento português: a conciliação dos propósitos mais ecuménicos e pacifistas do humanismo com a expansão portuguesa do Renascimento, tida por letrados humanistas (tais como, por exemplo, João de Barros e Damião de Góis ou mesmo António Luís) como legítima, à luz dos objectivos da evangelização missionária ou da missão civilizadora, por parte dos povos portadores do Evangelho junto de outros, que se encontravam na sombra, privados da luz evangélica. Um Erasmo e mesmo um Vives não teriam compreendido este aspecto da exegese de Góis e de Barros, tão marcadamente erasmianos noutros aspectos da sua obra e do seu ideário, pois o humanismo renascentista, fora de Portugal e de Espanha, não compreende a dimensão colonizadora das empresas portuguesas. Isto não quer dizer que os aspectos científicos das viagens não sejam considerados como uma forma da nova visão do homem e do mundo. O reflexo positivo, e não raro entusiástico, alcançado pelas viagens de portugueses e espanhóis junto dos autores de poemas e relatos humanísticos do tempo, não deixa a tal respeito lugar a dúvida. Mas o que escapava à *forma mentis* humanística, e especialmente erasmiana, era que se fizessem guerras em nome de Cristo, o príncipe da paz. Este princípio era, bem entendido, aceite por todos os cristãos, se estabelecermos uma excepção relativa à ameaça turca, a que Erasmo não deu grande importância. Os humanistas portugueses, mesmo os mais favoráveis ao erasmismo, tinham da expansão lusíada um conceito que não era partilhado pela maioria dos letrados do Renascimento europeu. Na *Ropica Pnefma* de João de Barros (1532), insinua-se a influência não só do ideário erasmiano, mas ainda de certas correntes culturais italianas, nomeadamente, talvez, do platonismo ficiniano e do aristotelismo averroísta. André de Resende, por seu lado, retoma a

temática humanística da conciliação entre a *pietas* e as letras humanas, e exalta Erasmo num poema de 1531: as próprias correntes do anti-erasmismo que os críticos costumam consubstanciar – aliás com pouco rigor –, no poema *Antimoria* de 1536, de Aires Barbosa, são de facto menos anti-erasmianas do que uma interpretação superficial pode levar a crer. À Universidade de Coimbra acorrem, um pouco antes dos meados do século XVI, letrados famosos que levam para a cidade do Mondego a liberdade espiritual do pensamento erasmiano. Em breve, pela repressão, os humanistas dispersam-se aos quatro ventos. Tanto o moralista Frei Heitor Pinto como o humanista D. Jerónimo Osório são ainda letrados sensíveis à influência da problemática do Renascimento humanístico da Itália. D. Jerónimo Osório, admirado por Montaigne, é também um historiador independente, cujo livro *De rebus Emanuelis gestis* nos revela uma *forma mentis* aberta e irénica. A historiografia do Renascimento português não é, alias, como já se tem defendido, muito profundamente cortesã. Desde a *Crónica da conquista e descobrimento da Índia pelos Portugueses*, de Castanheda, até às *Décadas da Ásia* de Barros e de Couto, desde a *Verdadeira informação das terras do Preste João* de J. Álvares até ao *Itinerário* de Tenreiro e à própria *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto, é de sublinhar o interesse pela realidade da natureza e da vida ou dos costumes de homens tão diferentes do homem português e mesmo europeu. Trata-se, pois, não de uma historiografia de tipo humanístico como a italiana ou mesmo, de maneira geral, a europeia, pois toda ela se volta para uma realidade bem concreta. A literatura em vulgar nem sempre, depois de Gil Vicente, celebrou com entusiasmo estes aspectos da história portuguesa. Sá de Miranda é, a tal respei-

Interior da Ermida de Nossa Senhora da Conceição, Tomar.

to, um exemplo. Ele introduz em Portugal as formas que o *Dolce stil nuovo* havia cultivado. A sua sátira, imitando embora a de Ariosto, supera-a em vigor e autenticidade. Mas, ao mesmo tempo, interpreta originalmente os Descobrimentos, vendo neles, e especialmente nas suas consequências – profeticamente – o início de uma decadência, não em nome da tradição, mas exactamente de uma intuição *lungimirante*. Sensível ao influxo do Renascimento italiano e à problemática do humanismo, a sua poesia está voltada para um conceito de homem que não é aquele que encontraremos, uma geração mais tarde, na poesia camoniana de *Os Lusíadas*. A epopeia portuguesa pode e deve ser tida, portanto, neste contexto histórico, como a culminação específica do Renascimento português, em todos os seus aspectos, desde o da preocupação do homem com traçar no mundo o seu próprio destino, como em todas as curiosidades – primeiro empíricas, depois científicas – pelo desvendar dos mistérios de uma natureza profundamente fascinante.

JOSÉ V. DE PINA MARTINS

BIBLIOGRAFIA: **1. Conceito de Renascimento e obras gerais:** BATTAGLIA, F. – *Il pensiero pedagogico del Rinascimento*. [Fl.,] 1960. BURCKHARDT, Jacob – *La civilisation de la Renaissance en Italie*. Trad. fr. [Pa., 1958]. BURDACH, Konrad – *Riforma: Rinascimento: Umanesimo*. Fl., 1935. CASSIRER, Ernst – *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*. Fl., 1950. CHABOD, Frederico – *Machiavelli and the Renaissance*. L., 1958. IDEM – *Scritti sul Rinascimento*. [Tu., 1967]. CANTIMORI, Delio – *Studi di Storia* [Tu., 1959]. CHASTEL, André; KLEIN, Robert – *L'Europe de la Renaissance: L'âge de l'Humanisme*, Pa. [1963]. DELUMEAU, Jean – *La civilisation de la Renaissance*. Pa., 1967. GARIN, Eugenio – *La cultura del Rinascimento*. [Bari,) 1973. IDEM – *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*. Bari, 1954. GENTILE, Giovanni – *Il pensiero italiano del Rinascimento*. Fl., ³1955. *IL RINASCIMENTO: Significato e limiti*. Fl., 1953. GILMORE, P. Myron L. – *Le monde de l'Humanisme 1453-1517*. Fl. 1955. HUIZINGA, J. – *Men and ideas: history, the Middle Ages, the Renaissance*. N. Y., 1959. *MEDIOEVO e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi*. Fl., [1955], vol. 1-2. MESNARD, Pierre – *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*. Pa., 1955. NOLHAC, Pierre de – *Petrarque et l'humanisme*. 2.ª ed. Pa., 1965, vol. 1-2. PANOFSKI, Erwin – *Essais d'iconologie: Thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance* [Pa., 1967]. PULLAN, Brian – *A History of Early Renaissance Italy*. [L., 1973]. *THE AGE of the Renaissance*. L., 1967. **2. O Renascimento fora de Portugal: a) Na Itália (*cf.* bibliografia indicada em HUMANISMO); b) Fora da Itália (*cf.* bibliografia indicada em HUMANISMO). 3) O Renascimento em Portugal: a) Humanismo e Renascimento.** MARTINS, José V. de Pina – *Sobre o conceito de humanismo e alguns aspectos histórico-doutrinários da cultura renascentista*. Pa., 1970. IDEM – Humanismo e renascimento. *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*. 11 (1967). PIMPÃO, A. Júlio da Costa – *La introducción del Humanismo en Portugal*. Md., 1954. **b) A ciência do Renascimento em Portugal:** ALBUQUERQUE, Luís de – *Introdução à história dos Descobrimentos*. C., 1962. AZEVEDO, J. Lúcio de – *Épocas do Portugal económico*. Lisboa, 1929. BARBOSA, António – *Novos subsídios para a história da ciência náutica portuguesa da época dos Descobrimentos*. P., ²1948. BENSAÚDE, Joaquim – *L'Astronomie nautique au Portugal à l'époque des grandes Découvertes*. Berna, 1912. CORDEIRO, Luciano – «De como navegavam os Portugueses no começo do século XVI». *Boletim da Sociedade de Geografia*. Lisboa. (1888). CORTESÃO, Armando – *Cartografia portuguesa antiga*. Lisboa, 1960. CORTESÃO, Jaime – *Os Descobrimentos portugueses*, [S.l., s.d.], vol. 1-2. IDEM – Influência dos Descobrimentos dos Portugueses na história da civilização. *In HISTÓRIA DE PORTUGAL*. Barcelos, vol. 4. COSTA, Fountora da – *Marinharia dos Descobrimentos*. Lisboa, ³1960. GODINHO, V. Magalhães – *Os Descobrimentos e a economia mundial*. Lisboa, 1963, vol. 1. IDEM – *L'économie de l'Empire portugais aux XV^e et XVI^e siècles*. Pa., 1969. GONÇALVES, Júlio – *O infante D. Pedro, as Sete Partidas e a génese dos Descobrimentos*. Lisboa, 1951. LOBO, A. de Sousa L. Costa – *Historia da sociedade em Portugal no séc. XV*. Lisboa, 1904. MACEDO, Jorge Borges de – Introdução. In *ELEMENTOS para a história económica de Portugal (sécs. XII a XVII)*. Dir. J. Lúcio de Azevedo. Lisboa, 1967. PERES, D. – *História dos Descobrimentos*. SAMPAIO, Alberto – *Estudos históricos e económicos*. P., 1923, vol. 1. SANTARÉM, Visconde de – *Memórias sobre a prioridade dos Descobrimentos portugueses*. Pa., 1841. VITERBO, Sousa – *Trabalhos náuticos dos Portugueses*. Lisboa, 1898, vol. 1-2. **c) A cultura do Renascimento em Portugal:** ALBUQUERQUE, Martim de – *O poder político no Renascimento português*. [Lisboa, 1969]. BATAILLON, Marcel – *Études sur le Portugal au temps de l'Humanisme*. [C.,] 1952. BATLORI, Miguel; VILLOSLADA, Ricardo – *Il pensiero della Rinascenza in Spagna e Portogallo*. Mi., 1964. BRANDÃO, Mário – *O Colégio das Artes*: 1: 1547-1555; 2: 1555-1580. C., 1924; C., 1933, L. 1. IDEM – *A Inquisição e os professores do Colégio das Artes*. C., 1948-1969, vol. 1-2. CARVALHO, Joaquim de – *Estudos sobre a cultura portuguesa do século XVI*. C., 1947-1948, vol. 1-2. CEREJEIRA, M. Gonçalves – *O Renascimento em Portugal: Clenardo e a sociedade portuguesa do seu tempo*. ³1949. DIAS, J. Sebastião da Silva – *A política cultural da época de D. João III*. C., 1969. MARTINS, José V. de Pina – *Humanisme et Renaissance de l'Italie au Portugal: Les deux regards de Janus*. Paris; Lisboa: Sorbonne; FCG, 1989, vol. 1-2. IDEM – *Sá de Miranda e a cultura do Renascimento*. C., 1971, vol. 1. MATOS, Luís de – *L'Expansion Portugaise dans la Littérature Latine de la Renaissance*. Lisboa: FCG-Serviço de Educação, 1991. RAMALHO, A. da Costa – *Estudos sobre a Época do Renascimento*. C., 1969. SÁ, A. Moreira de – *Introdução à Oração de Sapiência (Oratio Pro Rostris) de André de Resende*. Lisboa, 1956. SARAIVA, A. José – *História da cultura em Portugal*. Lisboa, 1950-1955, vol. 1-2. SERRÃO, J. Veríssimo – *António de Gouveia e o seu tempo (1510-1566)*. C., 1966. SILVA, Nuno J. Espinosa Gomes da – *Humanismo e direito em Portugal no século XVI*. Lisboa, 1964.

REPARADORAS DE FÁTIMA. A Congregação das Religiosas Reparadoras de Nossa Senhora das Dores de Fátima foi fundada em Lisboa a 6 de Janeiro de 1926, por iniciativa do cónego Dr. Manuel Nunes Formigão. *1. Fundador:* O cónego Formigão nasceu em Tomar em 1 de Janeiro de 1883 numa ala do Convento de Cristo, pois seu pai era militar. Ingressou no seminário aos 11 anos e concluiu os estudos superiores em Roma onde se formou em Teologia e Direito Canónico, tendo sido ordenado em 1908. Regressado a Portugal começa a trabalhar em Santarém, dando aulas no seminário. O advento da República, e as consequências daí decorrentes para a Igreja, induzem o jovem padre à actividade panfletária. A partir de 1917, além do seminário passa também a dar aulas no liceu da cidade onde funda a Associação Nun'Álvares, importante organização católica de juventude. A febre pneumónica em 1918 aproxima-o de D. Luiza Andaluz (*v.* SERVAS DE NOSSA SENHORA DE FÁTIMA), que mantinha em Santarém uma obra de assistência. Entre 1920 e 1930 exerce actividades em várias dioceses, mas o trabalho maior continua a ser junto da obra de D. Luiza Andaluz; com ela funda o ramo reparador dentro da mesma obra; interessa-se também pela investigação sobre Fátima. Em 1922 é nomeado para a Comissão do Processo Canónico de Fátima. Após o desmembramento da Obra de Santarém em dois grupos, em 1934, vai para a diocese de Bragança onde permanece até 1943. Em 1944 é encardinado na diocese do Porto, passando a viver em Meixomil, junto da casa das Reparadoras, até 1954. Dali vai para Fátima onde morre em 30 de Janeiro de 1958. *2. Congregação:* O aparecimento desta congregação está intimamente ligado aos acontecimentos da Cova da Iria. O cónego Formigão foi um dos primeiros investigadores de Fátima e, em Setembro de 1917, estabelece os primeiros contactos com os três videntes. Estes contactos continuam intermitentemente nos anos seguintes; a vidente Jacinta, antes de morrer, em 1920, manda transmitir ao senhor padre Formigão duas mensagens: uma relativa à vidente Lúcia e outra, mais geral, relativa ao mundo e, em particular a Portugal: se não houvesse almas que reparassem a justiça divina pelos nossos pecados, adviria um grande castigo. A partir daí for-

mou-se no Dr. Formigão a convicção de que essas almas reparadoras bem poderiam ser uma congregação religiosa. Trabalhando já com D. Luiza Andaluz, pensou que essa congregação de Fátima pudesse ser enxertada na outra já existente. Assim, por insistência sua, em 6 de Janeiro de 1926, funda-se o ramo reparador dentro da Obra de Santarém, que passa a ser chamada Obra Apostólica e Reparadora de Nossa Senhora do Rosário, com três ramos distintos: Restauração com sede em Santarém; Reparação com sede em Lisboa; Regeneração com sede em Portalegre. Em Dezembro de 1930 inicia-se um noviciado comum aos três ramos numa casa comprada pelo Dr. Formigão para as reparadoras no Dafundo. Em 1933 os três ramos reorganizam-se em dois: Apostolado (Restauração e Regeneração) e Reparação. A experiência do noviciado comum mostrou a inviabilidade de se manter numa única obra ramos essencialmente diferentes na sua natureza, fins e estrutura. Assim, em Maio de 1934 saem da casa do Dafundo as religiosas do ramo reparador que, depois de se reunirem em Braga, se vão instalar em Fátima alguns dias depois, com licença do bispo de Leiria. Nasciam assim de forma autónoma as Religiosas Reparadoras de Fátima, «cujo fim é reparar os pecados que se cometem contra Deus e o seu amor para com os homens, através da oração e doação aos outros, sobretudo aos mais pobres e necessitados» (*cf.* VINDE, p. 102). Graças sobretudo ao Dr. Formigão, em Abril de 1949, a congregação recebeu o *nihil obstat* de Roma e, em Agosto, a erecção canónica de Direito diocesano pelo bispo de Leiria, sendo feitas as primeiras profissões em 22 de Agosto do mesmo ano. Por serem religiosas semicontemplativas, foi criado em Outubro de 1936 o ramo das Oblatas, para o apostolado exterior, secção que pouco a pouco foi suprimida ainda em vida do fundador. Quanto à expansão do instituto, inicia-se em 1939 em Souto da Carpalhosa, diocese de Leiria, continuando pelos anos seguintes; implantou-se sobretudo no Norte e Centro do país. Actualmente são 89 irmãs distribuídas por dez comunidades nas dioceses de Braga, Bragança, Guarda, Leiria, Lisboa, Porto e Santarém, além de duas casas na Alemanha. Publicam a revista bimestral *Stella* desde 1937 e o *Almanaque de Nossa Senhora de Fátima*, desde 1942.

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: ALONSO, Joaquín Maria – *O Dr. Formigão, homem de Deus e apóstolo de Fátima*. Fátima: Gráfica de Coimbra, 1979. ESTEVES, Maria da Encarnação Vieira – *Apóstolo de Fátima, cónego Manuel Nunes Formigão*. Braga: AO, 1993. *VINDE e Vede: Formas de vida consagrada na Igreja*. Lisboa: Edições Paulinas, 1995.

RITO. *1. Noção:* A palavra «rito» (do sânscrito: «aquilo que está conforme à ordem») designa um agir simbólico, que integra gestos, palavras e objectos, e se repete com regularidade, tendo uma eficácia de carácter metaempírico. Hoje os estudiosos revalorizam de forma positiva o comportamento ritual humano, nomeadamente ao nível da vida social e religiosa. Também na celebração do mistério de Cristo não se pode ignorar a importância da mediação ritual, com o seu carácter simbólico e lúdico. Daí a importância da antropologia litúrgica (*v.* LITURGIA). Aqui não se trata dos ritos segundo essa acepção. Por rito (s) também se entende a (s) expressão (ões) da realidade concreta de cada Igreja local na meditação dos livros divinos, na celebração dos sagrados mistérios, na própria forma de viver e exprimir o Evangelho de Cristo, na tradição viva que procede dos apóstolos. Nesta acepção, que é a que aqui nos interessa, o rito depende quer da cultura ou civilização concreta, quer da história e vicissitudes particulares de cada Igreja. É o resultado global de uma complexa interacção de factores eclesiológicos, doutrinais, étnicos, linguísticos e políticos. O fenómeno das liturgias locais (ou ritos) desenvolveu-se a partir do século IV no Oriente e a partir do século V no Ocidente, quando algumas Igrejas começaram a investir os seus recursos culturais na formação de uma liturgia peculiar. *2. Rito romano*: O *Liber Pontificalis* atribui ao papa São Dâmaso (336-384), de origem hispânica, a adopção do latim* como língua da liturgia romana. Na mesma época São Jerónimo reviu a versão latina da Bíblia* (a Vulgata). Nos finais do século IV Santo Ambrósio reproduz no seu *De sacramentis* (IV, 5, 21-22; 6, 26-27) a parte central daquele que será o cânon romano. Entre os séculos V e VIII, a liturgia da Igreja local de Roma conhece a sua «época clássica», anterior à fusão com as formas franco-germânicas. Na origem do fenómeno de criatividade eucológica típico deste rito terá estado um «movimento» que depois se difundiu por toda a área ocidental de língua latina e que levou a criar, em vez de uma oração eucarística única e invariável, diversos elementos eucológicos que conjugavam o mistério eucarístico com a perspectiva peculiar dos diferentes mistérios celebrados no decorrer do ano. Assim surge aquilo a que se chamará o «próprio da missa»: *collecta, oratio super oblata* (= secreta), prefácio, *post communio, oratio super populum* e, no que ao canto (*v.* MÚSICA RELIGIOSA) diz respeito, intróito, *offertorium, communio*... O papa São Leão Magno (440-461) desempenhou, sem dúvida, um papel decisivo neste processo. Esta fase de criatividade está documentada no *Sacramentarium Veronense* que, mais propriamente, é uma recolha de *libelli missarum* conservados no arquivo papal e compostos entre meados do século V e meados do século VI. O *Ordo Romanus I* e o «Ordo Missae» do *Sacramentário gregoriano* descrevem-nos a missa estacional romana no seu período clássico. A assembleia era convocada para a celebração a realizar em basílica e dia determinados. Para lá convergiam os fiéis das diversas zonas da urbe. O bispo chegava, acompanhado pelo clero* da cidade: presbíteros, sete diáconos, uma pequena multidão de acólitos enquadrada por subdiáconos, e todos os outros: leitores, exorcistas, cantores, ostiários... Lá estavam os dignitários da corte pontifícia, os magistrados e os notáveis, ao lado do povo simples. Frequentemente, uma procissão (*v.* PROCISSÕES) ao canto de ladainhas fazia deslocar-se esta assembleia plenária da Igreja local da basílica da reunião para a da *statio*, onde teria lugar a celebração. Esta decorria de forma plenamente comunitária: todos cooperavam, cada qual fazendo o que lhe competia. Os fiéis participavam escutando o canto da *Schola* e as leituras, apresentando as suas

ofertas e comungando, depois, sob ambas as espécies. O bispo presidia, circundado pelos bispos vizinhos, pelos presbíteros e por um grande número de ministros. Tudo se desenrolava com grande dignidade e solenidade. Não havia, porém, um estilo único de celebração: a par desta «missa estacional» existia a «missa presbiterial» que tinha lugar nas igrejas «titulares» e a missa «doméstica» ou de pequenos grupos. O que não existia era a «missa privada», celebrada apenas por motivos devocionais, sem participação de fiéis. Embora receptivo a elementos textuais e gestuais da mais variada proveniência, o «génio» desta liturgia romana caracteriza-se por alguns elementos formais e teológicos que a distinguem bem quer das liturgias galicanas e orientais, quer dos elementos franco-germânicos, posteriormente acrescentados. Entre os elementos formais destacamos: a simplicidade, a sobriedade, o rigor e concisão, o pendor intelectualista, a clareza e lucidez na disposição, a grandiosidade sacra e humana, de grande valor literário. Quanto aos elementos teológicos note-se: a fiel observância do princípio segundo o qual a oração litúrgica é sempre dirigida ao Pai, por Cristo, no Espírito Santo; a ausência de expressões externas de adoração ou veneração aos elementos sagrados sendo a piedade eucarística expressa pelo conjunto das orações litúrgicas e das acções sagradas; a celebração eucarística aparece inteiramente ligada à comunidade local, cuja comunhão manifesta e realiza; há um perfeito equilíbrio e um justo ordenamento entre a celebração do mistério de Cristo e a memória dos santos celebrada na Eucaristia *ad corpus*, isto é, igreja edificada no lugar da sepultura, no respectivo *dies natalis*; enfim, uma liturgia em que a *lex orandi* e a *lex credendi* sempre se corresponderam e reciprocamente se sustentaram. As qualidades intrínsecas do rito romano e o facto de se tratar da liturgia da Igreja cujo bispo era o sucessor de Pedro levaram à sua irradiação para fora dos muros da urbe, acabando por se tornar a partir do século XI o rito de praticamente toda a Igreja latina. A iniciativa desta «internacionalização» começou por partir das Igrejas e autoridades locais: é o caso da província bracarense, no século VI, e dos reinos franco-germânicos a partir do século VII, culminando com a reforma carolíngia do século IX; outro factor de difusão do rito romano foi a irradiação missionária. Nesta «migração» os livros litúrgicos romanos não ficaram intactos e a respectiva liturgia acabou por se miscigenar com usos e textos provenientes doutras áreas culturais. Quando regressaram a Roma no século X já não eram puramente romanos. Deste modo o rito romano, em partes importantes (sacramentos; ordenamento do ano litúrgico...) (*v.* LITURGIA; TEMPO) deve a sua forma actual às Igrejas galicano-franco-germânicas. Com Gregório VII e a acção da poderosa ordem monástica de Cluny, é o papado que começa a liderar a reforma e organização litúrgica de toda a Igreja latina. Nesta dinâmica inscreve-se a supressão do rito hispânico. Embora se mantenha o parêntesis do rito ambrosiano (muito romanizado), a Europa Ocidental passa a ser, de facto, de rito romano. Note-se, porém, que esta unidade não era uniformidade: coexistia com uma grande pluralidade em ritos

Comunhão numa celebração eucarística.

e textos que variavam de Igreja para Igreja. E, um pouco por todo o lado, a criatividade tinha livre expressão não apenas com a introdução de celebrações e festas locais (o «próprio» das Igrejas e mosteiros) mas também com a multiplicação de novos textos, sequências, tropos, orações, ofícios votivos, legendas de santos... Neste contexto, uma verdadeira «reforma litúrgica» será levada a cabo com a expansão das novas ordens mendicantes, sobretudo dos Franciscanos que, no seu apostolado itinerante, se fazem acompanhar dos livros litúrgicos «segundo o costume da Cúria Romana». É aos frades menores que se deve a *editio princeps* do *Missale Romanum*, impresso em 1474. A invenção e difusão da imprensa deu um contributo decisivo à uniformização do rito romano. Na sequência do Concílio* de Trento, os livros litúrgicos publicados sob a autoridade do papa serão adoptados por toda a Igreja ocidental (Breviário: 1568; Missal: 1570; Pontificial: 1595; Ritual: 1614). É certo que o seu uso não era imposto a quem ostentasse uma tradição litúrgica própria com ao menos duzentos anos. Mas, com excepção de algumas poucas dioceses (Braga, Lião, Milão, Toledo...) e ordens religiosas (Carmelitas, Dominicanos, Premonstratenses...), todos viram mais vantagens em se uniformizar com Roma. Na área francesa (reivindicando as «liberdades galicanas») várias dioceses empreenderam no século XVII-XVIII reformas litúrgicas bastante independentes. Como exemplo citem-se as reformas do arcebispo de Paris C. de Vintemille, responsável pela publicação de um *Breviarium parisiense* (1736) e de um *Missale parisiense* (1738). O fenómeno teve seguidores e em 1789 cerca de 80 dioceses francesas seguiam liturgias próprias. Será Dom Prosper Guéranger, restaurador monástico de Solesmes (1805-1875), a empreender com sucesso a cruzada contra as liturgias neogalicanas e a propiciar a plena reincorporação da França no rito romano. Em 1588, o papa Sisto V criara a Congregação dos Ritos para velar pela correcta aplicação da reforma tridentina. Mas não se pense que o «tabu» da

imutabilidade foi observado com muito zelo: foram os próprios papas a tomar iniciativas de revisão, quer ao nível do calendário, quer ao nível da redacção de textos litúrgicos. Bento XIV (1740-1758) alimentou, mesmo, o projecto de uma reforma mais geral, que só no século XX veio a ter seguimento com Pio X, Pio XII e, sobretudo, com o Concílio Vaticano II (1962-1965), que decretou uma reforma litúrgica com grande impacte na configuração do rito romano. *3. Rito hispânico*: Também é chamado moçárabe, porque após a supressão foi mantido em Toledo pelas paróquias moçárabes (isto é, de cristãos que tinham vivido sob dominação muçulmana, pagando pesados tributos para manterem a liberdade de culto). Alguns autores chamam-lhe também visigótico porque foi durante a monarquia visigótica que ele se desenvolveu plenamente. Entretanto, a sua matriz cultural é claramente hispano-romana. No início não é muito nítida a separação entre o rito galicano e o hispânico. Ultrapassado o parêntesis da precoce romanização litúrgica no Noroeste peninsular, aberto durante o período da dominação suévica, o rito hispânico acabou por se estender a toda a Península no período de dominação visigótica e expandiu-se mesmo a norte dos Pirinéus, na Gália Narbonense. O século VII é o período das suas grandes criações eucológicas. Quando em 711 os Árabes invadiram a península hispânica, já o rito hispânico tinha atingido a sua plena maturidade e realizado de forma autónoma a sua codificação. A ocupação muçulmana, o colapso da cultura eclesiástica e a adopção do rito romano após o Concílio de Burgos (1080), bloquearam o ulterior desenvolvimento – ou decadência – desta liturgia que podemos conhecer bastante bem através dos documentos conservados. O esforço de unificação litúrgica de que dão testemunho os concílios de Toledo, sobretudo a partir do IV (633), não impediu a existência de algumas variantes. Tal como o rito galicano, o rito hispânico constrói as suas orações eucarísticas alternando elementos variáveis (*Illatio, Post Sanctus, Post pridie*) com elementos fixos (Diálogo inicial; *Sanctus; Qui pridie;* Doxologia final). Porém os hispânicos aperfeiçoam o sistema produzindo elementos eucológicos variáveis para todas as celebrações o que dá, praticamente, uma oração eucarística para cada formulário litúrgico! Quanto ao Ofício divino, o rito hispânico soube preservar o seu *ordo* catedral para as *Horas ad matutinum* e *ad vesperum*, mantendo-o distinto dos desenvolvimentos próprios do ofício monástico. Também aqui, a liturgia testemunha um notável desenvolvimento eucológico, com uma produção valiosa de colectas sálmicas e outras orações. Na salmodia festiva regista-se também uma preponderância das antífonas sobre os salmos, reduzidos habitualmente a um ou dois versículos. Recentemente, o cardeal arcebispo de Toledo e vários bispos espanhóis puseram em movimento a reforma do rito hispânico segundo as directivas do Concílio Vaticano II. A comissão de revisão foi constituída em 1982 e em 1988 já a Santa Sé aprovava um *Ordo Missae* e um «próprio» do tempo. Uma nova edição completa do Missal foi confirmada pela Santa Sé, tendo entrado em vigor em 1994. *4. Rito bracarense:* Facto perfeitamente normal na Antiguidade Cristã e na Alta Idade Média, a autonomia litúrgica da metrópole bracarense durante o período suévico está bem documentada. Nessa época de independência política, Braga romanizou consideravelmente a sua forma de culto. A essa luz se explicam as decisões tomadas em matéria litúrgica quer no I Concílio de Braga, do ano de 561, quer no II Concílio de Braga do ano de 572 (presidido por São Martinho de Dume). Várias das deliberações tomadas nesses concílios apoiavam-se numa carta escrita pelo papa Vergílio a Profuturo (metropolita de Braga) em 538 (*PL* 84, 829-832). Assim, a província bracarense permitia-se divergir, em matérias fundamentais, da práxis vigente nas Igrejas vizinhas, sob dominação visigótica. Era o caso da disciplina do Baptismo e da liturgia eucarística (*v.* SACRAMENTOS). Em concreto, nesse período adoptou-se o modo de baptizar do rito romano (realizando três imersões ou efusões da água baptismal), em contraste com o rito hispânico, que realizava uma única imersão (motivação antiariana); no campo eucarístico optou-se por um cânon único, em vez da oração eucarística composta de partes variáveis, típica da tradição hispânica; outro ponto em que Braga divergiu das tendências emergentes no reino vizinho dizia respeito à recusa nos ofícios de textos não bíblicos. Com a anexação do reino suévico pelo rei visigótico Leovigildo em 585, interrompeu-se esta precoce romanização litúrgica que servia de suporte à tendência autonomista da província bracarense. Consagrada a unidade política e religiosa das Espanhas no III Concílio nacional de Toledo (589), o IV concílio da mesma cidade (633) vai urgir no seu cânon 2.º a uniformidade litúrgica a todos os que «una fide continentur et regno». A assinatura das actas desse concílio por Julião de Braga e seus sufragâneos atesta a «normalização» litúrgica do Nordeste peninsular. Alguns autores advogam a hipótese de que Braga teria perseverado no seu particularismo e o vetusto rito suévico teria mesmo sobrevivido à ocupação árabe para se reafirmar após a restauração da arquidiocese no século XI. Entretanto, os factos documentados não permitem dúvidar da efectiva vigência do rito hispânico na Galécia. Mais ainda, é certo que com a Reconquista se reintroduziu, num primeiro momento, o antigo rito hispânico. Na verdade, será a acção de Gregório VII, apoiada pela Ordem de Cluny, a sufocar a liturgia hispânica. Tal decisão, sancionada pelo Concílio de Burgos (1080), será actuada pelos novos bispos, frequentemente de filiação cluniacense, que acompanhavam os cavaleiros francos na sua cruzada de reconquista em auxílio dos reinos ibéricos. Em Braga será Geraldo, antigo monge de Moissac, quem fará valer a nova disciplina, introduzindo para tal novos livros litúrgicos. A Maurício, seu sucessor (1109-1118), provavelmente também ele monge cluniacense, caberá a tarefa de consolidar a «reforma». Resumindo este processo histórico, diremos, com Pedro Romano Rocha, que o rito bracarense é a assimilação e síntese feita por esta Igreja da romanização forçada imposta no dobrar do século XI, romanização mediada, nos livros e nos agentes, pela então influente Ordem de Cluny. Os estudiosos do Missal de Mateus (século XII) e do Breviário de Soeiro (sé-

culo XIV) – os mais antigos antecessores conhecidos dos principais livros litúrgicos bracarenses – não deixam dúvidas sobre esta filiação. Trata-se de livros «romanos», com variantes locais, copiados em França (região da Aquitânia) a partir do século XII, e usados em Braga. Naturalmente, a «importação» não será passiva. Braga vai «assimilar» estes livros «estrangeiros» e integrá-los com outros elementos numa síntese eclesial nova a que se chama rito bracarense ou, se se preferir, liturgia «secundum consuetudinem bracarensis ecclesiae». As edições impressas dos livros litúrgicos bracarenses (a primeira edição do *Missale* é de 1498; outras edições: 1512, 1538, 1558, 1924) testemunham isto mesmo. É sabido que esse era, aliás, um procedimento comum em qualquer Igreja particular: até às edições pós-tridentinas do *Missale Romanum* (1570) e do *Breviarium Romanum* (1568), a liturgia da Igreja católica, sendo «una», não conhecia uma rígida uniformidade, «incarnando-se» numa imensa pluralidade de usos locais. As bulas com que São Pio V promulgou estes livros litúrgicos impuseram o seu uso em todas as dioceses que não tivessem livros próprios com, pelo menos, duzentos anos. O que singulariza a liturgia bracarense é, sobretudo, a tenacidade com que defendeu a sua autonomia resistindo – não sem cedências e compromissos – à força centrípeta de uniformização e à concorrência (quase) imbatível dos livros litúrgicos romanos. Actualmente, o rito bracarense tem uma existência puramente jurídica. Formalmente, mantêm-se em vigor os livros litúrgicos publicados graças às diligências do arcebispo D. Manuel Vieira de Matos: o Breviário em 1920 (aprovado por Bento XV com a bula *Sedis hujus Apostolicae*) e o Missal em 1924 (aprovado por Pio XI com a bula *Inter Multiplices*). Mas a reforma litúrgica decretada pelo Concílio Vaticano II e posta em execução nos anos que se lhe seguiram pôs em grave crise a sobrevivência do rito. A atracção do rito romano reformado segundo critérios pastorais tornou-se irresistível. Em 1970, após amplas consultas, o arcebispo D. Francisco Maria da Silva apresentou à Congregação do Culto Divino uma proposta de revisão. Em 18 de Novembro de 1971, a congregação tornou pública a sua decisão pelo Decreto Prot. n.º 1857/71; não foram aceites as propostas de mudança; mantém-se o rito segundo os livros aprovados por Bento XV e Pio XI; exclui-se toda e qualquer mistura do rito bracarense com o rito romano (apenas se permite o uso do Leccionário romano); dá-se a todos os sacerdotes da arquidiocese bracarense a faculdade de usar os livros litúrgicos do rito romano. Escusado será dizer que a totalidade (?) dos sacerdotes bracarenses tem feito uso desta faculdade, pelo que o rito bracarense se transformou numa relíquia do passado, sem vigência efectiva. *5. Rito malabar:* A Igreja siro-oriental (a situar no actual Irão/Iraque), dada a sua matriz cultural semítica, desenvolveu a mais arcaica de todas as liturgias cristãs. A sua evolução deu-se, sobretudo, nos séculos V e VI. Pese o facto de serem tardios os manuscritos litúrgicos que nos chegaram, a crítica interna evidencia que eles contêm muito material da mais remota antiguidade. Particularmente arcaica é a sua anáfora principal, dos apóstolos Addaï e Mari, remontando nas suas linhas essenciais ao século III. Os documentos mais antigos que conservam esta oração eucarística não apresentam a narração da instituição, sendo diversa a explicação que os estudiosos dão dessa singular omissão. Usa também as anáforas de origem antioquena atribuídas a Teodoro de Mopsuéstia e a Nestório. A liturgia sacramental ficou num estádio quase embrionário. O ano litúrgico assenta num esquema aproximativo de «semanas de semanas», com um santoral reduzido a algumas comemorações situadas às sextas-feiras. As igrejas apresentam o coro numa tribuna elevada, situada no meio do edifício (como o *bema* das sinagogas) e o «santuário» separado do resto do edifício, com o qual comunica por uma porta sagrada. Os cânticos são ricos e antigos. A himnologia é abundante e de grande valor poético (Santo Efrém...). A extraordinária irradiação missionária desta Igreja está na origem da expansão deste rito na Índia do Sul, onde as primeiras comunidades cristãs parece datarem do século V-VI. Dada a ligação à Igreja persa, o rito malabar próprio da Igreja nesta região filia-se directamente no rito siro-oriental (também chamado «caldeu» e «nestoriano». No século XVI, sob a dominação portuguesa, estes cristãos convertem-se ao catolicismo e o seu rito é submetido a um processo de latinização que afecta os seus elementos e estrutura. Este processo culminou no Sínodo de Diamper (1599) em que desempenharam um papel determinante os missionários jesuítas. Nesta forma, chegou ao nosso tempo o rito siro-malabar que, entretanto, a partir do pontificado de Leão XIII, começou a ser restaurado na sua forma originária. Nesta linha têm sido feitas diversas edições dos livros litúrgicos malabares, primeiro em Roma e, depois, na Índia. No início do século XX (1907-1908) uma parte minoritária destes cristãos do Malabar separou-se da Igreja Católica e religou-se à autoridade da Igreja Nestoriana: são os «nestorianos indianos», que, porém, no tocante ao rito, não se distinguem dos outros católicos do Malabar. Nem todos os cristãos do Malabar aceitaram as determinações do Sínodo de Diamper. Após a chegada dos Holandeses (1663), alguns destes ligaram-se ao patriarca siro-jacobita (de Antioquia) e, aos poucos, adoptaram o rito siro-antioqueno próprio desse patriarcado monofisita. Uma parte minoritária desta Igreja tornou-se independente em 1772; da mesma Igreja desmembrou-se em 1840-1880 um ramo de tendência anglicana (Igreja Siríaca de São Tomé ou mar-tomitas); neste ramo, mais recentemente, uma nova cisão de tendência protestante deu origem à Igreja Evangélica de São Tomé (1961). Entretanto, a maior parte da Igreja indiana de rito siro-antioqueno desligara-se da Igreja jacobita, aderindo à comunhão católica (1930): é a Igreja «malankarense». *6. A questão dos ritos chineses:* Aqui não se trata de rito na acepção mais ampla que nos ocupa – nunca houve um rito chinês como há um rito malabar – mas, simplesmente, de determinadas práticas rituais de matriz cultural cuja legitimidade no âmbito do culto cristão foi objecto de controvérsia. Esta questão, dolorosa e arrastada, teve efeitos traumáticos para a história da evangelização na China. Começou após a morte de Matteo Ricci, em 1610, e só foi en-

cerrada com a bula de Bento XIV *Ex quo singulari* em 1742. Opôs Jesuítas e Dominicanos e envolveu cinco papas (Inocêncio X, Alexandre VII, Clemente IX, Clemente XI e Bento XIV). Em que consistia? Os missionários jesuítas admitiam o uso de termos chineses para exprimir conceitos cristãos e, sobretudo, permitiam aos chineses convertidos a realização, sob determinadas condições, de ancestrais práticas cultuais em honra dos antepassados e de Confúcio. Os Chineses tinham particular apego a «ritos» tradicionais expressivos da piedade filial: inclinavam-se e faziam gestos de reverência a tabuletas de madeira com os nomes dos antepassados e ofereciam-lhes flores, alimentos, incenso... Em relação a Confúcio havia manifestações rituais de homenagem: uma, mais simples e comum, idêntica à que se fazia em honra dos antepassados; uma outra, mais solene e reservada a filósofos e intelectuais, com um carácter religioso mais acentuado. Os Jesuítas proibiam este segundo tipo de cerimónia mas autorizavam o culto dos antepassados desde que não se rezasse ou suplicasse directamente aos mortos e se rejeitasse a crença de que os seus espíritos residiam nas tabuletas e se alimentavam com os alimentos oferecidos. Além disso, os Jesuítas fizeram adaptações às tabuletas dos antepassados inserindo nelas o sinal da Cruz e uma instrução que explicitava: «Adorai o verdadeiro Senhor, Criador do céu, da terra e de todas as coisas, e reverenciai com piedade filial os antepassados e os pais.» O problema surgiu quando missionários dominicanos vindos das Filipinas viram os convertidos realizar estes ritos e denunciaram os Jesuítas por pactuarem com aquilo que lhes parecia serem actos idolátricos! Estava lançada a polémica. Merece registo uma instrução da Propaganda Fide, em 1659 (sob Alexandre VII), em que se distinguia com notável lucidez entre a fé e as suas expressões culturais. Infelizmente, os tempos não estavam maduros e a questão veio a ser encerrada em sentido contrário com a já citada bula de Bento XIV. Só em 1939, com Pio XII (encíclica *Summi Pontificatus*), se retomou esse discurso que veio a ser recebido na Constituição Conciliar sobre a Liturgia do Concílio Vaticano II: «Tudo aquilo que no costume dos povos não está indissoluvelmente ligado a superstições ou a erros, [a Igreja] o considera com benevolência e, se possível, o conserva inalterado e chega, por vezes, a admiti-lo na Liturgia...» (*SC* 37). Ainda em 1939 a Propaganda Fide publicou uma instrução (*Plane compertum*) autorizando os cristãos chineses a participar nos ritos dos antepassados. Tarde de mais... *7. Questão dos ritos malabares:* Trata-se, também aqui, de uma controvérsia que interessa mais a missionologia do que, propriamente, a liturgia. De um lado estão os missionários jesuítas (Roberto Nobili, São João de Brito) ligados ao padroado, com os seus esforços de adaptação que hoje chamaríamos «cultural». Na frente oposta alinham, sobretudo, os missionários capuchinhos dependentes da Propaganda Fide (Frei Norberto de Bar-le-Duc ou Abé Platel) que defendiam uma posição menos condescendente com os usos locais. No fundo, o que estava em questão eram ritos menores: sacramentais hoje abolidos, distintivos de castas, usos étnicos de iniciação da puberdade, casamento, abluções periódicas, etc. Tudo práticas que, para usar a expressão da bula alexandrina citada no ponto anterior, não estão indissoluvelmente ligadas a erro ou superstição. Entretanto, a posição dos Capuchinhos teve vencimento, uma vez que a Santa Sé seguiu, neste ponto, a mesma orientação que adoptou em relação aos ritos chineses (breves *Compertum exploratumque* e *Concredita nobis* de Clemente XII – 1734 e 1739 –, e *Omnium sollicitudinum* de Bento XIV, em 12 de Setembro de 1741). Felizmente, aqui as consequências não foram tão funestas para a história da missionação católica graças à completa submissão dos cristãos do Malabar a estas imposições.

JOÃO DA SILVA PEIXOTO

BIBLIOGRAFIA: BRAGANÇA, J. O. – A carta do papa Virgílio ao arcebispo Profuturo de Braga: *Bracara Augusta*. 21 (1967) 65-91. IDEM – A liturgia de Braga. Miscellánea Férotin (1914-1964). *Hispania Sacra*. 17-18 (1966) 259-281. IDEM – *Missal de Mateus*. Lisboa: FCG, 1975. CHUPUNGCO, A. J. – A Historical Survey of Liturgical Adaptation. *Notitiae*. 17 (1981) 39-42. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Ed. J. Vives... Barcelona/Madrid, 1963. Col. España cristiana: Textos; 1. DAVID, P. – *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle*. Lisboa, Paris, 1947, p. 116-117. JANERAS, V.-S. – *Introductio in Liturgias Orientales [ad usum privatum]*. [Roma, s.d.]. KING, A. A. – *Liturgies of the Primatial Sees*. Londres; Nova Iorque; Toronto, 1957. MAITRE, H. B. – A questão dos ritos chineses e malabares. *Concilium*. 3: 7 (1967) 65-78. MATTOSO, J. – Data da introdução da liturgia romana na diocese de Braga. *Ora et Labora*. 10 (1963) 135-144. IDEM – *Le monachisme ibérique et Cluny*. Lovaina, 1968. *Missale Hispano Mozarabicum*. Toledo: Conferencia Episcopal Española & Arzobispado de Toledo, 1994. 2 vol. *Panorama histórico geral da liturgia*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987. Col. Anámnesis; 2. PINELL, Jordi – Liturgias locais antigas. In *Dicionário de liturgia*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992, p. 670-676. ROCHA, P. R. – *L'Office divin au Moyen Age dans l'Église de Braga: Originalité et dépendences d'une liturgie particulière au Moyen Âge*. Paris, 1980. Col. Cultura Medieval e Moderna; 15. RODRIGUES, Samuel – Bibliografia [de Joaquim Oliveira Bragança]. *Didaskalia*. 25 (1995) 10-13. VOGEL, Cyrile – *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 1981. WARD, Anthony; JOHNSON, Cuthbert – Supplément Bibliografique. In *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les Manuscrits Mozarabes*. Ed. M. Férotin. Reimpr. de l'édition de 1912. Roma: C. L. V.; Edizioni Liturgiche, 1995, p. 41-90. Col. Bibl. «EphLit»: «Subsidia»; 78 = Instrumenta Liturgica Quarreriensia; 4.

RODA. *V.* ASSISTÊNCIA.

RÓIS DE CONFESSADOS. *1. Origens e evolução:* Nasceram estes inventários das pessoas das paróquias desde os sete anos completos da necessidade de haver um controlo sobre as que em cada ano, da Quarta-Feira de Cinzas até à Páscoa da Ressurreição, se confessavam e comungavam ou deixavam de fazê-lo, devido ao capítulo *Omnes utriusque sexus* do IV Concílio de Latrão (1215). Compreende-se que só a partir dessa data apareçam notícias sobre a sua existência. A sua referência sinodático-conciliar mais antiga na Península Ibérica, segundo as constituições* e capítulos do *Synodicon hispanum*, encontra-se na diocese de Ávila no sínodo de 1341. Em Portugal detectam-se pela primeira vez na diocese de Braga na constituição 31 das *constituições sinodais de 1477*, de D. Luís Pires, pela qual mandou aos párocos que fizessem anualmente o inventário de todas as famílias com as suas cabeças, filhos e servidores desde os sete anos completos com o averbamento por letra de se terem confessado e comungado ou só confessado, a entregar até uma semana antes da festa de São João Baptista. As *constituições do Porto*, de 1496, seguidas quase *ipsis verbis*

pelas de Braga, de 1505, ambas de D. Diogo de Sousa, vão aperfeiçoar a sua estrutura: feitura desde a Septuagésima com duas secções, a primeira para as pessoas dos 14 anos para cima e a segunda no final com a lista dos moços dos sete aos 14, devendo todos desobrigar-se até oito dias depois da Páscoa. Na segunda dominga depois da Páscoa os párocos leva-los-iam pessoalmente ou mandá-los-iam por pessoa segura com as suas cartas, onde nomeariam também os revéis ao preceito para se prover neles segundo o direito. Passada a Dominga de Pascoela, não mais consentiriam na igreja os revéis sem que apresentassem provisão do representante do prelado. Na diocese da Guarda* a obrigação dos róis só aparece no sínodo e *constituições de 1500*. Paralelamente havia também um controlo especial do clero de ordens sacras: D. Diogo de Sousa decretou nas duas constituições medidas efectivas de sindicância sobre ele, que devia confessar-se e comungar, pelo menos, duas vezes no ano. As *constituições de Braga* do infante D. Henrique, de 1538, mantiveram as anteriores prescrições bracarenses esclarecendo-as, reforçando-as ou alargando-as, restringindo a excomunhão às pessoas desde os 14 anos; no caso de ausência ou de impedimento durante toda a Quaresma tinham de fazê-lo dentro de 20 dias após o dia da chegada ou da cessação do impedimento sob a mesma pena; no domingo seguinte ao *in albis* em que se cantava o evangelho *Ego sum pastor bonus* ou no imediato aos 20 dias para os ausentes e impedidos, os párocos declarariam nomeadamente ao povo na estação por públicos excomungados os contumazes, isto por um rol assinado por eles para ter efeito de carta declaratória; os mesmos párocos até 15 dias depois do dito domingo com o evangelho *Ego sum pastor bonus* tinham de apresentar esses róis ao provisor e vigários, de fazê-los registar no rol geral e de dar conta dos revéis e das respectivas causas, se do foro externo, para se mandar passar graciosamente pelo escrivão da secretaria carta de participantes contra eles, já anteriormente declarados, a qual publicariam aos fregueses num domingo à estação e remeteriam com a publicação até ao dia do Espírito Santo para o promotor passar à agravação das censuras e depois à denúncia dos transgressores. O Concílio de Trento decretou um conhecimento mais pessoal e directo dos paroquianos pelos párocos (sessão 22, cap. 1 *de refor.*), elaborando-se no novo *Ritual Romano* de Paulo V (1614) um esquema de descrição do *status animarum* (*Appendix*, pars IV, cap. VI) para controlo dos católicos na administração e recepção dos sacramentos do crisma, da confissão e da comunhão. Era a ratificação da prática geral ou quase dos róis de confessados. As *constituições de Braga de D. Rodrigo da Cunha*, de 1629, são muito pormenorizadas no tocante à execução dos róis: seriam feitos pelos párocos pessoalmente correndo toda a freguesia para se informarem muito particularmente das pessoas. A coima aos contumazes passou a ser de cinco reais por cada dia que passasse; quanto aos tratantes marítimos, sucedendo-lhes ter de partir na Quaresma desobrigar-se-iam nas respectivas paróquias, pois doutra maneira seriam evitados ao regressar até satisfazerem e cumprirem as penitências decretadas no IV Concílio Provincial (actio V, cap. XXX). Estas últimas foram seguidas *ipsis verbis* nas *constituições de 1697*. Nas da Guarda e de Lamego obrigam-se à comunhão as fêmeas desde os 12 anos completos e o intervalo para os ausentes era apenas de 15 dias. Nas restantes há poucas inovações em relação ao exposto: as de Lamego são muito minuciosas na estrutura dos róis, feitos de meias-folhas dobradas de alto a baixo, servindo uma parte de margem para declarar os confessados e comungados, e a outra para registar os nomes de cada pessoa, tudo sem siglas nem abreviaturas; segundo as de Portalegre seriam de folhas inteiras divididas em duas colunas por um traço, a da esquerda para as pessoas de confissão e comunhão, e a da direita para as de comunhão somente, fazendo-se uma risca ou traço após cada fogo; nas da Guarda o pároco fá-los-ia por si vestido de sobrepeliz e acompanhado. Nas de Lisboa há uma observação muito importante por ser o porto principal do país, pois haveria rol dos que embarcassem daí (confessar-se-iam e comungariam dentro de 10 dias) ao tempo da partida das naus para a Índia, a entregar aos oficiais que tivessem a seu cargo o alardo da gente. As do Porto são muito minuciosas na estrutura dos róis cujas folhas tinham de ter seis riscas (colunas). Por vezes os prelados tomavam medidas de emergência para abrandamento das penas ou para alargamento do prazo, como aconteceu, por exemplo, por ocasião das Invasões Francesas, pelo menos na diocese de Braga. Por outro lado, com o tempo foi-se completando a identificação das pessoas por meio doutros elementos, como as profissões. A partir de São Leão X alterou-se a estrutura dos róis de confessados e comungados, porque com o decreto *Quam singulari*, de 8 de Agosto de 1910, a interpretar autenticamente o texto do IV Concílio de Latrão sobre a idade da discrição, passaram a ser pessoas de comunhão obrigatória as crianças desde os sete anos completos e até de menos idade, se com uso da razão. O *Código de Direito Canónico** de 1917 manteve essa idade (cânon 88, §.3 e 854, §§.3 e 5) e a obrigatoriedade do livro *de statu animarum* mas sem duplicado para a cúria diocesana (cânon 470, §§.1-3). Por outro lado, os progressos do racionalismo, da secularização* e do laicismo, acompanhados da alfabetização e de uma nova mentalidade, agravados por campanhas republicanas e anticatólicas, levaram a um progressivo descrédito desse controlo de consciências, razão por que foram lentamente caindo em desuso nas paróquias, numas pouco depois da Segunda Guerra Mundial, noutras, e talvez a maioria, depois dos anos 60 e com o Concílio Vaticano II, e em poucas só na década de 70. No *Código de Direito Canónico de 1983* já não vem expresso o livro *de statu animarum*, embora possa ser exigido (cânon 535). Quanto à sua localização, dos que sobreviveram alguns encontram-se depositados no Arquivo da Cúria Patriarcal e no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, outros em mãos de particulares, muitos em São Vicente de Fora e a maioria, pelo menos nas dioceses nortenhas, dispersa pelos arquivos paroquiais. *2. Espécies:* Da exposição sobre a evolução deduz-se que há, pelo menos, três espécies de róis de confessados: os propriamente ditos para o conjunto

da população total da paróquia a partir dos sete anos, feitos por ruas e bairros nas cidades e vilas, e por lugares, aldeias e quintas nos meios rurais, registando-se sempre as pessoas por casas ou fogos com uma regra para cada pessoa; os inventários das pessoas que deviam embarcar no porto de Lisboa; os elencos dos revéis publicados pelos párocos na dominga *in albis*, a servir como carta declaratória de excomunhão, a entregar simultaneamente com a primeira categoria. *3. Importância:* Não obstante as suas limitações, em especial a do não registo dos menores até aos sete anos completos, são fundamentais e indispensáveis para o estudo da prática religiosa e da demografia* histórica, do urbanismo, toponímia, filologia e onomástica, da história social e sociologia, e até da antropologia.

FRANQUELIM NEIVA SOARES

BIBLIOGRAFIA: AMORIM, Norberta B. – *Exploração de róis de confessados duma paróquia de Guimarães (1734-1760)*. Guimarães, 1983. CASCÃO, Rui – Evolução da prática religiosa na freguesia de Santa Cruz (Coimbra) 1851-1913. *Revista Portuguesa de História*. 26, 81-110. *CONSTITUIÇÕES sinodais das várias dioceses do país*. COSME, João – *Fontes para a história de Alhos Vedros: os róis de confessados (1739-1752)*. Junta de Freguesia de Alhos Vedros, 1998. LE BRAS, Gabriel – *Études de sociologie religieuse*. Paris: PUF, 1955. MASCARENHAS, J. Fernandes – *A população de Mancarapacho no século XVI, através de róis de confessados inéditos*. Olhão, 1985. O'NEILL, Brian Juan – *Proprietários, lavradores e jornaleiros: Desigualdade social numa aldeia transmontana, 1870-1978*. Lisboa: D. Quixote, 1984. PEREIRA, Isaías da Rosa – Os róis de confessados como fonte histórica. *Anais*. 12: 31 (1986) 273-288. IDEM – Os róis de confessados, seu interesse histórico e alguns problemas que suscitam (*sic*) e sua utilização. In PRIMEIRAS JORNADAS DE HISTÓRIA MODERNA. Lisboa, 16-17-18 e 19 de Outubro de 1986 – *Actas*. Lisboa: Centro de Estudos da Universidade de Lisboa, 1989, vol. 1, p. 57-69. RIBEIRO, Ana Rita de Almeida Marado Coelho – *A importância dos róis de confessados na demografia histórica: os róis de confessados da freguesia de Nossa Senhora da Encarnação da Ameixoeira entre 1750 e 1760*. Lisboa, 1989. RODRIGUES, Teresa Ferreira – Para o estudo dos róis de confessados: a freguesia de Santiago em Lisboa (1630-1680). *Nova História*. 3-4 (1985) 79-105. SBRANA, C.; TRAINA, R.; SONNINO, E. – *Gli «Stati delle anime» a Roma delle origini al secolo XVII*. Roma: CISP, 1977. *SYNODICON hispanum*. Edição crítica dirigida por Antonio Garcia y Garcia. Madrid: BAC, 1981, 1993. 6 vol.

ROMANCEIRO. *V.* LITERATURA RELIGIOSA.

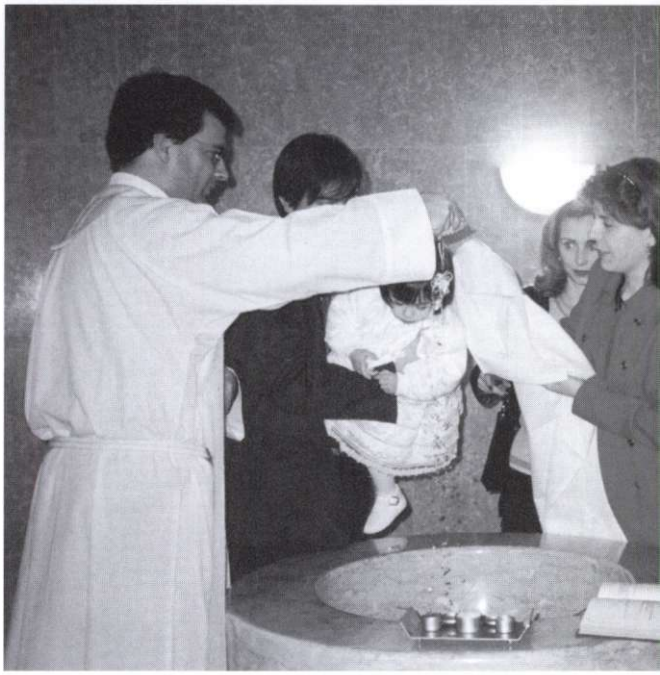
ROMARIAS. *V.* FESTAS.

S

SACERDOTES DO CORAÇÃO DE JESUS. *V.* DEHONIANOS.

SACRAMENTOS. *1. Problema:* Na modernidade a realidade das acções eclesiais designadas como sacramentos foi submetida a rigorosa crítica, cujos momentos principais são: a Reforma protestante, no século XVI, que reduz os sacramentos apenas àquelas acções claramente testemunhadas na Escritura (baptismo e eucaristia); a teologia liberal, no século XIX,e o modernismo, no início do século XX, que têm em comum considerarem os sacramentos expressão da consciência eclesial, pondo em causa, por conseguinte, a sua origem cristológica; a crítica da escola comparada das religiões, que vê a origem dos sacramentos nas religiões pagãs; e, finalmente, a crítica científica ao fenómeno religioso (L. Feuerbach; K. Marx; F. Nietzsche; S. Freud), que vê na religião uma superestrutura escravizante de consciências alienadas. *2. A renovação da teologia:* Já no século XIX, e sobretudo durante a primeira metade do século XX, dá-se, na teologia, uma profunda renovação, através de um estudo crítico das suas fontes (Escritura, tradição, liturgia), cujo resultado principal foi o aprofundamento da noção teológica de «sacramento». A pesquisa das fontes pôs de manifesto que o *sacramentum* aparece no Novo Testamento (Ef. 5, 25) como tradução do conceito grego *mystêrion*. A correlação dos dois conceitos aponta para uma noção teológica de *mystêrion-sacramentum*, anterior à pluralidade das acções que mais tarde foram progressivamente subsumidas na noção de «sacramento», e que permite ver a falta de base científica da moderna crítica histórico-científica dos sacramentos. *3. Sagrada Escritura:* O binómio *mystêrion-sacramentum* ocorre, no Antigo Testamento, numa acepção apocalíptica. Evoca o «segredo-mistério» que Deus mesmo toma a iniciativa de revelar: o seu plano/desígnio a respeito do povo eleito e de toda a humanidade (*cf.* Dan 2, 19). No Novo Testamento o termo ocorre nos sinópticos (Mc. 4, 11). É o «mistério» do Reino de Deus, o «segredo» de Cristo que só é acessível, por revelação, aos discípulos. Em São Paulo, o mistério é «Cristo em vós» (Col 1, 27), ou seja, a presença de Cristo na Igreja; e diz também a relação de aliança (esposal) de Cristo com a Igreja, da qual o amor conjugal é evocação ou epifania (Ef. 5, 25). *4. História da teologia:* Nos séculos II-III, o conceito *sacramentum* aparece com um conteúdo teológico ligeiramente diferenciado. Evoca o juramento, a profissão de fé (Tertuliano). O sacramento é uma acção pública na qual o cristão proclama solenemente o conteúdo fundamental daquilo que ele na Igreja é. Um adensamento teológico da noção de sacramento é o grande mérito da teologia patrística, muito especialmente de Santo Ambrósio e de Santo Agostinho. Santo Ambrósio sublinha a subtil diferenciação que se dá entre *sacramentum* e *mysterium*. *Sacramentum* diz a acção litúrgica (baptismo, eucaristia), na qual o homem é introduzido em Cristo. *Mysterium* evoca a realidade divino-humana que nela está presente, mas à qual se tem acesso através de um conhecimento-vivência que passa por uma pedagogia mistagógica pós-celebrativa. Dir-se-ia que o *mysterium* é o sacramento interiorizado. Santo Agostinho é o primeiro que oferece uma síntese sistemática dos sacramentos. O *sacramentum* é *Verbum visibile*. O sacramento acontece na relação entre palavra e realidade sensível. O seu conjunto é uma palavra visível. As acções sacramentais, como *Verbum visibile*, manifestam o que a Igreja é. Por exemplo , explica Santo Agostinho a respeito da Eucaristia, o que está sobre o altar, o corpo de Cristo que comeis, isso sois vós. A realidade sacramental recebe a sua pregnância teológica da sua situação no corpo eclesial. Daí a noção agostiniana do *Christus Totus*. A teologia escolástica representa, depois de Santo Agostinho, o esforço mais genial de pensar a realidade sacramental. É nesse período que se elabora uma definição, tornada clássica em teologia depois do Concílio de Trento, segundo a qual o sacramento é um «sinal sensível eficaz da graça instituído por Cristo». Depois de Santo Agostinho, São Tomás foi o teólogo mais importante na história da sacramentologia. Da sua reflexão teológica, salientaria os seguintes pontos: a necessidade dos sacramentos; a sua eficácia. A necessidade da economia sacramental decorre da humana condição infralapsária, ou seja, do desenvolvimento da história no mistério do pecado. Cristo é o único redentor, e o encontro salvador com Ele dá-se através da realidade sacramental. Mas a necessidade dos sacramentos para a salvação encontra também um pressuposto antropológico, ou seja, na corporeidade. Porque constituído também no seu

corpo, o homem não pode fazer uma experiência espiritual meramente interior. O homem é essencialmente um ser simbólico, e o corpo é esse espaço da mediação e do encontro consigo, com os outros e com Deus. Daí a necessidade antropológica da realidade simbólico-sacramental para que o homem possa acolher e viver a experiência da salvação em Cristo e na Igreja. Mas esta necessidade dos sacramentos não é absoluta, mas relativa, ou seja, uma necessidade de meio para quem vive na Igreja, pois Deus não limita a salvação aos sacramentos. Eles são isso mesmo, sacramentos, isto é, sinais evocadores da salvação, que ultrapassa os limites visíveis da Igreja e se estende a todo o mundo. Isto não significa uma posição relativista, pois que, para a Igreja, na sua condição de peregrina, os sacramentos são de necessidade «absoluta», isto é, os sacramentos são a Igreja na sua fenomenologia existencial, e dentre estes, dois são absolutamente fundamentais para a estrutura da Igreja enquanto tal, o baptismo e a ordem. Mas em dignidade, o mais importante, o fim para onde todos tendem e a fonte de onde todos brotam, é a eucaristia, pois nela celebra-se substancialmente (*substantialiter*), a presença de Cristo, como Pão da Vida entregue pela salvação do mundo. Até ao século IX as declarações do magistério a respeito dos sacramentos incidiram especialmente na problemática da validade e da eficácia sacramental (baptismo-eucaristia-ordem), que não depende da santidade do ministro, mas sim da presença de Cristo. Temos assim as declarações do Concílio de Valência em 855 (*cf.* DS, 632), do II Concílio de Latrão em 1139 e do Concílio Provincial de Verona em 1184 (*cf.* DS, 718 e 777). De particular relevo é a profissão de fé imposta por Inocêncio III aos valdenses, em 1208, na qual, pela primeira vez e de um modo explícito, aparecem os sete sacramentos, nesta ordem: baptismo, confirmação, eucaristia, penitência, unção dos enfermos, matrimónio e ordem (*cf.* DS, 790-797). No II Concílio de Lião, em 1274, os sacramentos são apresentados como realidades de salvação (*cf.* DS, 851-861), fazendo-se clara menção à eucaristia e ao matrimónio (*cf.* DS, 861), pormenor da extraordinária importância, pois a santidade do matrimónio era precisamente posta em causa pelos movimentos cátaros de então. O Concílio de Florença trata dos sacramentos no *Decretum pro armenis*. A secção quinta (*cf.* DS, 1310-1328) deste decreto expõe essencialmente os seguintes pontos sobre os sacramentos: 1) que os sacramentos da nova lei são os sete já universalmente reconhecidos: baptismo, confirmação, eucaristia, penitência, unção dos doentes, ordem e matrimónio; 2) que eles diferem dos sacramentos da antiga lei, os quais «não causavam a graça, mas apenas a figuravam como a dar-se em relação à paixão de Cristo» (DS, 1310); 3) que «os primeiros cinco foram ordenados à perfeição individual de cada homem em si mesmo, os últimos dois para o governo e o crescimento de toda a Igreja» (DS, 1311); 4) que os sacramentos requerem três condições para serem validamente celebrados: as coisas como matéria, as palavras como forma, o ministro que age com a intenção de fazer o que faz a Igreja» (DS, 1312); 5) que três sacramentos, o baptismo, a confirmação e a ordem, «imprimem na alma um carácter indelével», e que por isso não podem ser repetidos (DS, 1313). Na polémica com a Reforma protestante, o Concílio de Trento aborda de um modo sistemático os sacramentos, relevando a sua raiz cristológica (DS, 1601), a sua diferença a respeito dos sacramentos da antiga lei (DS, 1602), o seu número, isto é, sete, nem mais nem menos (DS, 1603), a sua necessidade para a salvação, ao menos no que respeita a alguns deles (DS, 1604), a sua natureza de «sinais» que medeiam a graça àqueles que não lhe colocam obstáculo (*ex opere operato*), (DS, 1605-1607), a realidade da graça e do carácter, para os três sacramentos que o conferem (baptismo, crisma e ordem) (DS, 1608-1609), e, finalmente, a doutrina referente ao ministro dos sacramentos, no que diz respeito ao poder, à intenção e às condições morais requeridas para este ministério (DS, 1610-1613). A importância do Concílio de Trento para a teologia sacramental é decisiva, pois que as suas declarações representam solenes proclamações dogmáticas, isto é, expressão solene da fé da Igreja pelo supremo magistério, como verdade que exige assentimento da fé. Ao condenar os «erros» e as «heresias» da Reforma protestante, o Concílio de Trento colocou pontos doutrinais iniludíveis para todo o aprofundamento posterior da teologia sacramental. À unilateralidade da Palavra, na Reforma protestante, a Igreja Católica, em Trento e nos séculos posteriores, é quase levada à unilateralidade do sacramento, unilateralidade que a teologia contemporânea, anterior e posterior ao Concílio Vaticano II, tem procurado corrigir, procurando articular-se, de um modo novo, a relação palavra-sacramento. *5. Síntese teológica:* Os sacramentos derivam da natureza mesma da Igreja, tal como esta nos aparece revelada no Novo Testamento. A Igreja deriva o seu ser do *mystêrion* de Deus que é



Sacramento do baptismo.

Jesus Cristo em toda a sua plenitude e os sacramentos são a explicitação existencial deste *mystêrion*. A ligação dos sacramentos ao *mystêrion* de Deus que é Cristo chama a atenção para o seu horizonte trinitário, o que permite situá-los na perspectiva da unidade de toda a história da salvação. Esta ligação à história permite reconhecer a teologia sacramental como a evocação da história como epifania do Absoluto. Assim, a teologia sacramental apresenta-se essencialmente como anamnese, ou memorial da presença de Deus na história, cujo ponto culminante é a Cruz. É neste quadro hermenêutico que é possível entender algumas questões clássicas da teologia sacramental, nomeadamente as seguintes: a origem cristológica dos sacramentos; o seu número; o ministro dos sacramentos; a estrutura do sinal sacramental; a sua eficácia. *5.1. Origem cristológica dos sacramentos:* Segundo o Concílio de Trento, todos os sacramentos foram instituídos por Cristo. A Igreja sobre os sacramentos não tem poder, ela é apenas serva destes mistérios (*cf.* DS, 1601; *tb.*, DS, 1864; 2536). Os sacramentos têm origem (histórica e teológica) no único *mystêrion* de Deus. É no quadro desta única economia divina que devemos situar os sete sacramentos como as concretizações do único *mystêrion*, o qual abarca toda a história da humanidade. O *mystêrion* é simultaneamente uma revelação e uma realidade. Esta mesma estrutura encontra-se nos sacramentos – o signo e o seu conteúdo. Por isso, os dois aspectos ou elementos devem ser mantidos na sua unidade e como unidade eles remontam ao mesmo *mystêrion*, são dele a anamnese histórica e por isso, em última análise, encontram a sua fonte em Jesus Cristo. Na Escritura e na releitura que dela faz a teologia, a origem dos sacramentos é o mistério pascal (*cf.* Jo, 19, 34). Então, os sacramentos são essencialmente a vida que se exprime em formas simbólicas de mediação. Podemos assim distinguir, nos sacramentos, o núcleo essencial, que é o único *mystêrion* realizado em Cristo, por um lado, e o «sacramento» como forma que o medeia, por outro. Consideradas bem as coisas, a origem da economia sacramental no *mystêrion* de Deus recondu-no-la à sua fonte trinitária. Esta origem trinitária dos sacramentos permite igualmente ver o sentido da acção de Jesus Cristo e do Espírito Santo, e captar, mais profundamente, a intencionalidade teológica do Concílio de Trento, quando reenvia os sacramentos para a intenção de Jesus Cristo, que assim os confiou em testamento aos apóstolos. A realidade sacramental no seu todo surge imediatamente do *mystêrion* do Logos incarnado; é o horizonte histórico da sua presença na história (= na Igreja), de acordo com a sua promessa: «Eu estarei convosco até ao fim dos tempos» (Mt 28, 20). *5.2. O número dos sacramentos:* O Concílio de Trento proclamou que são sete os sacramentos, nem mais nem menos. Este número explica-se a partir do único *mystêrion* de Deus, que se manifesta na pluralidade dos momentos existenciais em que se articula a salvação na Igreja, e que são estas, nem mais nem menos. Esta articulação plural tem a ver com a fenomenologia das formas da existência (nascimento, crescimento, alimento, tensões comunitárias e doenças espirituais, doença e morte, serviço na comunidade, amor conjugal), nas quais a própria existência se exprime, quer na dimensão pessoal, quer na dimensão social, e são esses momentos que são expressão sacramental da incarnação redentora em Cristo. Porque o Verbo de Deus assume a realidade humana na sua radicalidade, nenhum momento da existência (pessoal e comunitária) é excluído da acção redentora de Cristo. *5.3. O ministro e o sujeito dos sacramentos:* A solução (e compreensão) desta questão há-de encontrar-se no horizonte cristológico e eclesiológico dos sacramentos, pois estes são essencialmente uma acção de Cristo e da Igreja. Nos sacramentos, como se vê, nunca se trata de uma acção de piedade individual isolada, dir-se-ia, na consciência de cada um. Os sacramentos são sempre a auto-realização da Igreja, actuação da sua natureza mesma; dizem o que a Igreja enquanto tal é, o Corpo de Cristo, o Templo do Espírito Santo, a Esposa e Mãe. É por isso que a questão do «ministro» dos sacramentos é fundamental, pois que se trata de representar oficialmente a Igreja na celebração destes momentos essenciais do seu existir. A possibilidade de representar oficialmente a Igreja nas acções sacramentais decorre do «carácter» sacramental. Assim, o baptismo, o crisma e a ordem são os sacramentos caracterizantes da Igreja enquanto tal, e representam, portanto, a capacitação para o ministério na Igreja. O baptismo (e o crisma) e a ordem são os sacramentos estruturantes da Igreja, numa relação de recíproca ordenação. O carácter baptismal, pelo qual todo o cristão participa no sacerdócio, na realeza e na profecia de Cristo, tende para o carácter sacerdotal como a sua perfeição, na medida em que o sacerdócio ordenado constitui a representação pessoal de Cristo como cabeça da Igreja e é por isso que o sacerdote é o ministro ordinário da maior parte dos sacramentos. Mas os baptizados são os ministros no sacramento matrimónio e em caso de necessidade qualquer baptizado pode celebrar o baptismo, desde que tenha a intenção de fazer o que faz a Igreja. *5.4. A estrutura dos sacramentos (matéria e forma):* No que concerne à estrutura dos sacramentos há-de ter-se em conta dois elementos que constam da tradição teológica, e que a teologia escolástica designou como *matéria* e *forma*. A matéria evoca a disponibilidade da realidade (cósmica e pessoal) para acolher e constituir-se em gramática onde a acção salvífica de Deus se diz e acontece, ou, por outras palavras, a natureza simbólica da realidade enquanto tal; e a forma é a palavra de Deus, que introduz a realidade na história da salvação, imprimindo-lhe, portanto, a capacidade de ser epifania real da sua presença. Porque acções de colaboração de liberdades pessoais (pois trata-se da celebração da história, que diz respeito à liberdade humano-divina), os sacramentos postulam a liberdade, ou seja, a intenção do ministro e do sujeito que recebe, de realizar activamente a acção sacramental como a Igreja a entende, e, portanto, a fé. A fé de que aqui se trata é fé da Igreja: crer com o coração mesmo da Igreja, como corpo e plenitude de Cristo, como Mãe e como Esposa. Esta fé é constitutiva do sacramento enquanto tal, pois que os sacramentos, como se disse acima, são essencialmente acção da Igreja. Neste sentido, os sacramentos tor-

nam-se anamnese, memorial da salvação realizada em Cristo. *5.5. A eficácia sacramental:* Com esta expressão entende-se que o sacramento não é apenas promessa e esperança de uma presença, mas sim a celebração da presença real, sob o véu do sacramento. Eficácia esta que tem a ver precisamente com o mistério da presença de Cristo na Igreja, que alcança o seu momento de máxima densidade no sacramento da Eucaristia. Na história da teologia elaborou-se uma expressão que diz esta eficácia: *opus operatum*. Nada tem de mágico, mas serve para recordar que os sacramentos são essencialmente acção de Cristo e da Igreja, em cada momento concreto da sua história. A fórmula *ex opere operato* procura dizer então essencialmente o seguinte. Negativamente, que a graça dos sacramentos não é «produzida» por uma acção independente nem do ministro nem do sujeito que recebe; positivamente, a fórmula pretende afirmar que os sacramentos são verdadeiramente encontro com Cristo na Igreja. É Cristo pessoalmente que está em acção na realidade sacramental, se bem que sob a mediação do sacramento, especialmente do sacramento em termos pessoais, na pessoa do ministro que O «re-presenta». Esta representação de Cristo não quer sugerir que Cristo (= a Trindade) esteja ausente, mas sim que a mediação sacramental «re-presentativa» é a forma histórica mais densa da sua presença em mistério. Assim, o *ex opere operato* serve esta prioridade da acção divina de Cristo nos sacramentos, mas que postula obviamente a colaboração da liberdade humana, no sentido de o homem se deixar envolver nesta acção. No entanto, esta acção não depende da santidade do ministro (se bem que a exija), pois o que se celebra é a santidade de Deus que santifica. Assim, a fórmula *ex opere operato* exprime a confiança do homem, o sereno abandonar-se nas mãos de Deus.

JOSÉ JACINTO FERREIRA DE FARIAS

BIBLIOGRAFIA: AGOSTINHO, Santo – *A instrução dos catecúmenos*. Trad. port. Maria da Glória Novak. Petrópolis: Vozes, 1978. AMBRÓSIO, Santo – *Os sacramentos e os mistérios*. Trad. port. D. Paulo Evaristo Arns. Petrópolis: Vozes, 1972. BORNKAMM, G. – Mystêrion. In *GLNT VII*, p. 645-716. CYRILLE DE JERUSALÉM – Catéchèses Mystagogiques, *SC* 126, Paris: Cerf, 1966. CIRILO DE JERUSALÉM – *Catequeses prébatismais*. Trad. port. Frederico Vier-Fernando A. Figueiredo. Petrópolis: Vozes, 1978. FARIAS, J. – Os sacramentos como acção do Espírito. In *SEMANAS de Estudos Teológicos: O Espírito que dá a Vida*. Lisboa: Verbo, 1992, p. 107-122. IDEM – O cosmos «divinizado»: Elementos para uma teologia sacramental do mundo. *Communio* 5: 5 (1992) 402-411. MICHEL, A. – Sacrements. In *DThC XIV*, p. 485-644. RAHNER K. – *Kirche und Sakramente*. Freiburg, 1960. ROCCHETTA, C. – *Sacramentaria fondamentale: Dal «Mysterion» al «Sacramentum»*. Bolonha: EDB, 1989. ROSATO, PH. – *Introduzione alla Teologia dei Sacramenti*. Casale Monferrato; Piemme 1992. SCHILLEBEECKX, E. – *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*. Paris: Cerf, 1960. SCHNEIDER, Th. – *Zeichen der Nähe Gottes: Grundriss der Sakramenten-theologie*. Mainz, 1992. SMULDERS, P. – L'Église sacrament du salut. In BARAÚNA-CONGAR, ed. – *L'Église de Vatican II: Études autour de la constitution conciliaire: 2*. Paris: Cerf, 1966, p. 313-338. SCHULTE, R. – I singoli sacramenti come articolazione del sacramento radicale. In FEINTER, J.-Löhrer – M. *Mysterium Salutis. Nuovo Corso di dogmatica come storia della salvezza*. Brescia: Queriniana, 1975, vol. 8, p. 50-192. TILLARD, J. M. – Les Sacrements de l'Église. In LAURET, B; REFOULE, F., dir. – *Initiation à la pratique de la théologie*. Paris: Cerf, 1983, p. 385-466. TURA, E. R. – La teologia dei sacramenti: punti acquisiti e prospettive. *Studia Patavina*. 3 (1996) 57-73. VORGRIMLER, H. – *Sakramententheologie*. Düsseldorf: Patmos, 1987.

SACRAMENTOS. PERSPECTIVA JURÍDICA. Os sacramentos da Igreja Católica (em número de sete) foram instituídos por Jesus Cristo e confiados à Igreja. Eles são sinais e meios com que se exprime e se fortalece a fé, se presta culto a Deus e se realiza a santificação dos homens (cânon 840). Os sacramentos são sinais visíveis da graça invisível e, enquanto acções de Cristo, produzem a graça *ex opere operato*. Os sacramentos, sendo acções de Cristo e da Igreja, não podem ser alterados na sua essência e na sua forma por quem quer que seja. Compete à Santa Sé, qual autoridade suprema, determinar aquilo que é próprio de cada sacramento, bem como a sua validade e liceidade (sujeito, ministro, matéria e forma), regular a sua disciplina, estabelecer a realização litúrgica de cada um deles. A autoridade deve salvaguardar a comunhão eclesial, à qual estão obrigados todos os fiéis, também no exercício dos seus direitos, garantindo o bem comum da Igreja e respeitando os direitos dos outros (cc. 209, §1; 233). O livro IV do Código de Direito Canónico – «Do Múnus Santificador da Igreja» – contém a disciplina da Igreja sobre os sete sacramentos (baptismo, confirmação, eucaristia, penitência, unção dos enfermos, ordem e Matrimónio). *1. Recepção:* Os fiéis têm o direito a receber os sacramentos desde que estejam devidamente preparados e pelo direito não se encontrem impedidos de os receber (Código de Direito Canónico 1917, cânon 682; LG 37, cc. 213 e 843, §2). Por seu lado, têm a obrigação de satisfazer todas as condições exigidas para a vivência de cada um dos sacramentos, preparando-se com a devida evangelização e a formação catequética. *2. Liberdade:* O cânon 748, §2 indica a relevância do direito de liberdade religiosa de toda a pessoa: «A ninguém é lícito coagir os homens a abraçar a fé católica contra a sua consciência.» «Todos os homens estão obrigados a procurar a verdade no que concerne a Deus e à sua Igreja, e, uma vez conhecida, em virtude da lei divina têm obrigação e gozam do direito de a abraçar e observar» (cânon 748, §1). O exercício do direito de receber os sacramentos existe dentro de certos parâmetros bem precisos, que representam outros tantos requisitos para o seu legítimo exercício. Da parte dos sujeitos não baptizados há o direito de liberdade de qualquer pessoa humana a respeito do baptismo, derivante do desígnio salvífico universal em Cristo, que deixou este meio necessário de salvação nas mãos da Igreja a fim de que seja administrado aos homens aos quais é universalmente atribuído como um direito. *3. Negação dos sacramentos:* O cânon 843 é bem explícito ao determinar as condições que justificam a negação de um sacramento: a oportunidade do pedido, a recta disposição do sujeito, a ausência de impedimentos. No caso do baptismo, por exemplo, ele poderá ser adiado se não houver garantias, por parte dos pais ou de outras pessoas, que a criança seja educada na fé cristã. Pode-se negar o matrimónio se um dos noivos não estiver com a intenção de aceitar e de viver o matrimónio segundo a doutrina católica. *4. Graduação na recepção e natureza:* O primeiro de todos os sacramentos a ser recebido é o baptismo. Quem não o tiver recebido não pode receber validamente os outros sacramentos (cânon 842, §1). Uma etapa importante na caminhada cristã é constituída pelos «sacramentos da iniciação cristã»: baptismo, confirmação, eucaristia. Estes

sacramentos da iniciação cristã fundamentam, estimulam e ampliam a comunhão eclesial. Se pelo baptismo o cristão é introduzido ontologicamente na comunhão eclesial, a confirmação representa um reforço da comunhão e um aperfeiçoamento da mesma a nível consciente e activo. A plenitude da comunhão entendida como união temo-la na eucaristia. Para os fiéis em plena comunhão com a Igreja, a participação na eucaristia e a missão na comunhão constituem um verdadeiro e próprio direito sancionado pelo cânon 912. Os sacramentos da penitência e da unção dos enfermos são considerados como «sacramentos de cura», os sacramentos do matrimónio e da ordem são sacramentos ao serviço da comunhão. *5. Baptismo:* Na impossibilidade de descrevermos todos os sacramentos, achamos pertinente algumas considerações sobre o baptismo e a eucaristia. O baptismo é a «porta dos sacramentos» (cânon 849) e sacramento com o qual «o homem é incorporado na Igreja de Cristo e nela constituído pessoa, com os deveres e direitos que, atendendo à sua condição, são próprios dos cristãos» (cânon 96). Contrariamente aos outros sacramentos que constituem bens de pertença do cristão e só ele pode gozar do direito em recebê-los, o baptismo é um bem oferecido a todos os homens que ainda não fazem parte do Povo de Deus. É um bem que vem, aliás, ao encontro do apelo que o Senhor fez aos discípulos de irem pelo mundo e de baptizar em nome da Santíssima Trindade (*cf.* Mt 28, 19-20; Mc 16, 25). Os documentos do Concílio Vaticano II são explícitos quanto a esta vocação da Igreja de baptizar e ao mesmo tempo o desejo das pessoas em fazer parte do Povo de Deus. *6. Eucaristia:* Quanto à eucaristia é significativo que o legislador reafirme expressamente o direito de todo o fiel em recebê-la: «Qualquer baptizado, que não esteja proibido pelo direito, pode e deve ser admitido à sagrada comunhão» (cânon 912). Na verdade, o direito de aproximar-se deste augustíssimo sacramento constitui o coração e o cimo do estatuto jurídico do cristão, aquele que assume e condensa em si todos os outros direitos. O cristão deve, pois, poder usufruir no modo mais amplo possível este elemento essencial para a sua vida espiritual, que ele é obrigado a «receber com frequência e máxima devoção» (cânon 898). Sobre a disposição subjectiva para receber o sacramento não se explicita alguma consideração da autoridade eclesiástica, a não ser nos casos em que o estado de pecador tenha assumido uma relevância pública e comunitária, como sucede no caso daqueles que foram atingidos por uma pena canónica (excomungados e interditos) ou daqueles que «obstinadamente perseverem em pecado grave manifesto» (cânon 915). O cânon 915 refere-se à admissão à comunhão por parte do ministro e às penas de excomunhão ou interdito, que são as duas únicas que privam do direito à recepção dos sacramentos (cc. 1331 e 1332). O ministro da comunhão formula um juízo em foro externo e avalia a gravidade da acção em si. O caso que hoje se põe com mais acuidade e frequência é o dos fiéis em situações matrimoniais irregulares e que pedem para ser admitidos à comunhão. João Paulo II reconfirmou a práxis, fundamentada na Sagrada Escritura, de não admitir à comunhão eucarística os divorciados recasados: «São eles causa de não serem admitidos, dado que o seu estado e situação de vida contradizem objectivamente a união de amor entre Cristo e a Igreja, significada e realizada na Eucaristia. Há, além disso, outro motivo pastoral: se se admitissem estas pessoas à Eucaristia, os fiéis seriam induzidos em erro e confusão acerca da doutrina da Igreja sobre a indissolubilidade do matrimónio» (*Familiaris Consortio*, n.º 84). Intervenções recentes de Dicastérios da Cúria Romana (Congregação para a Doutrina da Fé e Pontifício Conselho para os textos legislativos) vieram explicitar ainda mais a doutrina expressa no *Familiares Consortio*. 7. Repetição dos sacramentos: Alguns sacramentos, devido à sua própria natureza e efeito, só podem ser recebidos uma única vez: baptismo, confirmação, ordem. São os sacramentos que «imprimem carácter». Em caso de dúvida sobre a sua recepção (dúvida sobre o facto) ou sobre a sua validade (dúvida sobre a validade de um facto), é permitido recebê-los sob condição. *8. Ministro dos sacramentos:* O ministro de cada sacramento deve estar devidamente capacitado para exercer a sua função. Ele não age em nome próprio mas *in persona et in nomine Christi* (na pessoa e no nome de Cristo). Passamos a indicar o ministro de cada sacramento: baptismo (o ministro ordinário é todo aquele que recebeu o sacramento da ordem, ministro extraordinário é qualquer baptizado – por vezes, mesmo pessoas não baptizadas – que age com recta intenção e em nome da igreja); confirmação (o ministro ordinário é o bispo, ministro extraordinário é o presbítero); eucaristia (ministro é sempre o presbítero, outras pessoas poderão ser ministros extraordinários para distribuir a comunhão); penitência (sempre o presbítero); matrimónio (os esposos são os ministros, o sacerdote ou outra pessoa são considerados testemunhas qualificadas para receberem o consentimento em nome da Igreja); ordem (é sempre o bispo); unção dos enfermos (é sempre o presbítero). *9. Validade dos sacramentos:* Compete à própria Igreja, através dos seus pastores e dos órgãos competentes, certificar-se da validade do sacramento. O caso mais frequente é o do matrimónio: a Igreja não declara o divórcio mas pode declarar, através dos tribunais eclesiásticos que existem em cada diocese, a nulidade do matrimónio, tendo como referência as circunstâncias do momento em que foi celebrado e não o que adveio posteriormente. *10. Relacionamento ecuménico:* Após o Concílio Vaticano II, a Igreja Católica e as outras Igrejas e comunidades eclesiais deram passos significativos no campo ecuménico: doutrina, liturgia, disciplina. Quanto aos sacramentos, há que fazer notar que os documentos da Igreja Católica (Código de Direito Canónico e Directório para a Aplicação dos Princípios e Normas sobre o Ecumenismo de 1993) permitem que os católicos recebam sacramentos noutras Igrejas e que os baptizados não católicos possam também recebê-los na Igreja Católica. Contudo, isto não se realiza de modo indiscriminado e sem critérios. Deve haver uma verdadeira necessidade ou utilidade espiritual, o cuidado em evitar perigo de erro ou de indiferentismo, a impossibilidade física ou moral de recorrer ao ministro

próprio (cânon 844). Esses sacramentos são três: eucaristia, penitência e unção dos enfermos. A Igreja Católica exige que tais sacramentos sejam reconhecidos como válidos. *11. Normas penais:* Todas as normas penais em matéria de sacramentos visam preservar e defender a sua substância: a) a santidade dos sacramentos e a devida veneração por parte dos fiéis; b) a válida e legítima celebração, administração e recepção dos sacramentos e os efeitos espirituais e jurídicos dos mesmos c) o cumprimento das mais graves obrigações subjectivas derivadas da sua administração e recepção; d) a sua diligente celebração e administração em relação ao direito fundamental de todos os fiéis de receber os sacramentos em geral e cada um deles.

MANUEL SATURINO GOMES

SAGRADA ESCRITURA. *V.* BÍBLIA; EXEGESE BÍBLICA.

SAGRADO E PROFANO. O problema do sagrado encontra-se no centro do fenómeno religioso. A palavra sagrado provém da palavra *sakros*, que parece relacionar-se com o germânico *sakan*, o hitita *saklai*, o grego *hagios*, a raiz etrusca *sac*. O sentido de *sakros* desvenda-se desviando-se pelo vocábulo latino *sancire*. Quer dizer fazer *sak-*, que se encontra na base das palavras indo-europeias que exprimem o sagrado, toca o fundamento do real. Aproximamo-nos, desta forma, da noção de presença intensa, de saturação de ser, de realidade por excelência ou existência quase absoluta. No mundo judeo-cristão os tradutores bíblicos encontraram correspondência entre as palavras *sacer*, *sacrum*, as gregas *hagios* e *hieros*, e a hebraica *qadosh*. Nada é *qadosh*, puro, santo, por natureza, mas chega a sê-lo ou é declarado como tal por Javé Eloim. Pessoas, lugares, tempos, podem ser *qadosh* se forem eleitas por Deus. Hoje não podemos abordar o sagrado como realidade isolada. A sua abordagem é sempre inseparável da díade sagrado e profano. O Homem exprime o sagrado através dos mitos, conceitos, acções rituais e símbolos. Será difícil sustentar a afirmação de que o sagrado e o profano existem em campos diferentes, apesar de ser a tentação. A diferença entre as duas realidades, como realidade cultural, estabelece-a o homem no seu quotidiano. O sagrado é, antes de mais, uma categoria de interpretação e de avaliação. Sem dúvida que também ocorre noutros domínios, por exemplo na ética, mas não é dela que provém. Esta categoria é complexa; compreende um elemento com uma qualidade absolutamente especial, que escapa a tudo o que chamamos racional, constituindo como tal algo inefável. O profano tem valor, não é impuro pelo facto de não ser santo; o sentido pejorativo de profano apenas se aplica à criatura separada e oposta a Deus. Em suma, «estes dois mundos, o do sagrado e o do profano, apenas se definem rigorosamente um pelo outro. Excluem-se e supõem-se. Em vão se tentaria reduzir a sua oposição a qualquer outra: ela apresenta-se como um autêntico dado imediato da consciência. Eles são ambos necessários ao desenvolvimento da vida: um como o meio onde ela se desdobra, o outro como a fonte inesgotável que a cria, que a mantém, que a renova» (Caillois – *O Ho-*

Custódia em prata, prata dourada e pedras preciosas, meados do século XVIII (Museu de Évora).

mem, p. 19-22). *1. Contexto da expressão e conteúdo:* A reflexão contemporânea, principalmente com M. Meslin, vem introduzindo estas duas realidades, sagrado e profano, numa dialéctica fundamental. A fé pode mesmo surgir de algo que não parece ter nada de semelhante com a realidade religiosa, assim como existem certas realidades estranhas na evolução da história das religiões que a precedem como um átrio e que exercem sobre ela uma profunda influência. Tais são as noções do puro e impuro, a crença nos espíritos e o seu culto, a magia, as lendas e os mitos, a adoração dos objectos naturais, o feiticismo e o totemismo, o culto dos animais ou das plantas, o demonismo ou o polidemonismo. O culto aos mortos é uma das realidades que contribui para o esclarecimento da expressão. Não deriva da teoria animista. A morte não tem importância para o ser humano a não ser que lhe incuta terror. Nas almas simples e também nas que o não são, isto porque mesmo admitindo-a como natural existe sempre um envolvimento sentimental. As reacções «naturais» do sentimento perante um cadáver só são, com toda a evidência, de duas espécies: por um lado, é o desgosto diante da corrupção, o malcheiroso, o repugnante; por outro, é o medo da morte, o temor enquanto sentimento do que ameaça e entrava a nossa vontade de viver. Por isto o povo, numa tentativa de purificação, de afastamento do terror e do medo, se defuma com alecrim (erva perfumada) na chegada de um velório ou funeral, principalmente se existem crianças pequenas em casa, ou então, caso tenha sido uma mulher grávida a participar no funeral. Se este fôr o caso, deve esta pedir um pedacito de tecido de roupa de defunto. Este pedacito de tecido deve ser usado, juntamente com alecrim, para defumar a grávida. Só desta forma o «ar de defunto» não passará para o bébé. A grávida deve também, sempre que veja passar um funeral, colocar-se do lado do sol, de forma a que não fique do lado da sombra, ou seja, a sombra do caixão não deve passar por ela. Se estes cuidados não forem tomados e o bébé nascer com «ar de defunto» (chorar constantemente, irrequieto, apesar de não estar doente) a mãe deve recorrer a uma «reza» específica em que o laço criado entre o defunto e o bébé é cortado. Este culto aos mortos levanta outra questão: a das *almas*. A essência desta questão não consiste na forma fantasiosa ou conceptual do seu ser, mas, sobretudo, no facto de serem «aparições» e inspirarem o «terror». A que universo pertencem estas realidades? O sagrado e o profano estão em causa. Em todos os tempos, existiu e existe, ainda hoje, uma magia «natural», isto é, um conjunto de simulacros e de actos simbólicos que se cumprem independentemente da reflexão e de toda a teoria com vista a exercer uma acção sobre um acontecimento e a regulá-lo de acordo com os desejos, ainda que o acontecimento esteja de todo fora da esfera destas práticas. Os processos de tantos «fazedores de chuva», os seus esforços para influenciar a trajectória do Sol e da Lua, as nuvens e os ventos são exemplo disso. Poderíamos dizer que estas pessoas possuem uma «força física» ou «psíquica» que produz um efeito mágico, o que devemos ter em atenção é a *qualidade* destas forças. A magia implica

Aspectos do cortejo por ocasião do acto inaugural da Faculdade civis, académicas e religiosas (Lisboa, Universidade Católica).

uma força «inquietante» e uma força que procede de um objecto *inquietante*. Quando esta força desaparece, já não há magia, mas apenas técnica e destreza. Do ponto de vista exterior, a magia é uma complexidade de crenças e de práticas entre indivíduos privilegiados, os mágicos, podendo agir sobre as coisas duma maneira diferente do agir habitual dos outros homens. A magia intervém para impedir a realização de maus presságios, de palavras desfavoráveis, ela luta contra o mal em todas as formas. A magia concretiza nos objectos visíveis as realidades de diversas ordens com vista numa acção sobre a evolução normal dos factos de onde ela parte. O homem procura na magia a satisfação dos seus desejos inviáveis, interditos pela sociedade. O aspecto misterioso, oculto, da acção mágica, que aparentemente tem um sentido, a acção sagrada. Todavia nem todo o acto mágico é oculto, esta (a magia) supõe sempre um consenso social. No entanto, não podemos deixar de considerar a magia uma degradação do divino, pois ela transforma o sagrado num investimento do imaginário, mais ou menos delirante e incontrolável, do homem. Também o espiritismo pode ajudar a compreender a ambivalência da díade sagrado/profano. O termo espiritismo foi usado amplamente a partir do século passado para designar um corpo de doutrina, baseado em observações empíricas, dados e conclusões que postulam a sobrevivência do espírito humano à morte do corpo físico, concepção esta, porém, já encontrada na filosofia grega, especialmente em Pitágoras, Platão e Plotino, assim como no cristianismo e no pensamento da filosofia ocidental. No passado, particularmente nos tempos de Israel, a prática do espiritismo era comum, especialmente no Egipto e entre os Cananeus, razão pela qual o Senhor fez expressas restrições ao povo de Israel. Mas foi no início do século XIX que voltaram a surgir as primei-

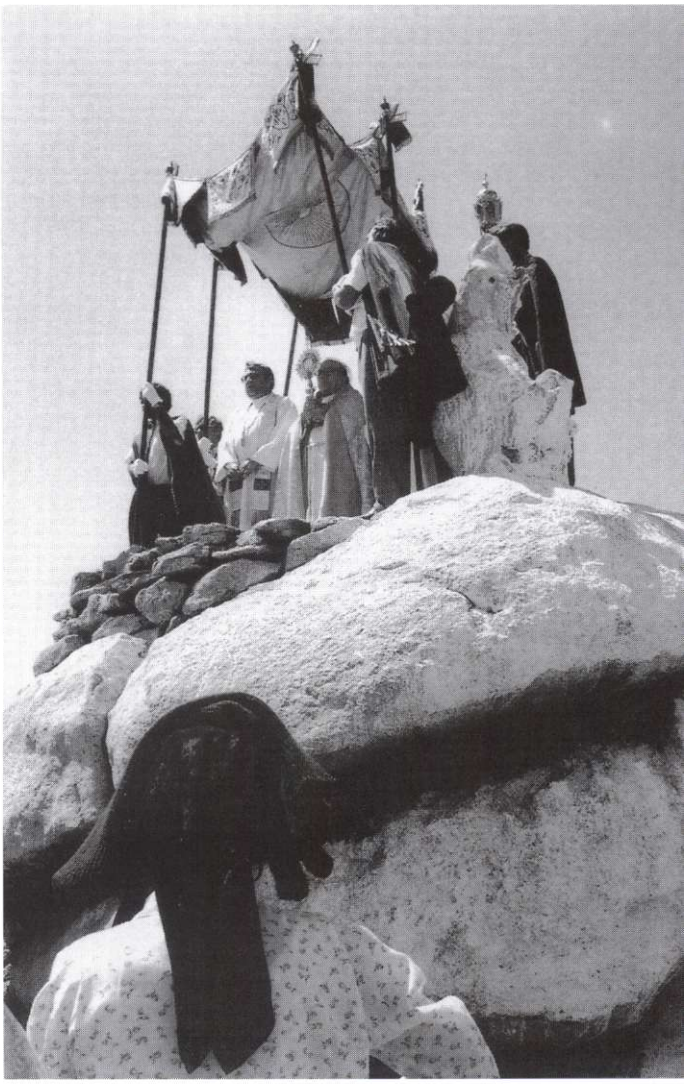
de Filosofia em Braga, no dia 1 de Novembro de 1967, com a presença do cardeal Garrone, incorporando-se nele as autoridades

ras ocorrências da Idade Moderna, com os primeiros contactos directos entre espíritos e homens no seio do mundo cristão. Poucos anos mais tarde, a obra de Léon-Hippolyte Denizart Rivail (1804-1869), pseudónimo de Allan Kardec, com os fundamentos da doutrina espírita, começou a ter larga divulgação e ser aceite na França, e de lá espalhando-se para outros países. Na Inglaterra, quase ao mesmo tempo, Sir Arthur Conan Doyle dava fim às aventuras do seu personagem, Sherlock Holmes, para dedicar-se aos estudos do espiritismo. Os grupos espíritas têm reuniões específicas e íntimas para que os trabalhadores da casa, aptos e preparados durante longos estudos para tal, possam comunicar-se com os espíritos. Através deles, tentam obter informações do mundo espiritual, orientações e mesmo ajudar no afastamento de perturbações espirituais que porventura estejam a prejudicar alguém. Tudo que possamos verificar nesta *doutrina* nada mais é do que a tentativa do homem, frágil e preocupado, numa árdua procura de dar resposta ao enigma por entre os caminhos mais esotéricos, assim como o poder que sempre atribuiu às plantas e aos animais. Segundo Otto, observar nas plantas, pedras e objectos naturais um poder de que nos apropriamos mediante a posse destes objectos, não tem a ver com a religião, mas com a ciência. A nossa medicina prescreve receitas deste género. A nossa medicina distingue-se do feiticeiro apenas por ser mais precisa e possuir um método experimental. O poder não penetra na religião. O ser humano, quando se sente curado pela acção das plantas, ou de algum animal (por exemplo, um implante) ou pela acção das ervas, das águas e das pedras (termas), não tarda em agradecer a Deus, porque compreende essa acção como acção de Deus, que lhe permitiu aliviar a sua dor. Os vulcões, os cumes das montanhas, o Sol, a Lua e as nuvens, desde a sociedade primitiva que o homem os considera como algo divino. Não é por acaso que ao longo dos séculos os cumes das montanhas foram escolhidos para erguer ermidas, santuários, como se lá do alto da montanha a acção divina nos possa vigiar e proteger contra tudo aquilo que é o mal. «A ave que voa, explicava a Miss Fletcher um índio dakota, pára a fim de fazer o seu ninho. O homem que caminha pára onde lhe agrada. O mesmo sucede com a divindade: o Sol é um lugar onde ela parou, as árvores e os animais são outros tantos lugares. É por isso que se lhes reza. Pois atinge-se o sítio onde o sagrado parou e obtem-se assim dele a assistência e benção» (Otto – *O Sagrado*, p. 20). O índio dakota, na sua ingenuidade ainda não corrompida pela ambição humana, é mais uma prova acerca do aspecto sagrado do Sol, da Lua, das nuvens e montanhas. O Puro e o Impuro são expressões que têm um sentido natural. É impuro o que provoca um vivo sentimento de desagrado natural, o que é repugnante. «O que o camponês não conhece não come.» Pode ser produto da educação natural, que ao longo da evolução introduziu no homem, sob a forma destes sentimentos de desagrado, certas advertências que conferem muitas funções vitais fundamentais à sua instintiva segurança. A cultura afina depois os sentimentos de desagrado, dirigindo-os para outros objectos; retira a muitas coisas o carácter repugnante que têm para o homem em estado natural e confere este carácter a muitos objectos que, para ele, não são repugnantes. Esta afinação é, ao mesmo tempo, sob o aspecto do degrau de intensidade, um enfraquecimento. O nosso desagrado já não tem a força que tinha no primitivo. Ainda hoje, podemos observar uma diferença muito clara entre as populações dos campos e as das cidades. Temos repugnância por muitas coisas que deixam o camponês indiferente; mas, o que causa desagrado ao camponês, desagra-

da-o muito mais do que a nós. O respeito do sagrado implica que o homem distinga também as diferentes categorias duma criação que é obra boa dum Deus bom que a bendiz. Quando se acreditava que as bruxas, feiticeiras e missas negras eram mitos do passado e superstições absurdas, produto da incultura e da ignorância, o culto ao demónio viu-se subir em adeptos. A magia branca tenta canalizar a energia esotérica para o bem, a magia negra inclui nos seus ritos o sacrifício de animais e invocações diabólicas. A maior parte das «seitas satânicas» realizam práticas *vodus* e a base do culto consiste numa série de invocações que conduzem os adeptos a entrar num estado de possessão estática. *Lúcifer* penetra neles e coloca-os sob prostração, o processo transmite-se de uns a outros, até produzir-se a possessão colectiva. Acompanham isto com sacrifícios de animais ou de humanos. Hoje o cinema e a literatura de evasão voltaram a pôr na moda o mundo das seitas diabólicas. Estes possuem uma estrutura piramidal, onde os adeptos se entregam totalmente ao líder. Se antes eram geralmente pessoas com problemas mentais, nervosos ou manias, agora os membros destes grupos (organizados e dinâmicos) são pessoas relacionadas com as drogas, ou de um grande poder económico, capazes de pagar quotas de alto preço. Muitos vídeos de *rock* são imagens descaradas do culto a Satanás, nos quais não faltam a simbologia, a liturgia e os rituais próprios da bruxaria. Este fenómeno constante nos dias de hoje é a manifestação de alguma procura do religioso, por vias contestatárias, mas que não deixam de manifestar a profunda dialéctica entre o profano e o sagrado. *2. O sagrado e o profano na história:* Desde os tempos pré-históricos, a humanidade tem transmitido e perpetuado seus conhecimentos, a sua forma de pensar, de sentir o mundo e a si mesmo, através de actos sagrados. As informações que chegaram até nós através de desenhos já nos põem em contacto com rituais sagrados. Os primeiros textos escritos ou tratavam de listar propriedades e produtos comerciais ou de realçar crenças, vivências religiosas e mitos dos povos; mesmo as histórias de seus governantes estavam marcadas pela visão mítica e buscavam a explicação da origem e existência dos homens. A riqueza da narração mitológica levou a indagar pelo que teria sido a forma de pensar o mundo antes do mito. A explicação encontrada para o momento pré-mítico foi o sagrado, que, com surgimento do mito, se tornou parte essencial do mesmo. Estes factos fazem pensar que desde sempre a vida foi entendida através do sagrado. Trata-se de responder às tradicionais, fundamentais e eternas questões: «De onde vimos? O que somos? Porque somos? Porque estamos aqui? Para onde vamos?» Em convivência com as forças naturais os homens encontraram a dualidade da existência, a transformação enquanto princípio, a síntese como criação e como etapa de entendimento, a experimentação, enquanto expressão. Na tentativa de descortinar estas respostas criam-se os mitos, estruturam-se as religiões, edificam-se as seitas, as ciências e a própria arte. Para garantir a sobrevivência, organizam a sociedade e os povos sempre organizaram os espaços de vivência mística dentro das comunidades, o que permitiu ao ser humano vivificar socialmente do seu universo místico interior e tratar de forma compartilhada as suas problemáticas psíquicas com o acolhimento necessário à sua sanidade. A transcendência sobre o universo concreto, as transformações da vida e da psique de cada indivíduo eram, no início da civilização, absorvidas como naturais pela sociedade na sua cultura, ritualizadas e marcadas como momentos importantes nas vidas das comunidades e das pessoas que incorporavam e integravam as dificuldades individuais minimizando sofrimentos e desequilíbrios psíquicos. A humanidade, apesar de ter lidado melhor com as questões internas dos indivíduos nos estágios civilizatórios de antanho, sempre produziu suas insanidades e os homens, atrás de formas de buscar a cura, encontraram os mesmos que se detinham em encontrar as respostas àquelas perguntas fundamentais. Os sacerdotes serviram de psicólogos, as bruxas de curadoras, os xamãs de médicos, e os «pais de santo» foram sempre o apoio da sua comunidade. Estas entidades, por vocação, função ou contingência, tiveram de penetrar mais que ninguém a alma humana, existindo ainda hoje grandes homens que detendo conhecimentos e técnicas, às vezes bastante sofisticadas, as utilizam no auxílio e cura de quem os procura. A psicologia e a religião sempre se cruzaram. Grandes estudiosos do século passado (1880/1890), como William James, Starbuk, Stanley Halll, tratavam do tema psicologia e religião com rigor científico e as suas pesquisas, além de contribuírem para o desenvolvimento da psicanálise, mantêm a sua actualidade nos dias de hoje, tornando-se referências importantes para aqueles que querem compreender o fenómeno religioso na psique humana. No mundo sumero-babilónico, os Neo-Suméricos vão fazer brotar uma nova idade do ouro durante a qual duas cidades brilharão com fulgor, a cidade de Ur e a de Lagash. Desde a invenção da escrita até aos Sumérios, os textos religiosos sumérios envolvem um milénio e meio. É esta abundante literatura que se torna um campo de investigação sobre a expressão do sagrado. Segundo H. Sauren utilizam-se três termos para expressar o sagrado: *Kù-g*, *mah* e *zi-d*. *Kù-g* tem o significado de sagrado, entendido como uma pureza original. *Mah*, ao contrário, insiste na primazia, especialmente quando se trata de deuses, reis, do céu, de certas cidades ou montanhas. Aqui revela-se a perspectiva da transcendência. *Zi-d* insiste na justiça de um ser, na sua integridade e também na sua honestidade. O estudo de uma série de textos relativos à sacralidade das partes do corpo de uma divindade, como o olhar, a cabeça, o coração, a mão, a palavra, permite a H. Sauren confirmar os primeiros resultados da sua indagação assim como a importância do princípio cosmogónico e da primacia no significado do sagrado. Nos textos religiosos dos cilindros A e B de Gaudea, o sagrado apresenta-se como inseparável da cosmogonia suméria. Tem a sua origem no estado primordial (*Kù-g*) do cosmos e neste sentido é o reflexo da harmonia perfeita e da ordem do mundo fundado na pureza original. No sagrado primordial e na santidade suprema há uma participação da hierarquia celeste: esta participação expressa-se com *Zi-d* que faz com que um

Deus ou um rei seja um ser divino. Na Babilónia a primeira consideração do sagrado reconhece-se no vocabulário relativo à natureza da divindade. A palavra *ilutu* e o plural colectivo *ilù*, sagrado, designam a essência dos deuses, ao ser sagrado em si mesmo. Igual que *mah* entre os Sumérios, os termos babilónicos *siru* e *rabû* sublinham a transcendência divina que parece ser o atributo dos deuses primordiais, especialmente Marduk. O poema babilónico da criação permite inferir um segundo aspecto do sagrado: a sacralidade dos objectos em relação directa com a divindade. Há dois lugares do templo especialmente sagrados, o santuário e a câmara nupcial. O santo dos santos e tudo o que contém encontra-se sob a influência da transcendência de Deus. A cooperação do Homem no sagrado unicamente se situa no plano da espiritualidade. O sagrado bíblico, no Antigo Testamento, expressa-se com as palavras oriundas da raíz *qds*. A raíz *qds* existia já nos dialectos semíticos mais arcaicos. A Bíblia não possui nenhuma noção abstracta, nem uma teoria do sagrado, o qual se põe em relação com Iahveh, o Deus de Israel. No Antigo Testamento o que constitui o fundamento do sagrado é a transcendência absoluta de Iahveh: o ponto mais importante desta expressão de transcendência relacionada com o sagrado encontra-se no *trishagion* de Isaías. O Antigo Testamento afirma a revelação da santidade de Deus por si mesmo e pelo seu nome. Desde a *Aliança* essa santidade é partilhada pelo povo eleito e o sinal disso está na *Arca da Aliança*. No entanto, a santidade do Homem, exigida por Iahveh, não é nada mais que uma participação na santidade divina. Deus castiga a infidelidade, mas também redime o pecado do Homem. Nesta participação inscreve-se o culto, que protege e aumenta a santidade do Homem. No culto sagrado de Israel atribuía-se grande significado simbólico ao sacrifício, que era considerado como meio necessário para se realizar a consagração, ou seja, a separação do mundo profano e passagem à esfera do sagrado. Na interpretação cristã da morte de Jesus, à luz das figuras dos mediadores de Israel, há uma identificação do oferente com a vítima, de tal modo que na cruz Jesus se oferece a si mesmo ao Pai em sacrifício de expiação pelos pecados do mundo. Por tal consagração, não só o próprio Jesus regressa ao Pai, como ainda conduz consigo para a esfera divina aqueles que pelo baptismo participam na sua morte e ressurreição (Rom 6, 2-3). Por seu lado, para compreender o sagrado e a sua especificidade, no Novo Testamento e na religião cristã, é indispensável começar por referências ao texto bíblico. A concepção do Novo Testamento enraíza-se no Antigo Testamento, ou seja, a utilização dos símbolos são os mesmos. O espírito vem do alto: Mc 1,10; Jn 1, 32; 1 Ped 1,12. Vem do Pai: Jn 15,26, 16, 13. Difunde-se: Act. 2,4 e 4, 8. Habita nele: Rom 8, 9; 1 Cor 3, 16. O *Pneuma Hagion* o *theon* é uma força divina que actua na vida do homem. Esta acção pode dar lugar aos milagres: Mt 12, 28. O milagre do Pentecostes é obra do Espírito Santo: Act 2, 4-17 com referência a Joel 3, 1-5. O Espírito Santo dá também a sabedoria, a ciência, a fé, a santidade: 1 Cor 12, 10. O Espírito Santo está também, como sabemos, relacionado com diversas funções, e principalmente com a função do Apóstolo: Act 1, 2; Act 13, 2; 15, 28; 20, 28. Foi o Espírito Santo que constituiu Jesus na sua função de Messias: Act 10, 38; Lc 4, 18; Mt 3, 16; Mc 1, 10. O *Pneuma Hagion* é uma força que santifica. O Novo Testamento insiste nesta ideia. O Novo Testamento apresenta Jesus como *hagios pais*, centro da comunidade, sacerdote, templo e vítima, enquanto que os Actos nos mostram a comunidade de Jerusalém cheia de Espírito Santo. Os apóstolos e os discípulos insistiram na santidade e no sagrado. O sagrado, torna-se assim, não um tabu, nem uma proibição, mas sim a presença de Deus, de Cristo e do Espírito Santo. No Apocalipse, o sagrado cultual está presente por todas as partes e a santidade com a perspectiva escatológica. Os autores do Novo Testamento elegeram o termo *hagios*, e com esta palavra qualificaram a Deus, Jesus e o Espírito, os bens messiânicos, a Igreja, o culto e os cristãos. Base da santidade que realiza a unidade do Pai, do Filho e do Espírito, *hagios* é também um qualificativo da Igreja e dos fiéis imersos na santidade alcançada por meio de Cristo, o que constitui a grande novidade em relação ao Antigo Testamento. Em suma, o sagrado cristão é o sagrado do Deus vivo que se torna presente por meio de Jesus Cristo. O sagrado cristão faz, pois, referência a um Absoluto. Isto é o que distingue o sagrado cristão do pagão. Segundo Congar, por meio deste sagrado messiânico o cristão entra no caminho da salvação. Dentro deste sagrado messiânico, pode distinguir-se primeiro o sagrado substancial, o corpo místico. O sagrado dos sinais participa do sagrado substancial e são os sacramentos os símbolos eficazes da economia da salvação. Pode-se ainda falar de um sagrado pedagógico que surge como um conjunto de sinais que permitem o funcionamento da economia da salvação numa relação recíproca Deus-Homem, expressada por palavras, gestos, lugares, tempos e festas, o que constitui o terceiro nível. No quarto nível encontra-se a santificação do quotidiano graças à sua referência a Deus por meio de Cristo, que se manifesta na oração, no ritual, as bênçãos e o simbolismo cristão. Deste modo, na história das religiões e da humanidade, o sagrado cristão ocupa um lugar privilegiado, pois o sagrado do Deus vivo veio até ao homem por meio dos bens messiânicos. O sagrado no Islão está denominado essencialmente pela vontade divina e pela transcendência absoluta de Deus. O Islão é, como sabemos, um monoteísmo inspirado pelo pensamento bíblico, mas formulado pela profeta Mahoma. Para os fiéis o Alcorão é sagrado. Se para os cristãos o Verbo eterno de Deus se fez carne, para o muçulmano fez-se livro: o Alcorão. Todo o culto muçulmano está centrado no Alcorão. O islamismo tem as suas próprias feições de sagrado: rejeita o sacerdócio, o sagrado de ordem sacramental, a iniciação progressiva. A peregrinação é portadora de «sagrado». As mesquitas, lugares de oração e de ensino, estão reservadas a Deus e a sexta-feira não é um dia sagrado, mas sim um dia especialmente dedicado à oração. A recusa do sacerdócio e de qualquer intermediário humano entre o fiel e Allah, como já referi, leva a que no islamismo se insista no comportamento do homem. *3. Teorias mais relevantes:* Desde há um século, os historiadores das

religiões investigam o problema do sagrado desde diferentes perspectivas. A teoria sociológica e etnológica têm ideias comuns. A escola sociológica (Durkheim e Mauss) situou o sagrado nas origens da sociedade. Como tributárias de Durkheim e da sua escola investigam a origem do sagrado na sociedade, sem fazer referência a uma realidade transcendente e sobrenatural. O seu ponto de partida é uma sociedade primitiva e arcaica, considerada como lugar de nascimento do sagrado e da religião. Com o evolucionismo do século XVIII a busca do elemento fundador do sagrado surgirá a partir do interior da sociedade. O sagrado é uma categoria colectiva cuja germe se encontra na sociedade e se opõe ao profano, ao mesmo tempo que é uma força colectiva procedente da sociedade e com o fim de constituir um elemento essencial da organização da sociedade. No âmago desta interpretação está a categoria *mana*, força anónima e impessoal, ser, qualidade, acção ou estado. O *mana* realiza o valor das coisas e das pessoas, identifica-se com o sagrado e o social. Para Durkheim, Mauss, Hubert, este elemento é uma força *sui generis* e impessoal. O sagrado apresenta-se, assim, como um conjunto de forças criadas pela sociedade, um produto da consciência colectiva. Certos etnólogos consideram o *mana* como o poder do sangue, conseguido pela violação deliberada das proibições que regulam a ordem social. Por outro lado, organizaram-se também investigações pelo caminho da violência como fundadora do sagrado e tentou-se também considerar o sagrado e o profano como domínios complementares e antitéticos da organização social, cuja oposição e colaboração permitem o funcionamento normal do grupo social. Durkheim, Mauss, Hubert, Callois e Girard tiveram o mérito de insistir no *poder* que representa o sagrado considerado como entidade misteriosa vinculada a certos seres, coisas, sucessos e acções. Este tipo de teoria circunscreve o fenómeno religioso ao colocá-lo entre o social e o cultural. O sagrado, como produto da sociedade, converte-se no meio pelo qual a sociedade organiza a sua vida. Para Durkheim, a religião é a administração do sagrado. É um sistema de noções por via das quais os indivíduos representam a sociedade da qual são membros e ao mesmo tempo um sistema de acção de forças sociais, mediante o culto. Este permite levar a cabo a experiência da Salvação. Existem dois elementos da investigação sociológica que serão postos em causa pelos historiadores das religiões: o sagrado como manifestação de uma força e a existência de uma distinção entre sagrado e profano. Soderblom inaugura um estudo fenomenológico do sagrado, segundo o qual se deve procurar a origem psicológica deste conceito na reacção do espírito frente ao surpreendente, novo ou sobrenatural. A fonte sacra, chamada *mana* pelos sociólogos e etnólogos, é uma potência de natureza espiritual cujo dinamismo se reflecte no comportamento do homem que a descobre e que adquire o sentimento de existência de uma realidade sobrenatural. Rudolf Otto, teólogo e historiador das religiões, investigou as modalidades da experiência religiosa. Ilumina as etapas e o conteúdo desta experiência: o sentimento de criatura em presença do Mistério, o homem percebe assim um primeiro aspecto do sagrado, a essência «luminosa», o «totalmente outro». Otto coloca no centro da ciência das religiões o fenómeno religioso, cujo estudo lhe parece inseparável da análise do homem religioso e do seu comportamento. No sagrado, descobre as três facetas do sagrado numinoso, sagrado como valor e o sagrado como categoria *a priori* do espírito. O homem experimenta o sentimento de criatura e depois aproxima-se ao mistério fascinante. Aos olhos do homem que efectua esta descoberta, o numinoso representa um valor que, por antítese, lhe faz vê-lo no valor numinoso do profano, assim como o antivalor do pecado. Como a leitura dos sinais, o homem religioso comprometido na história pode perceber e descobrir o numinoso que se manifesta nos factos. Leeuw tentou seguir Otto tornando mais explícitas as duas facetas da religião: a do mistério e a da experiência vivida no encontro com a «alteridade surpreendente» e entregou-se, em especial, ao estudo da manifestação do sagrado como potência e, situando-se como



Festa em honra de Santa Helena (Tarouca), exemplo de sacralização do espaço. In Romarias e romeiros, *Lisboa, 1996.*

observador do homem religioso frente a esta manifestação, elaborou uma definição de *homo religiosus*, segundo a qual é o homem que crê na presença de uma força, o sagrado, e ajusta o seu comportamento a uma crença. A investigação fenomenológica e os ensaios hermenêuticos de M. Eliade modificaram as vias de aproximação ao sagrado que, na sua manifestação, entram no mundo dos fenómenos, ainda que manifestando-se como uma potência de ordem completamente diferente das forças naturais. Para representar o facto dessa manifestação, Eliade propôs o termo hierofania. Pelo facto de revelar-se no espaço e no tempo, o sagrado permite a sua descrição. O sagrado nunca se manifesta no seu estado puro, mas sim através de uma realidade diferente dele mesmo, de onde deriva a heterogeneidade das formas, dos ritos, mitos, formas divinas, objectos, símbolos, homens, animais, plantas e lugares. Cada uma destas categorias possui a sua própria morfologia, reflectindo ao mesmo tempo uma modalidade e uma situação particular do homem em relação ao sagrado. O sagrado é um elemento da estrutura da consciência e não um momento da história da consciência. A experiência do sagrado está interligada com o esforço do homem em construir um mundo que tenha significado. O homem reconhece o sagrado porque o sagrado se manifesta. Uma hierofania é uma manifestação do sagrado, ou seja, um acto misterioso pelo qual «o totalmente outro» se manifesta num objecto ou num ser deste mundo profano. Toda a hierofania é um fenómeno religioso percebido pelo homem e inseparável da experiência. Numa hierofania intervêm três elementos: o objecto natural, a realidade invisível e o objecto mediador revestido de sacralidade. O objecto ou o ser por meio do qual se manifesta o sagrado continua a situar-se no seu contexto normal. O segundo elemento é a realidade invisível designada por Eliade como céu, mudança transcendental, realidade suprema, Deus. O terceiro elemento de toda a hierofania é o mediador, ou seja, o objecto natural, ou o ser investido de uma nova dimensão, a sacralidade. O sagrado apresenta-se como uma potência de ordem distinta do natural. Potência e sacralidade estão unidas. Esta potência não é impessoal como o *mana*, mas pertence à ordem ontológica. Através da análise das hierofanias, Eliade fez compreender que o sagrado se revela ao homem religioso como uma potência transcendente cuja fonte se encontra na divindade, num ser supremo. O sagrado, na sua dimensão mediadora dentro de uma hierofania, concede ao homem a possibilidade de colocar-se em relação com a fonte do sacro, com o sagrado na sua dimensão absoluta, com Deus, nas grandes religiões. A vida religiosa do homem desenvolve-se num estado em que só é possível experiência mediada do sobrenatural e a força mediadora do sagrado manifesta-se por meio do símbolo, do mito, do rito. O símbolo é a linguagem da hierofania e permite entrar em contacto com o sagrado, enquanto o mito é uma história sagrada e exemplar que proporciona aos homens modelos para a sua conduta. O símbolo é para M. Elíade o meio pelo qual o homem é capaz de captar e comunicar o sagrado. Deste modo, todo o acto religioso tem um significado que, em última análise, é simbólico, uma vez que se refere a seres ou valores transcendentes. A experiência do *mito* é uma experiência do sagrado, pois coloca o homem em contacto com o sobrenatural. O *ritual* confere uma dimensão sacra a seres, objectos, fracções do tempo, espaços e homens. O homem descobre o sagrado porque este se manifesta e com esta descoberta o homem alcança a certeza da existência de uma realidade que transcende o mundo. *4. Perspectiva pedagógico-pastoral:* Com uma sociedade sempre em profunda mutação, é presumível que o número de crentes a tender para uma certa *satanização* da modernidade vá aumentando. Este facto poderá fazer surgir dois tipos de comunidades, que já vão existindo, uma que se fecha em si mesma, de forma a não perder a sua identidade religiosa e onde a exclusão não se sinta, e outra onde haverá uma constante procura da experiência religiosa e da espiritualidade. Surge assim um perigo para a Igreja, que as nossas estruturas sejam estruturas de tipo *sectário*, igrejas dentro da Igreja, cuja integração nas paróquias será extraordinariamente problemática. A Igreja deve investir numa pastoral que não se esgote com os dirigentes e seja capaz de enfrentar a actual situação cultural, onde o profano alerta para a procura constante do sagrado, às vezes por vias e meios, para nós, duvidosos. Parece-nos que o primeiro aspecto a ter em conta será não deixar de confrontar os rituais, os símbolos e as palavras usadas pela feitiçaria, bruxaria, satanismo e até pelo espiritismo com o ritual e o simbolismo religioso. As pessoas, crentes e não crentes, necessitam saber e conhecer as fontes dos rituais procurados, paralelamente aos rituais religiosos. A Igreja deve esclarecer e não ter medo de se pronunciar a respeito dessas práticas, sem condenar, é claro, mas confrontando de forma a que a pessoa em si faça o paralelo entre o profano que vive e que já de si o alerta para a constante procura do sagrado. Simultaneamente, deve-se contribuir para o esclarecimento dos jovens, na escola, nos grupos, na família, de forma a que surjam espaços de sincera partilha, onde possam partilhar as experiências que fazem paralelas às que realizam na Igreja, onde possam partilhar o porquê de necessitarem conhecer e experimentar o *satanismo, a feitiçaria*, etc. A (re) interpretação da arte contemporânea parece ser mais um caminho a percorrer. A arte contemporânea, por vezes, não é tida em conta, devemos fazer sentir que as formas são diferentes, mas o objectivo é comum. Se a arte é o espaço de partilha do que de mais íntimo há no artista, logo, Deus brotará do seu interior. Não há homem sincero que não faça da sua expressão artística uma expressão de Deus. Necessita-se de comunidades sinceras, abertas a todos, onde o diálogo esclarecido sobre o sagrado e o profano exista como dialéctica constante e necessária desde os primórdios da civilização. Tudo isto, nada é mais que a procura constante do divino pelo homem. E é aqui que ele se depara com os seus próprios limites na experiência humana do divino. Só assim ele reconhece e aceita o mistério de Deus, o totalmente outro, Aquele que está para além da razão humana (*v.* SECULARIZAÇÃO).

LÍGIA PEREIRA

BIBLIOGRAFIA: ALVES, M. I. – *Sagrado e santidade: Simbolismo da linguagem cultual em S. Paulo*. Lisboa: Edições Didaskalia, 1996. CALLOIS, R. – *O Homem e o sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988. CORREIA, N. – O sagrado e a religião das culturas emergentes. *Reflexão Cristã*. 48 (1986) 17-24. ELIADE, M. – *Sagrado e o profano*. Lisboa: Livros do Brasil, [s.d.]. KEHL – *Adonde va la Iglesia: Un diagnostico de nuestro tempo*. Santander: Sal Terrae, 1996. MALDONADO, L. – *La violencia de lo sagrado*. Salamanca: Sígueme, 1974. MARDONES, J. M. – *As novas formas da religião*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1996. MESLIN, M. – *L'experience du Divin*. Paris: Cerf, 1988. OTTO, R. – *O sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1992. PIEPER, J. – *Que significa «sagrado»?: Un intento declarificacion*. Madrid: Rialp, 1990. POUPARD, P. – *Diccionario de las Religiones*. Barcelona: Herder, 1997. RIES, J. – *Lo sagrado en la historia de la humanidad*. Madrid: Encuentros Ediciones, 1988. VELASCO, J. M. – *El malestar religioso de nuestra cultura*. Madrid: San Pablo, 1993. IDEM – El siglo de una gran mutación religiosa. *Sal Terrae*. 879-891; IDEM – Metamorfosis de lo sagrado y futuro del Cristianismo. *Selecciones de Teologia*. 38: 150 (1999) 127-146. *VIVÊNCIA (A) do sagrado*. Lisboa: Hugin, 1998.

SALESIANOS Os Salesianos de Dom Bosco, ou Sociedade Salesiana, devem a sua fundação a São João Bosco ou simplesmente Dom Bosco (1815-1888), como universalmente é conhecido. Ordenado sacerdote em 1841, João Bosco dedicou toda a sua vida à educação da juventude, com marcada preferência pela mais carenciada. Formas de actividade mais características de que lançou mão para realizar o seu projecto apostólico-educativo: oratórios festivos ou centros juvenis (designação hoje preferida), destinados a reunir aos domingos rapazes da rua (na sua maioria), para os divertir, evangelizar e promover socialmente: escolas de artes e ofícios, para a qualificação profissional de jovens trabalhadores; colégios, mais voltados para a classe média; imprensa, de cariz juvenil e popular. A Sociedade Salesiana – congregação de votos simples e composta de clérigos e irmãos leigos, à qual deu início em 1854 – foi aprovada pela Santa Sé em 1869. Paralelamente à Sociedade Salesiana, Dom Bosco fundou em 1872 o Instituto das Filhas de Maria Auxiliadora ou Salesianas (sendo co-fundadora Santa Maria Mazzarello), para a juventude feminina, e em 1876 a Associação dos Cooperadores Salesianos, cujos membros – de qualquer condição social – se empenham em viver no mundo o mesmo espírito do fundador. Como educador, Dom Bosco é figura saliente na história do século XIX. Desde que iniciou a sua obra até à morte foi dominado pela preocupação de dar aos jovens educandos uma formação capaz de fazer deles cristãos convictos e cidadãos responsáveis, proporcionando-lhes os meios aptos para poderem singrar na vida. Os princípios em que assenta o seu método ou sistema educativo – hauridos no Evangelho, na tradição cristã e no pensamento dos grandes pedagogos que o precederam – convergem no sentido de criar, nos diversos ambientes de educação, um verdadeiro clima de família e de alegria. Clima este em que se torna, por assim dizer, sensível a presença amorosa e paterna de Deus; em que a intervenção do educador – seja qual for o lugar de encontro com o educando – é entendida em termos de aproximação espontânea e estimulante, compreensiva e amável. Algumas das suas intuições pedagógicas, como o dinamismo criador dos centros de interesse no educando, preanunciam a Escola Activa de inícios do século XX. *1. Os Salesianos em Portugal:* Instantemente solicitados de vários quadrantes, desde 1880, a trabalhar em Portugal para acudir aos jovens pobres e a prepará-los para o mundo do trabalho, os Salesianos só em Novembro de 1894 entram no nosso país, assumindo a direcção do Colégio dos Órfãos de São Caetano em Braga, fundado por D. Frei Caetano Brandão em 1791. Aí se ministrava aos internados o ensino das «artes mecânicas». Alguns anos depois surge um oratório festivo para os rapazes abandonados da cidade, no funcionamento do qual colaboram, igualmente empenhados, Salesianos e o seminário arquidiocesano. Em 1896 é-lhes confiado em Lisboa o hospício Oficinas de São José, cuja fundação se deve à iniciativa de monsenhor Herculano Cordeiro e Isabel Maria Castelo Branco (1890). No ano seguinte, também em Lisboa, abrem o Colégio do Sagrado Coração de Jesus (casa de formação), na Quinta de Pinheiro de Cima às Laranjeiras. Três oratórios festivos (Pinheiro, São Vicente de Fora e Prazeres) exercem o seu influxo regenerador nalguns dos bairros mais degradados da capital. Seguem-se o Orfanato João Baptista Machado em Angra do Heroísmo (1903), a Oficina de São José em Viana do Castelo (1904), o Orfanato da Imaculada Conceição em Macau (1906), a Escola de Artes e Ofícios na ilha de Moçambique (1907) e a Oficina de São José no Porto (1909), fundada pelo padre Sebastião Leite de Vasconcelos em 1883. Com a extinção das corporações religiosas em 1910, os Salesianos vêem-se forçados a interromper as suas actividades, conseguindo retomá-las passados dez anos com a reabertura das Oficinas de São José de Lisboa em 1920 e da Oficina de São José do Porto em 1922. Em 1912 já tinha sido também recuperado o Orfanato da Imaculada Conceição de Macau. A obra de Angra viria a ser reassumida em 1995 com a característica de lar-centro juvenil, para filhos de famílias fortemente carenciadas, sob a primitiva designação de João Baptista Machado. Novas fundações: Oratório de São José de Évora (1926), Asilo de Santo António do Estoril (1932), Escola Agrícola de Semide-Coimbra (1938), além das casas de orientação vocacional ou formação em Poiares da Régua (Seminário do Sagrado Coração de Jesus, 1924), no Estoril (Instituto Missionário Salesiano, 1932) e em Mogofores-Anadia (Instituto São João Bosco, 1938), e ainda uma missão em Timor (1927). Em geral, nas dependências de cada casa, funciona um oratório festivo, que permite alargar o âmbito de influência a toda a área circunvizinha. As instituições dirigidas pelos Salesianos durante os primórdios (1894-1910) e a restauração (1920-1940) apresentam uma série de características que em parte irão modificar-se na segunda metade do século XX. São instituições todas elas de tipo assistencial, em regime de internato, voltadas quase inteiramente para jovens carenciados de bens materiais – e muitas vezes de calor humano – e empenhadas em lhes proporcionar, juntamente com uma séria formação moral e religiosa, a aprendizagem de alguma arte ou ofício (escolas profissionais). Esta orientação unidireccional da acção social e educativa dos Salesianos entre nós até meados do século XX – enquanto noutros países se abriram também à classe média e ao ensino liceal – tem porventura a sua explicação no facto de as propostas recebidas convergirem todas nesse sentido. A opção exclusiva

pelos mais pobres, honrosa sem dúvida, teve os seus custos. Sendo a beneficência particular – generosa mas oscilante – a única base económica de apoio para manter com o mínimo de dignidade e eficiência os vários estabelecimentos, os Salesianos viveram situações sobremaneira difíceis. Mas, apesar das dificuldades de ordem material, a acção por eles desenvolvida durante esse tempo conseguiu afirmar-se de forma significativa na sociedade portuguesa pela qualificação humana e profissional de largas centenas de operários que lhe proporcionou. Ao contrário do que se passava nas escolas industriais do Estado, geralmente mais preocupadas com a teoria do que com a prática, as escolas profissionais salesianas faziam finca-pé em manter o equilíbrio entre as duas vertentes complementares. Do ponto de vista propriamente educativo, os Salesianos dos primórdios e da restauração deram grande relevo na sua metodologia à formação física (ginástica, jogos ao ar livre e desporto em geral) e estética dos seus alunos. Na formação estética punham em acção factores de vária ordem: as próprias artes manuais, o contacto com a natureza e obras artísticas (passeios, excursões, visitas a monumentos), representações teatrais e saraus académicos, e sobretudo a música vocal e instrumental (grupos corais e bandas). Até ao fim dos anos 40 os Salesianos, mantendo embora a índole das instituições anteriormente fundadas ou assumidas, abalançam-se a duas experiências novas: uma casa de reeducação – a Escola Profissional de Santa Clara de Vila do Conde (1944), dependente do Ministério da Justiça – e a actividade editorial com a fundação das Edições Salesianas no Porto (1974). No domínio da reeducação virão mais tarde (1960) a aceitar outra casa, a Escola Profissional de Santo António de Izeda-Bragança, antiga escola correccional (presença salesiana até 1977). Outras obras empreendidas ou assumidas nos anos 40: Casa Pia Masculina de Évora (1941-1950); missão em São Nicolau de Cabo Verde (1943), mais tarde transferida para São Vicente (1954); missão em Timor (1946), retomada – depois de interrompida em 1929 – até 1975, ano em que se dá a invasão indonésia, e passa a depender da província salesiana das Filipinas em 1983; missão e diversas obras socioeducativas em Goa, confiadas a um grupo de salesianos estrangeiros expulsos da Índia (1947), mais tarde integradas na província portuguesa, embora por breve tempo (Maio, 1960-Dezembro, 1961). *2. Viragens:* Nos anos 50 os Salesianos começam a voltar-se para o ensino liceal (Estoril, Évora, Funchal, Vendas Novas...), continuando todavia a manter na primeira linha o ensino técnico até ao fim da década. Mas ao longo das duas décadas seguintes (60/70) vai-se processando a pouco e pouco a inversão dos dois tipos de ensino, acabando o liceal por quase absorver o técnico. É que este último, além da crise geral provocada pelas tecnologias de ponta, vê-se inviabilizado pela imposição legal da unificação do ensino (reforma de Veiga Simão). As antigas escolas-internatos de artes e ofícios vão-se transformando em colégios-externatos, com aumento crescente de alunos da classe média, de ambos os sexos, e consequente decréscimo dos mais humildes. A coeducação é outro facto novo na experiência pedagógica salesiana. Hoje, no continente e regiões autónomas, os salesianos da província portuguesa (c. 200) dirigem oito colégios, com um total de cerca de 7000 alunos, em regime de externato ou semi-internato. Continuam a ministrar o ensino técnico na Escola Profissional de Santa Clara de Vila do Conde (internato) e, de novo, no Colégio dos Órfãos do Porto (internato e externato). Outras actividades: paróquias (10), oratórios ou centros juvenis (13), lares (2), editorial (1), livrarias (3), casas de formação (3). Em Cabo Verde e Moçambique desenvolvem actividades diversificadas em centros missionários, paroquiais, sociais e escolares. Aqui, no conjunto das escolas, ocupa lugar de relevo o ensino técnico-profissional. Em Macau dirigem, desde 1950, um colégio para filhos ou descendentes de portugueses, com uma secção chinesa: o Colégio Dom Bosco.

AMADOR ANJOS

BIBLIOGRAFIA: ANJOS, Amador – *Centenário da obra salesiana em Portugal*. Lisboa: Província Portuguesa da Sociedade Salesiana, 1995. IDEM – *Os Salesianos em Portugal, centenário de uma experiência pedagógica*. Em preparação. BRAIDO, Pietro – *Il sistema preventivo di Don Bosco*. Torino: PAS, 1955. MARTINS, Francisco A. de Oliveira – *A obra salesiana em Portugal*. Lisboa: Tip. Oficinas de S. José, 1944. STELLA, Pietro – *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*. Zurique: PAS; VERLAG, 1968-1969, vol. 1, 2; Roma: PAS, 1988, vol. 2.

SANTA CRUZ DE COIMBRA. *V.* CÓNEGOS REGULARES DE SANTA CRUZ.

SANTARÉM, Diocese de. *1. Das origens à actualidade:* A diocese de Santarém foi criada a 16 de Julho de 1975, pela bula *Apostolicae Sedis Consuetudinem*, do papa Paulo VI. Tal como no caso da elevação a cidade – apenas em 1868, contrastando com o papel histórico desde sempre desempenhado pela urbe escalabitana –, a tardia separação eclesiástica poderá ser explicada, em grande medida, pela proximidade geográfica de Lisboa, dificultadora de autonomias. Apesar de algumas tentativas locais para obtenção da dignidade episcopal, nomeadamente no período filipino (ALMEIDA – *História*, vol. 2, p. 9), somente em anos recentes foram dados passos decisivos nessa direcção. Primeiro, através da criação, no patriarcado de Lisboa, em 29 de Maio de 1966, da região pastoral de Santarém. Depois, pela iniciativa de D. Manuel Gonçalves Cerejeira ao nomear uma comissão encarregada de estudar a possível criação da diocese. Foi no entanto o seu sucessor D. António Ribeiro que, depois de consultar a conferência episcopal, fez chegar à Santa Sé o pedido de separação do território que constituía aquela região pastoral. Na bula de criação estipulava-se que «a sua sede será naquela mesma cidade, e a catedral do magistério episcopal será o templo dedicado a Deus, em honra da Imaculada Conceição de Nossa Senhora [a chamada Igreja do Seminário], que daqui em diante será considerada catedral» (bula *Apostolicae*). No mesmo dia, Paulo VI nomeava por outra bula D. António Francisco Marques como primeiro bispo de Santarém, o qual veio a ser ordenado a 4 de Outubro de 1975, na Igreja de Santa Clara. *2. As instituições e a vida cristã. Legislação e doutrina:* Anualmente é apresentado pelo prelado, em assembleia diocesana reunida em Outubro, o programa de pastoral. Esta assembleia é

constituída pelos párocos, religiosas com responsabilidades paroquiais, delegados das paróquias, secretariados diocesanos, dirigentes de movimentos e representantes de comunidades religiosas. O programa elege uma opção fundamental de pastoral, explicita o seu suporte doutrinal, discrimina os objectivos e propostas de actividade, e sugere acções aos secretariados e movimentos eclesiais e de leigos. *3. Boletins oficiais:* A diocese edita mensalmente, desde meados dos anos oitenta, o *Boletim Informativo*. A edição encontra-se a cargo do secretariado de coordenação e animação pastoral, sendo a administração da responsabilidade do centro diocesano de pastoral. *4. Governo e administração:* A cúria diocesana é governada por um vigário-geral, um chanceler, um vice-chanceler e secretário, e um secretário do prelado. O colégio de consultores é composto por seis sacerdotes. *5. Tribunal eclesiástico:* Por decreto do Supremo Tribunal da Assinatura Apostólica, em Roma, de 18 de Outubro de 1994, e enquanto esta diocese não constituir tribunal próprio, as causas formais são tratadas junto do Tribunal Patriarcal de Lisboa. *6. Paróquias:* O território da diocese encontra-se todo ele incluído no distrito de Santarém, mas apenas lhe pertencem treze dos vinte e um concelhos: Alcanena (sem as paróquias de Minde e da Serra de Santo António), Almeirim, Alpiarça, Cartaxo, Chamusca, Entroncamento, Golegã, Rio Maior, Salvaterra de Magos, Santarém, Tomar, Torres Novas e Vila Nova da Barquinha. Diocese tipicamente rural, ocupa uma área de 3202,82 km^2 e, segundo o Censo de 1991, possui uma população de 284 434 habitantes, dos quais 80 % se declaram católicos. São 110 as comunidades paroquiais, divididas por sete vigararias: Alcanena, Almeirim, Entroncamento, Rio Maior, Santarém, Tomar e Torres Novas. Doze destas paróquias encontram-se confiadas a comunidades religiosas: Espinheiro, Louriceira, Malhou, Chouto, Fazendas de Almeirim, Ulme, Arruda dos Pizões, Fráguas, Outeiro da Cortiçada, Azóia de Cima, Tremez e Vila Chã de Ourique. *7. Economia:* No capítulo da economia diocesana, foi a bula de criação explícita ao ordenar que «para a mesa episcopal contribuirão os emulamentos da cúria, as esmolas espontaneamente oferecidas pelos fiéis e a parte dos bens que advenham em benefício da nova diocese» (bula *Apostolicae*). Presidido pelo vigário-geral da diocese, funciona um conselho para os assuntos económicos constituído ainda por outro sacerdote diocesano, membro do colégio dos consultores, e por dois leigos. *8. Cultura e evangelização. Catequese:* A diocese assegura a coordenação das acções de cultura, evangelização e catequese através de secretariados, assim designados: acção pastoral; educação cristã da infância e adolescência; ensino da Igreja nas escolas primárias; nas escolas do ensino preparatório e secundário; escola católica; pastoral da juventude; pastoral litúrgica; pastoral das vocações; cursos de cristandade; meios de comunicação social; migrações. Com base na análise comparativa entre os recenseamentos gerais da população, de 1955, 1971, 1977, 1982 e 1991, complementados com o recenseamento da prática dominical, promovido pela Conferência Episcopal em 1991, é possível retirar algumas conclusões de sociologia religiosa: no conjunto do território que é hoje a diocese, de 1955 para 1991, a presença dos fiéis na missa dominical diminuiu 3,6 %; comparando os resultados das 85 paróquias onde houve contagem na primeira data com os resultados de 1991, observa-se que neste último ano houve melhores percentagens em 48 paróquias e piores percentagens em 37 delas; em geral, as paróquias menos «praticantes» subiram de percentagem, e as paróquias com mais «praticantes» diminuíram na percentagem das pessoas com prática religiosa dominical; nos maiores centros urbanos, como Santarém e Torres Novas, a percentagem diminuiu para metade e menos de metade, respectivamente, enquanto que em Tomar o decréscimo foi menos vincado (*BOLETIM*, n.^{os} 115, 128, 133; *LUMEM*). *9. Escolas católicas e seminários:* No campo do ensino sob responsabilidade diocesana, existem na cidade de Torres Novas três estabelecimentos católicos (Colégio de Santa Maria, pré-primário, Colégio Andrade Corvo, até ao 9.º ano, e Escola Superior de Educação) e, em Santarém, a Escola de Formação Teológica que lecciona, desde 1990, um curso básico de Teologia. Este curso de três anos, com orientação pedagógica e curricular da Universidade Católica, atribui diploma de ensino superior. Durante os primeiros anos da sua existência, a diocese foi duramente afectada pela crise de vocações. De facto, entre 1976 e 1981, apenas foram ordenados cinco presbíteros e, nos anos de 1987 a 1992, formaram-se sete novos padres. Desde então, tem-se registado uma média de duas ordenações por ano. Apesar deste esforço de renovação, a média etária dos padres que servem este território eclesiástico continua elevada (em 1992, dos 60 padres em serviço pastoral apenas 14 tinham menos de 50 anos) e o seu número é inferior ao existente aquando da criação da Igreja diocesana, que era de 74. Santarém fora, desde o sé-

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

culo XVIII (carta régia de 20 de Janeiro de 1780, dada por D. Maria I), sede do seminário patriarcal. No entanto, encerrara em 1973 e por isso os alunos residentes na nova divisão eclesiástica encontravam-se repartidos pelos seminários das arquidioceses de Lisboa e Évora. A partir de 1984, os jovens atraídos pela vocação sacerdotal passaram a ser acompanhados na diocese em regime de pré-seminário, sendo posteriormente encaminhados para os três seminários do patriarcado de Lisboa: São José de Caparide (10.º ao 12.º ano de escolaridade); Almada (1.º e 2.º anos da Faculdade de Teologia) e Olivais (3.º a 6.º anos da mesma Faculdade). Em representação dos clérigos da diocese funciona um Conselho Presbiteral, cujas reuniões permitem debater os problemas específicos do clero diocesano, tais como: número e idade dos sacerdotes, acções de formação e actualização, prioridades pastorais. *10. Imprensa católica:* A Igreja possui um apreciável número de periódicos, de âmbito regional ou local, quase todos de fundação anterior a 1975, com uma tiragem oficial de perto de 13 000 exemplares, não contabilizando os 2200 do *Boletim Informativo*. O mais antigo é o semanário *O Almonda*, publicado em Torres Novas, seguindo-se, por ordem cronológica da sua fundação: *O Almeirinense*, quinzenário de Almeirim; *O Nabão*, quinzenário de Tomar; *O Entroncamento*, quinzenário local; *Voz de Alpiarça*, mensário local; *O Alviela*, mensário de Alcanena; *A Serra*, folha paroquial mensal da serra de Tomar. Publicam-se, igualmente, cinco boletins paroquiais ou interparoquiais, de periodicidade irregular. A Igreja é, ainda, proprietária de uma editora e de duas livrarias. *11. Património cultural:* No domínio da arquitectura e arte religiosas, o património inventariado e classificado no território da diocese distribui-se fundamentalmente pelas cidades de Santarém e de Tomar. Na capital do distrito, os monumentos mais notáveis são: Igreja do Seminário, Sé Catedral (século XVII, Monumento Nacional em 1917); Capela de Nossa Senhora do Monte (restaurada no século XVI, Monumento Nacional em 1917); Igreja da Misericórdia (século XVI, Monumento Nacional em 1922); Igreja da Graça, dos monges agostinhos, com os túmulos dos fundadores e o de Pedro Álvares Cabral (século XIV, Monumento Nacional em 1910); igreja e ruínas do mosteiro feminino cisterciense de Almoster (século XIII, Monumento Nacional em 1920); Igreja de Santa Clara (século XIII, Monumento Nacional em 1917); Igreja de Santa Maria de Marvila (reformada no século XVI, Monumento Nacional em 1917); Igreja de Santo Estevão do Milagre (século XIII, remodelada no século XVI, Monumento Nacional em 1917); Igreja de São João de Alporão (séculos XII-XIII, Monumento Nacional em 1910); Igrejas de Jesus Cristo (século XIV, Monumento Nacional em 1923); igreja e claustro do Convento de São Francisco (século XIII, Monumento Nacional em 1917). Na cidade nabantina assinale-se: Convento de Cristo (século XII, Monumento Nacional em 1907 e classificado, em 1983, como Património Cultural da Humanidade, pela UNESCO); Igreja Matriz de São João Baptista (reconstruída no século XVI, Monumento Nacional em 1910); Igreja de Santa Maria do Olival, com os túmulos de Gualdim Pais, provincial da Ordem do Templo, e de D. Diogo Pinheiro, 1.º bispo do Funchal (século XIII, Monumento Nacional em 1910); Capela de São Lourenço (século XVI, Monumento Nacional em 1910); Ermida de Nossa Senhora da Conceição (século XVI, Monumento Nacional em 1910). Exemplares notáveis do património construído são igualmente a Igreja de Nossa Senhora da Conceição, matriz da Golegã (século XVI, Monumento Nacional em 1910) e a igreja da Atalaia, em Vila Nova da Barquinha (século XVI, Monumento Nacional em 1926). Algumas Misericórdias são proprietárias de importante espólio artístico e arquivístico, destacando-se a de Santarém, fundada em 1502. Funcionam no âmbito diocesano duas comissões vocacionadas para o acompanhamento dos assuntos patrimoniais e artísticos: a de arte sacra e a de música sacra. *12. Vultos:* Diocese jovem, é natural que a figura mais representativa seja precisamente o seu primeiro prelado, D. António Francisco Marques. Nasce no ano de 1927, em Caranguejeira, distrito de Leiria, filho de pequenos agricultores. Desde muito jovem tocado pela vocação franciscana, frequenta o Seminário da Ordem dos Frades Menores, na Luz, Lisboa, onde vem a ser ordenado, em 1952. Durante vinte anos (1952-1972) foi pároco de São Lourenço de Carnide, em Lisboa. Aqui se notabilizou pelos seus superiores dotes de oratória cristã e pela suas preocupações sociais com os jovens e os mais desfavorecidos. Criou e dirigiu, durante cerca de dez anos (1962-1972), com apoio municipal, uma colónia de férias para crianças carenciadas, na praia do Estoril. Personalidade determinada e esclarecida, ocupou cargos de grande responsabilidade na Ordem Franciscana: membro do conselho provincial; vigário provincial; ministro provincial de Portugal (1972--1975). Antes da designação episcopal foi presidente da Confederação Nacional dos Institutos Religiosos, órgão coordenador de todas as congregações religiosas, representadas pelos seus provinciais superiores. Enquanto membro da Conferência Episcopal ocupou a presidência de várias comissões: mista dos bispos e religiosos; educação cristã; da família; da liturgia; do pelouro do património cultural. Nesta última, cuja presidência ocupou durante doze anos e onde permaneceu como vogal, desenvolveu importante acção doutrinária em favor dos direitos históricos da Igreja sobre o património eclesiástico, consubstanciados no documento da Conferência Episcopal *Património histórico-cultural da Igreja*, de 14 de Maio de 1990. Em 1994 representou os bispos portugueses na IX Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, realizada em Roma. No triénio 1993-1996 presidiu à Comissão Episcopal de Acção Social e Caritativa. Faleceu em 1997. *13. Espiritualidade. Ordens religiosas:* A condição de frade menor do prelado escalabitano influenciou seguramente a fixação de numerosas comunidades religiosas femininas, de obediência franciscana. No entanto, outras congregações se encontram aqui instaladas, em grande parte no período posterior a 1975: Lazaristas, Missionários Combonianos, Monfortinos, Salesianas, Beneditinas, Concepcionistas, Dominicanas, Reparadoras de Fátima e Teresianas, entre outros. Alguns regulares asseguram em paróquias a missão

Frontaria da igreja do Seminário, actual Sé de Santarém (século XVII).

sacerdotal, e algumas comunidades de religiosas exercem actividades pastorais, auxiliando os padres. Existe também um instituto secular missionário, das Servas do Apostolado. *14. Devoções e piedade popular:* Um dos traços mais característicos da devoção popular, no território da diocese tal como na generalidade da região ribatejana, é a persistência de numerosas festas e romarias de oragos marianos ou, com menor expressão, de santos. Concentram-se quase sempre no Verão, e incluem actos religiosos, missa e procissão, por entre vastos programas culturais, desportivos e recreativos. Entre as de maior dimensão regional, cite-se a romaria de Nossa Senhora da Saúde, uma das mais antigas e importantes do Ribatejo Central, tradicionalmente realizada no 2.º domingo de Outubro (os «círios outonais»), e hoje festejada na Ribeira de Santarém, no 1.º domingo de Agosto. Os mistérios da Paixão e Ascensão também se encontram fortemente representados no imaginário popular, enquadrados no ciclo festivo da Primavera, através das «maias», da Procissão dos Passos e da Quinta-Feira da Espiga, em cujo dia metade dos concelhos da diocese festeja o feriado municipal. Dignas de referência são, ainda, as festas em honra do mártir São Sebastião (Amiais de Baixo, Vila Chã de Ourique, Zibreira e Muge, entre outras, nos concelhos de Santarém, Cartaxo, Torres Novas e Salvaterra de Magos); as do Senhor Jesus dos Lavradores, ligadas à tradição da bênção do gado e dos campos (Riachos, em Torres Novas); as de Santa Marta (Moitas Venda, em Alcanena); as de São José (Quinta das Ómnias, em Santarém). Mas o maior cartaz de turismo religioso e a mais importante manifestação no espaço diocesano continua a ser a Procissão dos Tabuleiros, em Tomar, consagrada ao Divino Espírito Santo. A mártir Santa Iria, padroeira da cidade de Santarém e, hagiograficamente, também ligada a Tomar, merece lugar destacado no universo da piedade popular. Entre as numerosas lendas e prodígios milagrosos no vasto historial de Santarém sobreviveu, com particular vitalidade, o Santíssimo Milagre (revelação do Divino a uma mulher que furtara a hóstia consagrada para práticas de feitiçaria) ocorrido no século XIII e que continua a atrair frequentes peregrinações nacionais e estrangeiras. *15. Assistência:* No campo assistencial, a acção da Igreja reparte-se pela manutenção de lares,

para idosos ou jovens, e por centros de assistência social. Na área diocesana encontram-se canonicamente erectas 80 confrarias e irmandades, e funcionam Misericórdias nas seguintes localidades: Almeirim, Azinhaga, Cartaxo, Chamusca, Entroncamento, Golegã, Pernes, Salvaterra de Magos, Tomar, Torres Novas, Vila Nova da Barquinha, Rio Maior e Santarém. Referência ainda para a acção benemérita das Conferências de São Vicente de Paulo e da Cáritas, a qual possui comissão diocesana. Os padres residentes podem ser beneficiários da Fraternidade Diocesana de Previdência e Assistência ao Clero, que cobre igualmente as dioceses de Lisboa e Setúbal.

JOÃO CARLOS BRIGOLA

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Coimbra: Imprensa Académica, 1910-1924, vol. 2. *ANUÁRIO Católico de Portugal (1995-1998)*. Lisboa: Secretariado do Episcopado; Rei dos Livros, 1992. *BOLETIM Informativo da Diocese de Santarém*. Mensário. Dir. padre Fernando A. Mendes Gonçalves. IGREJA CATÓLICA. Papa, 1963-1978 (Paulo VI) – *Apostolicae Sedis Consuetudinem:* [Bula de 16 de Julho de 1975]. Bula da criação da diocese. IDEM – [Bula de 16 de Julho de 1975]. Bula da nomeação do bispo. LOPES, Aurélio – *Religião popular no Ribatejo*. Santarém: Assembleia Distrital, 1995. LUCAS, António Joaquim – *O Santíssimo Milagre: Hóspede insigne de Santarém*. Santarém: Ed. autor, 1994. *LUMEN: Revista de Documentação e Reflexão Pastoral*. 3 (1994). *PATRIMÓNIO Arquitectónico e Arqueológico: Distrito de Santarém*. Lisboa: SEC; IPPAR, 1993. SERRÃO, Vítor – *Santarém*. Lisboa: Presença, 1990. SOUSA, A. D. de Castro e – *Memória histórica sobre a fundação e instituição do Real Collegio da Invocação de Nossa Senhora da Conceição*. Lisboa: Typographia de Castro e Irmão, 1858.

SANTA SÉ E PORTUGAL. *1. Introdução:* Santa Sé ou Sé Apostólica têm sido as fórmulas técnicas mais utilizadas para designar a sede do sucessor de São Pedro. A fórmula Sede Apostólica foi a mais utilizada no decorrer do primeiro milénio, exprimindo sempre uma compreensão teológica e jurídica. Santa Sé é uma titulação mais recente; sem necessariamente se afastar da primeira, tem sido preferida para a formulação dalguns documentos de direito público da Igreja. Com Pio IX (1846-1878), a expressão – Santa Sé – entra frequentemente em textos jurídicos ou de concordatas*. Tudo teve a ver com um passado longínquo. O bispo de Roma, a partir dos séculos III e IV, baseando-se numa concepção eclesiológica que o acreditava como sucessor do apóstolo São Pedro, entendeu ter uma área de autoridade bem para além da cidade de Roma. Lentamente, tornou-se inquestionável a sua autoridade como bispo de Roma, metropolita da província romana e patriarca do Ocidente (*v.* PATRIARCADO). Essas funções hierárquicas foram expressão de vitalidade, traduzida num conjunto de práticas que evidenciaram a singularidade do bispo de Roma. Passou a ser prática comum recorrer a Roma para dirimir questões entre comunidades ou entre bispos das diferentes partes do cristianismo ocidental. Os bispos de Roma, carinhosamente apelidados de papas (século IV), no exercício do seu múnus apostólico, agregaram às suas pessoas títulos, insígnias e símbolos que globalmente relevavam a especificidade da sua autoridade. Foi dessa forma que Dâmaso (366-384), ao assumir-se como *pontífice* da religião, introduzia uma preeminência clara em relação aos seus pares do episcopado. Posteriormente, Leão I (440-461) reclama para si o título de *pontifex maximus* ou *sumo pontífice*. Essa titulação, usada de quando em vez por outros bispos (por exemplo Santo Agostinho), será amplamente utilizada pelos papas do Renascimento e reservada por determinação tridentina ao bispo de Roma. Com a conquista de Roma pelos Visigodos em 455 e a consequente fragilização das ancestrais estruturas organizativas, há sinais claros do poder imperial do Oriente para que o bispo de Roma assuma uma liderança espiritual e temporal para inverter a pressão contínua dos povos bárbaros que amiúde assediam as zonas mediterrânicas. O bom desempenho de alguns papas, particularmente de Gregório Magno (590-604), origina nos seus sucessores uma consciência respeitável de se assumirem como líderes espirituais e defensores das populações a Norte e a Sul de Roma. A nomadização de povos, que então se fazia sentir com os inevitáveis inconvenientes do saque e da rapina, levou os bispos de Roma a acordos pontuais com alguns chefes nativos, em ordem a evitar incursões funestas nos territórios sob sua tutela. A fragilidade do Império do Oriente, particularmente visível a partir da islamização de amplos territórios a Leste e a Sudeste, levou os papas do alto medievo a estabelecer alianças estratégicas com alguns reinos do Ocidente. Essa circunstância política potenciará um afastamento do Oriente, há muito perceptível na área cultural e na forma de professar e viver o cristianismo. Esses pressupostos explicarão em parte a ruptura que acontecerá entre os dois cristianismos no início do segundo milénio. A protecção carolíngia (séculos VIII-IX) e, posteriormente, a teutónica (século X-XI) desempenharam, inicialmente, uma função benéfica para a Igreja de Roma. O feudalismo, que atingia então a própria organização da Igreja latina, propiciou interferências indevidas na sua vida interna. O sistema beneficial, indissociável duma mentalidade de vassalagem, levou os bispos e os abades de importantes mosteiros a aterem-se mais à área do político que propriamente ao múnus religioso para o qual tinham sido destacados. A reacção a esse feudalismo ambíguo foi inicialmente protagonizada pelos monges de Cluny (910) (*v.* CLUNIACENSES); entenderam aqueles religiosos, de tradição beneditina, colocar as suas fundações sob a protecção de São Pedro e, consequentemente, de quem o representava. Em boa hora intuíram ser essa a forma ideal de se furtarem à ingerência indevida do feudalismo civil e eclesiástico, que os onerava no exercício de um padroado arbitrário. No século XI impôs-se um movimento reformador, amplamente estimulado por um conjunto de mosteiros, que encontrou no papa Gregório VII (1073-1085) a pessoa ideal para subtrair a Igreja da dependência laical. Será ele o iniciador dum movimento que se prolongará para além da sua morte; terá o mérito de autonomizar a Igreja romana e lançar as bases duma monarquia papal, centralizada e independente, capaz de tutelar a Europa num regime de cristandade. Os textos normativos (por ex. *Dictatus papae*) produzidos nesse período histórico repercutem uma ampla consciência de poder assumido pelo bispo de Roma. A área da sua intervenção atinge de igual forma o espiritual e o temporal; pode depor reis e imperadores, desvincular súbditos do juramento de fidelidade a príncipes ou outras autoridades de vida cristã discutível. Proibia-se taxativamente,

de uma vez por todas, a investidura eclesiástica por parte do poder secular. Essa polarização de poder na sede romana levou o bispo de Roma a deslocar para junto de si um conjunto de pessoas e instituições para o coadjuvarem na gestão corrente dos assuntos eclesiásticos e temporais. Procedeu-se à escolha criteriosa de colaboradores, dentro e fora de Itália, para enfrentar os desafios daquela centralização administrativa. Bem perto do Papa distinguiu-se um grupo de trabalho – os principais ou *cardeais*, que rapidamente começam a funcionar como colégio e com tarefas bem definidas. O bom desempenho e a confiança que granjearam junto dos papas guindou-os a responsabilidades anteriormente assumidas pelo clero de Roma ou o sínodo romano (*v.* SÍNODOS). Todas as decisões importantes (*causae maiores*) passam a ser tomadas pelo Papa na presença dos cardeais (consistório). Junto do consistório funcionam também outros organismos da administração pontifícia – a cúria romana. Esta organização burocrática funcionará na dependência directa do Papa. Será esse conjunto de pessoas e instituições que muito contribuirá para a implementação da via reformadora delineada pelos papas da medievalidade. Esse dinamismo em curso singularizou o papado e colocou-o numa posição charneira capaz de arbitrar os altos destinos da Europa. Com naturalidade, os vários reinos, esparsos pelo Ocidente, aceitam a tutela do bispo de Roma. Foi dessa forma que o regime de cristandade acabou por ser o modelo mais consentâneo com a nova mentalidade. *2. A Sé Apostólica e o reino de Portugal:* A desislamização da Península Ibérica foi liderada por forças cristãs que persistiram durante a ocupação árabe. O feudalismo organizou-se e, motivada por tradições ancestrais, indissociáveis da componente cristã, deu-se uma frente de reconquista. Nessa cruzada contra a moirama distinguiram-se particularmente alguns pequenos reinos do Norte peninsular. O factor religioso que caldeou as incursões contra o árabe invasor não retirou de todo em todo a vontade política de estabelecer nos territórios libertados poderes autónomos bem próximos doutras unidades políticas que tinham sobrevivido à ocupação árabe. O sistema feudal imperante acabou por permitir a existência de vários senhorios hierarquizados e tutelados pelos poderes dominantes. A génese do reino de Portugal enquadrou-se dentro desse processo e contexto. O Tratado ou Acordo de Zamora de 1143, que reconhecia Portugal como reino independente, baseou-se nos sucessos militares de D. Afonso Henriques. A alteração na correlação de forças forçou o reconhecimento duma paridade entre as duas forças mais próximas – Portugal e Leão. O encontro de Zamora pretendeu, possivelmente, estabelecer um período de paz entre o irrequieto D. Afonso Henriques e as forças políticas do Norte-Centro da Península, polarizadas à volta do reino de Leão. A presença de altos dignitários da Igreja – os bispos de Braga, Porto, Coimbra e ainda do cardeal Guido de Vico – emprestou seriedade aos acordos ali celebrados. A sobrevivência do novo reino de Portugal, naquele contexto da situação peninsular, dependeria de forças endógenas e doutras que funcionavam já como tutela da geografia política europeia. A persistência na luta contra os mouros e o bom desempenho do monarca português na conquista de algumas localidades importantes granjearam-lhe respeito e reconhecimento de líder incontestado da nova soberania acordada em Zamora. Esse reconhecimento deveria ir além-fronteiras. Os sucessos recorrentes não eram garantia suficiente para afastar possíveis apetências doutros poderes peninsulares. O reconhecimento papal constituiria, sem dúvida, a referência tutelar mais capaz de suprir os aspectos aleatórios e frágeis dos acordos anteriormente firmados. D. Afonso Henriques, assessorado por homens de Igreja, percepcionou ser de profundo alcance histórico colocar-se sob a tutela de Roma. Os mecanismos dessa dependência incluiriam necessariamente aspectos de vassalagem, expressos particularmente numa oferta simbólica anualmente levada a Roma. A anuência romana foi cautelosa e faseada. As decisões de Roma sobre essa matéria teriam inevitavelmente repercussões nos reinos vizinhos e no ordenamento eclesiástico desses territórios. A habitual prudência romana explica os termos da primeira resposta dada a D. Afonso Henriques pelo papa Lúcio II (1144-1145). O monarca, ao apresentar-se como rei, oferecendo o reino à Igreja romana, declara-se vassalo de São Pedro e do pontífice romano. Por parte de Roma aceita-se-lhe a atitude de vassalagem, assegurando-lhe a titulação de *Dux* duma *terra* (território) ainda pouco definida. Posteriormente, já durante o pontificado de Alexandre III (1159-1181), no dia 23 de Maio de 1179, por meio da bula *Manifestis probatum*, é-lhe reconhecido o título de rei. O texto papal reflecte uma ampla consciência da autoridade de que então gozava a Sede Apostólica. Por meio daquele acto de chancelaria, Portugal entrava no espaço político europeu superiormente tutelado pelo regime de cristandade. Para D. Afonso Henriques e seus sucessores, o acolhimento romano será penhor de defesa dum reino ainda em fase de consolidação. O reconhecimento político a nível peninsular e europeu trouxe responsabilidades acrescidas aos reis da primeira dinastia. A centralização do poder com as inevitáveis obrigações do expediente normal do funcionamento dum reino levou os monarcas a reclamar para si atribuições que antes se encontravam dispersas por sectores influentes da sociedade. Advogava-se, efectivamente, uma contenção na fruição de privilégios e de práticas jurisdicionais amplamente reclamadas pela nobreza e clero. O contencioso que eclodirá com o clero não será gerido de forma igual pelos reis da primeira dinastia. Herdeiro de amplas tradições, consentidas pela monarquia visigótica, entendeu o clero ser imprescindível a sua actuação e intervenção na orientação política do país. Para além do mais, o passado recente da frente de reconquista tinha contado com os seus préstimos relevantes. Os acordos com o reino de Leão tinham chegado a bom termo com a presença e intervenção do sector eclesiástico. A vertente cultural, particularmente visível na assessoria jurídica e razoável colaboração nos quadros da administração régia, conferia àquele estrato social uma singularidade na vida normal do reino. Com um tal conjunto de tradições e hábitos adquiridos não foi fácil demovê-los de algumas áreas de intervenção. Imperava a

mentalidade duma não dependência régia. Aceitavam-se apenas questionamentos provenientes de Roma; sentiam-se, de facto, protegidos por um papado, agora no auge da sua força e do seu prestígio. Efectivamente, a intervenção de Roma no decorrer do século XIII saldou-se globalmente por políticas tendencialmente protectoras da salvaguarda de direitos e privilégios eclesiásticos. O período mais tenso deu-se no reinado de D. Sancho II. Dois papas deste período irão ter uma intervenção forte nas questões eclesiásticas de Portugal. Gregório IX (1227-1241), que manteve um confronto duro com o imperador Frederico II, usará duma firmeza intransigente na defesa dos direitos da Igreja. No referente ao reino de Portugal, mostrou-se o papa Hugolino (Gregório IX) atento às querelas existentes entre o clero e o monarca. Não se ficou o pontífice apenas por questiúnculas políticas; interessou-se sobremaneira pelo vector disciplinar da Igreja local. O envio dum legado apostólico, o cardeal João de Abbeville (Martinez – *História*, p. 36), revestiu-se dum propósito sério de implementar localmente medidas em consonância com as orientações romanas. No entanto, a problemática político-eclesiástica continuava a arrastar-se. As posições demarcaram-se; não se via vontade política tendente a propiciar uma harmonia entre as elites influentes e as Igrejas locais. Viu-se Roma na contingência de lançar o interdito canónico sobre o reino. Essa medida de força surtiu efeito; dá-se, então, uma inflexão e até uma reparação da política real em relação aos prelados ofendidos. No pontificado de Inocêncio IV (1243-1254), os anteriores agravos perpetrados pelo imperador Frederico II persistiam; os acordos anteriormente estabelecidos eram continuamente desrespeitados; o recurso à excomunhão não teve o efeito desejado. A instabilidade apoderou-se de Itália e Centro da Europa. A orientação política de D. Sancho II, em escala menor, era igualmente questionada por prelados e outros nobres influentes. O espírito teocrático de Inocêncio IV levou-o a recorrer a mecanismos correctores daquelas situações anómalas. Em condições difíceis convoca o papa o primeiro concílio de Lyon (1245). Para além dos pontos habitualmente agendados para aqueles encontros importantes da vida da Igreja – cruzada, reforma, etc. –, impunha-se agora, como assunto premente, dirimir ali, de uma vez por todas, o alcance dos direitos eclesiásticos e as legítimas prerrogativas imperiais. As reflexões teológica e canonística afectas a Roma desencontraram-se com as teses imperiais igualmente ali presentes. O discurso teórico esbatia-se perante práticas de arbitrariedade e outros excessos atribuídos ao imperador e a outros monarcas pouco escrupulosos. Notou-se logo de início uma abertura conciliar secundadora das teses romanas que apontavam para a deposição do imperador. Já dentro do concílio, com um consenso suficientemente alargado, é votada a deposição de Frederico II na qualidade de rei da Alemanha e imperador dos Romanos. É de admitir que, no decorrer do concílio, a questão de D. Sancho II tivesse merecido alguma consideração por parte do papa. As actas do concílio são omissas nesse pormenor. De todos os modos, o atrito que se mantinha em Portugal não era, de facto, alheio ao pontífice. O precedente estabelecido com a deposição anterior abriu facilmente caminho para uma decisão similar a respeito do monarca português. Assim aconteceu após o encerramento da celebração ecuménica. A informação que de Portugal chegava a Roma era manifestamente insuficiente e contraditória. Agora, no Concílio de Lyon, com a presença dos bispos das principais dioceses do reino, foi mais fácil objectivar a situação portuguesa. No reinado de D. Dinis (1279-1336), as relações com Roma tornaram-se mais fluentes. Os diversos acordos então celebrados com a Sé Apostólica foram, sem dúvida, expressão dum entendimento consensual para as duas partes. Durante o Cisma do Ocidente* (1378-1417) a «obediência» do reino teve muito a ver com as vicissitudes da crise que Portugal enfrentou após a morte do rei D. Fernando. As guerras com Castela motivaram alinhamentos diferentes. Também nesse pormenor se reflectiu uma crise dentro e fora do país; o boato e a informação desencontrada, amplamente trabalhada por grupos interessados, produziram confusão nas pessoas e animosidade entre pessoas influentes do reino. Para além do mais, em virtude das duas «obediências» existentes – Roma e Avinhão – foram muitos os documentos a circular com chancela romana, mas, na verdade, podia duvidar-se da sua real procedência. A administração régia viu-se forçada a recorrer a mecanismos que pusessem cobro a tais abusos. Foi dessa forma que se recorreu ao beneplácito régio* para cartas apostólicas ou outros documentos importantes procedentes da cúria papal. A legislação produzida nesse sentido repercute seriedade e um propósito claro de salvaguardar a importância das cartas pontifícias. Nas cortes de Elvas, celebradas no dia 23 de Março de 1361, os prelados presentes mostraram-se agastados quanto à legislação produzida sobre aquela matéria. Não é de excluir a existência de práticas arbitrárias tacitamente consentidas pela Coroa quanto aos escritos romanos. Por todo o século XIV a tendência régia será de pouca cedência sobre aquela matéria. Posteriormente, após o termo da divisão do papado, sentir-se-á por toda a parte uma abertura razoável às habituais orientações da Igreja de Roma. Esse espírito de benevolência podia ter levado os monarcas a abolir os mecanismos censórios sobre a documentação romana. Tal não aconteceu. Deu-se apenas uma pequena quebra nos usos portugueses por concessão do rei D. João II. A tendência nos reinados seguintes será de regressar a práticas anteriores. Tudo isso inserido numa lógica de poder que passou a imperar naquele fim da medievalidade. O perfil do Príncipe Perfeito indissociava-se dum progressivo centralismo de poder que tudo fazia depender da sua vontade soberana. É certo que em Portugal, até ao reinado de D. José, o beneplácito generalizado não foi prática corrente; pontualmente, aquando do questionamento de privilégios, jurisdições ou outras prerrogativas tradicionalmente atribuídas à Coroa, houve reparo ou até proibição formal de admitir no reino um ou outro rescrito pontifício. *3. Período moderno:* O fim do período medieval coincide com a alteração de paradigmas que tinham balizado a política e a religião na Europa no tardo medievo. A luta por uma hege-

monia, sempre persistente entre *sacerdotium et imperium*, numa Europa unificada, conhecerá o seu ocaso. A fragmentação do espaço político e cultural em nações e outras instituições introduzirá novas formas de relacionamento entre os grandes centros de decisão e as periferias religiosas e políticas emergentes. Paradigma dessa forma fragmentária de relacionamento foi, sem dúvida, a presença em Roma dos representantes dos interesses régios portugueses, do grupo judaico e, aquando do início da epopeia marítima, das pessoas de confiança do infante D. Henrique. No fim de século XV e início de século XVI, pôde Portugal contar com a benevolência pontifícia e largueza exemplar quanto ao direito de posse sobre as novas terras. Em Roma via-se com apreço o aprestamento de forças marítimas destinadas a fragilizar o poderio do Islão. O progressivo cerco a Granada e as expedições portuguesas ao Norte de África colmatavam todo um programa inconclusivo da luta anterior contra o ocupante de terras cristãs. A nova geografia da presença portuguesa em terras de África teve, efectivamente, a complacência de Roma. As bulas que deram acto de posse, habilmente direccionadas por agentes portugueses sedeados ou enviados a Roma, são prova duma afeição pontifícia pela política de expansão ultramarina. A frente ibérica para o exterior, de Portugal e Espanha, numa clara política de afirmação, podia originar atritos de consequências desagradáveis para os dois povos peninsulares. O recurso atempado a Roma para legitimar os novos domínios, dentro ainda dum enquadramento de concepção medieval, que acreditava o bispo de Roma como o legítimo *Dominus Orbis*, teve efeitos práticos no sentido de dissuadir apetências políticas sobre os novos territórios. A cultura de luta por tudo o que fosse presença islâmica ditou a persistência duma cruzada contra o poderio islâmico. O desconhecimento cartográfico e a pouca informação que se tinha sobre a religiosidade das populações de África explica a dureza das bulas papais que secundavam um projecto de luta e conquista pouco tolerante para com as populações africanas, tidas por muito tempo como fazendo parte da *secta infecta* (o islamismo*). A nova geografia política, resultante da conquista e da descoberta, irá colocar questionamentos de ordem jurídica e moral. A reflexão teológica e canonística atribuía ao Papa a responsabilidade directa do anúncio evangélico nas novas terras. Por razões óbvias, essa responsabilidade será delegada na pessoa dos monarcas detentores dessas possessões. Esses, por sua vez, assumindo o padroado do empreendimento, propuseram a missionação a homens de Igreja, muito particularmente às Ordens Mendicantes. O sistema de padroado*, herdado do ancestral regime do feudalismo, deslocar-se-á para as novas terras. Essa disposição, aceite e estimulada por Roma, ia também de feição com a nova política centralizadora advogada pela Coroa. A gestão das obrigações decorrentes do regime de padroado será seguida atentamente por Roma. Acontece que, a partir do reinado de D. João II, tinha-se dado um reformismo político inspirado nas ideias políticas do Renascimento. A vertente mais visível incidira sobre a unificação e concentração de jurisdição na pessoa do rei. Iniciava-se assim um Estado diferente onde o exercício do poder público passava para as mãos do rei, particularmente nos aspectos mais relevantes da produção normativa e da administração judicial e governativa. A confluência de todos esses factores reflectir-se-á no processo relacional entre a Igreja e as questões do reino. As nunciaturas* em fase de consolidação e as representações diplomáticas estáveis junto da corte de Roma serão instâncias imprescindíveis para clarificar orientações espirituais e esclarecer razões de práticas políticas em curso. As relações da Sé Apostólica com Portugal, via nunciatura, apoiaram-se inicialmente na legislação canónica medieval. Os primeiros núncios sedeados em Lisboa (século XVI), portadores de instruções quanto à forma de actuação, centraram a sua actividade na defesa da unidade religiosa e preservação das imunidades eclesiásticas. A mentalidade política imperante, já antes referida, apontava para um alargado intervencionismo régio, questionador de privilégios ancestrais e imunidades eclesiásticas anteriormente adquiridas. Dessa forma, dão-se constrangimentos quanto à actuação das justiças eclesiásticas e pede-se contenção na área fiscal. O exercício de padroado, agora estendido a vastas zonas de África e Ásia, passou a ser um mecanismo delicado que se reflectiu necessariamente nas relações de Portugal com Roma. Se o direito de padroado afectou sobremaneira a ordem interna das Igrejas locais, as prerrogativas subsequentes, mormente a tutela exercida sobre o Tribunal da Inquisição*, a partir de 1536, convertem o monarca no árbitro da defesa da fé dos seus súbditos. O percurso de funcionamento desse tribunal aproximá-lo-á mais de uma instância subserviente do rei que propriamente a uma instituição canónica votada ao acrisolamento da fé. Todo esse conjunto de prerrogativas geridas pela Coroa dá-nos, do ponto de vista histórico, a real posição que o soberano ocupava dentro do contexto eclesiástico. Tudo isso aconteceu não em virtude da configuração jurídica do rei, mas duma prática política persistentemente tuteladora de quase toda a actividade eclesiástica do reino. Emblemático nesse sentido foi o relacionamento de D. João III (1521-1557) com os vários papas com quem teve de lidar durante o seu longo reinado. O índice de conflitualidade, com picos cronologicamente situados, resultou dum discutível intervencionismo régio na área eclesiástica. O estabelecimento do Tribunal da Inquisição (1536) deu-se após uma negociação árdua com a corte de Roma. De facto, duas décadas de intensa negociação não foram suficientes para convencerem as autoridades romanas da bondade daquela iniciativa. Particularmente relutante se mostrou o papa Clemente VII (1523-1534). Será já no pontificado posterior, com Paulo III (1534-1549), que se dará cumprimento ao desiderato régio. A prática do novo tribunal foi seguida pela nunciatura que, oportunamente, fazia chegar à secretaria papal informação sobre aspectos discutíveis dalgumas sentenças transitadas em julgado. Esse e outros aspectos muito tiveram a ver com a difícil relação que D. João III manteve com o papa Farnese (Paulo III). A concessão da púrpura cardinalícia a D. Miguel da Silva (1541), contra a vontade régia, abriu um contencioso de grandes proporções;

a firmeza de Roma e a possível mediação de Santo Inácio de Loyola, por quem o monarca português nutria particular estima, muito ajudou a ultrapassar aquela situação de desconforto. Paralelamente a esse mal-estar, continuava a chegar a Roma informação proveniente da nunciatura e de grupos influentes de minorias judaicas sobre injustiças, humilhações e vexames atribuídos à actividade corrente da Inquisição. Paulo III, fazendo fé no que lhe era referido, em 1544, suspende praticamente o Tribunal da Inquisição. O monarca, surpreendido com tão enérgica medida do papa Farnese, num claro braço-de-ferro, veta a entrada do novo núncio em território nacional. Mediações exteriores amenizaram a relação e D. João III, contando já com a benevolência romana, viu satisfeito um pedido há muito formulado de poder contar com mais duas dioceses: Leiria e Miranda; já quanto à Inquisição, a posição romana continuou inflexível; a vinda do núncio João Ricci (1545) e a recepção calorosa que lhe foi proporcionada pelos soberanos muito ajudou a criar uma distensão desejável para as duas partes. Com a concessão da púrpura cardinalícia ao infante D. Henrique, no mês de Dezembro de 1545, entra-se num clima de benevolência e de relações novamente amistosas entre Lisboa e Roma. Isso não significou ausência de atenção por aquilo que se referia à Inquisição. Foram vários os textos que, durante o pontificado de Paulo III, se elaboraram em Roma para mitigar os rigores daquele tribunal. Em 1549 os cristãos-novos conseguiram da secretaria papal a elaboração dum breve que, se fosse aplicado, teria reacendido um contencioso de consequências imprevisíveis entre D. João III e o papa Farnese. O breve obrigaria, como prática de futuro, a tornar público o nome dos delatores. Se vingasse essa prática processual, retirar-se-ia dos processos uma das práticas mais odiosas da Inquisição – a aceitação do acusador anónimo. O breve, ignorado pelas fontes portuguesas (por ex. C. D. P.), leva-nos a crer que não teria sido apresentado no Desembargo do Paço. Por todo o século XVI, até ao período filipino, factores ideológicos e jurídicos, com contornos pouco definidos, contribuíram para uma latente tensão entre Portugal e Roma. Felizmente, a consciência religiosa da Coroa muito ajudou para que as posições não se extremassem. Pode dizer-se que a religiosidade dos reis e das elites de então, a unidade de fé popular e a união dos bispos com Roma foram factores que muito contribuíram para manter viva uma tradição de relações aceitáveis com a Sé Apostólica. A regência de D. Catarina e o fugaz reinado de D. Sebastião foram de particular atenção por tudo o que se relacionou com Roma. Expressão disso foi a rápida aceitação dos decretos dogmáticos e reformadores do Concílio de Trento, sem qualquer cláusula restritiva como tinha acontecido noutros reinos da Europa. *4. Período filipino e Restauração:* A união das duas coroas ibéricas na pessoa de Filipe II de Espanha não anulou formalmente o reino de Portugal. Em sessão de cortes, obrigara-se o soberano a manter tradições, direitos e prerrogativas especificas do reino de Portugal. Por razões óbvias, a política exterior transitou para a administração central de Espanha. Em termos práticos, as representações diplomáticas sedearam-se formalmente na capital espanhola. Dentro dessa lógica, dá-se a deslocação da nunciatura de Lisboa para Madrid, ficando apenas na capital portuguesa um colector apostólico com o encargo de cobrar os direitos devidos à Câmara Apostólica. O carteamento desses colectores, que respondiam perante Roma quanto às questões de Portugal, aponta-nos para uma área de competências que ultrapassa de longe a mera fiscalidade. Roma consentiu em dar-lhes um tratamento muito próximo dos núncios. Os arquivos hoje disponíveis são prova clara disso. Não foi fácil o desempenho da sua missão em Portugal. O ónus gravoso do fisco, inerente a qualquer actividade desse género, foi sumamente difícil para quem assumia também encargos de natureza religiosa. O estigma da actividade fiscal tornou-os quase inoperantes quando quiseram estimular ou corrigir comunidades que se tinham afastado das determinações reformadoras de Trento. A nível de relações formais, seguiu Roma o estritamente aconselhado pelo direito em vigor; as questões mais relevantes tratavam-se, efectivamente, na nunciatura de Madrid. Após a aclamação de D. João IV e o movimento vitorioso que o colocou no trono de Portugal, abre-se um período de vida nacional bastante conturbado. O início da Restauração e a subsequente consolidação dependeriam inevitavelmente de apoios do exterior. A balização da política europeia da segunda parte do século XVII, particularmente para a zona peninsular, passava muito por França e pela corte de Roma. Foi nessas duas frentes que se moveu a diplomacia portuguesa. Importava obter reconhecimento e outros apoios que resultassem num enfraquecimento do reino de Espanha. Roma continuava a ser referência de charneira, condicionante da política geoestratégica duma Europa ainda muito pouco pacificada militarmente. O conflito peninsular teria desenvolvimentos positivos para Portugal se, efectivamente, se fizesse pressão no Centro da Europa sobre Espanha e houvesse reconhecimento por parte de Roma da nova situação criada em Lisboa. Os agentes portugueses que se dirigiram a Roma tiveram consciência da difícil negociação que iriam ter pela frente. Nas duas décadas que lá se mantiveram, acreditaram poder ultrapassar questões de princípio e tácticas pontuais altamente condicionadoras. Fazia parte da tradição romana assumir um reconhecimento político só após a sua aceitação formal pelos reinos vizinhos. Essa política tradicional de alinhamentos alterara-se apenas no passado por razões confessionais. Para além do mais, após a fragmentação confessional do império e o perigo de calvinização de França, Espanha continuava a ser o reduto seguro duma catolicidade exemplar; qualquer deslize nessa matéria poderia resultar na fragilização desnecessária duma unidade política coesamente católica. Viveram-se momentos particularmente dolorosos para Roma e Portugal. Assuntos de ordem espiritual e eclesiástica estavam a ser subestimados por causa dum litígio político de consequências imprevisíveis. Os agentes de Madrid, bem organizados junto da cúria romana, forneciam informações sobre o sucesso militar das suas tropas no terreno. Notícias doutros quadrantes apontavam noutra direcção. Esse tipo de informação contradi-

tória dificultou o reconhecimento efectivo do rei D. João IV. Após a celebração da paz com Espanha (1668) é que se deu, de facto, o reconhecimento pontifício da soberania portuguesa. Aquando da contenda, foram muitos os que advogaram soluções religiosas para Portugal à rebeldia das disposições canónicas. Prevaleceu o bom senso do rei restaurador, D. João IV, de nada se fazer contra o ordenamento canónico. O século XVIII conhecerá uma relação com Roma bastante instável. O racionalismo da Ilustração, sem eliminar o elemento religioso, pendeu para uma compreensão secularizante do exercício do poder. A Igreja de Portugal não se furtou então às ideias provenientes de França, de sensibilidade galicana e jansenista, propiciadoras dum cristianismo local, autónomo e nacional. O pendor secular na política e o nacionalismo eclesiástico reflectir-se-ão nas relações de Portugal com Roma. A subida ao trono do rei de D. João V (1706) foi saudada com razoável satisfação, dentro e fora de Portugal. O casamento com uma princesa austríaca auspiciava abertura para uma frente comum contra o poderio otomano. A navegação no Mediterrâneo tinha-se tornado difícil. A tradição vitoriosa de Lepanto (1571) deixara de ter continuidade. Os contínuos apelos de Roma nesse sentido tiveram respostas vagas e sem expressão. Digno de nota foi o envolvimento do rei D. João V que, mais de uma vez, aprestou forças navais para afastar as temíveis incursões do poder otomano nas águas do Mediterrâneo. Essas forças efectivas e dissuasoras foram apreciadas pela Áustria, constantemente ameaçada por terra e, sobretudo, pelo papa. Essa benevolência romana reflectir-se-á aquando da concessão de privilégios que muito irão prestigiar o monarca e o reino de Portugal. Efectivamente, o luxo e a pompa, como elementos decorativos e sacralizadores da pessoa do monarca, tocaram também de perto a corte de D. João V. O absolutismo régio assume-se como realidade última do reino, independente de qualquer tutela, interna e externa. Após a concessão da dignidade patriarcal ao capelão da Capela Real, viu-se o papa confrontado com uma exigência que de Lisboa se fazia de poder também apresentar alguns candidatos ao cardinalato. O precedente que provinha da Europa Central nada tinha a ver com as ancestrais prerrogativas da Coroa portuguesa. De todos os modos, entendeu o monarca português estar nos seus direitos apresentar um pedido a Roma para que fosse concedido o barrete cardinalício ao núncio de então, monsenhor Bichi, prestes a deixar a capital portuguesa. A proposta portuguesa, depois de passar pelo consistório onde se examinavam méritos ou deméritos do candidato, acabou por não colher consenso entre os purpurados romanos. A corte de Lisboa, melindrada com tal indeferimento, por meio de quatro decretos de Julho de 1728, corta as relações com Roma. Um pouco mais tarde, já em condições diferentes, mas dentro da mesma lógica de poder, no tempo do marquês de Pombal, inicia-se um período relacional com Roma que se revestiu de aspectos arbitrários e grotescos. O entendimento que então se tinha sobre a actividade da Companhia de Jesus colocou Roma e Lisboa num confronto de grandes proporções. Em circunstâncias difíceis geriram essa querela os núncios de então. Uma vez por outra não se pode evitar a ruptura formal ou velada, quase sempre motivadas por atitu-

Paulo VI com o ministro dos Negócios Estrangeiros de Portugal, Dr. Rui Patrício. In Observatore Romano, *ano I, n.º 22, 31 de Maio de 1970.*

des prepotentes e arbitrárias das autoridades de Lisboa. Foi o que aconteceu com o núncio Acciaiuoli em 1760; uma acusação injusta quanto ao seu alheamento no júbilo pelo enlace matrimonial da princesa do Brasil com o seu tio acabou por ser pretexto para o obrigar a sair compulsivamente de Lisboa, interrompendo-se assim as relações com Roma. Outras medidas gravosas se seguiram. Viveu-se um período de desconforto, profundamente sentido por Roma e por uma parte significativa da população. No pontificado seguinte, com Clemente XIV (1769-1774), após diligências dum grupo de trabalho, tudo se veio a normalizar. *5. Liberalismo e contemporaneidade:* O período pombalino, de excessiva intervenção na área eclesiástica, foi acompanhado por Roma com apreensão. O regalismo tinha-se introduzido praticamente em todas as frentes da governação; suspeitava-se dos ordenamentos antigos e, sobretudo, de instâncias tutelares sedeadas no exterior. Na vertente eclesiástica procurou-se desvincular as instituições dos regulares dos centros romanos e propor a Roma um escol de bispos que sintonizassem com a mentalidade dominante. Os candidatos propostos por Lisboa passaram a ser apresentados com a cláusula *ad praesentationem*, segundo um privilégio concedido por Bento XIV em 1740, deixando cair a ancestral prática – *ad supplicationem*. A morosidade que se deu na sua confirmação era indicadora do apurado exame que em Roma então se fazia sobre a idoneidade das pessoas propostas. As apreciações contraditórias agastaram sobremaneira o poder político de Lisboa. Esses impasses, atribuídos a uma «Roma mal informada», desconfortaram núncios, agentes diplomáticos e cúria romana. O século XVIII foi vivido com tensões e, de quando em vez, com rupturas que exigiram a retirada do núncio da capital portuguesa. No fim do século, com a Revolução Francesa e os acontecimentos que se lhe seguiram, deram-se profundas alterações no ordenamento político, social e religioso. As campanhas napoleónicas interferiram particularmente nos poderes políticos tradicionais. Vários monarcas viram-se forçados a um exílio pouco decoroso. Igual tratamento sofreram Pio VI e Pio VII. Após os acordos de Paris e o Congresso de Viena (1815), é reposta novamente a ordem política europeia onde, para além do mais, se procurou a legitimidade e o equilíbrio entre os principais alinhamentos políticos. Ao inverso do esperado, bem cedo a instabilidade se apoderou da Europa. O ideário da Revolução Francesa, com incidência maior sobre o ideal duma liberdade diferente, fará implodir os regimes absolutistas legitimados por Viena, forçando-os à concessão dum regime de liberdade para seus povos. Foi assim que o regime e a mentalidade absolutistas, de cedência em cedência, deram lugar às ideias apelativas da liberdade. As novas ideias, seguidas inicialmente por alguma nobreza militar e estratos da burguesia, tiveram alguma dificuldade em penetrar nas classes mais simples da população. Em todo esse processo nada ajudou a larga influência da Igreja; clero secular e instituições regulares percepcionavam nessas mudanças uma alteração de estatuto e possível expropriação de bens fundiários de fruição secular. O que se pressentiu, veio de facto a acontecer. A partir dos anos vinte, Portugal abre-se às inovações do ideal de liberdade. Até 1833, duas sensibilidades polarizaram à sua volta dois projectos políticos diferentes – o absolutista e o liberal. O confronto entre os dois, por

Encontro de João Paulo II com autoridades políticas portuguesas, no aeroporto de Lisboa, por ocasião da sua segunda visita apostólica, em 10 de Maio de 1991. In João Paulo II em Portugal, *Lisboa, 1991.*

Villa Lusa, *Embaixada Portuguesa junto da Santa Sé.*

vezes sangrento, será de desconforto e de futuro incerto. Quer uma quer outra parte procuraram apoios exteriores. A dança dos alinhamentos foi-se fazendo à base de ideais e interesses económicos. Os assuntos de Roma, globalmente de natureza espiritual, circunscreveram-se naquele momento na possível aprovação canónica de alguns candidatos ao episcopado apresentados pelo regime absolutista de D. Miguel. A instabilidade política aconselhava ponderação sobre essa matéria. Era de admitir que uma futura vitória liberal pusesse em causa o múnus daqueles que tivessem sido apresentados por um regime antagónico. O discernimento romano, longe duma atitude ingénua, ao consentir nas propostas de D. Miguel, quis significar primeiramente uma preocupação inadiável pelas necessidades espirituais das comunidades que há muito sentiam a falta de pastores. Tudo isso dentro dum enquadramento ideológico que pendia claramente para os ideais de Viena, para os ideais da Restauração. Com a vitória das forças liberais, as últimas provisões consentidas por Roma ao regime absolutista passam a ser questionadas, provocando um contencioso entre Roma e Lisboa que se prolongou para além da morte do rei libertador (D. Pedro IV). O núncio Giustiniani, que durante a guerra civil se tinha identificado claramente com a causa de D. Miguel, a contragosto, permanece em Lisboa aquando da entrada das tropas de D. Pedro na capital. Aguentou estoicamente aqueles dias; ao evitar a fuga, não se lhe pôde assacar a responsabilidade de ter propiciado a ruptura com Roma. No fim de Julho de 1833 é convidado a deixar Lisboa, permanecendo apenas na nunciatura o auditor da representação diplomática. Acontecimentos posteriores, com o encerramento da nunciatura e a sua ocupação abusiva, provocaram, de facto, o corte de relações com Roma. Essa situação prolongar-se-á até 1841. O entendimento ao mais alto nível só acontecerá depois de serem negociadas algumas questões de princípio de que a Santa Sé entendia não poder abdicar: liberdade de acção para os bispos propostos por D. Miguel e canonicamente confirmados, livre comunicação com Roma e alteração da política vexatória para com os regulares. Pressões internas do reino, particularmente das populações do Norte, e um generalizado sentimento de nostalgia pelas relações amistosas dum passado recente com Roma, lembradas pela Coroa nos momentos mais importantes da vida política do país, muito contribuíram para desbloquear aquela situação de ruptura. Da abundante correspondência que se produziu nesse período de ruptura e na fase da negociação, infere-se claramente serem de ordem espiritual os motivos do reatamento diplomático. O breve formal assinado por Gregório XVI (1841), por meio do qual se punha termo ao contencioso entre as duas partes, afasta-se do estilo pomposo da cúria e espelha no essencial o que pretendia de facto o austero papa camáldulo (Gregório XVI). O novo percurso relacional com Roma conhecerá momentos diferenciados até ao advento da República. Os momentos mais difíceis incidiram quase sempre sobre os critérios da escolha de candidatos ao episcopado e o redimensionamento do exercício de padroado nos territórios do Oriente. Só o muito apreço que em Roma se tinha pelo passado histórico de Portugal explica o clima de benevolência que nos pontificados de

Gregório XVI e Pio IX rodearam quase sempre as questões portuguesas. O dealbar do século XX trouxe acontecimentos inesperados para a sociedade e a Igreja em Portugal. O movimento republicano, que há muito polarizava uma séria oposição ao regime constitucional monárquico e às forças que lhe davam suporte, acabou por triunfar no dia 5 de Outubro de 1910. As primeiras medidas prenunciavam tempos difíceis para a vida da Igreja. O núncio Júlio Tonti viu-se na necessidade de se afastar de Lisboa, deixando na legação o secretário da missão, monsenhor Bento Masella, que, de forma discreta, permaneceu em Portugal. No dia 20 de Abril de 1911 é aprovada a Lei da Separação. Tratou-se dum conjunto de medidas altamente ofensivas e vexatórias para a Igreja e para os católicos. Reassumia-se em território nacional o que anos antes tinha sido ensaiado em França a partir de 1904, aquando da ruptura francesa com a Santa Sé. Para além dos protestos da hierarquia e doutras pessoas destacadas da sociedade portuguesa, juntou-se o protesto solene e veemente do papa Pio X por meio da carta encíclica *Iamdudum* de 24 de Maio de 1911, dirigida à Igreja universal, onde se denunciavam os atropelos cometidos contra a Igreja em Portugal. Com a partida do núncio, a publicação da Lei da Separação e a carta encíclica *Iamdudum*, as relações oficiais entre Portugal e a Santa Sé deixaram de existir até ao golpe de Estado de Sidónio Pais, em 1917. O novo homem forte, sem se afastar do ideal republicano, demonstrou logo de início uma abertura respeitável para com os monárquicos e a Igreja. Em Roma seguia-se com interesse as alterações de rumo que paulatinamente estavam a ser introduzidas em Portugal, prenunciadoras duma clara aproximação do Estado à Igreja. Após a morte inesperada de Sidónio Pais não se registou alteração significativa quanto à política de distensão religiosa iniciada por aquele governante. A crise que tinha atingido a sociedade europeia e americana, particularmente no fim da década dos anos trinta, fez emergir por toda a parte uma tendência para regimes fortes capazes de responderem à grave crise económica e social. É nesse contexto de mudança que se percepciona a importância da acção da Igreja na afectação das populações aos ideais propostos pelos novos regimes. Pio XI intuiu ser necessário avançar com uma clarificação jurídica quanto às relações a implementar nesses estados de pendor centralizador. Decorrente disso, são elaboradas algumas concordatas que, após difícil negociação, se revelaram instrumentos úteis no normal relacionamento entre Igreja e Estado. Alguns desses textos tiveram uma negociação demorada. Entre esses poderá incluir-se a Concordata portuguesa de 1940, assim como o Acordo Missionário*. O expurgo, que de início se fez do recurso ao privilégio, foi o resultado dum trabalho de bom senso. O favor, que em muitos textos similares ficou exarado, tornou-se, a longo prazo, factor de conflitualidade e, portanto, de curta duração. A durabilidade dos dois acordos portugueses de 1940 exprime, certamente, um bom trabalho que então se conseguiu. O período que se seguiu à ratificação da Concordata de 1940 foi relativamente linear quanto às relações com Roma. A figura singular do papa Pacelli, Pio XII, tinha-se transformado progressivamente numa referência emblemática de dinamismo espiritual e de bom relacionamento internacional. O índice de autoridade moral de Roma atinge então picos inimagináveis. A tudo isso não se furtou Portugal; o carteamento efectuado então entre Lisboa e Roma é expressão disso. Já no fim do seu pontificado, dois acontecimentos irão provocar fricção entre Portugal e a Santa Sé. A denúncia do bispo da Beira (Moçambique), D. Sebastião Soares de Resende, em 1957, da intromissão indevida do poder local na política educativa, foi entendida pelo poder central de Lisboa como um acto abusivo da competência do prelado. Um pouco mais tarde (1958), o bispo do Porto, D. António Ferreira Gomes, em carta aberta, denunciava o mal-estar social existente, alertando para a insuficiência de medidas governativas sobre essa matéria. A ousadia do prelado irritou o poder central, abrindo de seguida um contencioso que irá envolver a nunciatura e as autoridades centrais da Igreja. A circunstância desses atritos acontecerem no fim do pontificado de Pacelli e começo do múnus apostólico de João XXIII determinará que de Roma não haja de início pronunciamentos muito claros. A secretaria de Estado, que há muito funcionava sem titular (1944), estava, no início do pontificado de Roncalli, num início de reestruturação. Para além do mais, os primeiros passos de João XXIII prenunciavam um estilo de pontificado marcadamente pastoral. Tudo isso baralhou diplomatas e negociadores. Para o caso português, tudo indica ter havido, ao mais alto nível, diligências para ultrapassar aquele situação de desconforto. De todos os modos, a insistência nessa direcção foi cautelosa e morosa; em Roma, naquele início da década de sessenta, todas as energias estavam mobilizadas para a celebração conciliar que se aproximava. Anos mais tarde, já no consulado de Marcelo Caetano, dentro doutro contexto, dão-se outros passos que culminam no regresso, em 1969, de D. António Ferreira Gomes à diocese do Porto, 11 anos depois de a ter deixado compulsivamente. A deslocação de Paulo VI a Bombaim (Índia) para o Congresso Eucarístico Internacional (1964) provocou melindres inusitados em Lisboa; o papa Montini, sem dar qualquer tipo de satisfação pela opção tomada, manteve uma postura elevada em todo aquele processo; de facto, no ano de 1967, de forma discreta, desloca-se como peregrino a Fátima, num acto de devoção e de preito reconhecido ao bom povo português. No Verão de 1970, o agastamento com Roma foi maior. Paulo VI, que acedera ter um encontro no Vaticano com os líderes da libertação de Angola, Guiné e Moçambique, provocou uma das maiores crises entre Lisboa e Roma. A dureza da reacção de Lisboa pretendia, certamente, uma reparação condigna por parte da secretaria de Estado (Roma). Tal não veio a acontecer. Em Roma, após a brisa do II Concílio do Vaticano, percepcionavam-se novos tempos. Em Lisboa, viviam-se tempos angustiantes: o sonho imperial desfazia-se; a guerra colonial eternizava-se; a solução ultramarina protelava-se. Elites dos mais variados quadrantes questionavam o regime e batiam-se por uma cultura de abertura capaz de inverter a fatalidade duma arti-

ficial política de isolamento ao exterior. A consolidação da democracia após o 25 de Abril de 1974 foi sumamente apreciada pelas altas esferas do Vaticano. A emenda ao artigo 24 da Concordata no mês de Fevereiro de 1975, dado o precedente anteriormente consentido ao governo italiano, deu-se sem qualquer agastamento diplomático. Desde então para cá, no respeito mútuo que a especificidade das duas esferas requerem, num clima de compreensão e complementaridade, têm-se conhecido índices de alta benevolência, particularmente visível nas três viagens apostólicas que João Paulo II fez a Portugal; nessas fez prova duma significativa proximidade institucional e pessoal ao povo de Portugal.

DAVID SAMPAIO DIAS BARBOSA

BIBLIOGRAFIA: AAS. 3 (1911) 217-224. AMADO, José de Sousa – *A questão do núncio.* Lisboa, 1883. AMNE. Legação de Portugal em Roma (Sta. 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. Secretaria de Estado, rubrica 165 (Portogallo 1860-1871); rubrica 250/9 (Lisbona-Nunzio: 1833--1871); rubrica 263 (Ministro di Portogallo: 1833-1650). IDEM – Fondo Pio IX. Lettere di Sovrani: Portogallo (partculari, n.º 4). BARBOSA, David S. D. – O Concílio Vaticano I e o governo português. *Lusitania Sacra.* 1 (1989) 11-40. IDEM – *O governo português e a crise do padroado nos anos 1848-1870.* Lisboa; Fátima: Edit. Verbo Divino, 1979. IDEM – Padroado português: Privilégio ou serviço. *Didaskalia.* 25 (1995) 365-390. IDEM – Portugal em Trento: Uma presença discreta. *Lusitania Sacra.* 3 (1991) 11-38. BETHENCOURT, Francisco – *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália.* Lisboa: Círculo de Leitores, 1994. BORGES, A. Antunes – Provisão dos bispados e concílio nacional no reinado de D. João IV. *Lusitania Sacra.* 2 (1957) 111-219. BRANDÃO, Fernando de Castro – *Para uma bibliografia da história diplomática portuguesa.* Lisboa: MNE, 1989. 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. *CONCORDATA (A) de 1940. Portugal-Santa Sé.* Lisboa: Edições Didaskaha, 1993. *CONCORDATA entre a Santa Sé e a República Portuguesa.* Coimbra: Almedina, 2001. CASTRO, José – *Portugal em Roma.* Lisboa: União Gráfica, 1939. 2 vol. CORDEIRO, Luciano – *Direitos de padroado de Portugal em África: Questões coloniais.* Coimbra: Imprensa da Universidade, 1934, p. 204-262. CRUZ, M. Braga da – A Igreja Católica. In *DICIONÁRIO de História do Estado Novo.* Lisboa: Bertrand Editora, 1996, vol. 1, p. 434. IDEM – A liberdade religiosa na história contemporânea de Portugal. In JORNADAS DE DIREITO CANÓNICO, Fátima, 23-25 de Abril de 1997 – *Actas.* Lisboa: UCP, 1998, p. 29-42. IDEM – Do regalismo cartista ao 25 de Abril. *Finisterra.* 33 (1999) 17-24. FERREIRA, José Augusto – *Memórias para a história do Scisma (1832-1842).* Braga, 1916. LEITE, António – Teriam os reis de Portugal verdadeira jurisdição eclesiástica?. *Didaskalia.* 15 (1985) 357-367. LOURENÇO, Joaquim Maria – *Situação jurídica da Igreja em Portugal.* Coimbra: Coimbra Editora, 1943. MARTINEZ, Pedro Soares – *História diplomática de Portugal.* Lisboa: Editorial Verbo, 1992. NETO, Vítor – *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal (1832-1911).* Lisboa: INCM, 1998. NOGUEIRA, Eurico Dias, D. – *Igreja e Estado em Portugal ao longo do século XX.* Braga, 2000. RAMOS, António Jesus – *O bispo de Coimbra D. Manuel Correia de Bastos Pina.* Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1995. IDEM – 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 PROFECIA E LIBERDADE EM ANTÓNIO FERREIRA GOMES – *Actas.* Coimbra: Edição Ajuda à Igreja Que Sofre, 2000, p. 147-187. ROBINSON, R. A. H. – Os católicos e a Primeira República. In TEIXEIRA, Nuno; PINTO, António, coord. – *A Primeira República Portuguesa: Entre o liberalismo e o autoritarismo.* Lisboa: Edições Colibri, 2000, p. 91-105. ROSAS, Fernando – Estado e Igreja em Portugal: do salazarismo à democracia. *Finisterra.* 33 (1999) 25-35. TRINDADE, Manuel Almeida, D. – *Memórias de um bispo.* Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1993. WITTE, Charles Marcial de – *La correspondance des premiers Nonces Permanents au Portugal (1532-1553).* Lisboa: APH, 1986-1990. 2 vol.

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

SANTO OFÍCIO. *V.* INQUISIÇÃO.

SANTOS, Culto dos. *V.* HAGIOGRAFIA E SANTIDADE.

SANTUÁRIOS. *1. Definição:* Designa-se por santuário o templo ou lugar sagrado, ponto de confluência de peregrinações, no qual se veneram, com particular devoção, relíquias ou imagens de santos, da Virgem ou de Cristo. São estas que, na maior parte dos casos, permitem atribuir o carácter de sacralidade ao local. Para os fiéis, elas concentram a potência e as virtudes do corpo ou da entidade representada, motivo pelo qual são alvo de especial adoração e de grande procura. Também as aparições podem transformar um determinado espaço num santuário concorrido, desde que os devotos o reconheçam como um lugar privilegiado de manifestação do sagrado e de concessão de graças e milagres. Quando o templo erguido num lugar sacro é de pequenas dimensões e se encontra (ou se encontrava originariamente) num despovoado, pode ser designado por ermida ou capela. *2. Tipologias:* Usam-se vários critérios para classificar os santuários. De acordo com a figura principal a que se presta culto, estes podem dividir-se em santuários marianos, cristológicos ou de santos. Há ainda quem utilize a distinção entre santuários de relíquias, de imagens e de aparições. Contudo, é necessário ter em conta que a maior parte dos santuários possuem fragmentos de corpos que pressupostamente terão pertencido a personalidades sagradas. Este facto não implica que os possamos caracterizar como santuários de relíquias ou de santos, sobretudo quando o eixo da devoção se organiza em torno de um ícone mariano ou cristológico. É o caso do santuário de Nossa Senhora da Oliveira (Guimarães), onde existia a cabeça de um santo utilizada para curar as mordeduras de cães danados, ou do Bom Jesus do Monte (Braga), onde se encontra o corpo de São Clemente. Por outro lado, os santuários gerados a partir de aparições não podem deixar de ter sinais comprovativos ou imagens evocativas da hierofania, sem os quais dificilmente progridem. Na análise tipológica dos santuários deve-se ter em atenção que alguns deles mudaram de classe a partir do momento em que a predilecção dos fiéis se transferiu para um outro alvo devocional. Foi o que sucedeu no Bom Jesus da Via Sacra (Viana do Castelo), onde a introdução da imagem de Nossa Senhora da Agonia provocou importantes transformações religiosas, a ponto do santuário tomar a denominação mariana. Alguns autores preferem apresentar uma divisão dos santuários em marítimos, rurais e urbanos, consoante a sua localização sociogeográfica. Este critério não parece aconselhável, dado que nem sempre há coincidência entre as características do espaço envolvente de um santuário e as dos grupos sociais que ali acorrem. Por outro lado, convém não esquecer que, durante o Antigo Regime, várias das antigas vilas litorâneas portuguesas possuíam fortes traços de ruralidade. Era o que sucedia, no século XVII, na Pederneira (Nazaré), povoação próxima do Santuário da Senhora de Nazaré, de onde eram recrutados os mordomos e deputados da sua confraria. A maior parte das pessoas que, nesse século e no seguinte, afluíram à Igreja da Senhora, situada numa escarpa junto ao oceano Atlântico, eram provenientes das áreas rurais de uma vasta região compreendida entre Lisboa, Santarém e Coimbra. Segundo uma narrativa seis-

centista, mais de 60 % das causas que tinham dado origem a intervenções milagrosas da Virgem de Nazaré não se relacionavam com problemas específicos de populações que viviam do mar. É ainda possível classificar os santuários em função da sua capacidade de atracção. Neste sentido, podem ser referenciados: a) santuários locais, quando a maior parte dos peregrinos ou romeiros é proveniente das paróquias ao redor; b) santuários regionais, nos casos em que a maioria dos seus visitantes habita a uma distância inferior a um dia de jornada, correspondente a cerca de 25-30 km, percorridos a pé ou em meios de transporte tradicionais; c) santuários inter-regionais, quando são procurados, preferencialmente, por peregrinos que se encontram a mais de um dia do seu local de origem; d) santuários nacionais, quando a ele afluem, de forma continuada, peregrinos de todo o país; e) santuários internacionais, nos casos que conseguem captar grande afluência de vários pontos do mundo, a exemplo de Santiago, Guadalupe, Lourdes ou Fátima*. Cada um dos santuários classificados nestas categorias não deixa de pertencer às anteriores. A maior parte dos que encontramos são santuários locais. Os de características regionais e inter-regionais são hoje, por vezes, difíceis de definir, devido à mobilidade crescente das gentes, causada pela maior rapidez dos transportes e pela melhoria das estradas. Finalmente, existem tipologias criadas para atender aos aspectos formais dos centros de peregrinação. É neste sentido que alguns autores falam de santuários de via-sacra, de que existem vários casos em Portugal, e nos quais se procurava reconstituir a caminhada dolorosa de Cristo para o monte Calvário. *3. Narrativas da origem dos santuários*: Não é fácil conhecer o processo de formação da maioria dos lugares de peregrinação. Esta dificuldade agrava-se quando se trata de santuários muito antigos, dos quais existem poucos documentos comprovativos das suas origens. Boa parte das vezes, estas encontram-se envolvidas em lendas e interpretações do passado elaboradas em datas muito posteriores. As narrativas em questão não têm como objectivo principal reconstituir a história do lugar sagrado, mas provar que este, havia muito tempo, tinha sido escolhido pela divindade para se revelar aos fiéis e conceder-lhes auxílio material e espiritual. Muitas destas lendas nasceram a partir do século XVI, no contexto da reforma católica e da contestação protestante às peregrinações e ao culto dos santos e da Virgem. No caso português, merecem destaque as narrativas elaboradas durante o período de dominação filipina (1580-1640), nas quais se pretendia também demonstrar que, desde a criação do reino, Deus quisera proteger o seu povo através de ícones e relíquias sacralizadoras espalhadas pelo território. Para que os santuários possuíssem signos acrescidos de prestígio, algumas delas procuram ainda realçar a antiguidade das imagens cultuadas. A maioria destas lendas baseava-se em estereótipos de grande divulgação que facilitavam a aceitação das récitas das origens dos santuários e iam ao encontro das necessidades do imaginário colectivo. A estória de Nossa Senhora de Nazaré constitui um dos melhores exemplos de uma narrativa que durante séculos tornou opaco o passado do seu santuário. Ela foi criada nos finais do século XVI pelo monge alcobacense Frei Bernardo de Brito, o qual associou, pela primeira vez, a Virgem de Nazaré ao cavaleiro D. Fuas Roupinho, pressuposto almirante de D. Afonso Henriques. Segundo a lenda, a imagem da Senhora, de cor escura (signo de antiguidade), teria sido esculpida no Oriente por São Lucas, na presença da Mãe de Cristo, passando por várias ocorrências até revelar-se no conhecido milagre do cavaleiro, em 1182, no promontório do Sítio, onde viria a ser edificada a sua ermida. A datação crítica dos ícones envolvidos nestas récitas não permite, por vezes, confirmá-las. Esta afirmação é válida nos casos da Senhora de Nazaré, trabalho de oficina regional do século XIV, do Senhor de Matosinhos, da Senhora da Abadia, entre outras. Também as mais importantes narrativas das aparições marianas dos séculos XIX e XX possuem entre si muitos elementos similares (iconografia da Virgem, tipologia dos videntes, mensagens públicas e segredos revelados, etc.), defendendo vários autores que estamos perante novos estereótipos. *4. Os objectos sacrais:* Como referimos, a maior parte dos santuários portugueses desenvolveram-se em torno de imagens, relíquias e sepulcros, designados por Alphonse Dupront como objectos sacrais. Ao contrário do que afirmam alguns historiadores, a ausência destes pode não implicar a anulação do poder de atracção de um santuário. No entanto, obriga à criação de sinais alternativos que permitem reconhecer o carácter excepcional do lugar. Foi o que sucedeu no século XII, após a retirada do corpo de São Frutuoso de Braga para Compostela. Os fiéis continuaram a procurar o seu túmulo, junto do qual se encontrava um osso que, pressupostamente, teria pertencido àquele santo. Também em 1822, os habitantes de Carnaxide continuaram a afluir à gruta da Senhora da Rocha, mesmo depois da sua imagem ter passado para a Sé de Lisboa. Para o efeito, «o povo destapou a porta da gruta, puseram um registo da imagem no lugar onde tinha aparecido e continuaram a adorá-la assim» (*HISTORIAL*, p. 11). Em circunstâncias deste tipo, a quantidade de peregrinações ou romagens tende a diminuir, dado que o santuário perde o principal motivo das deslocações. No caso da Senhora de Nazaré, só foi possível retomar a dinâmica das antigas peregrinações, após as Invasões Francesas, depois do regresso da sua imagem, que se encontrava recolhida em Queluz. O facto da procura dos santuários estar bastante dependente da presença dos materiais que lhe fornecem sentido (as relíquias e as imagens, os sinais visíveis dos milagres e aparições) realça a necessidade de signos palpáveis para comunicar com o sagrado, mais evidente nos meios sociais que apresentam dificuldades em interiorizar abstracções intelectualizadas do universo religioso. Esta é uma das características do catolicismo popular (*v.* RELIGIOSIDADE POPULAR), que assenta numa valorização dos objectos sacros que se podem ver, tocar, sentir, beijar e com os quais é possível falar. Com efeito, as imagens que são alvo de especial devoção não se resumem à função mnemónica dos seres celestiais. Do ponto de vista dos fiéis, elas podem substituir a entidade sagrada ausente e assumir a sua personalidade,

aspectos que facilitam o estabelecimento de uma relação directa e pessoal. O tipo de relacionamento estabelecido é, frequentemente, de natureza contratual: os devotos pedem à entidade sagrada que intervenha de forma directa, ou sirva de seu mediador perante o Divino, no sentido destes obterem a concessão de determinadas graças. Em troca, prometem-lhe o reconhecimento público da mercê, através da vinda em peregrinação ao seu santuário, onde procedem ao pagamento do voto realizado e à entrega de oferendas. A falta de cumprimento do contrato estabelecido ou o seu esquecimento podem originar retaliações da parte do protector divino. São Bento da Porta Aberta, por exemplo, tem fama de ser um santo vingativo para aqueles que não satisfazem as suas obrigações. No entanto, o mesmo santo, que é tratado pelo seu diminuitivo («São Bentinho»), é também reconhecido por possuir um olhar carinhoso e uma atitude complacente e auxiliadora para com os seus devotos. Para estes, os ícones sagrados podem adquirir sentimentos e individualidade própria, chegando ao ponto de chorar ou sangrar em épocas consideradas de maior sofrimento e ofensa dos homens a Deus. Esta individualidade, presente na relação de parentesco entre as imagens ou nas visitas que efectuam entre si, encontra-se expressa em algumas quadras populares demonstrativas de uma grande intimidade com o sagrado: «O Bom Jesus de Barcelos / Escreveu para o de Fão / E o de Fão para Matosinhos / Que todos três são irmãos» ou «Nossa Senhora da Póvoa / onde vai, que vai de lenço? / – Vou fazer uma visita / À Senhora do Incenso» (Cleto – *Senhor*, p. 26; Bigotte – *O culto*, p. 301). Também a indumentária podia realçar a personalidade de uma imagem e contribuir para a sua humanização. Por exemplo, a Senhora de Nazaré, que em 1608 possuía já uma das maiores colecções de saias e mantos do país, era vestida como se fosse a verdadeira Rainha dos Céus e não a sua representação. Os mantos da Virgem, a maior parte deles oferecidos com muito afecto pelos seus fiéis, juntamente com jóias e outros adornos, serviam para sustentar um ambiente de magnificência régia, bastante apreciado. Tinham ainda funções taumatúrgicas, à semelhança do que sucedia com as próprias imagens sacras. A acção curativa destes ornamentos baseava-se na crença de que tudo o que tinha estado em contacto com uma potência sobrenatural adquiria, por contágio, as suas propriedades. Era por este motivo que, ainda no século XIX, no Sítio, os romeiros procuravam retirar pedaços de areia da Ermida da Memória, na gruta onde, segundo a lenda, a imagem da Senhora de Nazaré estivera durante séculos. Por esta mesma razão, a folhagem da azinheira onde decorreram as aparições de Fátima, em 1917, foi rapidamente consumida pelos peregrinos. *5. O processo de sacralização do espaço:* Como salientou Mircea Eliade, «para o homem religioso, o espaço não é homogéneo» (Eliade – *O sagrado*, p. 35). Contudo, não lhe compete escolher o terreno sacro mas tão somente descobri-lo através de sinais ou revelações superiores e aceitá-lo. Na história do Santuário da Senhora da Luz, em Carnide, Pero Martins encontra a imagem sagrada da Virgem do mesmo nome, através de sinais luminosos indicativos do seu esconderijo. No local mandou construir uma pequena ermida para albergar o ícone. O espaço do santuário surge assim como o local eleito pela entidade sobrenatural para se manifestar perante os homens. As narrativas das origens dos santuários constituem a legitimação deste princípio. No caso da lenda da Senhora de Nazaré, a imagem teria percorrido vários locais da África Mediterrânea e da Espanha meridional até acabar por sedear-se no Sítio, onde permaneceu escondida durante os vários séculos de ocupação islâmica do país. O momento e os destinatários da revelação sagrada nunca são escolhidos ao acaso. O milagre da Senhora de Nazaré a D. Fuas Roupinho foi visto durante muito tempo como a conformação da intencionalidade mariana de proteger os Portugueses e o reino que então nascia, desenhado sob o alcance da espada de D. Afonso Henriques e dos seus valorosos guerreiros. Em muitos casos, o protagonismo é dado a crianças, pastores, ignorantes ou idosos, gente pouco importante e cuja credibilidade é sempre posta à prova pelas comunidades onde se inserem. À semelhança do que ocorre noutras civilizações, o sagrado pode também demonstrar-se por intermédio de um animal. Entre nós, um dos casos mais divulgados foi o de Nossa Senhora da Merceana (Alenquer). Existem várias formas de uma força sagrada manifestar a sua vontade em pertencer a um determinado lugar, no qual deve ser estabelecido o culto. Nos relatos de aparições, esta definição da intenção divina é feita por intermédio do vidente. Foi assim que sucedeu em Balugães, no Soutelo e em Fátima. Mas existiam outras fórmulas estereotipadas, como a que encontramos na história da Senhora da Póvoa de Vale de Lobo (Penamacor). As crianças que acharam a imagem quiseram levá-la para casa. Porém, no caminho ela desapareceu misteriosamente para regressar ao silvado onde fora encontrada. Como a notícia se espalhasse pela freguesia, o pároco organizou uma procissão para trazê-la para a sua igreja, onde foi colocada sobre a tribuna do altar-mor. Mas a imagem regressava inexplicavelmente ao silvado, acabando o povo por lhe fazer uma capela no local. Esta insistência do objecto sacral, presente em centenas de narrativas de achados de imagens por toda a Península Ibérica, contribuía para fortalecer a crença de que as divindades escolhiam o território onde pretendiam ser cultuadas pelos homens, exigindo-lhes em troca o reconhecimento da sua soberania espiritual. Este reconhecimento ocorria quando as populações beneficiadas pela presença da entidade sobrenatural lhe erguiam um templo e estabeleciam uma festa cíclica em sua homenagem. A partir desse momento, tornava-se evidente que o lugar pertencia ao hóspede sagrado, tomando muitas vezes o seu nome. Por isso, no século XVII, era frequente as pessoas referirem-se à Casa de Nossa Senhora da Luz (Carnide), à Casa de Nossa Senhora de Nazaré, etc. Esta escolha territorial era entendida como um sinal da preferência divina pelas comunidades que tinham tido a fortuna de se situar nas proximidades do ícone sagrado, ou se tinham colocado debaixo da sua intercessão, através de votos contratuais. Na realidade, supunha-se que este irradiava uma força benéfica à sua volta, em

forma de anéis concêntricos que vinham dos céus e se potencializavam no objecto sacral e em tudo o que o rodeava, dispersando-se até se perder no horizonte mais distante. Segundo esta perspectiva, pode-se falar da existência de uma relação directa entre a proximidade do sagrado e o nível de protecção dos fiés. O padre Brito Alão, administrador do Santuário da Virgem de Nazaré, escrevia no início do século XVII que «por venturosos se due[ria]m ter os q̃ ficão mais perto desta Senhora, offerecendosse a ella mais a miude, gozarão de mais merces suas, por cujo respeito não ficarão mal aquinhoados os daquelas aldeas [mais distantes, localizadas] jũto à vila de Algibarrota [...] pois de la se podem encomendar a esta Santa Imagem» (Penteado – A vida, p. 174). Esta afirmação dá-nos uma ideia da capacidade de extensão geográfica do manto protector da Virgem de Nazaré e dos seus feixes de energia protectora; por outro lado, contribui para a definição de um espaço de soberania da Virgem, coincidente com o território natural dos seus vassalos mais directos, os habitantes da antiga vila da Pederneira (Nazaré), uma espécie de «povo eleito» para albergar a sagrada imagem e recolher os seus favores. Mas se a capacidade auxiliadora era mais eficaz nas cercanias do seu santuário, ela podia estender-se até aos locais onde os seus devotos se encontravam em perigo. Esta afinidade entre a entidade sagrada e o seu povo é sentida de forma recíproca, pois este não abdica da sua protecção. Por isso, as comunidades não permitiam a sua retirada para outros locais, como muitas vezes pretendiam as autoridades eclesiásticas e civis, com o pretexto de prestar um culto mais digno aos ícones e relíquias sacras. Em São Torcato (Guimarães), várias vezes desde 1501 a colegiada de Guimarães e o arcebispado de Braga procuraram apropriar-se do que restava do corpo do santo que deu o nome à localidade, obtendo sempre como resposta a resistência popular. Quanto mais forte era a relação de um santo com um determinado lugar ou comunidade, maior era a devoção e a sua identificação com o santuário. Por isso, a posse de relíquias, por si só, poderia não constituir motivo suficiente para gerar um centro de peregrinação popular. Alguns relicários situados em meios monásticos, como Santa Maria de Alcobaça, onde a maior parte das peças tinham sido adquiridas e transportadas para o local, parecem não ter atraído multidões nem favorecido o aparecimento de grandes expressões colectivas de piedade. *6. Geografia (s) dos lugares sagrados:* Os locais escolhidos para as manifestações especiais do sagrado e para a constituição de santuários situavam-se geralmente no exterior dos povoados, longe das aldeias ou das áreas urbanas onde se desenrolava a vida quotidiana. Em meados do século XVIII, segundo o padre João Baptista de Castro, a maior parte dos lugares de culto que possuíam imagens e relíquias de grande devoção localizavam-se fora das igrejas paroquiais. Em 1927, no patriarcado de Lisboa, das 45 imagens marianas que tinham romarias ou eram o centro de grande fervor religioso, apenas 8 se veneravam em templos paroquiais. Em 1931, na arquidiocese de Braga, a percentagem era de 69 para 7, e na diocese da Guarda, cerca de 1948, em 73 imagens, apenas duas eram veneradas nas respectivas igrejas matrizes. As restantes localizavam-se em capelas e ermidas, favorecendo a realização de peregrinações comunitárias anuais. Tal como no passado, este fenómeno não era exclusivo do culto da Virgem. A localização original das principais ermidas em terrenos isolados, nas fronteiras do espaço organizado e das divisões territoriais e políticas estabelecidas, fazia com que o aparecimento

Santuário do Sameiro, Braga.

de novos santuários originasse, por vezes, conflitos importantes pela sua posse e jurisdição. O Santuário da Senhora de Nazaré, por exemplo, foi alvo de uma disputa multissecular na qual a Coroa interveio a favor da Confraria da Senhora, contra o poder senhorial do Mosteiro de Alcobaça. Com efeito, a maior parte das capelas, nichos e ermidas que guardavam imagens e relíquias de grande fervor religioso, pelo menos de início, encontravam-se edificadas em espaços desabitados e ermos. Muitos deles, como o Sítio, a Luz (Carnide) ou a Penha (Guimarães), eram locais medonhos e sombrios, de acesso penoso e onde poucas vezes os homens se aventuravam a passar. A construção dos locais de culto, a abertura de caminhos, o estabelecimento das primeiras habitações e o embelezamento criado em redor dos santuários nascentes, rapidamente os tornaram frequentados, seguros e apetecíveis. Neste contexto, o aparecimento de um santuário constituía a conquista de um novo espaço para a vida da Cristandade. O sagrado permitia, desta forma, domesticar a natureza selvagem por parte da comunidade envolvente e afastar do local as forças obscuras existentes. Ao mesmo tempo, representava a ruptura com o domínio do caos, através da elaboração de um novo espaço organizado, habitado e dominado pelos homens na arquitectura do cosmos. Entre as razões que contribuíam para a localização dos santuários no exterior dos povoados, uma das mais importantes era a possibilidade de se desfrutar de paisagens fascinantes. Muitos deles situavam-se em sítios verdadeiramente aprazíveis, locais elevados, próximos do mar ou das correntes naturais das serras, rodeados do verde da vegetação e do azul do céu. Como sublinhou Carlos Alberto Ferreira de Almeida, «as alturas e o deslumbramento paisagístico favorecem o numinoso, facilitam a possibilidade de hierofanias e podem predispor para o sagrado» (Almeida – Religiosidade, p. 78). A beleza da paisagem, o ar respirável, a pureza das águas, e o aspecto florido da vegetação quase permitiam considerar o lugar de peregrinação como um pálido reflexo do Jardim do Éden na Terra, no qual se sentia a presença invisível do Criador. Estes aspectos contribuíram, por certo, para o sucesso de alguns dos mais antigos e importantes santuários portugueses, como o da Senhora da Agonia (Viana do Castelo), Senhora da Peneda, Senhora do Salto, Senhora da Lapa (Quintela), Senhora do Bom Despacho de Cervães, Senhora do Marão, São Macário de São Pedro do Sul, Senhora de Nazaré ou Senhora do Cabo. Por outro lado, a localização dos santuários em sítios altaneiros fazia com que estes fossem verdadeiros pontos de referência, de grande importância para as populações que os conseguiam avistar. Sentiam-se orientados no espaço e protegidas sob o olhar do santo ou da Virgem, como sucedia com os pescadores na Póvoa do Varzim face à proximidade da Senhora da Lapa ou com os da Pederneira no caso da Senhora de Nazaré. Noutros casos, os santuários foram também pontos privilegiados para poder avistar e prever os ataques de inimigos. A simbiose entre os santuários e os elementos naturais é fundamental. Estes estão sempre presentes na maior parte dos locais de peregrinação, desde a água (fontes santas, rio, mar), as árvores e as plantas (a azinheira de Fátima, o medronheiro e a alfádega de São Bento da Porta Aberta), algumas delas associadas a virtudes curativas, as rochas de formato especial ou propiciatórias de fertilidade, as pedras com as marcas do milagre e da lenda (Nazaré, Cabo), etc. Alguns santuários continham grutas ou pequenas lapas onde eram colocadas imagens religiosas, e que os devotos não deixavam de visitar, sentindo-se aí aconchegados, protegidos e seguros, numa espécie de regresso inconsciente ao útero materno. Quando os mais importantes elementos naturais não existiam no momento da criação do santuário, os seus responsáveis encetavam esforços para os conseguir de forma a granjear novos motivos de atracção das gentes, como aconteceu em Fátima. Aqui, uma das primeiras preocupações do bispo D. José Correia da Silva foi a de mandar abrir um poço na área do santuário, situado num descampado pedregoso, de forma a trazer água para o local e fornecê-la a todos os visitantes. Entre as melhorias feitas para tornar a Cova de Iria mais acolhedora, contam-se a transferência da água para o fontenário entretanto construído na base do monumento do Sagrado Coração de Jesus. Mais tarde, em 1943, no contexto dos projectos de urbanização do lugar, o santuário foi contemplado com um plano de arborização que abrangia 130 hectares do terreno em seu redor. A reorganização do espaço nos centros de peregrinação procurava responder também a outro tipo de preocupações. Uma delas consistia na definição de um território para a presença exclusiva do sagrado. Depois de Trento, assistiu-se ao reforço da demarcação entre os espaços de culto e os que se destinavam a usos profanos. No interior dos templos, notou-se um cuidado acrescido em torno dos objectos sacrais, o principal «tesouro» dos santuários. Com efeito, estes constituíam o eixo em torno do qual girava toda a vida religiosa. Neles se condensava simbolicamente a saúde, a graça, a virtude, a cura, a ajuda, a vida e o milagre (Prat i Carós — Los santuários, p. 227). Por este motivo, as relíquias e as imagens sagradas eram bastante procuradas pelos fiéis, que tentavam tocá-las ou levar consigo pedaços delas. Esta teria sido uma das razões porque foi necessário resguardá-las. Muitas foram encerradas com grades e vidraças, retiradas para longe das mãos dos leigos, tornando-se inacessíveis. Sobretudo a partir de meados do século xvii, a porta de acesso ao sobrenatural ficava cada vez mais na posse dos eclesiásticos. Em torno do centro espiritual de muitos santuários foram construídos cenários que oscilaram, consoante as tendências artísticas e religiosas, entre a ostentação e a simplicidade respeituosa do sagrado. O centro espiritual de um santuário não concordava forçosamente com o geográfico. Não raramente este último foi escolhido como forma de realçar um determinado objecto ou mensagem religiosa. Foi o que sucedeu em Fátima, onde o centro geográfico foi pensado de forma a coincidir com o monumento ao Coração de Jesus. Se é certo que as maiores atenções recaíram sobre a definição do território sagrado, das construções arquitectónicas e dos pormenores decorativos que o sustentavam, não foram descuradas ainda as formas de prolongamento dos santuários,

como sejam oratórios, capelinhas, cruzeiros, vias-sacras e outras. Não menos importante era o traçado dos espaços de apoio às peregrinações e romarias: dormitórios, cavalariças, lojas, terreiros, casas de espectáculos ou, na linguagem dos nossos dias, hotéis, parqueamentos, jardins, áreas comerciais, museus, sanitários, centros de acolhimento, entre outros. Com efeito, os santuários, pelo facto de, na sua essência, terem de acolher grandes quantidades de gente, concentrada num espaço e num tempo escassos, colocam hoje problemas complexos em termos urbanísticos. Muitos desses problemas são agravados pelo facto dos santuários constituírem património histórico protegido. A geografia interna dos santuários está em permanente construção. O santuário medieval da Senhora de Nazaré pouco tem a ver com o que se desenha a partir do século XVII. O Bom Jesus de Braga só assume os contornos que hoje conhecemos depois de 1722. O templo da Senhora dos Remédios de Lamego é edificado a partir de meados do século XVIII, em substituição do anterior, também ele construído sobre as ruínas da primitiva Ermida de Santo Estêvão do Campo, em 1564. Com propriedade, pode falar-se de uma arqueologia dos santuários, em que o solo esconde estratigraficamente formas do pensar, sentir e agir religiosos de outras épocas. O exemplo pode ser alargado à Cova de Iria. Em 1949 procedeu-se à demolição de várias construções, bem como de muros e portões que delimitavam o recinto. Iniciou-se um conjunto de terraplanagens, as quais eliminaram a antiga configuração do local. Proibiram-se as construções provisórias, convidando à fixação populacional no agregado. No encerramento do Ano Santo, em 1951, o recinto do santuário já apresentava uma forma muito próxima da actual. Até 1958, o traçado delineado ia aperfeiçoar-se. O topo do santuário é encerrado por uma colunata que liga a basílica aos hospitais. Ao mesmo tempo, Fátima é escolhida como local de aprofundamento da fé, estabelecendo-se ali vários seminários e mais de uma dezena de instituições religiosas. A Cova de Iria inicia então o seu maior nível de crescimento populacional. Na permanente construção dos santuários merece destaque a criação de novos espaços de culto e de monumentos evocativos de grandes datas da vida dos lugares de peregrinação ou da sua mensagem. Nos últimos 25 anos, no Sameiro, foi introduzido o espaço da Cripta-Capela de Nossa Senhora de Fátima e a estátua do Papa Peregrino, em comemoração da visita de João Paulo II ao local. Por seu lado, em Fátima construiu-se propositadamente o novo alpendre da Capelinha das Aparições para acolher o Sumo Pontífice em Maio de 1982, bem como o Centro Pastoral Paulo VI, designação que homenageia o pontífice que visitou o santuário em 1967. Mais recentemente, a Cova de Iria passou a contar com um pedaço do muro de Berlim, simbolizando a queda do comunismo, anunciada na mensagem de Fátima. O maior santuário português prepara-se ainda para a edificação de um Grande Espaço Coberto para Assembleias (GECA). Quase todos os grandes templos-santuário do país sofreram remodulações, de acordo com necessidades litúrgicas, instruções pastorais, intenções piedosas, tendências artísticas, necessidades de maior acolhimento de peregrinos, caprichos de administradores, etc. Outras alterações deveram-se à satisfação de «modas» devocionais. Depois de meados do século XVIII, foram criadas vias-sacras em muitos santuários situados em locais altos. Muitos deles procuravam alcançar o sucesso que os santuários cristológicos como o do Bom Jesus tinham obtido com esta configuração. Foi o caso de Nossa Senhora da Abadia (Santa Maria do Bouro), da Senhora dos Remédios de Lamego, da Senhora da Peneda ou da Senhora da Piedade de Sanfins do Douro. Também o desenvolvimento do culto do Imaculado Coração de Jesus e de Maria contribuiu para a introdução de imagens alusivas em muitos centros de peregrinação portugueses. Na realidade, a vitalidade de um santuário pode medir-se por esta capacidade de actualização e renovação, que obriga a uma releitura da sua mensagem. Por outro lado, os peregrinos desejavam que as suas ofertas materiais fossem aplicadas a melhoramentos e progressos na casa do seu santo protector. Por isso, todos os santuários têm uma cronologia de construção da sua monumentalidade, que urge estudar na perspectiva do seu permanente engrandecimento. Ao nível da geografia do sagrado, é ainda possível analisar a distribuição dos santuários em Portugal. Apesar de apenas dispormos de estudos parcelares, é possível constatar o maior número dos lugares de invocação mariana no Centro e Sul do país e a menor relevância dos locais de culto dos santos além do Mondego (Lima – Santuários, p. 349-350). *7. Evolução histórica dos santuários e dos cultos. 7.1. Época Medieval. 7.1.1 A veneração das relíquias e dos santos:* Na Alta Idade Média, uma parte considerável da devoção popular nos santuários localizados em território português girava em torno dos principais bispos e santos mártires hispânicos, através do culto dos seus sepulcros e relíquias. As mais importantes encontravam-se sob a alçada eclesiástica, na Catedral de Braga ou nos mais influentes mosteiros e igrejas. O corpo de São Geraldo, falecido em 1108, repousava na cidade bracarense, onde era procurado por inúmeros romeiros do Minho e da Galiza. Na região, o Mosteiro de São Torcato já em 1049 detinha as relíquias deste santo, companheiro legendário do apóstolo São Tiago. A presença das religas reforçava a dignidade dos locais onde estas se encontravam, constituindo uma benesse para a comunidade que as possuía. Não admira, por isso, que fossem bastante cobiçadas e objectos de furto privilegiados. As autoridades políticas e religiosas, sob o pretexto da criação de melhores condições para o repouso dos corpos sacros, procuravam trasladar para as cidades metropolitanas as principais relíquias que se encontravam nas áreas sob sua jurisdição. Este processo não era pacífico, pois ninguém pretendia abdicar da protecção do seu santo. Foi por este motivo que, em 1102, o corpo de São Frutuoso foi «trasladado em segredo» (furtado), de Braga para a Sé de Compostela, por ordem do seu arcebispo. No mesmo sentido, não foi fácil, em 1173, a trasladação das relíquias de São Vicente para Lisboa, que na época era a cidade meridional (cristã) mais importante do reino. Foi necessário enviar duas expedições para conseguir o intento. O estatuto que

a posse destes bens sacros atribuía aos respectivos possuidores levou à sua multiplicação desmesurada. O comércio de religas de santos floresceu. Algumas delas eram furtadas e outras eram pura e simplesmente inventadas. Como as de São Ovídeo, São Gualter ou São Gonçalo de Amarante (Almeida – O culto, p. 163). O que interessava era a credibilidade das narrativas que suportavam estas falsificações. Ninguém poderia afirmar com certeza que as relíquias dos mártires de Lisboa eram as que se encontravam ao culto no Mosteiro de Santos-o-Velho. Mas os devotos acreditavam e sentiam um efeito benéfico quando se aproximavam delas. Esta crença conduziu a verdadeiros exageros que percorreram toda a Idade Média e Moderna. São Salvador de Santarém, em meados do século xiii, possuía uma enormidade de relíquias, a maior parte delas apócrifas: «ossos e carne dos apóstolos São Simão e São Judas, [...] pêlos da barba de São João Baptista, relíquias do sepulcro de Lázaro» (Martins – *Peregrinações*, p. 32). No Mosteiro de Alcobaça, foram inventariados, no início do século xvi, pedaços do sepulcro de São Vicente, do braço de São Sebastião, ossos de São Lourenço e São Brás, um dedo com carne de mártir, dentes de São Bernardo e outras muitas relíquias do sepulcro de Lázaro e de santos cistercienses. Para fazer frente à concorrência de casas religiosas de outras ordens, o inventário apresentava ainda relíquias de São Tomás e de São Francisco. *7. 1. 2. As imagens e o culto mariano:* A crescente introdução de imagens de culto na Europa, a partir do século xi, possibilitou a sacralização de outros lugares situados fora dos principais meios urbanos. Assistiu-se então ao crescimento do número de santuários, principalmente os que se centravam na figura universal de Maria. Nos séculos xii e xiii a Virgem permitiu preencher o vazio de auxiliadores divinos que existia nos novos territórios reconquistados aos árabes. No final da Idade Média, os santuários marianos encontravam-se espalhados um pouco por todo o país. A norte, destacavam-se os da Senhora da Ínsua (Caminha), Senhora da Peneda, Senhora da Abadia, Senhora da Oliveira, Senhora da Silva e Senhora da Vendoma (Porto), Santa Maria de Cárquere e Senhora da Franqueira, entre outros. No Centro e Sul, salientavam-se Santa Maria de Vagos (Aveiro), Senhora do Mileu (Guarda), Santa Maria dos Açores, Senhora do Pranto (Dornes), Senhora de Nazaré, Senhora do Fetal, Senhora das Virtudes, Senhora da Luz (Lisboa), Senhora do Cabo (Sesimbra), Senhora do Espinheiro, Senhora da Escada (Lisboa) ou Senhora da Boa Nova (Terena). Este último santuário vinha referido nas cantigas de Afonso X (século xiii), tal como a Senhora de Alcácer, Santa Maria de Évora, Santa Maria de Estremoz e outros centros de peregrinação mariana meridionais. Tudo indica que a igreja de Terena constituiu um antigo lugar de culto romano, devidamente recristianizado, à semelhança do que sucederia noutros locais como, por exemplo, São Mamede de Janas (Sintra). De todos os santuários indicados, talvez o mais importante tenha sido o de Nossa Senhora das Virtudes, que o professor Oliveira Marques considerou a «Fátima do século xv». O seu livro de milagres refere peregrinos oriundos de regiões tão distantes quanto Lisboa, Santárem, Tomar, Ourém, Coimbra, Viseu, Aveiro, Bustelo, Estremoz, Castelo de Vide e Beja (Correia – Livro, p. 7-42). O santuário, localizado na região de Azambuja, sob a alçada de um convento franciscano, teve o apoio de D. Duarte e foi visitado por D. João II. A preferência régia aumentava o seu prestígio, trazendo-lhe propaganda acrescida. *7.1.3. O surto da devoção votiva a Cristo:* Os santuários dedicados a imagens de Cristo crucificado, mais tardios, só viram o seu número aumentar a partir do século xv. Algumas das narrativas mais difundidas para explicar o seu aparecimento relacionavam estes ícones com o crucifixo esculpido por Nicodemos que, por via marítima, teria dado à costa. Encontra-se neste grupo a lenda do Bom Jesus do mosteiro de Bouças, mais tarde conhecido por Senhor de Matosinhos. O seu culto data, pelo menos, de 1342, ano em que é possível encontrar o testemunho de um voto de peregrinação de uma mulher natural de Baiona. À medida que a devoção popular se alargava aos símbolos da Paixão, foram aparecendo pequenos oratórios e capelas, espalhadas pelos campos e caminhos, dedicadas à cruz de Cristo. Uma delas, a Ermida da Santa Cruz, nos arredores de Braga, já existente em 1373, assinalaria as origens remotas do mais importante santuário cristológico português: o Bom Jesus do Monte. Noutros casos, a devoção votiva às imagos de Cristo tinha florescido em torno da protecção que asseguravam contra as grandes epidemias. Foi o que sucedeu com o Bom Jesus do Convento de São Domingos de Lisboa. Este ajudara a livrar a cidade da peste, e esta retribuira-lhe com a introdução de uma confraria que lhe era estritamente dedicada. As águas do Bom Jesus de Lisboa eram afamadas pelas suas múltiplas curas e milagres. *7.2. Época Moderna. 7.2.1. A permanência do culto dos santos:* Durante os tempos modernos, revigoram-se os santuários de advocação mariana, que se tornaram os mais importantes, aumentou a afluência aos santuários cristológicos, e manteve-se a procura dos santos em centros de peregrinação, nomeadamente os de âmbito local. Esta tendência, notada para o conjunto do país, pode ser ilustrada de modo particular nas regiões setentrionais, onde o culto dos santos tinha raízes seculares. O sepulcro de São Martinho de Dume, reverenciado pelos fiéis, tinha sido visitado por D. João II e pelo rei *Venturoso* nas suas peregrinações a Compostela. Santa Senhorinha de Basto, parente legendária de São Rosendo, objecto de um dos mais antigos cultos medievos portugueses, ainda no início do século xvii era bastante venerada. A sua sepultura era «frequentada de romeiros, que de mui longe vem a ella, pellos muitos milagres que Deos hi obra por meo das reliquias da Santa, e da terra de sua sepultura, que tem por milagrosa para curar maleitas e outras enfermidades» (Martins – *Peregrinações*, p. 59). No início do século xviii, na região de Valença, ao mosteiro beneditino onde se encontrava o corpo de São Salvador de Ganfei, monge ou eremita do século xi, afluíam gentes de Portugal e da Galiza para procurar conforto nas suas sagradas relíquias. As ossadas, transferidas em 1603 para lugar menos acessível, junto às grades do cruzeiro, pos-

suíam afamadas virtudes na cura de «meninos doentes de uzagre, febres, toce, e outros males» (Costa – *Corografia*, vol. I, p. 274-275). Mesmo nos casos em que a autoridade diocesana tinha intervido no sentido de anular as deslocações de peregrinos junto dos corpos dos santos, levando-os para a sede episcopal, o afluxo de crentes prosseguia. Foi o que sucedeu com o corpo de São Pedro de Rates, que tinha ido para Braga por ordem do arcebispo D. Frei Baltazar Limpo. Contudo, no início da centúria de Setecentos, as mulheres grávidas continuavam a frequentar o templo de Rates, onde procuravam o contacto com «hum dente, parte de ossos, & de hum dedo» daquele antigo bispo, que tinham permanecido numa custódia, no intuito de obterem um parto fácil e fértil. As imagens de santos, nomeadamente os mais populares, como São Bento, não eram menos procuradas. No mosteiro beneditino de São Bento da Várzea, próximo de Airó (Barcelos), foi necessário encerrar a escultura daquele patriarca com grades de ferro, para evitar que as gentes que ali acorriam durante as feiras francas de 21 de Março e 11 de Julho não a destruíssem, pois que «os Romeiros lhe hião raspando os pès, & habito para reliquias» (*Ibidem*, vol. I, p. 318). Fora destes constrangimentos, a imagem de São Bento da Porta Aberta, assim designada pelo facto da sua capela seiscentista se encontrar acessível aos fiéis a qualquer hora do dia e da noite, tornava-se gradualmente um santuário preferido pelos viandantes, no caminho para o secular templo da Senhora da Abadia. A maior liberdade de movimentos e a exuberância com que os seus romeiros podiam festejar o seu «São Bentinho» contribuíram para a fama deste santuário, o qual atingiu grande projecção na Época Contemporânea. Mais a sul, vários exemplos semelhantes poderiam ser referenciados. Citamos apenas os cultos de São Miguel de Castro Verde, com a sua fonte milagrosa, ou o de Santa Quitéria, advogada dos animais, que se desenvolveu em Meca (Alenquer), depois da década de 1790, com a construção de um novo templo de grande monumentalidade. O santuário tornou-se um dos maiores pólos de atracção das comunidades rurais estremenhas e ribatejanas das redondezas, devido à bênção dos animais durante a festa principal.

7.2.2. O florescimento dos santuários marianos: Na Época Moderna acentuou-se uma nítida preferência por entidades sagradas que assegurassem uma protecção mais generalizada aos fiéis. Foi neste contexto que se deu o maior surto de devoção à Virgem. Por todo o país surgiram novos santuários em sua homenagem, como o da Senhora da Penha de França, em Lisboa, mandado construir em cumprimento de um voto pessoal. Noutros lugares, reforçou-se a dinâmica das antigas peregrinações marianas, sobretudo durante o período de ocupação espanhola. No Sítio, a divulgação do milagre da Senhora de Nazaré contribuiu para a multiplicação do número de romeiros que ali acorria. Em 1600, Frei Bernardino de Brito mandava proceder à abertura da Ermida da Memória e, em 1608, iniciam-se as obras da nova igreja para acolher o povo que, de forma crescente, demandava aquelas paragens, transformando o lugar num dos mais importantes santuários portugueses, com uma área de influência inter-regional. O revigoramento do afluxo de romeiros foi também notório noutros lugares como Nossa Senhora da Luz, às portas de Lisboa, Senhora da Encarnação (Leiria) ou Senhora do Fetal (Batalha). Um dos fenómenos religiosos mais interessantes foi o da transferência das devoções em muitas igrejas de romaria. A honra aos santos foi preterida pelo culto da Virgem. Na região de Lamego, no século XVI, a Ermida de Santo Estevão deu lugar à construção do primitivo Santuário da Senhora dos Remédios. A substituição não se fez sem a acopulação de elementos do antigo culto. É verdade que o pequeno templo onde o protomártir era adorado, pelo menos, desde 1361, e onde o cabido da cidade se deslocava em procissão regular, foi arrasado. Contudo, o bispo D. Manuel de Noronha que, em 1564, ordenara a destruição, mandara proceder à sua reconstrução, mais abaixo, com o título de «Nossa Senhora de São Estevão». A imagem do santo foi para ali transferida sem, contudo, poder evitar a sua secundarização. Casos semelhantes ocorreram por todo o país. A fama do santuário leiriense da Senhora da Encarnação, por exemplo, foi construída à custa do esquecimento do culto medieval de São Gabriel, com a cobertura do episcopado da cidade. O processo de substituição parece ter-se prolongado por toda a modernidade. A Senhora da Piedade de Sanfins do Douro, por exemplo, viria a destronar

Santuário de Santa Luzia do Monte, Viana do Castelo.

Santa Bárbara, cuja capela tinha sido mandada edificar em 1646. Alguns dos lugares de peregrinação dedicados à Virgem tiveram novo impulso sob a iniciativa de membros das ordens religiosas, os quais propagaram a devoção a determinadas evocações marianas. Foi o caso da Senhora do Carmo da Penha (Guimarães), obra de carmelitas calçados. A Época Moderna assinala ainda a criação e desenvolvimento de alguns santuários inspirados em narrativas de aparições marianas, vulgarizadas depois do século XVI. Os casos mais conhecidos são os de Nossa Senhora da Luz da Castanheira, nos arredores de Alcobaça (1601), e da Senhora de Balugães (1702). Mas Frei Agostinho de Santa Maria, na obra *Santuário Mariano*, do início do século XVIII, relata um conjunto próximo de 40 aparições de entidades femininas, quase todas elas no Centro e Norte do país, incluindo algumas ocorridas durante a Idade Média. A maior parte destas narrativas de aparições tem uma estrutura comum. Uma das que sai fora dos modelos mais usuais é a lenda do aparecimento da Senhora do Alívio ao padre do Soutelo, que se encontrava enfermo, no seu quarto, em 1790. Mas também ela termina como uma prova de capacidade salvífica da Virgem (a cura do pároco) e a construção de um templo em sua honra, onde foi colocada à veneração dos romeiros a imagem da Senhora. Neste período, as aparições parecem não ter maior adesão do que os lugares sacralizados por ícones milagrosos de grande reputação e «antiguidade». A lenda da Senhora da Luz não foi suficiente para trazer ao descampado da Castanheira mais fiéis do que aqueles que visitavam regularmente o santuário da Senhora de Nazaré, localizado nas suas proximidades. *7.2.3. O surto de santuários cristocêntricos:* Ao longo dos séculos XVII e XVIII cresceu a devoção popular ao crucifixo. Muitos situavam-se em ermidas e oratórios no exterior dos povoados, onde as populações os visitavam, principalmente durante as celebrações da Paixão. O sucesso das narrativas dos milagres que eram atribuídos a algumas destas figuras de Cristo contribuiu para o incremento da sua importância. Com efeito, o acréscimo do fervor religioso e do número de visitantes, atraídos pela fama dos milagres, possibilitou o enriquecimento dos referidos lugares de culto. Muitos administradores preocuparam-se em dignificar as imagens e os templos de acordo com os níveis de devoção. Estes eram construídos e decorados ao encontro das preferências estéticas do momento, o que fornecia novos motivos para a visita dos romeiros. Foi desta forma que o Santo Cristo do Outeiro (Bragança) passou de um pequeno culto local para um importante santuário onde, cada vez mais, afluía uma quantidade imensurável de peregrinos portugueses e espanhóis. A esta mudança correspondeu a transferência do lugar sagrado, que passou de uma pequena capela rural para um templo de grandes dimensões, inaugurado em 1713. A sucessão de obras na igreja, em diferentes períodos, explica o facto de esta apresentar uma mistura de estilos. Com efeito, os responsáveis pelos santuários procuravam alimentar o dinamismo das peregrinações através de uma renovação constante dos espaços sagrados. A Igreja do Bom Jesus de Matosinhos, segundo cálculos mais optimistas, teria acolhido 25 000 visitantes em 1692, no dia da sua festa principal. Em 1726, uma parte dos múltiplos rendimentos da sua irmandade eram aplicados à criação de um novo retábulo e de um trono para a imagem principal, profusamente decorados com talha barroca. As obras no interior da igreja prolongar-se-iam até 1867. Outras vezes, as renovações arquitectónicas constituíam um meio para dar novo alento a devoções já existentes. Foi o que sucedeu no Bom Jesus do Monte onde, após 1721, a introdução de capelas com cenas da Paixão, fontes, escadórios, terreiro, pórtico, e a construção de uma igreja principal, seguindo o modelo dos sacros-montes italianos, revitalizou o santuário, cujas obras de ampliação só terminaram em 1853. O sucesso deste tipo de organização do espaço religioso acabou por favorecer a sua «exportação» para os domínios ultramarinos portugueses e a sua introdução em diversos santuários marianos do país. Estes contavam ainda com outra particularidade: a troca ou partilha de imagens, que permitiam aos fiéis cultuar ícones de Cristo nos santuários dedicados à Virgem e vice-versa. Na arquidiocese de Braga, uma boa parte do êxito da introdução dos santuários de via-sacra em locais elevados foi obra da devoção e do esforço de D. Rodrigo Moura Telles e de alguns dos prelados que se lhe seguiram. Note-se que «na região sul nem ao menos um exemplar foi erguido, e se o foi não subsistiu ao tempo» (Massara – *Santuário*, p. 28-29). Alguns santuários de natureza cristológica tiveram origem numa forma de piedade muito particular, desenvolvida no século XVIII. Referimo-nos a painéis ou pinturas de Cristo, localizadas em locais de passagem dos fiéis, de modo a captar a sua atenção e proporcionar a adoração. Foi assim que nasceu o Santuário do Senhor Jesus dos Milagres de Leiria, em 1731 e, posteriormente, o Senhor Jesus de Turquel e Alcobaça. No primeiro caso, a atribuição dos milagres, pressupostamente ocorridos por intermédio de um destes painéis, contribuiu para a vinda de peregrinos, atraídos pela fama destes prodígios. As suas oferendas possibilitaram a construção do templo. Para evitar a profusão e a banalização de desenhos piedosos de Cristo crucificado, algumas constituições sinodais, como as da Guarda, publicadas em 1759, continham rígidas instruções para que a imagem da cruz não se pintasse no chão ou lugares «indecentes», não sacralizados. Há ainda a considerar que, em meados do século XVIII, a maior parte das figuras cristológicas, às quais se atribuíam virtudes milagrosas, encontravam-se na posse dos mais importantes mosteiros e conventos do país. Era o caso do Senhor Jesus do Convento da Graça de Lisboa ou do Convento de São Bento de Santarém, entre outros. *7.3. Época Contemporânea. 7.3.1. Os santuários na primeira metade de Oitocentos:* No início do século XIX, as Invasões Francesas provocaram um retrocesso conjuntural das peregrinações no Noroeste e Centro do país e um empobrecimento de alguns dos principais santuários que, desta forma, viram esfumar-se antigos sinais de ostentação e riqueza. No Senhor Jesus dos Milagres (Leiria), que tinha sido pilhado e roubado pelos invasores, «desapareceram todos os ornatos do templo, como damascos, sedas,

jóias e a igreja ficou tão pobre que nem uma palida figura era da grandeza d'outrora. A devoção decaiu, as confrarias e irmandades acabaram e os rendimentos ficaram reduzidos á consciência de alguns devedores que pelo facto do desaparecimento das escrituras não se eximiam ao pagamento dos juros» (Lacerda – *Breves*, p. 10). Após 1812, as romarias tradicionais retomaram o seu curso em direcção aos principais santuários localizados nas áreas mais atingidas pelas invasões. Não se pode, contudo, dizer que o fenómeno sociorreligioso das peregrinações tenha ficado alheio às vicissitudes políticas e às lutas ideológicas do novo século. No confronto entre liberais e abolutistas, os santuários serviram muitas vezes de meio de difusão das ideias do partido miguelista e como meio de promoção social e política dos seus principais defensores. Em 1831, por exemplo, o Círio de Queluz à Senhora de Nazaré recitava loas onde se fazia a apologia do miguelismo, da autoria de Frei Cláudio da Conceição, cronista do reino. O santuário era administrado por Frei António da Silveira, abade-geral da congregação de Alcobaça, e o próprio D. Miguel estivera no Sítio em 1830. A Senhora da Rocha, que o monarca visitou também nesse ano, era outro dos lugares conotado com os defensores do regime absoluto. Foi certamente por este motivo que, em 1833, o governo liberal mandou interromper as obras do seu templo, que se iniciavam em Carnaxide. É provável que a extinção das ordens religiosas, em 1834, tivesse esmorecido a devoção a algumas imagens tidas por milagrosas, situadas nos altares dos conventos e mosteiros. Noutros casos a retirada dos monges gerou sobretudo mudanças de protagonismo no controlo do culto. A Senhora da Abadia, até então sob o controlo dos frades bernardos de Santa Maria do Bouro, passara a ser administrada por um capelão e, mais tarde, em 1886, por uma confraria, alterações que tiveram o aval das novas autoridades políticas. Nos casos em que os centros de peregrinação estavam dependentes de mosteiros femininos, em que a presença das monjas se arrastou até ao falecimento da última delas, o problema da gestão do culto só se colocou tardiamente. No Senhor da Serra, no antigo couto do mosteiro de Semide, a questão só foi posta em 1896. A recepção das esmolas dos romeiros, que até aí pertencia às freiras, passou para a responsabilidade episcopal. Os serviços religiosos e práticas litúrgicas tradicionais continuavam a ser assegurados. Nos mais importantes santuários controlados por confrarias, os seus cargos e rendimentos geravam a cobiça das novas elites. A Confraria do Santo Cristo do Outeiro, por exemplo, em meados do século XIX possuía 37 % dos rendimentos das 22 irmandades recenseadas pelo Estado no distrito de Bragança. Ao contrário da intenção dos políticos liberais, apenas uma pequena percentagem destes rendimentos era aplicada na instrução pública local, em acções de beneficência ou no fomento agrícola. Com efeito, uma parcela destes capitais era normalmente empregue no engrandecimento do santuário e na reprodução das festas populares, factores que alimentavam o sucesso das romarias. Outra parte era consumida na encenação litúrgica e no sustento do clero, pouco contribuindo para a modernização económica e social do país, argumento que servia as correntes anticlericais.

7.3.2. Os santuários e os combates da Igreja Católica: Na segunda metade do século XIX, a Igreja Católica portuguesa teve de enfrentar vários ataques. Os mais importantes ocorreram no final do século. Constituíram uma tentativa de resposta à recuperação da sua influência na sociedade portuguesa, e vinham de correntes tão diversas como o liberalismo, o republicanismo, o positivismo e o socialismo. Neste confronto, a Igreja utilizou os santuários e as grandes peregrinações, sobretudo as de feição mariana, como manifestação da sua vitalidade social e religiosa e como sinal da identidade e unidade católica, numa época de afrontamento e de crescente secularização. A aceitação do dogma da Imaculada Conceição, proclamado pelo Papa Pio IX em 1854, e a construção em sua honra do monumento mariano do monte Sameiro (Braga), constituíram uma das primeiras respostas dos católicos face ao anticlericalismo de feição antiultramontanista. A iniciativa pertenceu ao padre Pereira da Silva, que já se tinha destacado, na região bracarense, pela difusão da Arquiconfraria do Imaculado Coração de Maria do Porto. A inauguração do monumento do Sameiro, em 1869, foi ocasião para uma das maiores peregrinações triunfais dos católicos, sobretudo do Norte. Os ecos das aparições marianas em França (Rua do Bac, La Salette e Lourdes), as notícias das peregrinações maciças que lhes sucederam, contribuíram para o aumento do fascínio do culto da Virgem em Portugal e para o revigoramento dos seus principais santuários. Cada vez mais, a elite católica nacional rendia-se aos encantos do modelo cultual que vinha de Lourdes, onde se salientava uma espiritualidade penitencial e sacramental de revigoramento dos fiéis. As suas peregrinações distanciavam-se do desregramento e do predomínio de actividades profanas que caracterizavam as «festas-romaria» portuguesas. As primeiras tentativas para implementar o novo modelo no Santuário do Sameiro parecem ter decorrido em 1876. Segundo o relato de um jornal católico da época, «ali não havia arraial nem a illuminação vistosa, nem tão pouco se ouvia o entoar dos morteiros, e o tanger das violas e dos tambores, que costumam annunciar as festas do nosso Minho... mas, em troca, viam-se centos de pessoas acercando-se dos confessionarios e depois chegarem à mesa sancta da Comunhão cheias de fervor e respeito. Alli não se viram as dansas, nem se ouviram as cantigas..., mas via-se uma devota peregrinação e ouviam-se canticos fervorosos dos piedosos peregrinos» (Coutinho – Como nasceu, p. 318). A dificuldade em manter este tipo de comportamento religioso, de forma perdurável, levou a que muitas vezes não fosse possível muito mais do que canalizar a imitação das novas peregrinações francesas para aspectos exteriores da estrutura dos santuários. No dos Remédios de Lamego armava-se uma gruta em cortiça representando a de Massabielle, com as figuras da pastorinha Bernardette e de Nossa Senhora de Lourdes. Na gruta da Penha (Guimarães), era inaugurada, em 1892, a imagem desta Senhora, passando o santuário a ter a sua invocação. A peregrinação do ano seguinte era pro-

tagonizada pelas várias associações e congregações religiosas da cidade vimaranense. Outras vezes, o fascínio pelos santuários franceses conduzia ao aparecimento de novos locais de culto sob alguma das invocações. Em 1880, perto de Oliveira de Azeméis, no monte dos Crastos, era inaugurada a Capela de Nossa Senhora de La Salette e entronizada a sua imagem, facto que trouxe cerca de 15 a 20 000 devotos ao local. Note-se que a introdução do caminho-de-ferro em Portugal tinha permitido alargar o número de visitantes de alguns santuários. Em 1876, já era possível, por meio do comboio, visitar os centros de peregrinação nortenhos situados nas redondezas de Braga e do Porto. Em 1884, este meio de transporte tinha trazido a Braga 16 800 passageiros durante as comemorações do 1.º centenário do Bom Jesus do Monte. O fulgor das peregrinações portuguesas do último quartel do século constituía uma forte reacção ao aparecimento, nas décadas de 1870-1880, dos partidos republicano e socialista, e à difusão dos seus ideais. Nos vinte anos que antecedem a instauração da República, ser partidário deste regime equivalia a lutar contra a monarquia e a Igreja e acender o rastilho anticlerical ou, mesmo, apontar baterias contra o catolicismo. Por isso, assistiu-se, neste período, ao reforço da ligação entre a monarquia constitucional e os principais santuários portugueses. Esta ligação manifestou-se sobretudo de duas formas: através da protecção régia às suas confrarias, que assim se demarcavam daquelas que começavam a ser ocupadas por republicanos e maçons, e ainda pelas constantes visitas da família real e entregas de importantes dádivas aos referidos centros de peregrinação. Estas eram geralmente compensadas pelos responsáveis dos santuários, através de um excelente acolhimento às principais figuras do regime. Entre as confrarias de protecção régia contavam-se a Senhora do Sameiro (1888), Senhora da Agonia de Viana do Castelo (1890), Senhora do Rosário do Barreiro (1890) e Senhora da Rocha (1898). Pela Real Casa de Nossa Senhora de Nazaré, que possuía um palácio preparado especialmente para o alojamento da realeza, passaram todos os monarcas portugueses depois de D. Maria II. A presença régia nas festas da Senhora da Nazaré e da Rocha, nos círios do Cabo e da Arrábida, entre outras onde se deslocava a corte lisboeta, teve particular incidência nos anos em que cresceram de tom os ataques à monarquia. *7.3.3. A República e a situação dos santuários*: A instauração da República em 1910 trouxe alterações conjunturais significativas a muitos dos principais centros de peregrinação portugueses. Os adeptos do novo regime tomaram conta das confrarias, juntas de paróquia e outros órgãos administrativos dos santuários. Uma vez instalados, procuravam destruir ou ocultar os elementos que ligavam historicamente os mais destacados lugares sagrados do país e a monarquia. Na Senhora da Rocha, em Janeiro de 1911, os novos mesários mandavam tapar com um pano, no arco da capela-mor da igreja, a coroa real, ao mesmo tempo que davam ordens para anular o carimbo e os formulários da Real Irmandade. Muitas das confrarias dos santuários passaram a ter novos fins, tendo várias delas mudado de designação, à semelhança do que aconteceu com a Real Casa de Nossa Senhora da Piedade da Merceana, que passou a designar-se por Associação de Beneficência da Merceana. Diversas irmandades tiveram de contribuir para o fomento da instrução pública, como sucedeu com as do Senhor de Matosinhos, São Bento da Porta Aberta e Senhora da Rocha, cuja casa do despacho foi transformada em escola de música. Muitas das tradicionais peregrinações foram interrompidas. Os católicos receavam perseguições e hostilidades, pois sabiam que estas formas de piedade não eram bem acolhidas, sobretudo nas vilas e cidades, por onde tinham de passar muitos dos cortejos. Foi neste contexto que o Círio da Prata Grande, que desde o século XVIII se deslocava à Senhora de Nazaré, foi interrompido em 1914-1915. Estes receios aumentavam perante as notícias do exercício de violência sobre os templos e os bens sacros mais estimados pelos católicos. A imagem do «giro» da Senhora do Cabo, que desde 1893 se encontrava na matriz de Alcabideche, foi atirada ao chão e os seus paramentos foram rasgados durante um assalto à igreja da localidade. Em São Bento da Porta Aberta foram roubadas imagens religiosas em 1916. Em 1920, a Igreja da Senhora da Rocha era também roubada e profanada. A maior parte das deslocações colectivas aos santuários só seriam retomadas depois de 1926. A redução do afluxo de peregrinos e a decadência do património material dos santuários tornavam o panorama desolador. *7.3.4. De Fátima aos nossos dias:* As aparições de Fátima, em 1917, contribuíram para estimular a reacção católica às perseguições e às contrariedades provocadas pelos republicanos (*v.* FÁTIMA). Ao mesmo tempo, favoreceram o reforço da fé, numa conjuntura política e economicamente adversa, agravada pelo envolvimento do país na Primeira Guerra Mundial. A rapidez e a extensão da adesão popular ao fenómeno fatimita foi notória após as tentativas ineficazes para anular ou proibir as manifestações de culto mariano na Cova de Iria, por parte das autoridades locais e de sectores políticos mais radicais. Deste ponto de vista, serviram para criar uma certa oposição ao regime, aspecto que chegou a ser realçado pelos cânticos religiosos do santuário, que se referiam à «Pátria envilecida» pela República. Por outro lado, a aderência aos acontecimentos de Fátima começou a ser encarada em alguns meios católicos, como uma oportunidade para travar a descristianização do país. Perante a reserva inicial demonstrada pelas autoridades eclesiásticas, intelectuais ligados ao Centro Académico de Democracia Cristã, em colaboração com alguns membros do clero, ajudaram a promover e a criar condições para a legitimação do santuário da Cova de Iria. O caso mais conhecido é, talvez, o de Alberto Diniz da Fonseca, responsável pela «iniciativa e o financiamento da publicidade do milagre nos seus primórdios» (Ramos – A traição, p. 560). Para além de se lhe dever o aparecimento das primeiras gravuras e medalhas, fundou o jornal *A Voz de Fátima* (1922), nomeando para seu director o padre Manuel Formigão, antecipando-se à comissão canónica que estudava o assunto. Este sacerdote, justamente considerado o homem que construiu «os fundamen-

tos de Fátima», tinha sido enviado pelo Patriarcado de Lisboa para proceder a interrogatórios sobre as aparições. Ele acreditava que, à semelhança do que acontecera em França, era possível proceder à recristianização da sociedade portuguesa, a partir de peregrinações de penitência, segundo o modelo de Nossa Senhora de Lourdes. O mensário que dirigia contribuiu para a difusão deste ideal. Em 1922, *A Voz de Fátima* divulgava uma carta do novo bispo de Leiria, que apelava à comunhão dos fiéis e proibia «o uso de foguetes na Cova de Iria», bem como «a venda de vinho e bebidas alcoólicas naquele lugar», de modo a evitar que este se tornasse num foco de romaria tradicional. À medida que Fátima se diferenciava pela sua maior espiritualidade e pelo comportamento exigido aos fiéis, acentuava-se o fascínio pelas suas peregrinações. A primeira regra do *Manual do peregrino de Fátima*, de 1926, apresentava o santuário como um local de penitência, onde se ia para «impetrar da Virgem Santíssima a cura espiritual e física dos enfermos da alma e do corpo». Neste sentido, pode afirmar-se que o santuário da Cova de Iria, ao tornar-se um local exemplar de um novo tipo de peregrinação, integrou-se na estratégia eclesiástica de combate aos excessos e à supremacia das actividades profanas nas romarias, que retiravam protagonismo ao clero. Esta campanha anti-romarias, segundo o paradigma fatimita, viria a conseguir resultados em alguns dos principais templos nacionais, como a Senhora da Lapa (Quintela), nos anos 30, ou São Bento da Porta Aberta e a Senhora da Abadia, na década seguinte. O caso de Fátima contribuiu ainda para outras alterações no panorama dos centros de peregrinação portugueses. Uma das mais importantes foi a consagração definitiva de um santuário à escala nacional. Até aos anos 20, o país possuía um conjunto de templos que, apesar da sua localização e do seu historial, raramente conseguiam captar peregrinos para além de uma esfera de influência inter-regional. Embora o desenvolvimento dos meios de transporte permitisse a deslocação para áreas mais longínquas dos locais de residência, sem aumentar o tempo de ausência dos devotos nas suas terras, não era frequente ver gentes do Alentejo ou Algarve nas igrejas mais importantes do Norte. Fátima, localizada numa área mais central do país, tinha condições para deslocar gradualmente para Sul a gravitação e a «dinâmica do catolicismo português» (FERREIRA – 1917, p. 5) e alargar a sua influência às dioceses meridionais, onde a Igreja tinha menos implantação. A acessibilidade a Fátima encontrava-se facilitada pelo uso do comboio ou do automóvel, apesar da má qualidade das estradas dos primeiros tempos. Os fenómenos da Cova de Iria não só tiveram a particularidade de, pouco a pouco, atrair gente de todo o país, como ainda desencadearam um autêntico *boom* em relação aos números de afluência que eram usuais nos maiores santuários. No início do século, em Belas, o Senhor da Serra acolhia, no máximo, 10-12 000 visitantes. Em 1916, o Senhor de Semide reunia apenas 20 000 forasteiros. Na Cova de Iria, segundo o repórter de *O Século*, logo na aparição de Outubro de 1917, apesar da chuva, reuniram-se no local entre 30 a 40 000 peregrinos e curiosos. Outros autores falam em 50 a 70 000 pessoas. Uma das maiores manifestações do catolicismo português no século XIX, o centenário do Bom Jesus de Braga, em 1884, não tinha conseguido melhor: apenas 50 000 visitantes. As principais peregrinações a Fátima, nos anos subsequentes às aparições, continuaram a reunir um número de fiéis superior a este. O reconhecimento do culto na Cova de Iria, por parte da Igreja, em 1930, depois do processo de abertura ao catolicismo desencadeado pela revolução de 28 de Maio de 1926, tinha criado condições para canalizar para aquele santuário as grandes manifestações nacionais de religiosidade, até aí radicadas no Sameiro, onde se desenrolavam habitualmente os principais congressos católicos. A visita do presidente da República e de vários membros do governo a Fátima, em 1929, constituía um dos primeiros indícios de que o novo regime estava apostado em tornar o santuário num dos símbolos da protecção divina da pátria, ideia acarinhada pelos ideólogos do Estado Novo. Foi a conjugação dos interesses da Igreja e do Estado que permitiu a legitimação e a promoção do santuário da Cova de Iria. A peregrinação de 13 de Maio de 1931, organizada à escala nacional, reuniu cerca de 300 000 pessoas em acção de graças à Virgem do Rosário de Fátima. O encontro do ano seguinte era uma confirmação deste sucesso. Mas não bastava o movimento periódico anual para inculcar uma devoção à escala do país. Era necessário transportar o culto para as paróquias portuguesas. Em 1934, já quase não existia «igreja ou capela em Portugal que não tenha um altar ou ao menos uma pequena imagem de Nossa Senhora de Fátima» (FONSECA – *Nossa Senhora*, p. 176). Contudo, várias destas imagens impuseram-se com dificuldade, pois destronavam devoções de forte implantação local. Graças a uma eficaz acção eclesiástica, a reza do terço em família, recomendada nas aparições, penetrou em muitas povoações do interior. Na mesma época, a veneração da Senhora de Fátima foi consagrada na capital, com a criação do templo e da paróquia do mesmo nome. Para maior difusão do culto usaram-se meios radiofónicos, propagaram-se boletins específicos nas dioceses e surgiram os Cruzados de Fátima, que organizavam peregrinações nas principais localidades do país. Nos anos 40 e 50, os símbolos da devoção fatimita continuaram a expandir-se pelos diferentes pontos do Império Português. Para o efeito, contribuíram as sucessivas criações de ícones e templos da invocação da Virgem de Fátima e o percurso da imagem peregrina pelas províncias ultramarinas, depois da sua passagem pelo continente, factores que ajudaram a fomentar a ideia de unicidade do «grande território nacional». Também a filatelia se tornou um aliado poderoso da divulgação do Santuário de Fátima. A sua projecção internacional intensificou-se entre 1942, quando Pio XII consagrou o mundo ao Coração Imaculado de Maria durante as celebrações do 25.º aniversário das aparições, e 1951, ano em que o legado pontifício encerrou na Cova de Iria as comemorações do Ano Santo. Pelo meio, ficava o início da deslocação da imagem peregrina da Virgem pelos vários continentes (1947), a construção de novos acessos ao santuário (1948), o início da sua remode-

Lech Walesa, presidente da Polónia, orientando a multidão de peregrinos na oração do 4.º mistério do Terço, Santuário de Fátima, 13 de Maio de 1993. In Boa Nova, *ano LXIX, n.º 790, Julho de 1993.*

lação (1949) e a concretização do plano de urbanização de Fátima. Com estas medidas dignificou-se o santuário e a área envolvente, melhorando as condições de acolhimento das grandes peregrinações internacionais. As obras efectuadas tiveram a colaboração e o apoio do Estado, cujos serviços oficiais aproveitaram o encerramento do Ano Santo para promover o santuário e a imagem turística de Portugal no estrangeiro. Não menos importante, no processo de internacionalização do santuário, foi a divulgação da mensagem universal de Fátima, de feição anticomunista, completada entre 1938 e 1942, no contexto da II Grande Guerra e da ameaça «vermelha» sobre o Ocidente, desenhada desde a Guerra Civil Espanhola. A narrativa dos acontecimentos de 1917 passou a acentuar a devoção ao Coração Imaculado de Maria como um dos caminhos para a paz e a necessidade de conversão da Rússia, princípios que tiveram grande acolhimento durante a Guerra Fria, com particular destaque nos meios católicos norte-americanos, onde em 1950 surgia o Exército Azul, dedicado a propagar a devoção à Senhora de Fátima. Alguns autores salientam ainda o facto de, no período pós-conciliar, o culto fatimita ter servido como ponto de referência mundial para os católicos «integristas», descontentes com as alterações introduzidas pelo II Concílio do Vaticano (Boutry – *Un signe*, p. 230). A vinda de Paulo VI a Fátima, no cinquentenário das aparições, a difusão do culto à Senhora do Rosário pela emigração portuguesa, as visitas de João Paulo II à Cova de Iria (1982 e 1991) e a renovação da consagração papal ao Coração de Maria, na Praça de São Pedro, diante da imagem da capelinha (1984), reforçaram a internacionalização deste centro de peregrinação, considerado o «altar do mundo». O destaque conseguido pelo santuário de Fátima no país e no estrangeiro secundarizou uma boa parte dos mais concorridos centros de peregrinação nacionais. Alguns resistiram melhor a esta tendência através da sua capacidade de associação aos símbolos e ritos emanados da Cova de Iria: visitas da imagem peregrina, denominação fatimita de novos espaços de culto (Sameiro), comemorações públicas das aparições (Senhor de Matosinhos), introdução da Procissão das Velas e da cerimónia da Despedida (São Bento da Porta Aberta), etc. Também o aparecimento de novos e destacados lugares de peregrinação se fez sob a sombra protectora da Senhora de Fátima. O Cristo-Rei do Pragal, gerado a partir de um voto feito na Cova de Iria pelo episcopado, em 1940, no sentido de Portugal, com a ajuda da Virgem do Rosário, não se envolver na Grande Guerra, foi inaugurado em 1959 com a presença daquela imagem mariana. Da mesma forma, os novos cultos de santos asseguraram uma parcela do seu sucesso e do seu reconhecimento pela Igreja, a partir da sua ligação aos valores de Fátima. Foi o que sucedeu com a devoção da serva de Deus Alexandrina de Balasar, cuja história reflecte o contágio da mensagem espiritual daquele grande centro de peregrinação. Noutros casos, recorreu-se à instituição de santuários-satélite, recriando o cenário da Cova de Iria em regiões com dificuldades de acesso a Fátima, como sucedeu em Cerejais (Bragança), em 1961. Os lugares que atraíam devotos, mas que poderiam assumir uma faceta concorrencial relativamente ao principal santuário do país, não conseguiram afirmar-se no quadro da Igreja Católica. As aparições de 1954 na Asseiceira (Rio Maior), não muito longe de Fátima, que deram azo a consideráveis manifestações populares de religiosidade, foram reprimidas pela Guarda Nacional Republicana, nunca tendo sido reconhecidas pelo Patriarcado de Lisboa. Algo parecido sucedeu com a Senhora da Ladeira do Pinheiro (Torres Novas, 1962), cujo culto popular persistiu, mesmo após ser considerado uma impostura pela hierarquia católica, dando origem a um grupo sectarista de matriz anticonciliar (*Ibidem*, p. 402-403). A participação na Guerra Colonial contribuiu para aumentar a procura dos santuários, sobretudo o da Cova de Iria. A revolução de Abril de 1974 possibilitou a afirmação de correntes ideológicas adversas às peregrinações, encaradas como meio de alienação das classes populares pela Igreja. Mas nos últimos vinte anos os santuários continuaram a ser procurados como resposta para os principais problemas e carências das populações. Hoje, eles são essenciais às novas orientações pastorais de revigoramento da fé. Por outro lado, continuam a servir as estratégias de penetração católica em meios mais secularizados, como sucede no Alentejo, onde em 1995, no santuário de Vila Viço-

sa, se procedeu à comemoração dos 350 anos da proclamação da Senhora da Conceição como rainha e padroeira de Portugal, considerada um dos mais importantes sinais da aliança do país com a Virgem que viria a aparecer na Cova de Iria. Mas é Fátima que continua a ser o mais importantes lugar sagrado de Portugal, capaz de atrair peregrinos de forma continuada e provocar nos fiéis uma experiência religiosa ímpar. Com mais de dois milhões de visitantes anuais, pode ser classificado como um dos maiores centros de peregrinação do mundo.

PEDRO PENTEADO

Nossa Senhora da Conceição, *proclamada Padroeira de Portugal em 1646, por D. João IV (Vila Viçosa, Igreja Matriz).*

BIBLIOGRAFIA: [A maior parte dos santuários portugueses possui bibliografia específica. Prevê-se a publicação de listagens exaustivas no segundo volume de VASCONCELOS – *Romarias* e nos sucessivos trabalhos do projecto «Piedade Popular» do Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa (CHC-UNL). Por esse motivo, neste artigo apenas se recenseiam as obras que foram mais significativas para a sua elaboração.] ABREU, Leonídio de – *O Santuário do Alívio*. Braga, 1958. ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de – O culto a Nossa Senhora, no Porto, na Época Moderna: Perspectiva antropológica. *Revista de História*. 2 (1979) 159-173. IDEM – Religiosidade popular e ermidas. *Estudos Contemporâneos*. 6 (1984) 75-83. IDEM – A Penha e a Senhora da Lapinha: Elementos para a compreensão da religiosidade popular. In SANTUÁRIO DE NOSSA SENHORA DA PENHA. SIMPÓSIO MARIOLÓGICO – *Actas*. Braga: UCP; Irmandade de Nossa Sr.ª do Carmo da Penha, 1994, p. 95-105. ALONSO, Joaquin M. [et. al.] – *Historia de la literatura sobre Fátima*. Fátima, 1967. *ANUÁRIO católico de Portugal: 1995-1998*. Lisboa: SGE; Rei dos Livros, 1996. ARAÚJO, António de Sousa – *O Santuário da Luz: glória de Carnide*. Lisboa, 1977. ARAÚJO, José Rosa de – *Memória da Capela de Nossa Senhora da Agonia*. Viana do Castelo, 1963. BARTHAS, C. – *Fátima (segundo as testemunhas e os documentos)*. Lisboa: Aster, 1967. BIGOTTE, José Q. – *O culto de Nossa Senhora na diocese da Guarda*. Lisboa, 1948. BOUTRY, Philippe [et al.] – *Un signe dans le ciel: Les apparitions de la Vierge*. Paris: Grasset, 1997. CARVALHO, Abílio – *História de uma confraria (1677-1855)*. Castro Verde, 1989. CASTRO, João Baptista de – *Mapa de Portugal antigo e moderno*. Lisboa, 1762, t. 2. CASTRO, Zília Osório de [et al.], dir. – *Piedade popular em Portugal*. Lisboa; Paris: Távola Redonda; Letouzey & Ané, 1998, t. 1. (Noroeste). CHÉLINE, Jean [et. al.] – *Les chemins de Dieu: Histoire des pèlerinages chrétiens, des origines à nos jours*. Paris: Hachette, 1982. CHIRON, Yves – *Enquête sur les apparitions de la Vierge*. Paris: Pierrin-Mame, 1995. CHRISTIAN, William A. – De los santos a Maria: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestro días. In *TEMAS de Antropologia Española*. Madrid: Akal, 1976, p. 49-106. IDEM – *Religiosidad local en la Espana de Filipe II*. Madrid: Nerea, 1991. CLETO, Joel – *Senhor de Matosinhos: Lenda, história, património*. Matosinhos: Câmara Municipal; CFSM, 1995. CORREIA, Francisco – Livro dos milagres de Nossa Senhora das Virtudes compilado por Frei João da Póvoa em 1497. *Revista da Biblioteca Nacional*. 2: 1 (1988) 7-42. COSTA, A. Carvalho – *Corografia portuguesa*. Braga, 1712. 3 vol. *COUSEIRO (O) ou memórias do bispado de Leiria*. Braga, 1868. COUTINHO, Xavier – Como nasceu o santuário do Sameiro. *O Distrito de Braga*. 4: 1-2 (1989) 247-340. CUNHA, Arlindo Ribeiro da – *Senhora da Abadia: Monografia histórica-descritiva*. Braga: Confraria de Nossa Sr.ª da Abadia, 1977. DUPRONT, Alphonse – *Du sacré: Croisades et pèlerinages. Images et langages*. Paris, [s.d.]. ELIADE, M. – *O sagrado e o profano*. Lisboa, [s.d.]. FARIA, Molho de – *S. Bento da Porta Aberta*. 3.ª ed. Rio Caldo; Gerez: Irmandade de São Bento da Porta Aberta, 1985. ESTEVES, Maria da Encarnação – *Apóstolo de Fátima: Cón. Manuel Nunes Formigão*. Braga, 1993. FEIO, Alberto – *Bom Jesus do Monte*. Braga, 1930. FERREIRA, António Matos – 1917: Guerra e sofrimento. *Público*. (12 Mai. 1990) 5. IDEM – Le catholicisme au Portugal (1914-1958). In *HISTOIRE du christianisme des origines à nos jours*. Paris: Desclée; Fayard, 1990, t. 12, p. 403-417. FERREIRA, Seomara da Veiga – O sol triste da Asseiceira. In *AS APARIÇÕES em Portugal dos séculos XIV a XX*. Lisboa: Relógio d'Água, 1985. FONSECA, Luís Gonzaga da – *Nossa Senhora de Fátima. Aparições, culto, milagres*. Porto: Apostolado da Imprensa, 1934. FREIRE, João Paulo – *Fátima em Junho de 1939*. Porto: Civilização, 1940. GEARY, Patrick – *Le vol des reliques au Moyen-Age: Furta-sacra*. Paris: Aubier, 1993. GRÁCIO, Joaquim – Sanfins do Douro: subsídios para o estudo da origem da romaria de Nossa Senhora da Piedade. *Estudos Transmontanos*. 6 (1995) 135-173. GUAPO, Ana Isabel dos Santos Rodrigues – Romaria de Santa Quitéria de Meca. *Boletim Cultural da Assembleia Distrital de Lisboa*. 3: 91: 1 (1989) 83-123. *HISTORIAL & programa das tradicionais festividades em honra de Nossa Senhora da Conceição da Rocha*. [Carnaxide], 1990. KRUS, Luís – S. Vicente e o mar: das relíquias à moeda. In *PASSADO, memória e poder na sociedade medieval portuguesa*. Redondo: Patrimónia, 1994, p. 143-148. LACERDA, José Ferreira de – *Breves apontamentos para a história da fundação da Igreja do Senhor Jesus dos Milagres no concelho de Leiria*. Leiria: Tip. Leiriense, 1911. LARANJO, F. J. Cordeiro – *Cidade de Lamego: Santuário dos Remédios*. Lamego: Câmara Municipal, 1993. LEITE, Fernando – *História do Sameiro*. Braga, 1964. LIMA, J. Silva – Santuários, lugares de peregrinação em Portugal. *Communio: Revista Internacional Católica*. 14: 4 (1997) 345-362. MARQUES, A. H. de Oliveira – A crença. In *A SOCIEDADE medieval portuguesa*. 4.ª ed. Lisboa: Sá da Costa, 1981, p. 151-172. MARTINS, Mário – *Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média*. Lisboa: Brotéria, 1957. MASSARA, Mónica F. – *Santuário do Bom Jesus do Monte: Fenómeno tardo-barroco em Portugal*. Braga: Confraria do Bom Jesus do Monte, 1988. M. VELASCO, Honorario – Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes: Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local. In *LA RELIGIOSIDAD popular: 3: Hermandades, romerías y santuarios*. Madrid: Anthropos, 1989, p. 401-410. NASCIMENTO, Aires A. [et al.] – *S. Vicente de Lisboa e os seus milagres medievais*. Lisboa: Didaskalia, 1988. NETO, Vítor – *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal*. Lisboa: INCM, 1998. NEVES, Campos – *O divino Senhor da Serra de Semide*. Coimbra, 1920. OLIVEIRA, Francisco Pereira de – *Fátima: como nasceu e cresceu*. Ourém: Câmara Municipal, 1990. OLIVEIRA, Miguel de – *Lenda e história: Estudos hagiográficos*. Lisboa: União Gráfica, 1964. PENTEADO, Pedro – A construção da memória nos centros de peregrinação. *Communio: Revista Internacional Católica*. 14: 4 (1997) 329-344. IDEM – *Peregrinos da memória: O santuário de Nossa Senhora de Naza-*

ré (1600-1785). Lisboa: CEHR, 1998. IDEM – Tesouros do santuário da Nazaré: Estudo de um inventário de bens de 1608. *Museu*. 4: 5 (1996) 43-72. IDEM – A vida religiosa nos coutos de Alcobaça nos séculos XVI a XVIII. In *ARTE sacra nos antigos coutos de Alcobaça*. Lisboa: IPPAR, 1995, p. 169-199. PRAT I CARÓS, Joan – Los santuários marianos en Cataluña: Una aproximación desde la etnografia. In *LA RELIGIOSIDAD popular: 3: Hermandades, romerias y santuarios*. Madrid: Anthropos, 1989, p. 211-252. RAMOS, Rui – A traição dos intelectuais. In *HISTÓRIA de Portugal*. Lisboa: Alfa, 1994, vol. 6, p. 529-564. REIS, Jacinto dos – *Invocações de Nossa Senhora em Portugal de aquém e além-mar e seu padroado*. [Lisboa], 1967. RIBEIRO, Bartolomeu – *Nossa Senhora Aparecida de Balugães, primeira aparição mariana em Portugal*. 3.ª ed. Balugães (Barcelos), 1975. RODRIGUES, Maria de Fátima Serafim – *Fátima: Problemas geográficos de um centro de peregrinação*. Lisboa: CEGUL, 1974. ROSA, Maria de Lurdes – *Le pèlerinage portugais à Rome («Santo Antonio dei Portoghesi», 1786-1825) dans le contexte du Portugal religieux de la fin de l'Ancien Régime*. Texto policopiado; no prelo. IDEM – *Promessas, dádivas e mecenato: A peregrinação nobre entre salvação e representação (Portugal, séculos XV-XVIII)*. Texto policopiado; no prelo. ROSENDAHL, Zeny – *Espaço & religião: Uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996. SANCHIS, Pierre – *Arraial: festa de um povo*. Lisboa: D. Quixote, 1983. SANTA MARIA, Agostinho de, fr. – *Santuário mariano e história das imagens milagrosas de Nossa Senhora [...]*. Lisboa, 1707-1723. SILVA, Adelino – Penha, centro de devoção mariana. In SANTUÁRIO DE NOSSA SENHORA DA PENHA. SIMPÓSIO MARIOLÓGICO – *Actas*. Braga: UCP; Irmandade de Nossa Sr.ª do Carmo da Penha, 1994, p. 107-137. SILVA, Augusto Santos – S. Torcato, 1805: O povo, a religião e o poder (Análise de um motim de província). *Estudos Contemporâneos*. 1979 (0) 15-82. VASCONCELOS, João, coord. – *Romarias: 1: Um inventário dos santuários de Portugal*. Lisboa: Caminus, 1996. *A VIRGEM Maria: Padroeira e rainha de Portugal*. Porto: Civilização, 1996. YEL, Ali Murat – *«Este lugar é sagrado»: The creation and re-creation of sacredness in Fátima*. Lusitania Sacra. 2: 6 (1994) 295-307.

SÃO JULIÃO DE PEREIRO, Ordem de. *V.* ORDENS MILITARES.

SÃO MIGUEL DA ALA, Ordem de. *V.* ORDENS MILITARES.

SÃO TOMÉ, Cristãos de. Resumimos noutro passo o que se sabe das origens da cristandade indiana (*v.* DESCOBRIMENTOS), dependentes pelo menos desde o século VI das autoridades eclesiásticas do Império Persa, que não estavam em comunhão com as do Império Romano desde a questão nestoriana, no século V. A «Igreja do Oriente», como a si mesma se designa, conhecida no Ocidente por «nestoriana», adoptou uma estrutura assaz centralizada, regendo as chamadas «províncias do exterior» (Índia, Ásia Central, China, etc.) por meio de bispos mesopotâmios, enviados da sede do patriarcado pelo *católico* ou patriarca, pelo que, segundo tudo leva a crer, não houve durante toda a Idade Média na Índia bispos nativos. Se aqui, pela forças de tais circunstâncias, os leigos não intervinham, como é comum no Oriente, na eleição dos bispos, tinham em muitas outras coisas um papel em extremo activo; cônscios de serem estrangeiros, os bispos comportavam-se sobretudo como mestres espirituais, não interferindo na administração material das igrejas, tradicionalmente confiada a arcediagos nativos. Apesar das cristandades da Índia serem regidas por bispos sagrados e enviados pelo *católico* nestoriano (vulgarmente conhecido por patriarca de Babilónia), só no século XIII, a partir da *Historia Orientalis* de Jacques de Vitry, redigida entre 1212 e 1221, topamos com notícias da Índia que classificam os cristãos locais de «hereges» e «nestorianos»; essa acusação aparece nomeadamente nas relações das viagens de Odorico de Pordenone (c. 1322) e Nicolo de' Conti (c. 1445). A Igreja do Oriente estava em decadência desde a queda do primeiro Império Mongol, sobretudo desde a formação do grande império muçulmano de Tamerlão, c. 1400. Os cristãos nestorianos perdiam em favor dos muçulmanos o papel de relevo que haviam tido no comércio asiático, e os privilégios comerciais de que gozavam, nomeadamente no Malabar, tendiam a tombar em esquecimento. Por outro lado, os patriarcas haviam abandonado Bagdad para se refugiarem na zona montanhosa do Norte do Iraque, de onde dificilmente mantinham contactos com as «províncias do exterior»; assim, quando os Portugueses chegaram à Índia as cristandades locais acabavam de receber da Mesopotâmia um bispo, após 40 anos sem prelados, em que, consequentemente, começara a escassear o clero. Essa situação explica certas atitudes, como a carta de uma certo Matias, cristão de Coulão, a pedir a D. Manuel que tomasse conta da cristandade local e lhe enviasse clérigos, sem falar de actos mais políticos, como a entrega do bastão da justiça dos cristãos de Cranganor a Vasco da Gama em 1502-1503, com um convite para que aí erguesse uma fortaleza, ou o pedido de protecção apresentado em Janeiro de 1504 a Afonso de Albuquerque pela comunidade cristã de Coulão. Durante toda a primeira metade do século XVI as relações entre os Portugueses e os cristãos de São Tomé, que continuavam a ser importantes fornecedores de pimenta, foram geralmente cordiais. Embora censurando certos usos em vigor na comunidade, os Portugueses parecem ignorar a alegada «heresia» daqueles, conhecendo-se apenas uma acusação formal de nestorianismo, produzida pelo padre Álvaro Penteado numa carta escrita c. 1529-1530 ao cardeal D. Afonso, irmão de D. João III. Por outro lado, sabe-se que o clero português comunicava normalmente com o clero malabar *in sacris*, e que os próprios bispos malabares se confessaram algumas vezes a franciscanos portugueses e receberam deles a comunhão. Essa atitude alterou-se radicalmente com o advento da mentalidade da Contra-Reforma, na segunda metade do século XVI, o que veio a culminar no famigerado Sínodo de Diamper (1599), em que o Padroado Português, a pretexto de a preservar da heresia, logrou fagocitar a cristandade local. *1. O período do Renascimento:* Vasco da Gama foi à Índia e veio convencido de que os hindus eram cristãos, embora abastardados; por conseguinte, o que em seguida se procurou fazer para os reconduzir à ortodoxia é irrelevante, pois respeita de facto a hindus e não a cristãos de São Tomé. Os primeiros contactos com estes foram na realidade estabelecidos por Pedro Álvares Cabral, que trouxe consigo para Portugal um sacerdote malabar, o padre José de Cranganor, que informou devidamente D. Manuel, partindo em seguida para Roma, onde as informações que forneceu foram de imediato anotadas e publicadas em brochura. O único bispo existente na Índia, o velho Mar João, devia viver em Angamale, a nordeste de Cochim, a certa distância da costa, onde os bispos residiam desde o século XIV, e parece nunca ter tido contactos com os Portugueses. O primeiro contacto destes com a hierarquia local deu-se em 1504 em Cananor, à chegada de quatro novos bispos vindos da Mesopotâmia, dos quais dois desapareceram imediatamente de cena, permanecendo no

Malabar apenas Mar Jacob, o mais velho, muitas vezes respeitosamente designado por *abuna* («nosso pai»), e Mar Denhâ (isto é, Epifânio, em siríaco), também conhecido por Jorge, seu nome de baptismo, ou por «o bispo moço». Os quatro prelados participaram jubilosamente ao patriarca o seu encontro com irmãos na fé, tampouco levantando por sua parte qualquer problema com as tradicionais divergências doutrinais. Por 1516 aparecem do lado português, sobretudo por parte dos franciscanos de Cochim, as primeiras queixas, não sobre pontos doutrinais, mas de disciplina: como já notara Frei Guilherme de Robroek, um franciscano flamengo que em 1253-1255 visitara as cristandades nestorianas da Ásia Central, os bispos cobravam uma taxa pela administração do baptismo, pelo que muitos cristãos atingiam a idade adulta sem serem baptizados. Apontava-se-lhes também o não praticarem a confissão auricular. Nos anos subsequentes nota-se entre os cristãos locais tendência para formarem dois partidos: um, conduzido por Mar Jacob, favorável aos Portugueses e inclinado a introduzir as reformas que estes preconizavam; outro, conduzido por Mar Denhâ, conservador e avesso à influência portuguesa. D. Manuel concedeu a Mar Jacob uma tença vitalícia de 20$000 réis anuais, que lhe foi depois confirmada por D. João III. A despeito de seguir uma política assaz diferente da do seu progenitor, este não alterou a sua postura para com os cristãos malabares e procurou moderar as tendências intervencionistas dalguns clérigos portugueses, recomendando-lhes que se ativessem às directivas de Mar Jacob, que com a sua influência assegurara num momento difícil aos Portugueses os carregamentos de pimenta. Este inclinou-se decididamente para os Portugueses, oferecendo-lhes os serviços de 25 000 homens de armas recrutados entre as suas ovelhas, e sugerindo ao rei que lhes mandasse clérigos, de modo a se irem habituando a eles e os aceitarem como seus pastores quando ele, bispo, viesse a falecer. Mar Denhâ era discretamente apoiado por el-rei de Cochim, receoso da crescente influência do clero latino no seu reino. As fricções com a facção conduzida por Mar Denhâ parecem ter estalado devido às intervenções intempestivas do padre Álvaro Penteado, que em 1518, achando a comunidade de Cranganor sem pároco (que fora a Meliapor tratar da restauração do túmulo de São Tomé, por que D. Manuel ansiava), se instalou entre ela, tentando insuflar-lhe alguns usos latinos. Parece que veio em seguida ao reino, onde obteve de D. Manuel licença para baptizar entre os cristãos de São Tomé e, ao que parece, isenção da jurisdição do vigário-geral da Índia. Por 1524, numa ocasião em que Mar Denhâ baptizava proferindo em siríaco a fórmula ritual, pôs-se a seu lado recitando em voz alta a fórmula latina, o que enfureceu o bispo. Provavelmente Penteado considerava inválida a fórmula siríaca, por ser, como a de todas as Igrejas orientais, passiva: «é baptizado o servo de Deus F. em nome do Padre, do Filho e do Espírito Santo». A contenda foi apaziguada por Mar Jacob, que conduziu Penteado a Cochim e informou D. João III de que o povo não aceitaria inovações no ritual do baptismo; el-rei proibiu então Penteado de baptizar a não ser como assistente do Abuna ou com sua permissão. A atitude do soberano foi alvo de algumas críticas; mas Mar Jacob persuadiu Penteado de que se arriscaria a ser morto se o acompanhasse à serra, ou seja, às aldeias das faldas dos Gates onde vivia a mor parte dos cristãos. Foi então que Penteado se justificou apodando de herético e nestoriano o rito de baptismo em uso entre os cristãos malabares. Entretanto o guardião dos franciscanos de Cochim persuadira o governador Nuno da Cunha a exilar Mar Denhâ para Ormuz, internando-o primeiramente por um ano no convento franciscano de Goa para ser doutrinado. O bispo aceitou confessar-se aos frades, que lhe deram a comunhão, e prometeu não cobrar mais taxas pelos baptismos se lhe concedessem uma tença igual à de Mar Jacob, ao que o vedor da fazenda acedeu; mas quando se viu livre recusou a tença, escapou-se e juntou-se ao seu rebanho no Malabar. Em 1536 os Portugueses ergueram um pequeno forte em Cranganor, onde os franciscanos instalaram um convento, após o que expulsaram da cidade todos os sacerdotes casados e proibiram os demais de consagrar *in fermentato,* conforme ao uso oriental. Em 1540 Frei Vicente de Lagos criou aí um seminário para moços cristãos malabares; mas, ignorando inteiramente o siríaco, dava-lhes uma formação puramente latina, o que fazia com que, uma vez formados, não fossem aceitos pelos seus conterrâneos. De qualquer modo não se voltam a escutar por então acusações de heresia contra a comunidade siro-malabar. Os escritores formados no ambiente optimista do Renascimento, como João de Barros, louvam a sua constância na fé e jamais os apodam de nestorianos; Damião de Góis, humanista de tendência erasmiana, parece mesmo tentado a resolver o dilema catolicismo-protestantismo apresentando os cristãos orientais (etíopes e malabares) como testemunho vivo de uma tradição mais antiga, à qual se poderia recorrer para ultrapassar o impasse. *2. Na era da Contra-Reforma:* A segunda metade do século XVI foi marcada pelo progresso da mentalidade intolerante da Contra-Reforma, que se reflectiu na política do estado da Índia sobretudo a partir do governo do vice-rei D. Constantino de Bragança (1558-1561), durante o qual começou a funcionar a Inquisição de Goa. O rigorismo acentuou-se após o II Concílio Provincial de Goa (1575), que fez juramento de adesão aos decretos de Trento (1563). A tolerância para com uma cristandade de hábitos não tão normalizados tornava-se difícil. Ao mesmo tempo a crescente atenção que o Brasil despertava da Coroa e os periódicos rumores de que esta se preparava para abandonar a Índia e confinar-se ao Atlântico espalhavam o pânico entre a já numerosa população indo-portuguesa, composta por *casados*, mestiços e conversos, e entre o clero português da Índia, sempre receoso do domínio infiel. A assimilação da cristandade malabar apresentava-se como um bom recurso para engrossar os efectivos militares do estado da Índia de modo a torná-lo, tanto quanto possível, auto-suficiente. Acusá-la de heresia era um bom pretexto para exigir a sua submissão a prelados portugueses. Há que notar, contudo, que tal atitude não era geral: diversos documentos, como a *Enformação*

da cristandade de São Tomé que está no Malabar, escrita em Cochim por um jesuíta em 1578, o *Sumario de las cosas que perteneçen a la Provincia de la Yndia Oriental,* do padre Alexandre Valignano, etc., continuam a apresentar os malabares como ortodoxos, embora apontando-lhes um ou outro costume merecedor de correcção. Por outro lado, a criação do bispado de Goa, a que a bula *Æquum reputamus* (3.9.1534) atribuía todos os territórios do cabo da Boa Esperança ao Japão, sem prever excepções, continha já em si o germe de conflitos de jurisdição, que não estalaram, contudo, de imediato, talvez devido à diplomacia de Mar Jacob e ao seu prestígio. Quando c. 1550 este faleceu no convento dos Franciscanos de Cochim para onde se retirara, pareceu ao clero português chegada a ocasião para deitar a mão à comunidade siro-malabar, e os franciscanos de Cranganor, em particular Frei Fernando da Paz, redobraram os esforços para os latinizar e assim os assimilar, enquanto os representantes da comunidade escreviam para a Mesopotâmia a solicitar o envio de bispos. Dera-se aí entretanto, devido a uma questão sucessória, uma cisão no patriarcado, permanecendo um dos pretendentes «nestoriano» e aderindo o outro ao catolicismo para assim obter a confirmação do papa (1552). Daí resultou aparecerem na Índia ao mesmo tempo três bispos, enviado um, Mar Abraão, pelo patriarca nestoriano, os outros dois, Mar José e Mar Elias, pelo católico. A sua chegada, c. 1556, pôs o clero português em pânico. Os dois bispos católicos, embora acompanhados de dois dominicanos malteses enviados pelo papa e munidos de cartas de recomendação do embaixador português em Roma, foram detidos no convento dos franciscanos em Baçaim, enquanto as autoridades eclesiásticas de Cochim e Cranganor se entendiam com um rajá amigo para lhes entregar Mar Abraão, que só no derradeiro momento foi salvo por 2000 cristãos malabares em armas. Isso induziu as autoridades de Goa a soltarem os dois outros bispos e deixá-los partir para o Malabar, onde acabaram por persuadir Mar Abraão a fazer profissão de fé católica – o que fez solenemente na Sé de Cochim em 1558, mas não lhe evitou ser internado por dois anos no convento dos Dominicanos em Goa, após o que regressou ao Iraque. O mesmo fez Mar Elias, ficando, por conseguinte, como único bispo Mar José. Em 1562, porém, foi acusado de heresia à Inquisição de Goa, a pretexto de se ter recusado a conferir ordens a alunos de seminário franciscano de Cranganor que ignoravam inteiramente o siríaco e a liturgia caldaica. Foi então enviado para Lisboa, enquanto o bispo de Cochim, D. Jorge Temudo, se fazia reconhecer como ordinário pelo clero malabar reunido em Parur aquando de uma peregrinação local. Em Portugal o cardeal D. Henrique, regente e inquisidor-mor do reino, não achou qualquer culpa em Mar José e dissuadiu-o de ir a Roma justificar-se perante o papa, como pretendia, persuadindo-o a regressar imediatamente à Índia e retomar o seu múnus. Este episódio mostra que a absorção da cristandade malabar não era por então um objectivo da Coroa, mas tão somente do clero português na Índia. O regresso de Mar José, triunfalmente recebido pelo seu rebanho, foi uma frustração para aquele, que não teve outro recurso senão denunciá-lo de novo a Roma, acusando-o de simonia e heresia; um breve de Pio V de 15.1.1567 autorizou as autoridades de Goa a recambiá-lo para o reino e daí para Roma, onde foi ilibado mas faleceu em seguida. Entretanto os cristãos de São Tomé haviam pedido um novo bispo ao patriarca caldeu católico, que lhes enviou Mar Abraão, após tê-lo mandado a Roma, onde para dissipar quaisquer dúvidas exigiu ser reordenado pelo papa. Embora munido de cartas de recomendação dos superiores-gerais dos Franciscanos, Dominicanos e Jesuítas, foi, a pretexto de não ser portador de autorização del-rei de Portugal para missionar na Índia, internado no convento dos Dominicanos em Goa (1568-1569), de onde contudo logrou fugir, para se juntar às suas ovelhas na serra do Malabar. Em 1575 o II Concílio Provincial aprovava uma moção pedindo ao papa que a cristandade do Malabar fosse desligada do patriarca da Caldeia e governada por prelados apresentados por el-rei de Portugal, ou que pelo menos os arcebispos de Angamale fossem compelidos a participar nos concílios provinciais de Goa. Entretanto, os Jesuítas punham em prática uma política mais diplomática e conseguiam ganhar a confiança de Mar Abraão, que em 1580 informava o prepósito-geral de que introduzira já os ritos da confirmação e extrema-unção de acordo com o uso latino e abolira a comunhão dos leigos sob as duas espécies, comum a todos os ritos orientais. Em 1583, a conselho do padre Alexandre Valignano, reuniu em Angamale um sínodo diocesano em que proibiu o casamento dos padres, impôs a confissão auricular a todos os maiores de catorze anos e a comunhão anual a todos os fiéis, conforme fora decretado no Ocidente pelo IV Concílio de Latrão em 1215, adoptou o calendário gregoriano e certas festas da Igreja latina, etc. Foi, ao que parece, por influência dos Jesuítas que em 3.1.1579 Gregório XIII emitiu o breve *Cum, sicut accepimus*, pelo qual determinava que, de acordo com o costume antigo, na falta do bispo o arcediago assumisse a administração do bispado; no ano seguinte, pelo breve *Accepimus quod jam,* de 4.3.1580, confirmava inclusivamente as instruções do patriarca de Babilónia a Mar Abraão para que sagrasse o arcediago Jorge de Cristo bispo de Palur e seu coadjutor com direito a sucessão; mas, por humildade, o arcediago não aceitou a sagração episcopal, deixando assim campo livre às manobras do clero do Padroado. Por 1588 os Jesuítas abriram em Vaipicota (na ilha de Vaipim, junto a Cochim) um seminário para a formação do clero malabar, em que começaram a ensinar o siríaco, língua litúrgica a que a comunidade permanecia muito apegada; a fundação foi aprovada por Filipe II, que não deu ouvidos às queixas dos Franciscanos. Em Goa, porém, continuava a prevalecer a linha dura, ansiosa por pretextos para deitar a mão à cristandade malabar; como em 1585 Mar Abraão, que embora convidado não participara no II Concílio Provincial de Goa, comparecesse ao III, foi alvo de diversas vexações, compelido a repetir a sua profissão de fé e instado a reordenar todo o seu clero, a pretexto que do rito caldeu das ordenações não fazia parte a porrecção dos instrumentos, que a Igreja latina considerava essencial.

Altar de uma igreja sino-malabar, Kottayam.

No ano seguinte, enquanto se deterioravam as relações de Mar Abraão com a Companhia de Jesus, um jesuíta catalão, o padre Francisco Ros, professor de siríaco em Vaipicota, era encarregado de vistoriar todos os livros litúrgicos caldeus e detectar neles qualquer traço de heresia. Ros desempenhou-se da tarefa com diligência inquisitorial, produzindo um curto mas erudito opúsculo, *De erroribus nestorianorum qui in hac India Orientali versantur,* que fornecia a Goa a base teológica para os seus agravos. Por 1590 um memorial enviado à corte (a *Informação da Christandade de São Tomé pera Vossa Alteza ver*) explicava que, para além de todas as vantagens espirituais que daí se colheriam, a submissão dos cristãos de São Tomé a bispos portugueses garantiria à Coroa o fornecimento de mais três naus de pimenta ao ano e 30 000 homens de armas para defesa do estado da Índia. A persistência do clero indo-português começou a flectir a Coroa, até aí aparentemente indiferente à sua luta, e em 1588 Filipe II aprovou a sua atitude para com Mar Abraão; começou também a flectir a Santa Sé, que em 27.1.1595, pelo breve *Nuper, non sine gravi,* encarregou o arcebispo de Goa de levantar um inquérito aos costumes e doutrina do bispo caldeu. A 21.1.1597, pelo breve *Cupientes statui ecclesiae Angamalensis*, autorizava finalmente o arcebispo de Goa a nomear um vigário apostólico para a Sé de Angamale logo que Mar Abraão falecesse, o que sucedeu nesse mesmo mês. Quando em 1598 a notícia chegou ao reino, Filipe II requereu ao papa a nomeação de um jesuíta português, D. Luís de Sequeira, bispo coadjutor do Japão, para arcebispo de Angamale. O clero do Padroado tinha finalmente o caminho livre. *3. O Sínodo de Diamper:* Desde 1595 que era arcebispo de Goa D. Frei Aleixo de Meneses, oriundo da alta nobreza portuguesa e membro da Ordem dos Ermitas de Santo Agostinho, que em breve se celebrizaria pela sua intransigência na oposição aos *ritos chineses* e aos *ritos malabares* adoptados pelos Jesuítas. Era um arcebispo político, que viria a ser encarregado do governo do estado da Índia de 1607 a 1609, e um tanto megalómano; entre os seus projectos conta-se o de transferir para as praças portuguesas do golfo Pérsico e da Índia, para aí serem utilizados como soldados, os chamados *cristãos de São João Baptista,* ou seja, os mandeus, seita gnóstica da Baixa Mesopotâmia, e, provavelmente, também os cristãos caldeus que restassem na ilha de Socotorá. Mal soube da morte de Mar Abraão nomeou o padre Ros administrador do arcebispado de Angamale, mas logo foi forçado a arrepiar caminho, pois a comunidade colocara-se sob a autoridade do arcediago Jorge da Cruz, sobrinho do falecido Jorge de Cristo; limitou-se por isso a exigir daquele uma solene profissão de fé perante os franciscanos de Cochim, já que recusava fazê-la aos Jesuítas. No ano seguinte deslocou-se ao Malabar onde cominou a excomunhão a todos os que comemorassem na liturgia o patriarca católico de Babilónia. Após seis meses deambulando e conferindo ordenações na zona, convocou finalmente um sínodo diocesano para 20.6.1599 na igreja de Diamper (Udayamperur), a Nordeste de Cochim. O sínodo, que funcionou por meio de intérprete, durou uma semana e aprovou 200 decretos, evidentemente preparados de antemão. Os decretos de Diamper constituem, na realidade, a aplicação à Igreja malabar da reforma tridentina, concebida para as necessidades da Igreja Romana no contexto da sua feroz luta contra o protestantismo. Como se poderia esperar, o sínodo anatematizou Nestório e expurgou de toda a fórmula suspeita de nestorianismo todos os livros litúrgicos. Na realidade os cristãos malabares não tinham especial veneração por Nestório, que comemoravam junto com outros doutores numa festa colectiva dos Padres Gregos; e o seu nestorianismo consistia sobretudo em recusar a Maria o epíteto de *Yâldat Allâhâ*, «Mãe de Deus», preferindo-lhe o de *Yâldat Mxihâ*, «Mãe de Cristo». Devido à desaparição da maioria das suas obras, é hoje difícil avaliar até que ponto Nestório era nestoriano. Veio a provar-se em 1922 que os *Contra-Anátemas* que lhe eram atribuídos e constituiriam a sua resposta ao Concílio de Éfeso (431) eram falsos; a única obra autêntica que nos resta é o seu derradeiro escrito, o *Bazar de Heraclides de Damasco,* preservado em versão siríaca descoberta em 1895, que contém uma cristologia assaz aceitável – mas nada disto, evidentemente, era sabido em dias de Ros e Meneses. De qualquer modo a sua teologia da Encarnação, que se reflecte na liturgia caldaica, é

pioneira, e por isso ainda imprecisa na sua terminologia, considerando em Cristo duas naturezas (*kyânin*) e duas substâncias (*qnumin*), mas uma única pessoa (*parçupâ*) – o que Ros traduziu por *duæ naturæ, duæ hypostases et unica repræsentatio* e, por conseguinte, reputou herético e expurgou dos textos litúrgicos. Foi também eliminado o epíteto dúbio de *Haykalâ d'Allâhâ,* «templo de Deus», aplicado Cristo. A anáfora (cânon da missa) atribuída a Nestório, que é na realidade uma combinação das anáforas gregas de São Basílio e São João Crisóstomo, usada ainda hoje pelos católicos do Iraque, foi banida, embora o seu conteúdo nada tenha de heterodoxo. Foi também banida a de Teodoro de Mopsuéstia, um dos mestres da escola de Antioquia de que saiu Nestório, que em vida foi reputado um pilar da ortodoxia e sempre viveu em comunhão com a Igreja, mas que após a morte (428) foi atacado como heterodoxo pelo chefe da escola rival de Alexandria, São Cirilo (438), e finalmente condenado pelo II Concílio de Constantinopla (553). Na realidade este concílio foi uma mera manobra de Justiniano para congraçar os monofisitas, rivais dos nestorianos, e, como se provou recentemente, trabalhou sobre um *dossier* viciado, de que constavam frases atribuídas a vários doutores de Antioquia que na realidade se não encontram nos seus escritos autênticos; o papa Vígilo e seu sucessor Pelágio, depois de o terem alternadamente aprovado e rejeitado, cederam às pressões imperiais e acabaram por ratificá-lo, enquanto as Igrejas da Gália, da Hispânia, da África, de Aquileia e de Milão rejeitavam o concílio, chegando algumas a excomungar o papa e outras a romper a comunhão com Roma por decénios. Mas tampouco isto era bem conhecido em 1599. O Sínodo de Diamper condenou à fogueira as obras dos autores reputados nestorianos (muitas vezes pelo simples facto de serem posteriores ao cisma), o que fez desaparecer diversas obras de que apenas na Índia restavam manuscritos. As correcções introduzidas pelo sínodo no texto bíblico, que Ros supunha adulterado pelos hereges, são, de harmonia com a moderna crítica textual, infundadas, como já em 1718 notava Assemani. Outras divergências entre a tradição caldaica e a romana, que o sínodo imputou a heresia, são na realidade meros traços de arcaísmo daquela. Tal é nomeadamente o caso da escatologia, da aparente ausência do sacramento do crisma e da de confissão auricular. A Igreja siro-oriental ou caldaica praticava a oração pelos mortos, contando mesmo os ritos de funeral entre os sacramentos, mas, à semelhança de todas as Igrejas orientais, ignorava a teoria do purgatório, corrente no Ocidente desde o século XI. De facto, embora diversos Padres da Igreja, em especial Santo Agostinho, usem de expressões como *ignis purgatorius* ou *poena purgatoria,* para descrever o estado de progressiva purificação das almas no além, o substantivo *purgatorium*, denotando um *lugar,* distinto do céu e do inferno, só surge em latim entre 1170 e 1180; essa concepção só em 1254 foi perfilhada pelo magistério papal, vindo a ser popularizada sobretudo através da *Divina comédia* de Dante (1265-1321). Os reformadores do século XVI rejeitaram-na por carecer de fundamento escriturístico, banindo ao mesmo tempo as preces pelos mortos. No Oriente pareceu demasiado conotada com o juridismo romano e jamais foi adoptada como teoria, mas sempre se continuou a rezar pelos defuntos. O Sínodo de Diamper corrigiu certas expressões da liturgia que pareciam veicular a antiga concepção da *hypnopsychia* ou «sono dos mortos» entre a morte e a ressurreição, perfilhada por diversos escritores da Síria como Santo Efrém, mas definitivamente abandonada no século XII por parecer incompatível com a ideia de intercessão dos santos; e afirmou também a existência do purgatório, embora reconhecendo por outro lado que as almas sem pecado ou que fizeram penitência condigna «gozam da divina visão conforme à diversidade dos seus merecimentos, uns mais perfeitamente que outros», enquanto que os réprobos «decem ao inferno pera serem castigados pera sempre com penas eternas, ainda que desiguaes conforme à desigualdade das culpas» – o que, em rigor, torna inútil a consideração de um terceiro estado. Se estas afirmações, meramente teóricas e desprovidas de consequências práticas, não provocaram celeuma, o mesmo se não pode dizer no caso da confirmação e da confissão auricular. Os ritos de iniciação cristã sempre comportaram o baptismo e uma unção (*chrisma*), que depois se desdobrou em duas ou mesmo três, sendo uma delas, mais solene, identificada com o dom do Espírito Santo; tais ritos eram de início reservados ao bispo, o que, com a multiplicação das

Cruz em granito da época sassânida, século VI (Kottayam, Igreja Cherypalli).

Frescos da Igreja Valyapalli, Kottayam.

paróquias rurais, se tornou impraticável. No Oriente pareceu suficiente como sinal de unidade eclesial que a unção fosse feita com óleo consagrado pelo bispo, e adoptou-se a prática de a ministrar conjuntamente com o baptismo. No Ocidente, à excepção apenas de certas dioceses espanholas, começou-se a preferir, a partir dos séculos IX a XIII, consoante as regiões, reservar o crisma ao bispo, retardando-o até uma visita episcopal. No rito caldeu a consagração solene pelo bispo do óleo usado na unção pós-baptismal foi introduzida pela reforma litúrgica do *católico* Ixo'yahb III (c. 649-660), mas a fórmula que acompanha a unção continuou a ser pouco explícita; daí que nem os Portugueses nem os bispos caldeus da época tenham reconhecido nela o rito correspondente à confirmação latina. Adoptaram, por isso, o ritual latino traduzido em siríaco, que foi assaz mal aceite por uma curiosa razão: desde o *Pontificalis ordinis liber* do bispo Durand de Mende (1230--1296) que o antigo ósculo da paz fora no rito da confirmação substituído por uma bofetada dada pelo bispo, o que os cristãos malabares tomavam por um insulto, oferecendo por isso forte resistência a submeter-se ao rito. O sínodo considerou tal desprezo de ritos aprovados pela Igreja equivalente a heresia ou apostasia da fé, excomungando *ipso facto* os renitentes. Quanto à confissão, há que notar que o rito caldeu possuía, como todos os demais, um ritual solene para a reconciliação dos penitentes públicos, mas desconhecia a confissão auricular. Esta desenvolvera-se nos meios monásticos do Egipto independentemente daquela, como técnica terapêutica integrada na direcção espiritual ministrada por um ancião, não necessariamente sacerdote. Foi provavelmente São João Cassiano o primeiro a introduzi--la no Ocidente, entre os monges. Nas Igrejas irlandesas, organizadas não em torno de bispados urbanos, mas de comunidades monásticas regidas por superiores revestidos da dignidade episcopal, passou naturalmente a usar-se também para os leigos, costume que no século VI monges irlandeses trouxeram para o continente. Esse uso pareceu, de início, contrário ao princípio da não iteração da penitência e foi, por exemplo, rejeitado como «execrável presunção» pelo III Concílio de Toledo (589); veio a ser aprovado pela primeira vez num concílio de Châlon-sur-Saône em 650, e a ser decretado como obrigatório para todo o fiel no uso da razão pelo IV Concílio de Latrão em 1215. Entretanto fora também adoptado pelas diversas Igrejas orientais, à excepção apenas da caldaica. Mar Jacob começara a divulgar a prática da confissão entre os cristãos malabares, mas parece que tal prática fora mal aceita, limitando-se em geral os fiéis a reconhecerem-se pecadores sem esmiuçar os pecados; a sua obrigatoriedade para todos os fiéis desde a adolescência, decretada em Diamper, esbarrou com a resistência do povo, que a queria ver limitada aos fiéis casados. Terminado o sínodo, D. Aleixo de Meneses percorreu as igrejas da diocese, para proceder em cada uma à correcção dos livros litúrgicos e ao auto-de-fé das obras condenadas, confessando-se ostensivamente todos os dias antes da missa, para dar o exemplo ao povo – o que mostra que era talvez a prática da confissão o principal pomo de discórdia. A confissão, que era um dos pontos quentes no diferendo com os protestantes, constituía para a mentalidade clerical da Contra--Reforma uma pedra essencial, como instrumento privilegiado de controle das consciências dos leigos pelo clero, e daí a intransigência do arcebispo. Ou-

tras regras impostas em Diamper foram mal recebidas por razões sobretudo sociológicas: tal parece ser o caso do celibato dos padres, que desfazia as antigas linhagens sacerdotais e alterava as relações de poder na sociedade; o mesmo se pode dizer do predomínio dos arcediagos, que tinham na sociedade local um lugar privilegiado, reconhecido pelos soberanos hindus, ao passo que os bispos eram sempre olhados como estrangeiros. Quanto à reforma da liturgia, bastas vezes apontada como causa principal do cisma que se deu mais tarde, há que reconhecer que a acção do sínodo foi moderada: manteve o siríaco como língua litúrgica obrigatória em toda a diocese; se ordenou a tradução da missa romana em siríaco foi para permitir a sua celebração quotidiana, visto a missa caldaica ser assaz longa; de qualquer modo esta continuou a ser obrigatória nos domingos e festas, e as alterações que se lhe introduziram foram meramente pontuais, consistindo na correcção de fórmulas reputadas heterodoxas, de que os fiéis mal se aperceberiam. Foi no calendário que as alterações foram maiores: às 20 festas móveis e 15 fixas existentes foram adicionadas 19 fixas e uma móvel de origem latina, todas declaradas «de preceito». De harmonia com o uso ocidental, estabelecido em 1215 pelo IV Concílio de Latrão, a assistência à missa nesses dias fora, é claro, declarada em Diamper obrigatória sob pecado mortal. *4. De Diamper a Mattancherry:* Como seria de esperar o sínodo não acalmou, antes agudizou, a surda agitação latente. A bula *In supremo militantis Ecclesiæ solio*, de 4.8.1600, reduziu o arcebispado de Angamale a bispado sufragâneo de Goa, concedendo o direito de padroado a el-rei de Portugal, que confiou a diocese aos Jesuítas. Essa redução uniu por algum tempo o padre Francisco Ros, nomeado bispo, o arcediago Jorge da Cruz e a comunidade, o que levou a Santa Sé a reconsiderar: pela bula *Romanus Pontifex*, de 22.12.1608 a diocese foi reelevada a arcebispado, cuja sede, a pedido de Ros, foi transferida para Cranganor, sita na costa a escassas seis léguas de Cochim, o que exasperou o bispo local, já mal disposto por causa da questão dos limites das respectivas dioceses. Entretanto, em 1603, D. Francisco Ros reunira um sínodo diocesano, com participação de representantes eleitos da comunidade, para rever algumas das medidas de Diamper e mitigar o seu rigor. A chegada de uma imprensa em caracteres siríacos permitiu a impressão de alguns livros litúrgicos; e os Jesuítas prepararam um catecismo em malaiala para uso do povo. Mas a partir de 1605 toldaram-se as relações do arcediago com o bispo, que o excomungou e denunciou à Inquisição de Goa (1609). Apoiado pelos Franciscanos, que os Jesuítas haviam excluído da diocese, pelo rei de Cochim, sempre receoso da supremacia do clero latino, e pelo próprio bispo de Cochim, o arcediago ignorou a excomunhão e a comunidade dividiu-se em dois partidos. A paz foi restabelecida em 1615, devido ao ataque de Cochim pelo samorim de Calecut, que aproximou os contendores; mas voltou a toldar-se em 1618, quando Ros, tendo decidido acompanhar o padre Roberto de Nobili a Goa, a justificar-se na querela dos ritos malabares, confiou, contra o costume secular, a administração da sua sé ao reitor de Vaipicota e não ao arcediago. Este ripostou pedindo ao povo que negasse a todo o jesuíta a entrada nas igrejas. Ros só à hora da morte, em Fevereiro de 1624, se reconciliou com o arcediago, confiando-lhe, segundo o costume, a diocese. Seu sucessor, D. Estêvão de Brito (1624--1641), começou por ter boas relações com o arcediago, o que causou ciúme aos Jesuítas, que se queixaram dele ao prepósito-geral da Companhia. As relações anuviaram-se contudo ao cabo de três ou quatro anos, a propósito das diligências do arcediago para criar uma ordem monástica de regra muito estrita, à maneira oriental, quando os Jesuítas e o prelado preferiam uma ordem de tipo latino, mais pastoral e activa. Para obter de Roma a aprovação da ordem o arcediago aliou-se então aos Dominicanos, permitindo-lhes que se instalassem na diocese contra a vontade do arcebispo, que pretendia manter o monopólio da Companhia. Em 1629 D. Estêvão expulsou os Dominicanos, mas em 1632 o arcediago rebelou-se contra ele e expulsou os Jesuítas de todas as igrejas de rito caldeu; apenas seis permaneceram fiéis ao arcebispo. A paz só foi restabelecida definitivamente em 1635. Em 1640 morreu Jorge da Cruz, e o arcebispo nomeou seu sobrinho Tomás do Campo ou Tomás Parampil para lhe suceder. O sucessor de D. Estêvão, D. Francisco Garcia (1641-1659), erudito poliglota que pela primeira vez traduziu textos sânscritos da mitologia hindu em português, era muito cioso das suas prerrogativas episcopais e manteve-se constantemente em luta com o arcediago, homem ambicioso e fogoso, que contava com o apoio dos reis de Cochim e Vadakkumkur. O vice-rei D. Filipe de Mascarenhas, de passagem por Cochim em 1645, negociou um acordo entre o arcebispo e o arcediago, mas pouco efeito colheu. Com o apoio dos Dominicanos e dos Carmelitas, o arcediago queixou--se ao papa de que o arcebispo lhe não deixava exercer a sua jurisdição e pediu a vinda de carmelitas para a diocese. Como não obtivesse satisfação, por 1648-1649 endereçou secretamente cartas ao patriarca copta de Alexandria, ao patriarca jacobita de Antioquia e ao patriarca nestoriano, representando-lhes que os cristãos de São Tomé estavam abandonados e sem bispo e pedindo a sua intervenção. Em finais de 1649, parecendo-lhe que o arcediago tinha poucos apoios, D. Francisco Garcia procedeu judicialmente contra ele e lançou o interdito sobre as igrejas de Repelim a que se acolhera. As coisas precipitaram-se com o aparecimento na Índia de Mar Atallah, um metropolita jacobita que acorreu ao apelo do arcediago, embora tendo entretanto aderido a Roma. Como haviam outrora feito a Mar José e Mar Abraão, as autoridades portugueseas internaram-no no colégio dos Jesuítas em Meliapor, onde a sua presença foi detectada por seminaristas malabares que haviam ido em peregrinação ao túmulo de São Tomé. O arcediago mandou publicar no Malabar a nova da sua vinda e ele aproveitou da situação para se apresentar como «patriarca de toda a Índia e China» enviado pelo papa. D. Francisco recusou-se liminarmente a recebê-lo, pretextando que não fora autorizado por el-rei de Portugal; mas em muitas paróquias o povo revoltou-se e expulsou os Jesuítas, declarando-os he-

Pórtico da Igreja Valyapalli, Kottayam.

réticos e cismáticos. Quando o navio que transportava Mar Atallah de Meliapor para Goa escalou Cochim o arcediago juntou em Mattancherry, subúrbio de Cochim, alguns milhares de homens de armas para o libertar à força; mas o comandante do navio fez-se ao largo, levando o prelado para Goa. Então, a 3.1.1653, os representantes da comunidade juraram, diante de uma cruz ainda hoje muito venerada em Mattancherry, desligar-se da obediência ao arcebispo, e aclamaram o arcediago como governador da arquidiocese. A 22 de Maio procederam à sua sagração como bispo, mediante a imposição das mãos de 12 presbíteros, enquanto o arcebispo se refugiava em Cochim. *5. O rescaldo (1653-1887):* D. Francisco pediu ao vice-rei a intervenção de uma força armada, que o estado da Índia, acossado pelos Holandeses, não lhe pôde dispensar; e recusou a sugestão do vice-rei para deixar outras ordens substituir, pelo menos em parte, os Jesuítas, para assim acalmar os ânimos. Duas comissões enviadas pela Inquisição de Goa para mediar o conflito fracassaram, porque o arcebispo recusou reconduzir o arcediago e este, quebrando a promessa que fizera aos inquisidores, começou a conferir ordens menores pela arquidiocese. A Inquisição resolveu recorrer a Roma, que entretanto (1655) enviara o carmelita Sebastiani como comissário apostólico; mas o arcediago não o acatou. A comunidade voltou a dividir-se em dois partidos. Nem o sucessor de Sebastiani, Frei Jacinto de São Vicente, nem ele próprio, quando em 1661 regressou de Roma sagrado bispo, tiveram melhor resultado. A situação agravou-se com a tomada de Cranganor (1662) e de Cochim (1663) pelos Holandeses, que expulsaram dos seus domínios as ordens religiosas católicas. Como D. Francisco Garcia falecera em 1659, monsenhor Sebastiani decidiu então sagrar bispo um padre malabar, Chandy (Alexandre) Parampil, que foi aceito pelos Holandeses. A situação tendia lentamente a acalmar-se quando desembarcou em Calecut um um bispo sírio jacobita, Mar Gregorios, enviado pelo patriarca de Antioquia, a que o arcediago se juntou. A comunidade dividiu-se definitivamente em duas: os *palayakur* ou «velho partido» mantiveram-se fiéis a Roma e conservaram o rito caldeu reformado em Diamper e o uso do siríaco; outra facção, os *puttankur* ou «novo partido», passou gradualmente para a obediência do patriarca de Antioquia, trocando o nestorianismo de antanho pelo monofisimo, verticalmente oposto, e o rito caldeu pelo sírio, assaz diferente, traduzido agora em língua local, o malaiala. Esta transformação, que se não operou sem dissensões internas que não interessa aqui historiar, só veio a consumar-se em começos do século XVIII. Como coadjutor e sucessor do bispo Chandy veio a ser escolhido um cónego da Sé de Cochim de origem portuguesa, D. Rafael de Figueiredo Salgado, que foi sagrado bispo em 1677 e empossado como vigário apostólico à morte de Chandy em 1687; mas mostrou-se incompetente e foi deposto por Roma em 1694, ficando os católicos malabares sem bispo residente até 1701. Por intermédio do imperador Leopoldo I, Roma negociou com os Holandeses a vinda de carmelitas, um deles bispo, para a serra do Malabar, o que só foi aceite com condição de serem alemães, belgas ou italianos; os cristãos de São Tomé tiveram assim até 1887 vigários apostólicos carmelitas, dependentes da Propaganda, que, menos autoritários que os Jesuítas ou mais precavidos, conseguiram evitar até 1773 problemas graves com a comunidade. O direito de padroado da Coroa de Portugal sobre o arcebispado de Cranganor não fora porém abolido, e o clero português da Índia pôs como condição para conferir a sagração episcopal ao primeiro vigário apostólico carmelita que este reconhecesse a jurisdição do Padroado, o que não foi aceito. Veio assim a ser ordenado em 1701 em Alangad por um bispo caldeu de visita à Índia, Mar Simão de Ada, que em seguida foi enviado pelo clero da Propaganda para Pondicherry, para que não interviesse nos assuntos da comunidade, vindo a falecer na colónia francesa em 1720. A sé de Cranganor continuava vaga, pois um jesuíta nomeado em 1682 morrera sem ter sido sagrado, um oratoriano nomeado em 1684 recusara, o mesmo fazendo São João de Brito em 1690, e um beneditino e um lóio nomeados em seguida não haviam chegado a exercer. Finalmente, em 1701, D. Pedro II nomeou um jesuíta, D. João Ribeiro, que alcançou o Malabar em 1703. Quedou desde então dividida em duas jurisdições a própria comunidade católica, dependendo do arcebispo 30 igrejas e do vigário apostólico 40. À morte do último arcebispo jesuíta, D. Salvador dos Reis (7.4.1777), que escapara ao marquês de Pombal por residir fora dos domínios portugueses, o arcebispado ficou de novo vacante. Dera-se entretanto um grave conflito entre a comunidade e os Carmelitas. Foi nes-

tas circunstâncias que uma assembleia geral da comunidade reunida em Alangad decidiu enviar a Lisboa e Roma dois representantes, os padres José Kariattil e Thomas Perammakkal, um dependente do vicariado, outro do arcebispado. Chegaram em 1779 a Lisboa, onde D. Maria I aceitou as condições que lhe propunham (restauração do cargo de arcediago, reabertura do seminário fechado desde a expulsão dos Jesuítas, etc.) e nomeou Kariattil arcebispo de Cranganor, o que foi pouco depois confirmado pelo papa (1782). D. José Cariatil foi assim o primeiro malabar a ser nomeado regularmente bispo residencial dentro da Igreja Católica; redigiu ou ditou uma memória em português sobre a Igreja siro-malabar, de que existem três cópias ligeiramente diferentes na Biblioteca Nacional de Lisboa, e em malaiala uma relação da sua visita à Europa, publicada na língua original mas jamais traduzida. Parecia que com a sua elevação ao episcopado terminariam as cisões no seio da Igreja siro-malabar, tanto mais que o metropolita jacobita, Mar Thomas VI, estava inclinado a aderir a Roma. Retido, porém, na Europa, por várias intrigas, movidas sobretudo por parte dos carmelitas aliados ao bispo português de Cochim que era também carmelita, D. José Cariatil só em 1785 pôde regressar à Índia, acabando por falecer no ano seguinte em Goa sem atingir o Malabar. Thomas Perammakkal, nomeado pelo arcebispo de Goa administrador da Sé de Cranganor e proposto a D. Maria I para arcebispo, recolheu a obediência de quase todas as igrejas da comunidade; mas os Carmelitas processaram-no na corte de Travancor, que lhes deu razão, condenando a comunidade a uma multa de 24 000 rupias, e Perammakkal não chegou a ser nomeado arcebispo. Dos arcebispos nomeados em seguida só chegou a tomar posse D. Frei Paulo de São Tomás de Aquino e Almeida, OP, que exerceu apenas durante 11 meses em 1823. A extinção das ordens religiosas em Portugal exasperou a Santa Sé; alegando que sem elas Portugal não se podia desempenhar da sua missão de padroeiro, Gregório XVI, pelo breve *Multa præclare* de 24.4.1838 suspendeu o padroado português sobre todas as dioceses da Índia à excepção de Goa. Havia então 72 igrejas de rito malabar, com 76 000 fiéis, sujeitas ao arcebispo de Cranganor e 42, com 32 000 cristãos, sujeitas ao vigário apostólico de Verapoly. Nem o governo português nem o clero do Padroado aceitaram o breve, alegando que um breve não podia anular bulas e que, para mais, fora extorquido ao papa mal informado por manobras tortuosas da Propaganda. D. Frei Manuel de São Joaquim Neves, governador do bispado de Cochim desde 1824, foi assim, à revelia de Roma, nomeado pelo arcebispo de Goa governador do arcebispado de Cranganor a partir de 1838 e, por nomeação do governo português, arcebispo de 1845 a 1848. A partir daí o arcebispado foi regido por governadores nomeados pelo arcebispo de Goa, que pela concordata de 1857 foi reconhecido como arcebispo *ad honorem* de Cranganor, até que em 1887 Roma se decidiu, finalmente, a criar uma hierarquia nativa, suprimindo tanto a arquidiocese como o vicariado apostólico. Não obstante, a igreja siro-malabar jamais recebeu um estatuto patriarcal idêntico ao de todas as demais Igrejas orientais, continuando os seus bispos a depender directamente do papa como os bispos latinos. Derradeira recordação do padroado português sobre a indómita comunidade siro-

Igreja de Nossa Senhora da Vida, Mattaucherry.

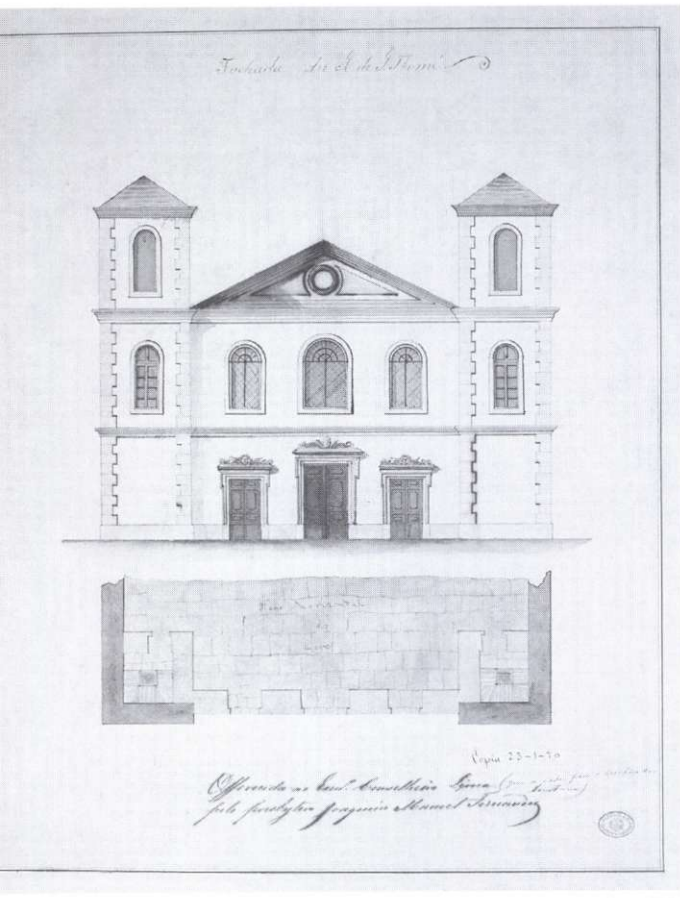
-malabar, o título honorífico de «arcebispo de Cranganor» não foi suprimido, mas anexado em 1887 ao bispado de Damão, regressando com a extinção deste em 1925 aos arcebispos de Goa e patriarcas das Índias Orientais.

LUÍS FILIPE F. R. THOMAZ

BIBLIOGRAFIA: **Fontes:** *Bullarium Patronatus Portugaliæ Regum in Ecclesiis Africæ, Asiæ atque Oceaniæ*. Por Levy Maria Jordão, visconde de Paiva Manso; cont. por João A. da Graça Barreto. Lisboa: Imprensa Nacional, 1868-1879. 6 vol. Gouveia, António de – *Jornada do arcebispo*. Lisboa: Edições Didaskalia, 1988. Reimp. da ed. de 1606, com introdução do Padre Avelino de Jesus Costa. Rêgo, António da Silva – *Documentação para a história das missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: AGC; AGU, 1947-1968. 12 vol. Reimp. com 1 vol. de índices. Lisboa: Fundação Oriente, 2000. Ros, Francisco, SI – De Erroribus nestorianorum qui in hac India Orientali versantur, auctore..., inédit latin-syriaque de la fin de 1586 ou du début de 1587 retrouvé par le P. Castetes, S. I., annoté par le P. Irénée Hausherr, S. I. *Orientalia Christiana*. 11: 40 (1928) 1-40. **Estudos:** Beltrami, Giuseppe – *La Chiesa Caldea nel secolo dell'Unione*. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1933. Costa, João Paulo de Oliveira e – Os Portugueses e a cristandade siro-malabar (1498-1530). *Studia*. 52 (1994) 121-178. Hambye, E. R. – *History of Christianity in India: 3: Eighteenth Century*. Bangalore: The Church History Association of India, 1997. Le Coz, Raymond – *Histoire de l'église d'Orient: Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1995. Moffet, Samuel Hugh – *A History of Christianity in Asia: 1: Beginnings to 1500*. New York: Harper San Francisco, 1992. Mundadan, A. Mathias – *History of Christianity in India: 1: From the beginning up to the middle of the Sixteenth Century (up to 1542)*. Bangalore: Theological Publications in India, 1984. Nazareth, Casimiro Christovão de, padre – Mitras lusitanas no Oriente. *Ta-Ssi-Yang-kuo: Archivos e Annaes do Extremo-Oriente Portuguez*. 2 (1900) 342-346, 403-410, 475-480. Neil, Stephen – *A History of Christianity in India: The beginning to A. D. 1707*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. Rego, António da Silva – *História das missões do Padroado Português do Oriente. Índia: 1: 1500-1542*. Lisboa: AGC, 1949. Idem – *Le Patronage Portugais de l'Orient: Aperçu historique*. Lisboa: AGU, 1957. Thomaz, Luís Filipe F. R. – «A Carta que mandaram os Padres da Índia, da China e da Magna China», um relato siríaco da chegada dos Portugueses ao Malabar e seu primeiro encontro com a hierarquia cristã local. *Revista da Universidade de Coimbra*. 36 (1991) 119-181. Também pub. pelo Centro de História e de Cartografia Antiga, Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa, em *Separatas*. 224 (1992). Idem – A Lenda de São Tomé Apóstolo e a Expansão Portuguesa. *Lusitania Sacra*. 3 (1991) 349-418. Também pub. pelo Centro de História e de Cartografia Antiga, Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa, em *Separatas*. 233 (1992). Idem – Were the Saint Thomas Christians looked upon as heretics?. In The Portuguese and Cultural Changes in India, Dezembro de 1999, Saint Thomas College, Pala, Kerala, Índia – *Actas*. Org. K. S. Mathew e Pius Malekandathil. Thekkedath, Joseph – *History of Christianity in India: 2: From the Middle of the Sixteenth Century to the End of the Seventeenth Century (1542-1700)*. Bangalore: Theological Publications in India, 1982.

SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE. *1. Da descoberta ao século XVIII:* Em São Tomé sedeou-se temporariamente a hegemonia religiosa sobre uma ampla região da costa de África*. Instituída em 1534, a diocese de São Tomé chegou a abarcar, para além das ilhas do golfo da Guiné e da de Santa Helena, toda a zona entre o cabo das Palmas e o cabo das Agulhas, incluindo, naturalmente, São Jorge da Mina e as regiões do Congo e de Angola. O seu primeiro bispo foi D. Diogo Ortiz de Vilhegas. Em 1596, a criação do bispado do Congo reduziu o território diocesano às ilhas e à costa do golfo da Guiné. A perda de influência de Portugal na costa africana reflectir-se-ia na extensão da diocese, que acabou por ficar circunscrita às ilhas e ao Forte de São Baptista de Ajudá, ou seja, ao território da província em Oitocentos. Inicialmente sufragânea da do Funchal, a diocese de São Tomé passaria, em 1597, a ter como metropolita a de Lisboa. Depois de uma fase de grande prosperidade, resultante do cultivo do açúcar, coincidente com o século XVI, as ilhas perderam na centúria imediata muito da sua importância devido, por um lado, à concorrência do açúcar brasileiro, por outro aos ataques dos Holandeses, que incendiaram um grande número de engenhos. Parte da população (sobretudo os grandes plantadores de açúcar) transferiu-se para o Brasil, e muitas plantações foram invadidas pelo mato. A importância do arquipélago reduziu-se praticamente à de escala do tráfego negreiro entre Angola e o Brasil. O abandono das ilhas, preteridas a favor do dinamismo económico no Brasil, tornaria a diocese de São Tomé sufragânea da da Bahia a partir de 1677. O patriarca de Lisboa viria a assumir a jurisdição sobre a diocese de São Tomé, de 1845 até 1941, data em que passou a depender de Luanda. No século XVII, a hierarquia eclesiástica em São Tomé, encimada por um bispo, compreendia várias dignidades (deão, arcediago, chantre, tesoureiro-mor e mestre-escola) e um cabido composto por doze cónegos, reduzidos a nove em finais de Setecentos. Em termos sintéticos, a acção pastoral foi prejudicada pela curta permanência dos bispos e dos sacerdotes (ver relação de bispos do século XVII em Serafim – *As ilhas*), muitos dos quais pereciam pouco depois da sua chegada. À semelhança da administração civil, a actuação da Igreja padeceu dos sucessivos litígios e dificuldades materiais. Numa situação precária, a assistência encontrava-se a cargo da Misericórdia que, instituída em São Tomé em 1504, dispunha de igreja e hospital na cidade (que ainda funcionava no terceiro quartel do século XIX). Em data incerta, provavelmente no século XVIII, passou a existir uma outra Misericórdia no Príncipe, embora aqui não tivesse confraria e possuísse apenas igreja. Foram, além disso, criadas várias confrarias, que remontavam aos primeiros tempos da colonização; por exemplo, a numerosa Confraria da Senhora da Graça afecta à Igreja Matriz de São Tomé fora criada em 1519, senão mesmo anteriormente. Nos séculos seguintes, com a diversificação dos grupos sociais, multiplicaram-se as associações deste género nas duas ilhas, surgindo, entre outras, diversas irmandades de Nossa Senhora do Rosário. Como em Portugal e nas áreas de expansão portuguesa, particularmente no Brasil, o culto de Nossa Senhora do Rosário inspirou devoções sobretudo entre a população negra. O culto de Nossa Senhora do Rosário, iniciado no século XIII, difundiu-se em Portugal no século XVI e daqui para as áreas de influência portuguesa principalmente através dos Dominicanos, embora outras ordens, como os Agostinhos e os Jesuítas, tenham igualmente contribuído para a sua expansão. Ao contrário do sucedido no reino e no Brasil, onde os Negros só aos poucos foram autonomizando as suas associações relativamente às dominadas por brancos, a primeira destas irmandades a surgir em São Tomé terá sido precisamente a dos «pretos livres», correspondendo à hegemonia deste grupo na sociedade são-tomense. A sua existência é noticiada pelo menos no século XVII, quando D. João IV lhe concedeu importantes privilégios. As rivalidades sociais e raciais terão conduzido ao aparecimento de uma irmandade de brancos, no início do século XVIII, e de uma outra de «pretos cativos»

que, embora autónoma, utilizaria a Igreja do Rosário construída pelos *forros*. Sinal da sua capacidade de iniciativa, realizavam a sua festa da Senhora do Rosário oito dias depois da dos *forros*. No Príncipe, em princípios do século XIX existiam três confrarias de Nossa Senhora do Rosário, provavelmente em resultado de uma evolução semelhante à de São Tomé. Na ilha do Príncipe, as confrarias parecem ter tido um peso importante, devido à menor importância da Misericórdia. A par da estrutura diocesana e das ordens religiosas, as irmandades de leigos suportaram economicamente durante séculos o culto católico. Na verdade, as irmandades e confrarias dirigiram-se e responderam às necessidades religiosas, económicas, sociais e identitárias dos sujeitos de diferente condição e proveniência que passaram ou habitaram no arquipélago. Cumpre realçar que as várias irmandades não foram apenas um esteio do catolicismo, sendo decerto também um veículo de práticas religiosas africanas. Afora a efémera presença de jesuítas em finais de Seiscentos, há a notar que se fixaram na ilha de São Tomé frades capuchinhos, mormente italianos, chegados em 1684, na mesma data que os Jesuítas, mas para uma presença muito mais duradoura, vindo a edificar um convento junto da Igreja de Santo António. Ainda antes de findar o século XVII, mais precisamente em 1686, será a vez dos frades agostinhos descalços assentarem arraiais nas ilhas. Todavia, no século XVIII teve lugar o decréscimo do seu número bem como o dos padres seculares, abrindo espaço para a ocupação de cargos eclesiásticos por naturais. No tocante à proeminência local, no século XVIII a Igreja, tal como a câmara, perdeu prerrogativas temporais para as autoridades civis de nomeação régia. Ademais, a Igreja era atravessada por conflitos de recorte racial entre eclesiásticos europeus e naturais em luta pela ocupação das dignidades da hierarquia diocesana. O declínio prosseguiria na primeira metade de Oitocentos, quando também a Igreja se ressentiu do empobrecimento local subsequente quer às primeiras medidas contra o tráfico negreiro transatlântico, quer à independência do Brasil. A Igreja perdeu parte do seu poder e prestígio devido à alienação de terras e de bens e à progressiva laicização do Estado e da sociedade, processos também em São Tomé e Príncipe inelutáveis a partir de meados de Oitocentos. A Igreja fora, em particular do século XVII a inícios de Oitocentos, dominada pelo clero nativo, por regra formado na Bahia. Ao longo de séculos de diminuta presença de sacerdotes europeus, o catolicismo manteve-se vivo pela acção de sacerdotes ilhéus, pesem embora as posteriores alegações sobre as suas fracas qualificações e heterodoxas doutrinação e conduta. Conquanto de contornos ainda não convenientemente estudados, afigura-se relevante o papel dos sacerdotes ilhéus, portadores de referenciais políticos, sociais e religiosos que os habilitavam para a liderança das comunidades locais. Por isso, até meados do século passado, a condição sacerdotal era prezada, panorama invertido com a nova hegemonia europeia, firmada com a formação das roças orientadas para a exploração intensiva da terra e para as monoculturas para exportação. *2. A recolonização e a missionação nos séculos XIX-XX:* O século XIX assistiria à proliferação das roças (plantações de café e cacau, sobretudo) por todo o arquipélago, acarretando o fim da autogovernação dos ilhéus em favor da instalação das autoridades europeias, processo concomitante da inserção da economia do arquipélago no sistema de trocas desenvolvido no espaço colonial português e da liderança económica e social dos roceiros. Em meados de Oitocentos, os governos liberais apostaram na religião católica para o alargamento da influência e consolidação da soberania lusa. Assim entendida a religião, investiram por algum tempo na formação do clero local no continente, em Cabo Verde e, finalmente, em Luanda e Huíla. Nesta linha de actuação, em meados de Oitocentos recorreu-se à assistência religiosa para alcançar a submissão dos Angolares (comunidade de escravos foragidos, oriundos de Angola, que formaram um quilombo no Sul de São Tomé). Em 1848 o governador Pessoa criou no sul da ilha de São Tomé a freguesia de Santa Cruz dos Angolares — juntando-a às de Nossa Senhora da Graça e Nossa Senhora da Conceição, na cidade, Santíssima Trindade, Santa Maria Madalena, Santo Amaro, Nossa Senhora de Guadalupe, Nossa Senhora de Santana e Nossa Senhora das Neves em São Tomé e, por fim, a de Nossa Senhora da Conceição no Príncipe —, deliberação secundada pelo seu sucessor José Maria Marques e ratificada então no reino. Todavia, as ideias liberais regrediriam perante o racismo inspirado no darwinismo social; no decurso da recolonização iniciada no século XIX alterar-se-iam as balizas institucionais e as condições e comparticipação dos ilhéus no culto. O último bispo residente falecera em 1800 e o substituto, nomeado em 1812, nunca chegou às ilhas. Até 1940, data em que o bispo de Luanda passou a ser também bispo de São Tomé, as ilhas nunca mais tiveram bispo, mal-grado, por exemplo, o movimento em prol do restabelecimento do bispado em finais de Oitocentos. Nesse movimento convergiram motivações várias, entre elas a intentada reafirmação da glória do catolicismo e da cidadania dos ilhéus, então alvo de forte pressão dos Europeus. Desatendida a pretensão no reino, a diocese foi sendo visitada de longe em longe por bispos residentes em Angola. Esta «decapitação» da Igreja local, sinal do seu decrescente peso social, não se revelaria inócua, nem mesmo para os ilhéus, para quem a Igreja fora também um fórum da distinção que tinham procurado e continuavam a procurar face aos escravos e, mais tarde, aos serviçais importados para as roças depois da abolição da escravatura. No último quartel do século, a perda de influência do clero local deveu-se à sua redução drástica em virtude da falta de continuidade de formação de ilhéus para o sacerdócio, resumida a casos esporádicos, situação que tanto se devia à decrescente motivação dos ilhéus por um magistério sem a influência social de outrora, quanto ao crescente desinteresse do poder na formação de clérigos nativos. Mas aquela redução prendeu-se também com a chegada dos missionário do Colégio das Missões de Cernache do Bonjardim. Na verdade, nas décadas de 1870 e 1880 a administração colonial apostou na evangelização da colónia por missionários metropolitanos. Os pri-



Projecto para a fachada da Catedral de São Tomé, 1870 (Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino).

meiros quatro chegaram a São Tomé em 1878 e tomaram a seu cargo algumas paróquias. Com o tempo, passariam a ser a maioria do clero nas ilhas, conquanto o seu número tenha progressivamente decaído desde 1878 até ao ingresso do último missionário do Colégio de Cernache do Bonjardim em 1908 (vejam-se dados biográficos dos sacerdotes ilhéus e europeus nas duas últimas centúrias em Ambrósio – A missionação). Por entre dificuldades materiais, que rapidamente determinariam o refluxo dos propósitos de evangelização, os missionários a custo preencheram as dez paróquias de São Tomé e Príncipe. Mas, como se disse, o ingresso de missionários teve consequências irremediáveis para os padres ilhéus, preponderantes até à chegada daqueles. Por exemplo, esqueceu-se o secular papel do clero nativo, cuja renovação se abandonou sob a alegação de que perdia no contacto com o meio de origem a formação adquirida nos seminários. Com a chegada dos missionários reacenderam-se os atritos, mormente em torno da atribuição das paróquias e do reconhecimento do protagonismo. Ora, devido à recolonização, os sacerdotes ilhéus não estavam, como outrora, em condições de afrontar os seus pares europeus. O acentuado declínio do prestígio da Igreja, a erosão das instituições diocesanas, a consequente dificuldade de ascensão social por via clerical, a diluição dos referentes religiosos entre outros paradigmas orientadores da acção social, as censuras às condutas dos sacerdotes ilhéus e, por último, os óbices das autoridades ao acesso ao sacerdócio, afastaram muitos ilhéus da vocação religiosa, invertendo-se uma constante de épocas passadas. O número de sacerdotes ilhéus diminuiu drasticamente à medida que se caminhou para o termo do século passado. Num quadro económico-social pautado pela instalação das roças, os que persistiram na carreira eclesiástica constataram a menor reverência dos seus conterrâneos, ao mesmo tempo que o anticlericalismo dos europeus, quando não desprestigiava as suas aptidões, lavrava mordazes, e por vezes justas, críticas ao desajustamento e inoperância do catolicismo vigente. Portanto, sem prejuízo do afluxo de missionários iniciado em 1878, assistiu-se ao desinvestimento no domínio religioso, bem evidente nas condições materiais das celebrações. Em inícios de Oitocentos, as igrejas e corporações religiosas tinham perdido parte das suas propriedades, usurpadas por particulares ou tomadas pelo Estado. As crescentes dificuldades das confrarias e das irmandades que mantinham igrejas próprias e altares em igrejas paroquiais reflectir-se-ia igualmente no estado dos templos que, ao longo de todo o século XIX, permaneceram num crónico estado de degradação. Os templos foram, por vezes, reedificados à custa de esmolas dos ilhéus e, uma vez por outra, de roceiros. Todavia, embora comparticipando com esmolas para a realização das festas dos oragos das freguesias, aos nativos era cada vez mais oneroso o custeio do culto e, concretamente, das suas devoções particulares. O caso da sé – devolvida ao culto em 1905, após quase um século de decrepitude, tendo até servido de depósito de materiais de obras públicas – elucida bem das dificuldades imperantes numa terra onde, não obstante, cresciam a riqueza e se sedimentava a hegemonia europeia. Já neste século, uma vez ultrapassada a turbulência social e política do período republicano, a que a Igreja local não foi imune – tendo, por um lado, sido atravessada por gravíssimos conflitos entre os missionários e, por outro, visto fortemente restringida as suas actividades –, contido o anticlericalismo, as autoridades do Estado Novo aparentaram restabelecer o primado da assistência religiosa como pilar da colonização, conforme, de resto, à promulgação do Estatuto Orgânico das Missões Católicas Portuguesas, logo em 1926. Na estrita lógica missionária, a instalação, em 1927, da Missão da Trindade – com o concurso dos Missionários Claretianos ou do Coração de Maria – começou por ignorar as ancestrais estruturas diocesanas que, de resto, os seus membros preencheriam depois, tendo a sede da missão católica sido mudada para a cidade. Para o poder, a actuação dos missionários, circunscrita à esfera religiosa, à instrução e à assistência social – colmatando nestes domínios o lacunar desempenho da administração colonial –, deveria ater-se aos objectivos económicos emergentes desde finais de Oitocentos e, em caso algum, questionar o posicionamento dos vários agentes sociais. Por outras palavras, mais relevante do que a interiorização da fé eram a implantação de uma moral não muito rígida, a prática sacramental e, sobretudo, uma revivescência cultual da qual o po-

der político retirasse dividendos. Em suma, postergando para plano secundário a secular história do catolicismo local, o poder colonial e os responsáveis pela missionação adoptaram postura equívoca pois, sem negar a religiosidade dos ilhéus, julgaram encontrar bastas razões – entre elas, o afloramento de manifestações «pagãs» e de um sincretismo porventura incompreendido – para uma nova missionação de uma população sobejamente reconhecida como devota e crente. A vida local hegemonizada pelas roças demonstraria à saciedade quão ociosa era a projectada missionação dos ilhéus, o que não significa que não se carecesse de assistência religiosa. Achava-se que São Tomé e Príncipe precisava de uma outra missionação, a exemplo das que tinham acompanhado a corrida a África em finais de Oitocentos. Diga-se, aliás, que a missionação se tornara um imperativo universalmente associado ao colonialismo, a que não se furtaram as Igrejas protestantes, cujo labor em São Tomé e Príncipe sob a direcção de pastores portugueses data da década de 30. Em linhas gerais, com o Estado Novo a acção missionária continuou no fundamental dirigida aos ilhéus e prescindiu, pelo menos até meados do presente século, da catequização dos serviçais, sujeitos como estes estavam à tutela das roças, o que não invalida que numa ou noutra roça não se atendesse à necessidade de visitas mais ou menos regulares de sacerdotes. Na verdade, por razões de hegemonia e de aproveitamento intensivo da mão-de-obra, eram muitas vezes os próprios roceiros os opositores à missionação junto dos serviçais. Só em 1948 seriam removidos os óbices à catequização dos serviçais nas roças. No pós-guerra, factores diversos, como uma larvar mobilidade social e mesmo física da mão-de-obra importada, as mutações no ordenamento político e jurídico da sociedade, a diversificação de actividades da Igreja – que investiu na publicação de um periódico, *A Luz do Evangelho*, em 1949 – e o ingresso de ordens religiosas femininas – as Franciscanas da Imaculada Conceição e as Canossianas no cair da década de 50 –, permitiram finalmente a evangelização dos serviçais que em meados do século eram recenseados como ateus. Diga-se, por fim, que uma nota nacionalista perdurou como pano de fundo comum às actividades eclesiásticas e pastorais e às manifestações tuteladas pelo poder político. Em síntese: à participação activa dos ilhéus sucedeu o apagamento ou a estrita tutela das suas iniciativas religiosas, como festas e outras celebrações; contudo, a religiosidade dos ilhéus permaneceu irredutível, conquanto os europeus se tenham esforçado em desvalorizá-la. Já não se tendia a considerá-la um valor intrínseco da cultura local mas um resultado do labor dos missionários. Elidiam-se, assim, os vários sinais que apontavam para a importância da herança católica nas ilhas, que fora, na realidade, um vector identitário dos naturais em face dos outros africanos de passagem mais ou menos efémera pelas ilhas. Apesar de tudo, no domínio religioso, São Tomé e Príncipe não constituiu uma mera extensão da metrópole, antes teve uma vida própria assente num multissecular catolicismo e, por igual modo, na herança da religiosidade africana e, mais recentemente, também em parte nas confissões protestantes. Apesar da heterogeneidade de crenças, em Oitocentos subsistia um importante aparelho eclesial e um inegável catolicismo, evidenciado pela toponímia e pela onomástica locais. Como nota final, nem a recolonização, por um lado, nem a europeização e o catolicismo dos ilhéus, por outro, facilitaram a missionação. Com efeito, em virtude da hegemonia europeia, o desempenho dos missionários, em última instância convergente com o poder colonial, acabaria enquadrado por uma visão que pareceu subestimar a longa presença da Igreja e do cristianismo na história do arquipélago e dos ilhéus.

AUGUSTO NASCIMENTO

BIBLIOGRAFIA: Almada, Vicente Pinheiro L. M. de Mello e – *As ilhas de São Tomé e Principe. Notas de uma administração colonial*. Lisboa, 1884. Almeida, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Lisboa: Livraria Civilização, 1970, vol. 3. Ambrósio, António – Alguns problemas da evangelização em África. In Congresso Internacional de História «Missionação Portuguesa e encontro de culturas» – *Actas*. Braga: UCP, 1993, vol. 1. Idem – A missionação portuguesa em São Tomé. In Encontro de culturas: Oito séculos de missionação portuguesa – *Actas*. 1994. Idem – *Subsídios para a história de São Tomé e Príncipe*. Lisboa, 1984. Cadbury, William A. – *Os serviçaes de São Tomé*. 1910. Eyzaguirre, Pablo B. – *Small farmers and estates in Sao Tome*. West Africa, 1986. Henderson, Laurence W. – *A igreja em Angola*. Lisboa, 1990. Matos, Raimundo José da Cunha – *Compêndio histórico das possessões de Portugal na África*. Rio de Janeiro, 1963. Moraes, António M. de Jesus Castro e – *Um breve esboço dos costumes de São Thomé e Principe*. Lisboa, 1901. Nascimento, Augusto – A marginalidade social e política do protestantismo em São Tomé e Príncipe (do último quartel de Oitocentos a meados de Novecentos). A publicar. Idem – São Tomé e Príncipe: Corporações religiosas de ilhéus em São Tomé e Príncipe do liberalismo à República. A publicar. Idem – A vivência religiosa em São Tomé no século xix. In Congresso Internacional de História «Missionação Portuguesa e encontro de culturas» – *Actas*. Braga: UCP, 1993, vol. 1. Negreiros, Almada – *Historia etnographica da ilha de São Thomé*. Lisboa, 1895. Neves, Carlos Agostinho das – *São Tomé e Principe na segunda metade do século xviii*. Lisboa: Instituto de História de Além-Mar, 1989. Oliveira, Miguel de, padre – *História eclesiástica de Portugal*. Lisboa: União Gráfica, 1940. Serafim, Maria Cristina Seuanes – *As ilhas do Golfo da Guiné no século xvii (São Tomé, Príncipe e Ano Bom)*. Dissertação de mestrado apresentada à FCSH-UNL em 1993. Tinhorão, José Ramos – *Os negros em Portugal: Uma presença silenciosa*. Lisboa: Caminho, 1988. Vaz, Francisco, padre – *San Men Déçu*. Lisboa, 1989.

SCALABRINIANOS. A Congregação dos Missionários de São Carlos (CS) foi fundada em Piacenza a 28 de Novembro de 1887 pelo beato João Baptista Scalabrini (Como, 8.7.1839-Piacenza, 1.6.1905), bispo daquela cidade italiana, e colocada sob a protecção de São Carlos Borromeo. O bispo D. João Baptista, tendo sido muito sensível às carências espirituais e sociais dos migrantes, funda esta congregação religiosa com o objectivo de assistir os migrantes, em nome da Igreja, nas suas situações reais de êxodo e de mobilidade humana, vivendo com eles e testemunhando o Evangelho, a fim de, segundo estatui a sua Regra de Vida, «tornar-se migrante com os migrantes para reunir numa só comunhão o povo de Deus disperso». Paralelamente, a 25 de Outubro de 1895, cria também uma congregação feminina com o mesmo nome e com o fim de realizar este ideal missionário. Os missionários padre Hugo Fent, padre António Benetti e padre José Magrin, chegados do Brasil e de França, iniciam, a 3 de Março de 1971, a presença da congregação scalabriniana em Portugal, fundada a primeira comunidade instalada em Amora. Preocupada com as consequências do grande êxodo migratório dos anos 60, a Conferência Episcopal Portuguesa acolhe os Scalabrinianos em

Portugal para que estes possam colaborar com a Igreja, especialmente na Pastoral da Mobilidade Humana, no conhecimento, acompanhamento e acção pastoral em favor dos emigrantes; na animação juvenil-vocacional no sentido de formar missionários de migrantes; e sensibilizar as Igrejas locais para as exigências evangélicas advenientes do fenómeno migratório. A sua fixação na margem sul do Tejo teve em vista atender os migrantes do interior do país e sobretudo os retornados das antigas ex-colónias, especialmente de África. Em 1981 estes religiosos abrem em Amora, provisoriamente, uma casa de formação para seminaristas. Entre 1984 e 1994 estiveram presentes missionários scalabrinianos na paróquia transmontana de Telões da diocese de Vila Real, para conhecer de perto esta região tão marcada pela desertificação resultante do fenómeno migratório, bem como para desenvolver um trabalho de animação juvenil e vocacional. Em 1991 inauguram um centro de formação que passou a englobar o seminário, a comunidade religiosa e um centro de documentação que prepara agentes pastorais para a migração através de estágios culturais e linguísticos. Ultimamente a congregação tem-se envolvido no trabalho com as comunidades migrantes oriundas do Brasil e África espalhadas pela periferia sul de Lisboa, coordenando um colectivo de associações (Comissão de Associações Pró-Legalização – CAPROL) que trabalham no processo de regularização extraordinária para imigrantes indocumentados. Actualmente os Scalabrinianos animam também os serviços diocesanos de migrações das dioceses de Setúbal e Aveiro, assim como a Obra Católica Portuguesa de Migrações. Nesta última diocese estão particularmente comprometidos com a paróquia de Pardilhó onde vivem muitos emigrantes regressados. Publicam o boletim bimestral *Jovens sem Fronteiras* destinado à animação vocacional, da responsabilidade do seminário. Os Scalabrinianos estão também a promover a formação de um movimento laical para viver a sua espiritualidade e trabalhar na sua missão e carisma da pastoral das Migrações. Fundamentalmente marcada por uma história de serviço às migrações europeias (sobretudo italiana e portuguesa), os Scalabrinianos dão hoje também assistência às migrações latino-americanas e têm iniciado experiências de evangelização nas migrações asiáticas e africanas. Dos 600 Missionários de São Carlos espalhados pelo mundo, 25 trabalham com comunidades emigrantes portuguesas de 11 países (França, Luxemburgo, Alemanha, Portugal, Suíça, Argentina, Canadá, Estados Unidos da América, Venezuela, Brasil e África do Sul), através das Missões Católicas Portuguesas (MCP).

JOSÉ EDUARDO FRANCO

BIBLIOGRAFIA: AZZI, Riolando – *A Igreja e os migrantes*. São Paulo: Paulinas, 1987. FRANCESCONI, Mário – *O Pai dos migrantes*. Amora, 1986. RIZZARDO, Redobino – *João Baptista Scalabrini*. São Paulo: Paulinas, 1987. IDEM – *Profeta da Igreja Peregrina*. Petrópolis: Vozes, 1974. *VINDE e vede: Formas de vida consagrada na Igreja*. Lisboa: Edições Paulinas, 1995.

SCRIPTORIA (séculos XI-XIII). Instituições religiosas como abadias, mosteiros, cabidos e grandes igrejas detiveram durante a Idade Média o monopólio da execução de códices e, muitas vezes, da própria produção de cartas e actos escritos avulsos. Compreende-se, pois, que entre as muitas actividades espirituais e temporais exercidas por monges ou eclesiásticos, a da escrita fosse, sem dúvida, uma das mais importantes. O local desta actividade era já então designado pelo vocábulo latino *scriptorium*. Local, individual ou colectivo, cujas características e topografia se ignoram na maior parte dos casos. O *scriptorium* era uma sala ou um espaço contíguo à cela dos monges? Instalava-se no claustro ou em qualquer parte das casas religiosas? Em todos os mosteiros, igrejas ou cabidos haveria um lugar destinado exclusivamente à *ars scribendi*? Em relação às duas primeiras questões a situação deveria variar, sobretudo no primeiro caso, com a regra monástica. Quanto à última pergunta responderíamos «nem todo o monge era um escriba nem todo o mosteiro ou igreja tinha *scriptorium*» (*cf.* GUENÉE – *Histoire*, p. 47). Todavia, existindo, possuem-se hoje já alguns dados inquestionáveis. Fosse qual fosse a localização do *scriptorium*, individual ou colectivo, a sua função era só uma – lugar reservado, fundamentalmente, à cópia de livros. As funções ideológico-estética e administrativo-validatória da escrita respondiam às exigências, quer de formação de livrarias, quer de produção de cartas de venda, de testamentos e de outras que em todas as instituições religiosas se verificavam. Se, infelizmente, para o caso português, não é possível conhecer qualquer *scriptorium* através de iconogravuras ou descrições literárias, pelo acervo librário e documental que de várias casas religiosas e cabidos chegou até nós, é legítimo, pelo menos, considerar aí a presença de um tal espaço. Estão neste caso as sés de Braga e de Coimbra; os mosteiros de Santa Cruz, de Lorvão, de Alcobaça, de São João de Tarouca, de Santa Maria da Vitória. Em número, natureza e perfeição variáveis foram copiados, encadernados e iluminados naquelas casas, por certo nos seus *scriptoria*, anais, cartulários, bíblias, missais, saltérios e tantos outros livros. Monges ou eclesiásticos foram os obreiros daqueles cimélios que, integralmente ou, em tantos casos, em fragmentos, podemos ainda hoje admirar nos nossos arquivos e bibliotecas. Aos *scriptores* deveriam ser proporcionadas as melhores condições materiais de trabalho. Assim, num *scriptorium* bem equipado não deveria faltar mobiliário adequado (mesas, atris, cadeiras, arcas, escanos) bem como os instrumentos, objectos e materiais de suporte indispensáveis à escrita (pergaminho, penas, réguas, facas, tesouras, tintas de várias cores, raspadores). Efectuada a cópia, directamente ou através de ditado, procedia-se à iluminação e encadernação (*v.* ILUMINURA) dos respectivos códices (a documentação avulsa não tinha estas exigências). O copista concluía, então, a sua tarefa. Ocultava, porém, na maior parte das vezes, o dia e o local onde a efectuava. Tão-pouco escrevia o seu nome. Trabalho anónimo, trabalho duro e fatigante, trabalho eterno. Por isso, restava ao copista, por um lado, rogar uma legítima recompensa espiritual, ou bem profana, e por outro anatematizar aqueles que pelo roubo, destruição ou mau uso do livro desrespeitariam o seu silencioso, solitário e doloroso labor.

MARIA JOSÉ AZEVEDO SANTOS

BIBLIOGRAFIA: CRUZ, António – *Santa Cruz de Coimbra na cultura portuguesa da Idade Média: observações sobre o «scriptorium» e os estudos claustrais*. Porto: Biblioteca Municipal do Porto, 1964. DE GAND, Thérèse Glorieux – *Formules de copiste: Les colophons des manuscrits datés*. Bruxelles: Bibliothèque Royale Albert 1er, 1991. GUENÉE, Bernard – *Histoire et culture historique dans l'occident médiéval*. Paris, 1980. *Le livre au Moyen Age*. Paris: CNRS, 1988. RUIZ, Elisa – *Manual de Codicología*. Madrid: Pirámide, 1988. SANTOS, Maria José Azevedo – *Da visigótica à carolina: a escrita em Portugal de 882 a 1172*. Lisboa: FCG; JNICT, 1994. IDEM – *O «scriptorium»: Santo António em Santa Cruz: Códices do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra no tempo de Santo António: Roteiro da Exposição, 26 de Set. a 8 de Dez.*. Porto: Biblioteca Pública Municipal do Porto, 1995, p. 21-22. SANZ FUENTES, Maria Josefa – Tiempo de leer y escribir: el «scriptorium». *Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real*. 6 (1992) 37-56.

SÉ. Sé é a igreja catedral ou igreja-mãe de cada diocese. Por isso é lugar simbólico central da unidade dos crentes na fé e da comunhão da Igreja local com o seu bispo, espaço onde se encontra o símbolo do seu serviço magisterial (de ensino e mestre da fé): a cátedra ou sede. O termo «sé», do vocábulo latino *sedes*, o assento, a cadeira presidencial do bispo, foi aquele que a tradição litúrgica romana, desde o século VI, preferiu nas descrições da celebração da missa pelo bispo, para se referir ao lugar, ao assento, ocupado pelo presidente da assembleia litúrgica. Cátedra apela para o múnus de presidente da assembleia e guia da oração (*Instrução Geral do Missal Romano*, 271), que no caso do bispo na sé aparece como o primeiro-sacerdote da sua grei, o pastor que congrega na unidade o seu povo (*Sacrosanctum Concilium*, 41). Só recentemente se começou a chamar catedral à sé, como substantivo e não adjectivo conforme acontecia na fórmula anterior: igreja catedral. Começou, então, a ter uso frequente o pleonasmo a evitar: sé catedral. Trata-se de uma expressão redutora à qual falta a designação primária de igreja. De facto, a palavra «igreja» (*ekklesia*), inicialmente referida à assembleia, passa, no século III, a denominar o edifício, graças à ideia de que assembleia como tal é o templo de Deus. Embora, como lugar primordial da vida litúrgica da diocese, nos grandes dias festivos, o centro verdadeiro da sé seja o altar, à volta do qual se celebra a eucaristia presidida pelo bispo, rodeado pelo presbitério (conjunto de todos os padres a residir na diocese), como manifestação da Igreja una, santa, católica, apostólica e participada pela assembleia dos fiéis, foi a sede ou cátedra o elemento privilegiado para afirmar e distinguir esse edifício eclesial. O dia mais significativo em que, hoje, acontece essa vivência é o da missa crismal de Quinta-Feira Santa, na qual estão presentes todos os presbíteros e diáconos ao redor do bispo que procede à bênção dos santos óleos (azeite), destinados a ser usados no rito dos sacramentos: baptismo, crisma, ordem e unção dos doentes. A sé aparece para os cristãos como imagem figurativa da Igreja visível de Cristo. O verdadeiro templo de Deus vivo, espiritual, é construído no interior das pessoas, mas a expressão comunitária dessa experiência transparece no edifício da sé. A importância e dignidade não lhe vem da imponência arquitectónica, mas de ser igreja episcopal, como principal manifestação da Igreja que acontece na participação plenária e activa de todo o povo santo de Deus na celebração, criando um só coração, junto do único altar a que preside o bispo. As sés exerceram uma função cultural de relevo através das escolas capitulares, da transcrição de livros por copistas próprios, do ensino da teologia, do cultivo da música, que a partir do século XII cresceu segundo os gostos e paralelamente aos estilos arquitectónicos dos edifícios. Na actual visão pós-conciliar, a sé é olhada à luz da doutrina da Igreja particular como realização da Igreja universal, lugar da Palavra de Deus e da eucaristia na constituição da Igreja particular, enfim, ponto significante do papel do bispo nesta instituição, como centro e modelo da vivência litúrgica, símbolo material da unidade religiosa da diocese. Em Portugal existem sés correspondentes à actual geografia eclesiástica e permanecem com o título de sé antigas construções em cidades cuja presença episcopal foi efémera (como Elvas, Castelo Branco, por exemplo). Muitas remodelações foram sofrendo as construções desde o estabelecimento do cristianismo no território. Em alguns casos manteve-se o lugar, mas, para adequar o espaço às sucessivas sensibilidades litúrgicas e gostos artísticos, procedeu-se a revisões, por vezes drásticas. Românicas são as sés de Lisboa, Braga, Porto, Sé Velha de Coimbra, Évora (de transição românico-gótica). Góticas são as catedrais de Silves, Guarda, Lamego (à excepção da torre), Viseu (excepto a fachada), Funchal e Elvas, com predominância manuelina, Vila Real. O aspecto é algumas vezes simultaneamente de solidez de fortaleza e solenidade de casa de oração. Conciliam a imponência que marca a urbe e a defende. Da Renascença são as de Beja, Castelo Branco, Leiria, Pinhel, Miranda, Angra, Aveiro, Faro (com elementos góticos), Bragança e Sé Nova de Coimbra (antigo convento dos Jesuítas). Para catedrais das recentes dioceses de Viana do Castelo, Santarém e Setúbal foram escolhidos edifícios anteriores, com capacidade para celebrações numerosas e dignidade artística adequada. Bragança foi a única diocese que se lançou no século XX à construção de uma nova catedral, uma vez que a transição da sede de Miranda para Bragança adoptou aqui um espaço muito reduzido para a especificidade requerida a uma igreja catedral. Após longas discussões e vários projectos, o bispo avançou para a construção da nova sé, que ainda permanece inacabada. Sobre a dedicação das sés decorreu uma polémica, após a publicação da obra de Martins dos Reis em que se defendia que todas as antigas catedrais eram dedicadas a Santa Maria, no mistério da sua Maternidade. Miguel de Oliveira (*Santa Maria na história e na tradição portuguesa*. Lisboa, 1967), António Brásio e Avelino de Jesus da Costa defenderam no *Letras e Artes* de 1955 e 1956 a dedicação de várias delas à Assunção de Nossa Senhora.

CARLOS A. MOREIRA AZEVEDO

BIBLIOGRAFIA: FERREIRA, José – A dedicação da catedral. In CONGRESSO INTERNACIONAL IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA – *Actas*. Braga: UCP-Faculdade de Teologia, 1990, vol. 3, p. 41-61. GY, Pierre-Marie – Ecclésiologie de la cathédrale. In CONGRESSO INTERNACIONAL IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA – *Actas*. Braga: UCP-Faculdade de Teologia, 1990, vol. 3, p. 63-71. REIS, Sebastião Martins dos – As catedrais portuguesas e a dedicação a Santa Maria. In CONGRESSO MARIANO NACIONAL, 2 – *Actas*. Braga: Esc. Tip. da Of. de S. José, 1954, p. 445-614.

SEBASTIANISMO. *1. Génese do mito:* Mito messiânico português por excelência (*v.* PROFETISMO), também conhecido por mito sebástico e mito do Encoberto, tem um passado complexo de messianismo judaico (bandarrismo) e de milenarismo, e constituiu-se a partir de um facto histórico: o desaparecimento do jovem rei D. Sebastião na Batalha de Alcácer Quibir, em 4 de Agosto de 1578. As suas raízes, porém, remontam ao tempo de D. João III, quando o sapateiro de Trancoso, Gonçalo Anes, *o Bandarra*, falava, nas suas *Trovas*, da necessidade de um «chefe que mande» e venha tirar toda a «erronia» (erros, injustiças) do mundo. As *Trovas* do Bandarra, compostas provavelmente entre 1530 e 1540, são, pois, anteriores ao reinado de D. Sebastião (nascido em 1554, reinando entre 1568 e 1578). As *Trovas*, trasladadas pelo judeu converso Heitor Lopes, caíram nas mãos da Inquisição, o que levou Gonçalo Anes Bandarra ao cárcere em 1541. Suspeito de judaísmo, comprometeu-se a não mais divulgar trovas. Menos sorte teve o seu contemporâneo Luís Dias (alfaiate de Setúbal), que foi queimado em Évora, em 1542. Ainda que proibidas, as *Trovas* de Bandarra continuaram a circular clandestinamente, alimentando profetismos como o do Encoberto, de âmbito peninsular (o «Encubierto» de Valência, anunciado nas coplas de Frei Pedro de Frias), inserindo-se numa atmosfera messiânica de que fazem parte, por exemplo, as profecias de Isaac Abravanel, de David Rubeni, do sapateiro Simão Gomes, entre outros. Desde Santo Isidoro de Sevilha e mesmo do apocalíptico Nostradamus, muito mais misterioso e pessimista que Bandarra, certamente que casos mais obscuros ou desconhecidos de messianismo e milenarismo devem ter engrossado a corrente «bandarrista», que encontrou também nas condições de nascimento de D. Sebastião – *o Desejado* – mais um pretexto de afirmação. Dos nove filhos que D. João III tivera da rainha D. Catarina (irmã de Carlos V), quase todos morreram em tenra idade. Dos que conseguiram ultrapassar a infância (a mortandade infantil era, aliás, elevadíssima), D. Maria casou com o príncipe Filipe (futuro rei de Portugal) e D. João, casado com a sua prima D. Joana (filha de Carlos V), morreu doente antes do nascimento do filho – D. Sebastião, nascido a 20 de Janeiro de 1554, dia de São Sebastião. Era, pois, D. Sebastião, *o Desejado*, que, depois de desaparecido em Alcácer Quibir em 1578, envolvido em expectativa messiânico-patriótica e alimentada esta por profetismos vários, nomeadamente o messianismo bandarrista, se tornou no *Encoberto*. É, pois, fundamental para compreender a génese do sebastianismo, como mito messiânico-patriótico, verificar que o mito messiânico historicamente anterior se apropriou da matéria sebástica e o «Desejado» passou a o «Encoberto». Determinado por uma educação religioso-senhorial, um temperamento arrebatado, um carácter obstinado (a que não faltam acusações de condição patológica e de estigmas de morbidez, de acordo com interpretações clínicas, como a do historiador e médico Queirós Velloso, baseado em correspondência diplomática enviada para Madrid), impulsionado ainda por teses de retorno à política africana de Ceuta e combate ao infiel mauritano, D. Sebastião prepara, obsessivamente, uma grande armada, com o pretexto de ir auxiliar em Marrocos uma guerra interna entre tio e sobrinho. Com efeito, a armada partiu a 24 de Junho de 1578 (centenas de navios, mais de 20 000 homens), rumo a Tânger. A batalha viria a travar-se, imprudentemente, em campo aberto, nas campinas de Alcácer Quibir, na manhã de 4 de Agosto de 1578. Ainda que se tenha falado de um momento vitorioso na batalha (J. de Esaguy, *O minuto vitorioso de Alcácer*), a verdade é que a derrota foi pesadíssima, nela perecendo grande parte da tropa portuguesa e «desaparecendo» D. Sebastião, após um curto reinado de dez anos. A história mítico-messiânica de D. Sebastião começa no momento em que certas dúvidas se espalham sobre o seu destino. À meia-noite do dia da batalha constou que um jovem – que podia ser o rei... – se apresentara, com um grupo de embuçados, a uma das portas de Arzila. O corregedor Diogo da Fonseca terá verificado que apenas se tratava de um jovem (Diogo de Melo) escapado da batalha; o estratagema, porém, alimentou o boato, e esta desejável «verdade» apetecida não parou de crescer; *crescit eundo*, a esperança, aliás patrioticamente compreensível, na sobrevivência do rei, impulsionou lendas e começou a estruturar a maior mitogenia portuguesa: o mito do Encoberto. Como sucede com as primeiras fases dos messianismos patrióticos, ocorreram, durante anos, episódios de surgimento de falsos D. Sebastião. O primeiro ficou jocosamente conhecido pelo «Rei de Penamacor» (1584), um antigo noviço carmelita, expulso, que se fez passar por D. Sebastião, protegido pela viúva de um combatente de Alcácer Quibir. Denunciado, foi preso e condenado às galés, tendo fugido durante a expedição da Armada Invencível. Ainda chegou a circular que um náufrago daquela armada desembarcara em França, dizendo ser D. Sebastião... O «Rei da Ericeira» (1585) era um ermita de nome Mateus Álvares, filho de um pedreiro açoriano, natural da Vila da Praia (ilha Terceira). Loiro, teria a idade do rei. A sua «causa» ganhou adeptos mesmo entre partidários de D. António, prior do Crato, chegou mesmo a uma aclamação na Ericeira, mas acabou enforcado, após a chegada de tropas, que dominaram os insurrectos. Mateus Álvares confessou o embuste e assumiu-se como um patriota. O «pasteleiro do Madrigal» (1594) desenrola-se em Espanha; é um embuste preparado pelo frade agostiniano Frei Miguel dos Santos, fazendo junto de D. Ana de Áustria crer que Gabriel Espinosa, pasteleiro do convento, era D. Sebastião... Sem motim popular, este episódio terminou na tortura portas adentro do convento. Mas Marco Tullio Catizone, *o Calabrês* (1598-1602), é já um episódio mais sério. Este homem diz, em Veneza, ser D. Sebastião, apesar do seu aspecto decaído e até já falar mal o português, pelos sofrimentos passados. Chegou a provocar alvoroço e dúvidas mesmo entre os partidários de D. António, perplexos quanto ao «reconhecimento». Finalmente, *o Calabrês* foi preso em Florença, enviado a pedido de Castela para São Lucar de Barrameda, onde foi decapitado (1602). *2. A evolução do mito:* A popularidade do rei, o mistério do seu desaparecimento, o abalo moral numa nação decadente, um fundo de messianismo judaico –

e a vontade que D. Sebastião estivesse vivo para garantir a independência – levaram à criação e evolução de um mito messiânico-patriótico, o sebastianismo. A lenda do Encoberto peninsular insere-se na história portuguesa e o mito do Encoberto apropria-se da matéria sebástica, passando o Desejado a Encoberto. Embora o sebastianismo (chamemos-lhe «ortodoxo»), referido à sobrevivência natural ou à milagrosa de D. Sebastião, tenha vindo quase até aos nossos dias em certas lendas e crenças populares, o sebastianismo transpôs-se para outros chefes salvíficos. Com a Restauração (e enorme acervo de lendas sebastianistas que se forjaram ou alimentaram para a «apoiar»...), o messianismo é transposto para D. João IV (fala-se então de joanismo, que o próprio padre António Vieira desenvolveu, ligando-o ao V Império), depois D. João V (o Brasil gerou uma «idade de ouro»), ainda o marquês de Pombal (chamava-se Sebastião...), D. João VI (com as Invasões Francesas há um recrudescimento de sebastianismo). Mas é com o liberalismo e a reacção às «ideias francesas», à maçonaria e à «filosofia» que se cria, à volta de D. Miguel, regressado do primeiro exílio em Viena de Áustria em Fevereiro de 1828, uma das maiores florescências mitogénicas de tipo reaccionário, vendo no jovem rei absoluto um predestinado salvador, que vinha «sagrado e ungido», antecedido por prodígios e milagres, salvar Portugal da hidra e do dragão revolucionários, isto é, dos maleficios heréticos da Carta Constitucional (*cf.* Oliveira Martins, *Portugal Contemporâneo*, 1881). D. Pedro V, falecido extemporaneamente, foi também uma «miragem sebástica» (*Ibidem*). Não parou o envolvimento sebastiânico de figuras da política portuguesa ou de movimentos políticos: a República (veja-se a ironia de Eça acerca de um clube republicano e as suas expectativas, em *A capital*, cap. VI), Sidónio Pais (Pessoa escreveu a *Ode ao presidente Rei Sidónio Pais*), o Estado Novo (que fomentou um culto patriótico do passado heróico-exemplar e salvífico), o próprio 25 de Abril (o mito de uma sociedade sem classes num socialismo «novo», à portuguesa...). Sob que formas o mito do Encoberto pulsa hoje na vida portuguesa, embora mais subtis e procrastinando sucessos que tardam em vir, num tempo de consumismo e fundos europeus? Quem ou que expectativas carregam o manto do Encoberto? *3. Teorias e interpretações:* O sebastianismo, talvez por tocar aspectos do modo de ser e do modo de viver relacionalmente emergentes no quotidiano da nossa História, tornou-se pedra de toque para caracterizar o povo português, isto é, ser-se sebastianista não é só estar ligado ao regresso de «encobertos», mas ser-se estruturalmente, colectivamente, sebastianista, o *procrastinare lusitanum est* (de que fala Eça n'*A ilustre Casa de Ramires*). Daí que, certamente, o messianismo-sebastianismo foi encarado diversa ou opostamente, conforme as tendências históricas e as ideologias, numa linha nacionalista (e de raízes ainda romântico-saudosistas) ou noutra, racionalista, de cariz positivista e democrático. No fundo, racionalismo século XX *vs.* idealismo fim de século e princípios do mesmo século XX (onde se situam já Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa, António Sardinha, Afonso Lopes Vieira),

Retrato de D. Sebastião de Cristóvão Morais, c. 1571 (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).

que desenvolveram aspectos nacionalistas e patrióticos do mito de D. Sebastião e o Encoberto. Foi Oliveira Martins, na *História de Portugal*, em 1879 (*O sebastianismo*, liv. V, cap. IV), quem insistiu na ideia do sebastianismo como «uma manifestação do génio natural íntimo da raça», que, em Portugal é, no fundo, celta (comparando D. Sebastião com o rei Artur...). Em *Interpretação não romântica do sebastianismo* (*Águia*, 1917, em volume, *Ensaios*, t. I, 1920), António Sérgio destrói a interpretação «rácica» celticista de O. Martins, demonstrando a raiz judaísta do bandarrismo e consequentes «sebastianismos», no chamado «molde do Encoberto»: «Não nascemos, nem queremos ser sebastianistas.» A discussão do sebastianismo ganhou importância após Oliveira Martins (Sampaio Bruno, *O Encoberto*, 1904; Costa Lobo, *Origens do sebastianismo*, 1912; Lúcio de Azevedo, *A evolução do sebastianismo*, 1918, por exemplo, entre os principais), tornando-se potenciadora da literatura e de um pensamento filosófico e estético. Pascoaes deu ao sebastianismo um sentido pedagógico-patriótico (ligando-o ao saudosismo) e Pessoa, na *Mensagem*, na III parte, «O Encoberto», tomou o sebastianismo como loucura do ideal e como força mítica salvífica e patriótica. O autor da *Mensagem* inculca-se mesmo como profeta do novo sebastianismo, depois de Bandarra e do padre António Vieira. Mas desviada para a figura de D. Sebastião, ele mesmo homem histórico, a análise do sebastianismo dos princípios deste século caiu na

chamada Questão do Desejado ou Polémica Sebástica (1924), provocada pelas exortações patrióticas e nacionalistas de Carlos Malheiro Dias, na *Exortação à mocidade* (1924), criticando o racionalismo redutor de António Sérgio. Este reagiu no prefácio de uma colectânea sobre D. Sebastião (*O Desejado*, 1924). Malheiro Dias, em nova edição da *Exortação à mocidade* (1925), por sua vez acusa Sérgio de não compreender D. Sebastião, «uma reencarnação do Portugal do século XV»... Chegado à *Tréplica*, Sérgio insiste no seu libelo contra o «romântico e inexcedível pedaço de asno» do rei imprevidente perdido em Alcácer, contra a idiotia do sebastianismo (citando Camilo...) e contra o «romântico» livro, em moda, o *D. Sebastião* de Antero de Figueiredo (1924). Outras intervenções menores (em extensão, que não sempre em importância) se devem a Manuel Múrias (defesa da política marroquina do rei), Preto Pacheco, Mário de Castro, etc. Este último (opúsculo *À margem da questão sebástica*, 1925) chama a atenção para o facto de D. Sebastião ser a esperança de independência – o que lhe confere uma força mitogénica profunda, mas que não justifica *a posteriori* a decisão político-militar que tomou. Em 1968, Joel Serrão (*v.* Bibliografia) publica um estudo de escopo sociológico, sublinhando a aliança entre sebastianismo e mendicidade, lembrando a utilização «vantajosa» do mito pelas classes possidentes, sobretudo até ao liberalismo; no mesmo ano, António Quadros (*v.* Bibliografia) sublinha o caudal mitogénico sebástico-patriótico como «resposta» e actividade mítica do inconsciente colectivo. Aliás, o mesmo autor, em *Poesia e filosofia do mito sebastianista (v.* Bibliografia), desenvolve e apoia as interpretações do sebastianismo que valorizam a força do mito e o valor simbólico da figura de D. Sebastião, retomando as teses de Pascoaes, Pessoa, António Sardinha, José Marinho e Álvaro Ribeiro, «reabilitando» o nacionalismo patriótico de Malheiro Dias em face do racionalismo simplista e cruel de António Sérgio acerca de D. Sebastião e do sebastianismo, tentando encontrar, enfim, na própria substância nacional do mito sebastianista, um *quid* caracterizador da cultura portuguesa. Parece não restar dúvida que o sebastianismo, para além dos aspectos ingénuos da crença popular, funcionou como um mito messiânico-patriótico. «Enquanto formos escravos de Filipe, ovelhas seremos de D. Sebastião» (Natália Correia, *O Encoberto*, 1969): com efeito, o messianismo sebastianista é, na origem e na essência, patriótico, propício a criar uma «religião» («ovelhas seremos»...) e a potenciar uma literatura, aliás vasta, da qual destacamos – desde Garrett (Telmo é, no *Frei Luís de Sousa*, uma figura sebastianista), que seria, segundo António José Saraiva, o «fundador» literário do tema, a L. A. Palmeirim, António Nobre, Américo Durão, Mário Beirão, Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa, Afonso Duarte, Afonso Lopes Vieira, Miguel Torga, Vitorino Nemésio, Couto Viana, Manuel Alegre, na poesia; no teatro, e depois de Garrett, grande inspirador, D. João da Câmara, José Régio, Natália Correia, Tomás Ribeiro Colaço; na ficção, Camilo Castelo Branco, Júlio Dantas, Henrique Lopes de Mendonça, Aquilino Ribeiro. O sebastianismo tornou-se assim a «vida imaginária portuguesa» (Eduardo Lourenço), o caminho do sonho para compensar a realidade, o mito «nada que é tudo» (F. Pessoa), a maior força, tornando o D. Sebastião mítico muito mais importante que o D. Sebastião histórico (com todos os seus erros e hipotéticas doenças). Assim, o homem discutível e discutido, dos fins do século XVI, projectou um mito maior que a sua figura histórica e criou um dos grandes temas da cultura portuguesa. A bibliografia do sebastianismo é vastíssima: documentos da crença, documentos e escritos críticos sobre o sebastianismo, literatura (poesia, teatro, narrativa, ensaio), teses académicas, etc. Apenas se indicam a seguir referências consideradas essenciais.

ANTÓNIO MACHADO PIRES

BIBLIOGRAFIA: AZEVEDO, J. Lúcio de – *A evolução do sebastianismo*. 2.ª ed. Lisboa, 1947. BESSELAAR, José van den – *O sebastianismo: história sumária*. ICALP, 1886. Biblioteca Breve. LOBO, A. Sousa Silva Costa – *Origens do sebastianismo*. Edições Rolim, 1992. Prefácio de Eduardo Lourenço, com o título «Sebastianismo: imagens e miragens». MARTINS, J. P. Oliveira – O sebastianismo. In MARTINS, J. P. Oliveira – *História de Portugal*. 1879, liv. V, cap. IV. PATRÍCIO, Manuel – *O messianismo de Teixeira de Pascoaes e a educação dos Portugueses*. Lisboa: INCM, 1996. PETRUS – *Regresso ao sebastianismo: Antologia de poemas sebásticos e de textos críticos*. [S.l., s.d.]. PIRES, António M. B. Machado – *D. Sebastião e o Encoberto: Estudo e antologia*. 2.ª ed. Lisboa: FCG, 1981. QUADROS, António – Mito, inconsciente e razão na história portuguesa. *Diário de Notícias*. (21 e 28 Mar. 1968) 4. IDEM – *Poesia e filosofia do mito sebastianista*. Guimarães, 1982 e 1983. 2 vol. SERRÃO, Joel – O sebastianismo e nós. *Diário de Lisboa*. (29-2; 2-3; 4-3; 7-3). IDEM – *Do sebastianismo ao socialismo*. Lisboa: Livros Horizonte, 1969. SILVA, António Luís Cerdeira Coelho e – *Imagens de D. Sebastião no Portugal contemporâneo*. Tese de mestrado policopiada apresentada em Coimbra em 1993. [O autor estuda o sebastianismo do liberalismo aos contemporâneos, entende-o como um providencialismo *vs.* racionalismo, um nacionalismo «compensatório», na esteira do que já dissera Veiga Torres.] TORRES, J. Veiga – *Fonction et Signification Sociologique du Messianisme Sebastianiste dans la Societé Portugaise*. Tese de doutoramento em Letras policopiada apresentada à Universidade de Paris III, Sorbonne. [O autor encontra uma relação entre sebastianismo e alienação, entendendo aquele como reaccionário e anti-iluminista]. VIEIRA, Afonso Lopes – *Em demanda do Graal*. Lisboa, 1922. IDEM – *As grandes polémicas*. Lisboa: Verbo, 1969, vol. 2.

SECULARIZAÇÃO. Enquanto conceito geral, a secularização designa um processo civilizacional de longa duração que caracteriza, em grande medida, as sociedades ocidentais no que respeita à percepção da realidade e ao lugar nesta da religião*. Normalmente, esta expressão pretende descrever formas de reestruturação dos universos religiosos como processos que retiram o controlo social à mediação eclesiástica e, em determinadas circunstâncias, ao próprio religioso. Estas dinâmicas de metamorfose são acompanhadas por deslocações no âmbito da sacralidade (*v.* SAGRADO E PROFANO) e das suas mediações – institucionais, doutrinais ou rituais –, contendo a conjugação de diversos níveis de mudança. Estas mudanças não se verificam só no âmbito do estatuto da religião na sociedade, mas repercutem-se internamente nos universos religiosos por complexos processos de adaptação e de reelaboração. As teorias sobre a secularização são múltiplas, na exacta medida que traduzem diversas formas de compreensão da religião na sua relação com a sociedade, manifestando outras tantas perspectivas sobre os próprios fenómenos sociais. Não podendo, actualmente, ser considerada específica de uma determinada sociedade, a secularização assume, contudo, particular relevância nas sociedades tecidas pela matriz judaico-cristã. Apreciada neste âmbito mais global, corresponde ao

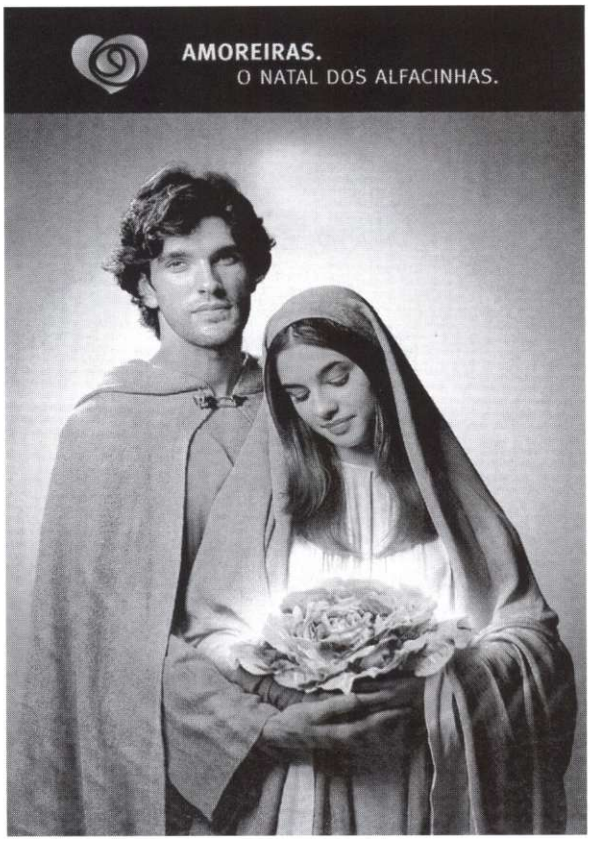
processo de ruptura da homogeneidade social garantida pela dimensão religiosa e apresenta-se associada à valorização da liberdade enquanto horizonte de realização individual e fundamento do viver em sociedade, expressando formas de autonomia desses mesmos níveis de realização, considerada esta como afirmação da consciência individual e do agir cívico. A secularização é afinal o amplo processo de mutação e, sobretudo, de deslocação do facto religioso, na sua interacção indivíduo-sociedade, que ocorre depois do grande caldeamento cristianizador na formação da Europa e da constituição da Cristandade ocidental. Isto é, a secularização processa-se na longa passagem da legitimação da confessionalidade sociopolítica para uma sociedade onde a religião se encontra em concorrência com outros princípios e com outras fontes de legitimação das práticas individuais e sociais, e por conseguinte, de enquadramento sociocultural. Esta reformulação exprimiu-se e exprime-se, muitas vezes, em termos de crise, de luta e de conflito, mas também em termos de reforma, de revolução, de restauração, de renovação ou de regeneração. Todas estas variantes foram surgindo em diferentes épocas e, de certo modo, transportando sempre dimensões desta conflituosidade, quer pela carga negativa conferida ao século por oposição ao tempo de Deus, quer como expressão da emancipação do homem e do mundo em relação às instituições religiosas – como que dois pólos de uma tensão permanente. Assim, uma vez entendida a secularização como o processo de autonomia de diversos níveis legitimadores da sociedade, não é de pressupor-se o fim ou o resíduo da religião na tessitura social, mas apenas a sua relativização perante os restantes elementos de legitimação. A secularização encerra, assim, o debate do lugar e da função da religião na sociedade moderna, como lento processo de afirmação de uma situação de pós-confessionalidade, também percebida e associada, muitas vezes, à descristianização. Contudo, a descristianização, pressupondo uma sociedade cristã homogénea que progressivamente o deixa de ser, parece ser um conceito pouco ajustado, ou insuficiente, para caracterizar a amplitude da mutação religiosa ocorrida nas sociedades ocidentais, particularmente na época contemporânea. Como processo de longa duração, com múltiplos sintomas e concretizações, e assumindo diversificados contornos socioculturais, a secularização é também percepcionada como deslocação da religião para o terreno privado, secundarizadas as suas respectivas mediações institucionais. No entanto, nos vários processos de secularização, nem a religião desaparece, nem tão pouco as suas mediações; o que ocorre é, nesse deslocamento, uma recomposição da sua função e das suas manifestações. Na sociedade portuguesa o processo de secularização envolve predominantemente a sua relação com o catolicismo, contudo atinge globalmente todo o fenómeno religioso, e, por conseguinte, projecta-se na vivência religiosa das populações de formas muito diversas, incluindo o universo das minorias confessionais que paulatinamente se foram afirmando, particularmente a partir da segunda metade do século XIX (*v.* PROTESTANTISMO). Porém, ao longo destes últimos dois séculos, também se deve considerar que se verificou um alargamento e complexificação da própria problemática da secularização, até como expressão do esgotamento de certos modelos e concepções desse mesmo religioso. *1. Pólos de uma tensão:* Considerando-se a religião como fenómeno total, enquanto componente da realidade humana, instância de elaboração do sentido individual e colectivo, é comum sublinhar-se a interacção entre sagrado e profano. Nesta correlação manifestam-se os impulsos que tendem a conferir uma determinada ordem à realidade por oposição ao caos ou à destruição da vida em sociedade. Trata-se efectivamente de uma dinâmica ordenadora e estruturante da realidade. Sagrado e profano, se opõem entidades e realidades diferentes, fornecem planos de vivência da realidade que se complementam ou se antagonizam concorrencialmente. O carácter do sagrado define fronteiras de expulsão e de inclusão, estabelecendo contornos de determinada ordem social, onde a norma ou a lei se fundam como horizonte do profano, constituindo a sua condição e o seu devir. Por isto mesmo, a introdução de um espaço ou de uma referência ao sagrado é sempre instauradora de uma determinada ordem social, portanto relacional. Se o profano, em contraponto com o sagrado, surge como o lugar de ausência, como aquilo que se encontra separado pela expulsão gerada a partir e pelo sagrado, esta tensão tende também a ser formulada através da oposição entre religião e não-religião. Estas duas dimensões concorrenciais, ao procurarem invadir o espaço social organizado e o quotidiano, fazem-no através de dinâmicas de sacralização ou de profanação. Contudo, a operacionalidade destes conceitos remetem-nos para a organização do poder e do que se assume como valores em cada sociedade e em cada época. Nem as várias sociedades, nem as diversas formas de religião, apresentam percepções equivalentes de sagrado e de profano, e os parâmetros destas tensões e concorrências transportam e impulsionam a consciência humana diante da sua condição, conduzindo a uma reelaboração dos vários universos religiosos. Contudo, verifica-se que a problemática religiosa evidencia uma dinâmica e uma mobilidade, não só por adaptação dos universos tradicionais ou pelas sugestões analógicas manifestadas em sociedades mais individualizadas, mas sobretudo pelo modo religioso como as pessoas enquadram e percepcionam o seu quotidiano e lidam com as questões que as marcam. Mesmo de forma difusa, o religioso, enquanto expressão desta bipolaridade, persiste, e, muitas vezes, em superabundância – «superstições» –, em ambientes fortemente marcados pela racionalidade ou pela dúvida, mesmo marcados pelo agnosticismo* ou pelo cepticismo. Portanto, a secularização não pode situar-se unicamente no âmbito do binómio sagrado-profano. Tem-se também apreciado, de forma mais abrangente, o fenómeno social da religião a partir da cultura, tomada esta como a vertente que caracteriza e expressa a diferenciação entre o homem e a natureza. E, neste contexto, a secularização expressaria um processo cultural de superação da subordinação à transcendência, enunciada através de uma lei natural em que a própria religião seria substituída pela ética. Se esta abordagem culturalista

Frontispício de Secularização da moral entre os Oratorianos.

contém parte dos requisitos para a análise do fenómeno religioso, contudo é, de certo modo, restritiva, pois a religião também envolve outras dimensões, normalmente designadas como materiais, civilizacionais, que são parte integrante do processo de secularização. Em todo este processo e debate, o mais significativo acaba por se centrar na ideia de pessoa, enquanto expressão de vontade e de liberdade; não como simples dimensão residual ou privada, mas enquanto sujeito de si, da sociedade e da história. Todavia, com particular destaque na cultura ocidental, e no âmbito do cristianismo, formula-se uma outra aproximação ao fenómeno da secularização decorrente da antropologia crística: onde Jesus surge como primogénito de uma humanidade hierofânica, isto é, onde se manifesta plenamente a divindade, como superação dessas bipolaridades; e trinitária, onde essa relação hierofânica surge associada à autonomia do indivíduo, situando a incarnação como o limite máximo e radical da relação íntima entre o humano e o divino e vice-versa. Por isto mesmo, a história do cristianismo ocidental é, sobretudo, marcada por uma tensão permanente entre duas esferas distintas mas concorrenciais em termos de primazia e de subordinação, ainda que interactivas: o espiritual e o temporal; sendo, neste contexto, a secularização a busca constante dos limites destas duas esferas, ambas confrontadas pela busca de liberdade e autonomia dos indivíduos como crentes e cidadãos. Estas delimitações tornam-se pertinentes quando se pretende observar o fenómeno religioso em toda a sua extensão, quando se pretende apreciar as raízes das deslocações ou mutações das vivências religiosas na sociedade. *2. Secularização, secularidade, secularismo:* Correspondendo a um processo de transferência material e simbólica de dimensões da realização social e individual tradicionalmente delimitadas pelo religioso, a secularização surge como uma fractura na sociedade onde se manifesta tendencialmente uma subtracção da realidade a formas tradicionais e instituídas do religioso, possibilitando a descrença e a irreligião, atitudes apreciadas como anti-sociais por quem vê, ainda que diversamente, a religião como fundamento do viver social. Assim, a secularização foi também captada pelo catolicismo como uma desafectação progressiva do enquadramento religioso, como questionamento e secundarização da própria Igreja Católica Romana na sociedade, enquanto mediadora desse mesmo enquadramento. Só tardiamente a secularização foi assumida positivamente como potencialidade de iniciativa pelo catolicismo, estabelecendo-se a esse nível uma diferenciação entre secularidade, enquanto «justa» autonomia e liberdade das «realidades terrenas», e secularismo, enquanto ideologia programática que preconiza a relativização ou acantonamento da dimensão religiosa na sociedade. Tal reconhecimento positivo da secularização pelo universo católico ganhou estatuto doutrinal com o II Concílio do Vaticano, particularmente na constituição pastoral *Gaudium et Spes* e no decreto *Dignitatis Humanae* sobre liberdade religiosa. Contudo, se esta problemática pode considerar estas várias dimensões, a secularização é um processo mais complexo, pois corresponde essencialmente à emergência da possibilidade do dizer-se de forma autónoma as realidades humanas, incluindo aquelas vivências que se situam no interior dos múltiplos universos religiosos. Por isto mesmo, as várias confissões religiosas encontram-se confrontadas por uma pluralidade de referências de sentido e de verdade. Particularmente em contextos marcados de forma mais hegemónica pelo catolicismo romano, esta concorrência e confronto tem contribuído para gerar níveis de laicidade*, acabando a secularização por se constituir num dos núcleos em torno dos quais o catolicismo tem operacionalizado a sua compreensão da modernidade e estabelecido a respectiva reformulação doutrinal e pastoral. *3. Processo de secularização:* A secularização, apresenta-se, assim, como um processo multifacetado que, despertando desde a cristandade medieval, se articula com as virtualidades do cristianismo enquanto experiência de fé – formas de adesão –, como religião – sistemas de crença –, e transportando dinâmicas institucionais – níveis de enquadramento e sociabilidade. Marcada por uma bipolaridade em tensão, e concorrencial, entre o espiritual e o temporal, no contexto do cristianismo das sociedades ocidentais, a secularização manifesta-se, numa primeira instância, na lenta e progressiva subalternização do modelo de vida monástica pela valorização do mundo secular; isto é, passagem do paradigma de construção de uma sociedade de perfeição exterior ao comum, para a valorização do comum como lugar de santificação. Isto ocorre lentamente em relação às vivências e práticas religiosas, tanto dos cristãos comuns como do entendimento da função e carácter do clero, que se alteram com a paulatina passagem da

ruralidade à implementação e desenvolvimento de espaços urbanos e consequentes alterações das actividades humanas e do tipo de vínculos sociais. Neste percurso, a centralidade ocupada pela Igreja, enquanto instância definidora de inclusão e exclusão sociais, é questionada pela afirmação de outros e novos protagonismos quer de enquadramento, quer de sentido. As reformas religiosas a partir do século XVI, nas suas várias formas, aceleraram este processo. O caso específico português, marcado pelas sociabilidades da Contra-Reforma* e pelo controle inquisitorial (*v.* INQUISIÇÃO), não difere contudo do processo de secularização mais global das outras sociedades ocidentais, a não ser pela lentidão e pela intensidade das mudanças sociorreligiosas e das transformações político-culturais. A afirmação do Estado, implicando formas de relação entre o poder temporal e o poder espiritual, quer no contexto do absolutismo (*v.* JANSENISMO; POMBALISMO), quer nas suas fases moderna-liberal e democrática (*v.* LIBERALISMO), envolveu diversos níveis de secularização da sociedade. Na época contemporânea, a concepção contratual das relações sociais conduziu a duas percepções diferenciadas da relação entre o Estado e as Igrejas, mediações desses vários universos religiosos. Por um lado, essa contratualização inscreve-se num paradigma de reconhecimento do valor social da religião e da diversidade confessional assente na separação entre as Igreja e o Estado, como decorre do paradigma da Revolução Americana. Por outro lado, mais ou menos herdeira do regalismo* ou de concepções cismontanas, com particular incidência nos ambientes marcados pela hegemonia do catolicismo, o processo é mais complexo. Dirimido no contexto revolucionário francês, teve incidência em todo o mundo católico, como se verifica em Portugal nos últimos dois séculos. Evoluindo desde a identificação confessional da nação e do Estado, passando por níveis de concorrência e disputa, quando não por tentativas de substituição da religião tradicional por formas deístas ou de analogia como o patriotismo, a contratualização acaba por se estabelecer entre uma dinâmica de separação e concordatária. Contudo, a secularização não decorre só do estatuto jurídico da religião e das suas mediações na sociedade. O fenómeno e o facto político, sendo expressão de autonomia da esfera do temporal, são condicionados por outros níveis da vivência humana também sujeitos a esse processo de transferência de sentido. A metamorfose das sociedades é sempre global, uma vez que está sempre em jogo uma série de estratos que, no seu conjunto, é que constitui a realidade. Genericamente, o processo de secularização foi ao longo do século XIX e XX contrariado pelo catolicismo romano, mas também pelas diversas correntes cristãs que viam esse processo como exigência de maior afinco na recristianização das sociedades. A secularização apresenta-se, assim, como algo que se rejeita, mas simultaneamente se integra como desafio dinamizador da recomposição religiosa da sociedade. Consequentemente, neste processo operou-se uma diferenciação dentro do horizonte cristão, onde se foi edificando a autonomia secular da vida moderna; mas também onde a religião e as Igrejas cristãs descobriram a virtualidade dessa situação da autonomia, antes de mais em relação ao poder político, buscando um aprofundamento identitário em face das novas circunstâncias da sua existência. Apesar da religião tender a ser compreendida e ocupar um lugar de fundamento e de moralidade social, verificou-se a explicitação de outras concepções e crenças com implicações na dinâmica interna da sociedade. Os valores de integração social, explicitados em termos de salvação, como realização da justiça divina e mediados pelas dinâmicas eclesiais, passam a ser, a muitos níveis, elaborados num quadro de consenso jurídico, fundamentando-se agora na realização individual e na liberdade que se tornam horizonte da destinação social, onde o trabalho e o direito à propriedade surgem como referencial de inclusão e de exclusão. Nesta trajectória verificam-se clivagens na compreensão da função da religião e das Igrejas, com projecções internas, confrontadas que são pela introdução de outros referenciais, legitimados socialmente como medições de verdade e de sentido que visam fundamentar a realização da sociedade. A criação de laços sociais fora do âmbito da religião tradicional abre o debate sobre o lugar e a liberdade das Igrejas na sociedade, agindo socialmente as Igrejas para valorizar o reconhecimento da sua utilidade social. Tal desiderato está patente na recomposição do catolicismo contemporâneo através do associativismo católico, estabelecendo novos protagonismos, designadamente do laicado*, revalorizando as congregações religiosas* centradas na vida activa e missionária, preconizando ou constituindo formas de organização política, num quadro de «restauração católica» ou de renovação e abertura da Igreja Católica aos «sinais dos tempos». Contudo, a secularização não pode ser acantonada a uma perspectiva de natureza evolucionista, como se tratasse de uma etapa da realização humana. Pode ser isto, mas é mais do que isto, na medida em que na secularização se expressa a conflituosidade que qualquer sociedade transporta, porque, se ela é uma tendência, suscita sempre reacções e recomposições também elas integrantes dessa mesma realidade social. Por isto mesmo, uma série de questões se tornam centrais na problemática da secularização, entendida como deslocação dos universos de sentido e das suas mediações, não já no simples contexto da confessionalidade mas da ética social, considerada esta como instância possível e necessária do diálogo social gerindo as fracturas existentes. Algumas dessas questões encontram-se envoltas no debate acerca dos «valores morais» como: a legitimidade e os limites da diversificação religiosa na sociedade; o estatuto do erro em face da verdade; as fronteiras das práticas e comportamentos sociais em face das normas socialmente reconhecidas; o estatuto do ensino religioso no sistema educativo, em função da liberdade de consciência mas também do direito das Igrejas participarem na reprodução cultural da sociedade; o lugar da vivência religiosa como dimensão pessoal e social no debate entre privado e público; ou ainda, os comportamentos sociais e individuais, desde o divórcio aos direitos humanos, desde a interrupção voluntária da gravidez e das uniões livres até à configuração jurídica dessas situações como direitos

individuais e sociais. Assim, a religião confronta-se com o problema de concorrência, pois em muitas áreas as mundividências propostas pelos universos religiosos encontram-se em situação oponente à política, à economia, ao saber e agir científicos, à problemática da segurança, à redefinição de novas e possíveis fronteiras da convivência humana. Neste processo de secularização, as próprias Igrejas deixam de ter o monopólio do cristianismo, na medida em que a secularização provoca uma disseminação extrema de percursos, uma pulverização de crenças, uma maior individualização de itinerários. Tal trajectória evidencia-se, por exemplo, na onomástica que se afirma contemporâneamente e onde se cruzam muitas evocações despidas das raízes religiosas tradicionais. Mais do que doutrinas e práticas de enquadramento, a experiência religiosa joga com a pertinência das suas respostas, onde o plano unitário da religião passa agora por um pluralismo de crenças, mais ou menos de forma analógica, onde se processam níveis de individualização e de elaboração de consciência. Por isto mesmo, a secularização não pressupõe nem o desaparecimento, nem o acantonamento da religião, ainda que possa envolver o abandono das religiões tradicionais por práticas onde a ética pessoal revela a acção da religião no comportamento individual. Ao afirmar-se no catolicismo, a secularização levou este a uma nova autocompreensão no marco da pluralidade, do conflito, mas mantendo como questão os limites deste processo. No pós-Segunda Guerra Mundial, durante as décadas de 50 e de 60, desenvolveu-se assim um importante debate em torno da secularização, particularmente no seio de sociedades desenvolvidas, tradicionalmente referenciadas a vivência social de matriz cristã. Da problemática da descristianização passava-se para a questão da ultrapassagem do referencial religioso, enquanto prática confessional de enquadramento. Esta questão surgia potenciada pelos novos rumos da sociologia, nomeadamente da passagem de uma sociologia religiosa* de incidência pastoral* para um nível de autonomia analítica e crítica da sociologia, como instância autónoma à sua instrumentalização operativa na reprodução religiosa directa. Mais do que o ambiente pós-conciliar, este debate questionava a pertinência da experiência religiosa em face das mutações vivenciais no quotidiano dos indivíduos herdeiros de tradições cristãs, que surgem, não desajustadas, mas sobretudo irrelevantes para a sua realização pessoal e social. De certo modo, a denúncia de quadros morais e posturas existenciais que funcionariam como «espartilhos», acabam por relativizar o lugar das instituições religiosas como referência e instâncias de enquadramento. Mas se a secularização pode corresponder a um processo de desconfessionalidade, até que ponto a sociedade pode prescindir de uma religião cívica? O que anteriormente era coberto e homogeneizado pela religião passou progressivamente a ser tutelado pela política, pela educação, pela ciência, pela economia, pelos *mass media*, embora se coloque sempre a questão de uma ética possível e desejável, através da qual se tenta recuperar muitas vezes os diversos referenciais religiosos, como instância última e padrão da realidade pensada éticamente. *3.1. Tolerância, autonomia e liberdade:* A secularização transporta uma conflituosidade, em relação à qual a tolerância se apresentou e se apresenta como comportamento social, implicando, directa ou indirectamente, um posicionamento religioso diferenciado. A tolerância pretende dirimir um conflito, ultrapassá-lo. Porém, o seu valor social e ideológico está exactamente na manifestação da conflituosidade. Pressupondo o reconhecimento da existência de um conflito, a tolerância constitui-se por uma atitude de aceitação, mas, nem sempre nem necessariamente por um verdadeiro reconhecimento de pleno direito; toleram-se comportamentos ou grupos, mas não se lhes reconhece necessariamente legitimidade. A tolerância pressupõe uma dinâmica de inclusão, diversa daquela exclusão própria à intolerância, mas situa-se sempre como expressão de uma maioria que reclama a legitimidade constitutiva do ser social; toleram-se os outros como minoria, enquanto parte não determinante desse mesmo corpo social. Contudo, a nível da legitimação dos comportamentos e das condutas, a tolerância pressupõe uma deslocação fundamental do nível social, enquanto colectividade, para o individual. A emergência da tolerância é sempre um processo conflitual entre sociedade e indivíduo, entre indivíduos diferentes; parte do reconhecimento e da valorização dada ao que é diferente. E é nesta valorização que a religião desempenha um papel condicionante da emergência de uma atitude de tolerância: o que é susceptível de ser admitido, numa separação também entre o que é público e o que é privado. Como qualquer expressão religiosa ou ideológica, o catolicismo, apresenta também níveis de intolerância, na medida em que pressupõe sempre uma relação com a verdade. Nele, o papel das mediações transporta essa intolerância para além dos comportamentos individuais, para o terreno social e para o das mediações que esse possui. Em face ao mundo moderno, o catolicismo, globalmente considerado, assumiu uma estratégia de intolerância, por vezes expressão de uma recusa mitigada, mas recusa. Por seu lado, enquanto referência de identidade, a religião torna-se factor de exclusão, particularmente quando nela subsiste uma função predominante de unidade. Contudo, o problema da intolerância é uma questão mais ampla do que o problema religioso na sociedade. A emergência da tolerância surge como um processo interno de diferenciação, quer no seio das sociedades, quer no interior de cada universo religioso. E, antes de se tornar numa questão de liberdade, coloca o problema central da gestão da sociedade: a questão do poder e a deslocação interna na definição dos grupos de poder na sociedade, remetendo sempre para níveis de convivialidade social, formas de sociabilidade, uma das questões centrais em relação à prática religiosa. Deste ponto de vista, as práticas sociais são tanto mais tolerantes quanto admitem não só o diverso, como também a integração de novos elementos ou a diluição dos seus próprios contornos. Estamos assim perante um processo complexo de mutação, social e mental, no qual se estabelece uma alteração de mundividências e práticas, onde as resistências e as inovações se chocam e se entrecruzam. No caso português, e no interior de determinada tradição



Apropriação do imaginário religioso: da simbólica do presépio à promoção publicitária. Presépio, escultura em baixo-relevo, em marfim, autor desconhecido, século XVII, Ceilão (Porto, Museu de Arte Sacra e Arqueologia do Seminário Maior) e cartaz publicitário do Centro Comercial das Amoreiras, 1999.

cultural, a tolerância tendeu a ser entendida como denúncia da intolerância atribuída ao catolicismo e mais especificamente ao comportamento da Igreja Católica romana; por outro lado, e inversamente, as manifestações anticlericais (*v.* ANTICLERICALISMO), de combate ou, pelo menos, de suspeita cultural, foram sentidas como formas de perseguição religiosa. Esta percepção dualista é, portanto, maniqueia, inscrevendo-se numa cultura apologética, de combate, que escamoteia a complexidade da própria transformação social do país. Se a Igreja Católica condicionou a evolução da sociedade portuguesa, também os poderes organizados (sobretudo político e económico) determinaram, em certas circunstâncias, a evolução do catolicismo português. A vontade de emancipação da tutela católica fez com que se centrasse no Estado a instância do desfazer o controlo eclesiástico, mas a fragilidade desse mesmo Estado e a necessidade de coesão social apelaram à Igreja Católica como referência de identidade e união, esmagando por vezes a pluralidade e a própria dissensão interna do catolicismo. No interior desta problemática, talvez se possa afirmar com algum rigor que a questão da liberdade colocada a partir da religião surge, antes de mais, como uma afirmação da autonomia da sociedade e da religião, no interior de um complexo e lento processo de perca da tutela exercida pelas Igrejas sobre diversos níveis da realidade social. Por seu lado, se a liberdade se afirma na modernidade como um direito, este pressupõe um reconhecimento de diversas formulações sobre a verdade, enquanto fundamento e forma de legitimar práticas e comportamentos individuais e sociais. Atravessada pelo debate sobre a ética, a sociedade contemporânea confronta-se assim com a definição e o acatamento de vários paradigmas existenciais e culturais. Contudo, quando doutrinalmente se refere a «verdadeira» e a «autêntica» liberdade, as autoridades religiosas evocam e alertam para os perigos que constituem a legitimação desses novos paradigmas vivenciais. Porém, a experiência da liberdade atravessa também as Igrejas como afirmação da autonomia dos crentes na sua relação com a autoridade. Neste sentido, liberdade e tolerância são marcos simultaneamente de mutação social e religiosa.

3.2. Pluralidade e democracia: A secularização apresenta-se também como um processo de diferenciação, que na sociedade contemporânea se caracteriza, entre outros aspectos, pela afirmação do exercício da cidadania, traduzida no protagonismo cívico e político. Esta situação introduziu uma tensão entre a pertença à Igreja Católica e o exercício da cidadania, particularmente quando o Estado na afirmação da sua legitimidade e autoridade conflitua com as da Igreja, que recusa ou resiste, em particular, a duas situações: a sua funcionarização e a redução da religião à esfera do privado. A partir da intransigência católica em face da sociedade moderna, o *ralliement* leonino acabou por potenciar não só o acatamento da

legitimidade do Estado mas a colaboração dos católicos, entendida como oportunidade de, por meios legais, influírem na sociedade, transformando a realidade sociopolítica. A resistência da Igreja Católica romana à democracia resultou, antes de mais, da contestação à amplitude do processo de secularização que aquela implicava, concretamente pela desclericalização da sociedade, facto que, em muitas circunstâncias, foi e é entendido como sinónimo dessa descristianização. Efectivamente, a eclesiologia tridentina fizera do lugar e da função do clero uma questão central, o que contribuiu para tornar particularmente difícil a relação dos católicos com a sociedade contemporânea. Esta questão só em parte foi resolvida nos dois concílios do Vaticano: primeiro, com a afirmação da autonomia da Igreja, nomeadamente a partir da definição da infalibilidade papal; e, posteriormente, pela doutrina do «povo de Deus», onde o clero é compreendido como expressão de um sacerdócio de serviço. Em Portugal, ao longo do século XX existiram vários momentos onde se colocaram claramente as questões da tolerância e da liberdade, na sua dupla vertente: interna, no seio da Igreja Católica; e externa, isto é, na sua relação com a sociedade, considerando cada conjuntura específica (*v.* IGREJA E ESTADO. ÉPOCA CONTEMPORÂNEA). De um modo geral, e dominante até meados dos anos 60, o intransigentismo católico foi o marco essencial dessa intervenção. Mas, lentamente a questão da legitimidade da diversidade permitiu a reivindicação e a afirmação da tolerância como aceitável, sempre ponderada pelo perigo do relativismo. Foi da gestão da conflituosidade interna suscitada pela emergência de autonomias que, consequentemente, se verificou a afirmação da pluralidade. Este percurso evoluiu da formulação do paradigma da união dos católicos, agindo em conjunto na sociedade, até ao reconhecimento do «legítimo» pluralismo. Neste processo, a democracia, entendida como gestão avançada de uma sociedade baseada na cidadania e na participação, desiderato operativo do liberalismo incluente, desenvolveu uma gestão da dissidência transformando-a em pluralidade. Porém, numa sociedade onde a vontade colectiva passou a formular-se através do voto, este também divide os católicos, pondo a descoberto não só as diferenças entre Igreja Católica e sociedade, mas as existentes no seio daquela. Essas diferenças introduzem questões que são percebidas como fragilização do próprio meio católico. A questão mantém-se em aberto: como é que a partir da situação de pluralismo a Igreja Católica influi nas decisões da sociedade, gerida esta através de uma dinâmica democrática que a atinge também a si própria. A questão não é só política mas de diferenciação e de convivência entre mundividências expressas em práticas sociais distintas, muitas vezes contraditórias. Trata-se não só do pensar diverso, mas do agir diversamente e *ad contrario*, isto é, do reconhecimento de práticas distintas. Para as Igrejas em geral, permanece como questão a possibilidade de introduzir nas teologias e práticas pastorais as componentes individuais e subjectivas que impelem ao agir, reconhecendo e potenciando o conflito e as fracturas também existentes no seu seio. Neste contexto, a modernidade surge, assim como resultante da passagem de uma vivência holística à assunção da responsabilidade pessoal ou individual de cada cidadão. Nesta perspectiva, existe uma relação intrínseca entre secularização e democracia: o aprofundamento da segunda implica o incremento da primeira; contudo, o inverso não é necessariamente verdadeiro. Assim sendo, a secularização não implica o desaparecimento da religião mas a sua deslocação, enquanto a democracia assenta no reconhecimento e valorização da pluralidade sempre emergente no interior de cada sociedade.

ANTÓNIO MATOS FERREIRA

BIBLIOGRAFIA: ABEL, Olivier – La condition pluraliste de l'homme moderne: Relire Pierre Bayle. *Esprit*. 224: 8-9 (1996) 101-113. BAUBÉROT, Jean – *Un christianisme profane?*. Paris: PUF, 1978. BÉDARIDA, François – Kérigme nazi et religion séculière. *Esprit*. 218: 1-2 (1996) 99--100. BORGES, Anselmo – *Do mesmo ao diferente: questões deste tempo*. Porto: Figueirinhas, [1979]. CASTRO, Zília Osório de – O sagrado e o profano. In *MANUEL Borges Carneiro e o vintismo*. Lisboa: INIC; Centro de História da Cultura da UNL-FCSH, 1990, vol. 2, p. 587-720. CATROGA, Fernando – *O céu da memória: Cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal (1756-1911)*. Coimbra: Livraria Minerva Editora, 1999. IDEM – O laicismo e a questão religiosa em Portugal: 1865-1991. *Análise Social*. 100 (1988) 211-273. IDEM – *A militância laica e a descristianização da morte em Portugal (1865-1911)*. Tese de doutoramento mimeografada apresentada em Coimbra em 1988. CERTEAU, Michel de – Du système religieux à l'éthique des Lumières (17e-18e s.): la formalité des pratiques. In CONVEGNO STUDI DI STORIA SOCIALE E RELIGIOSA: LA SOCIETÀ RELIGIOSA NELL'ETÀ MODERNA, Capaccio-Paestum, 18-21 maggio, 1972 – *Atti*. Napoli: Guida Editori, 1973, p. 447-509. CHADWICH, Owen – *The secularisatin of the european mind in the XIXth century*. Cambridge: University Press, 1975. *CHRISTIANISME et Modernité*. Dir. Roland Ducret; Danièle Hervieu--Léger; Paul Ladrière. Paris: Éditions du Cerf, 1990. DOMINGUES, Bento, OP – *A Igreja e a liberdade*. Porto: Mário Figueirinhas Editor, 1997. IDEM – *A religião dos Portugueses*. Porto; Lisboa: Figueirinhas, 1988. DONEGANI, Jean-Marie – *La liberté de choisir: pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1993. DUMONS, Bruno – *Catholiques en politique: Un siècle de ralliement*. Paris: Desclée-Brouwer, 1993. DUMONT, Louis – *Essais sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Éditions du Seuil, 1983. ESPÍRITO SANTO, Moisés – *A religião popular portuguesa*. Lisboa: A Regra do Jogo, [s.d.]. *ESTUDO sobre liberdade e religião em Portugal*. Lisboa: Moraes Editores, 1973. Estudos do Instituto Português de Opinião Pública e Estudos de Mercado (IPOPE), 1. FERNANDES, António Teixeira – *A religião na sociedade secularizada: Factores sociais na transformação da personalidade religiosa*. Porto: Livraria Civilização Editora, 1972. GELLNER, Ernest – *Pós-modernismo, razão e religião*. Lisboa: Instituto Piaget, [1994]. GAUCHET, Marcel – *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985. IDEM – *La Religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité*. Paris: Éditions Gallimard, 1998. HAAG, Herbert – *Liberdade aos cristãos*. [Lisboa]: Círculo de Leitores, 1998. HERVIEU-LÉGER, Danièle – *La Religion pour mémoire*. Paris: Éditions du Cerf, 1993. IDEM – *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Colab. de Françoise Champion. Paris: Éditions du Cerf, 1986. ISAMBERT, François-André – *De la Religion à l'Éthique*. Paris: Cerf, 1992. ITURRA, Raul – *A religião como teoria da reprodução social: Ensaios de antropologia social sobre religião, pecado, celibato e casamento*. Lisboa: Escher, 1991. JÉZÉQUEL, Laurent – *Liberté de croire, liberté de penser: Essai et anthologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1999. LAMBERT, Yves – *Dieu change en Bretagne: la religion de 1900 à nos jours*. Paris: Cerf, 1985. LAFONT, Anne-Marie Azam – *La liberté religieuse au Portugal*. Grenoble: Service de publication des thèses, 1978. LEFORT, Claude – Le XXe siècle: la croyance et l'incroyance. *Esprit*. 209: 2 (1995) 19-24. LOUROU, René – *Les analyseurs de l'église: Analyse institutionnelle en milieu chrétien*. Paris: Éditions Anthropos, 1972. LUCKMANN, Thomas – *La religione invisibile*. Bologna: Il Mulino, 1976. LUNEAU, René, dir. – *Le rêve de Compostelle: Vers la restauration d'une Europe chrétienne?*. Paris: Le Centurion, 1989. MCLEOD, Hugh – *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*. London; New York: Macmillan Press Ltd; St. Martin's Press LLC., 2000. MINOIS, Georges – *Histoire de l'athéisme: Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*. Paris: Fayard, 1998. MIRANDA, Jorge – Liberdade religiosa, Igrejas e Estado em Portugal. *Nação e Defesa*. 39 (Jun.-Set. 1986) 117-136. MURRAY, J. C. [et al.] – *La liberté religieuse: exigence spirituelle et problème politique*. Paris: Éditions du Centurion, 1965. MYTHOS/LOGOS. SAGRADO/ /PROFANO. In *ENCICLOPÉDIA Einaudi*. Lisboa: INCM, 1987, vol. 12. NETO, Vítor – *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: INCM, 1998. PAIS, José Machado, coord. científico; NUNES, João Sedas; DUARTE, Maria Paula; MENDES, Fernando Luís – *Práticas*

culturais dos lisboetas: Resultados do inquérito realizado em 1994 aos habitantes da Grande Lisboa. Lisboa: Edições do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1994. PEREIRA, Miguel Baptista – *Modernidade e secularização*. Coimbra: Livraria Almedina, 1990. IDEM – *Modernidade e tempo: para uma leitura do discurso moderno*. Coimbra: Livraria Minerva, 1990. POLICARPO, José da Cruz – *Evangelização, anúncio de liberdade*. Lisboa: Multinova. 1975. IDEM – *«Sinais do Tempo»: Génese histórica e interpretação teológica*. Lisboa: Sampedro, 1971. POULAT, Émile – *L'ère postchrétien: Un monde sorti de Dieu*. Paris: Flammarion, 1994. IDEM – *La Galaxie Jésus: Un Évangile et des Églises: deux millénaires d'expansion chrétienne*. Paris: Les Éditions Ouvrières; Les Éditions de l'Atelier, 1994. IDEM – *Où va le chritianisme?*. Paris: Plon-Mame, 1996. *REGRESSO (O) do sagrado*. Lisboa: Livros e Leituras, 1998. RELIGIÃO/RITO. In *ENCICLOPÉDIA Einaudi*. Lisboa: INCM, 1994, vol. 30. RÉMOND, René – *Religion et société en Europe*. Paris: Éditions du Seuil, 1998. Collection «Faire l'Europe». *COLÓQUIO «O SAGRADO E AS CULTURAS»*, 18 e 22 de Abril de 1989. – *Actas*. Lisboa: ACARTE-FCG, 1992. SANCHIS, Pierre – *Arraial: festa de um povo: As romarias portuguesas*. Tradução de Madalena Mendes Martins. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983. Colecção Portugal de Perto; 3. SCHLEGEL, Jean-Louis – *Religion à la carte*. Paris: Hachette, 1995. *SEMINÁRIO «A VIVÊNCIA DO SAGRADO»*, 6 A 8 DE NOVEMBRO DE 1996 – *ACTAS*. COORD. NÚCLEO DE PSICOLOGIA TRANSPESSOAL; ASSOCIAÇÃO DE ESTUDANTES DA FACULDADE DE PSICOLOGIA E DE CIÊNCIA DA EDUCAÇÃO DA UNIVERSIDADE DE LISBOA. LISBOA: HUGIN EDITORES, 1998. SCOPPOLA, Pietro – *La «Nuova Cristianità» perduta*. Roma: Edizioni Studium, 1985. STRAELEN, Henry van, SVD – *L'Église et les religions non chrétiennes au seuil du XXIe siècle: Étude historique et théologique*. Paris: Beauchesne, 1994. TURNER, Bryan S. – *Religion and social theory: a materialist perspective*. London; New Jersey: Heinemann Educational Books; Humanities Press, 1983. VALADIER, Paul – *L'Église en procès: Catholicisme et société moderne*. Paris: Flammarion, 1989. VATTIMO, Gianni – *Acredita em acreditar*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1998. VERUCCI, Guido – *La Chiesa nella società contemporanea*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1988. WEGER, Karl-Heinz – *La crítica religiosa en los tres últimos siglos: Diccionario de autores y escuelas*. Barcelona: Editorial Herder, 1986. WHALING, Frank, coord. – *Religion in today's world: The Religious situation of the world from 1945 to the present day*. Edimburg: T. a T. Clark, 1987.

SEITAS. O termo «seitas» designa um vasto conjunto de fenómenos sociais e religiosos, antigos e modernos, cuja apreciação difere consoante o observador se encontra dentro ou fora do espaço de vivência cultural por elas definido. Na sua acepção mais comum a palavra refere-se a agrupamentos religiosos minoritários na fase de desenvolvimento das suas estruturas organizativas, o que faz com que se definam como instâncias de diferenciação ou contestação em relação à cultura dominante. Ao termo estão geralmente associadas conotações negativas que se reflectem não só na sua identidade e relações com outros grupos religiosos mas também nos pressupostos com que são analisados. A forma como as seitas são apreciadas socialmente é uma parte integrante do problema que representam, e da questão analítica que colocam. Na verdade, todas as seitas se assumem como definições correctas da doutrina, do sentimento e das práticas simbólicas relativas à divindade e da relação desejável entre os homens. No entanto, as sociedades onde elas se iniciam ou são introduzidas exogenamente consideram-nas frequentemente como formas culturais estranhas ou contrárias ao bom ordenamento social. Neste desencontro está muita da questão que a realidade sectária coloca. O que mais aparece ao simples observador são factos estranhos ou anti-sociais que põem em evidência a tendência das seitas a constituírem-se em grupo à parte ou marginal, por vezes fundamentalista nos conceitos e fanático no proselitismo. As idiossincrasias das sua ordem de simbolização, quando postas em confronto com o complexo doutrinal definidor das religiões (*v.* RELIGIÃO), são tomadas como heresias. Os exemplos são muitos, relacionados com factos históricos de natureza heterodoxa (*v.* HETERODOXIA) ou com formas de vivência religiosa particularizada (arianos, pricilianistas, docetas, cátaros, albigenses, *quakers*, *amish*, Testemunhas de Jeová, Igreja Maná, Igreja Universal do Reino de Deus, e tantos outros). Um facto incontroverso é que as seitas se têm multiplicado nos nossos dias, sendo impossível definir o seu elenco, já que a todo o momento estão surgindo agrupamentos e organizações da mais diversa extracção e filiação doutrinal, alguns dependentes da fragilidade dos seus grupos portadores e da fidelidade volátil ao seu líder carismático, outros conseguindo sobreviver para além do desaparecimento deste. Por isso o mundo sectário está em contínua mutação. Sendo a cissiparidade o processo mais frequente da sua emergência, impossível é muitas vezes saber quais os grupos que se assemelham ou diferenciam numa mesma confissão ou denominação. A comunicação social faz-se, de resto, constantemente eco de vários factos que vão dando uma imagem de excesso e irracionalidade, pondo em relevo o perigo que representam, os desvios que cometem ou os crimes que praticam. Haja em vista a mortandade em massa de 914 seguidores de Jim Jones, incluindo 276 crianças e ele próprio, na Guiana (BAINBRIDGE – *The Sociology*, p. 358); o atentado da seita Aiun, no Japão, contra os utilizadores do metro de Tóquio; a morte colectiva dos seguidores do Templo do Sol, na Suíça, França e Canadá, imolados pelo fogo; a morte, igualmente pelo fogo, do Ramo Davidiano de Koresh, nas suas instalações do rancho do Mount Carmel em Waco, quando atacado pelo FBI; ou as ofensas feitas em 1995, num programa televisivo, pelo pastor Van Hélder, da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), em que a imagem da Virgem da Aparecida, padroeira daquele país, era atacada aos pontapés (FREAZA – *O adversário*). O aparecimento de algumas seitas satânicas, por outro lado, e os actos decorrentes destas doutrinas, como o parricídio ocorrido em 1999, no nosso país, por efeito, segundo se crê, da pertença a um grupo deste género, põem o problema de algumas seitas aparecerem como disruptoras da paz social e da piedade familiares. Dos efeitos nefastos neste âmbito específico se fez eco recentemente a imprensa internacional (*cf. Time*, 19 de Fevereiro de 2001) ao falar dos desentendimentos conducentes à separação de um casal famoso do cinema, Tom Cruise e Nicole Kidman, sendo parte integrante do problema a conversão do primeiro à Cientologia, o que pôs em causa a educação católica dos filhos adoptivos de ambos. Alguns destes factos são puros fenómenos sociais em que a pertença a seitas é apenas uma circunstância; outros decorrem da sua natureza específica. Não surpreende, por isso, que os poderes públicos se oponham ou persigam as seitas cujos comportamentos são, em seu entender, extremos ou subversivos, actuando judicialmente contra os seus membros e organizações, ou reprimindo-os policialmente. Entre os milhares de factos verificados no presente século, lembra-se a acção contra Rutherford, das Testemunhas de Jeová, após a recusa destas em participar na I Guerra Mundial; e recentemente, contra os Meninos de Deus, na França, contra a Cientologia, na Alemanha, e contra Edir

Macedo, no Brasil, por práticas lesivas da ordem social ou simplesmente por fuga aos impostos. Subjacente a tudo isto está o reconhecimento da importância da religião no ordenamento das sociedades, sobretudo quando os seus preceitos são consentâneos com a sua cultura tradicional. Assim, a seita Falun Gong faz tremer o Partido Comunista chinês e a sua ideologia. Por isso os seus membros estão a ser perseguidos pelas autoridades. Por outro lado, não deixa de ser verdade que, mesmo quando as seitas não são contrárias às normas sociais vigentes, são objecto de incompreensão. As suas atitudes fundamentalistas levam-nas a recusar valores fundamentais à vida em sociedade e a rejeitar, mais ou menos radicalmente, as suas instituições. No quadro destas atitudes se pode, por exemplo, mencionar a não aceitação das transfusões de sangue por parte das Testemunhas de Jeová ou a não utilização da rádio e da televisão por parte dos *amish* nos EUA. A conotação negativa da palavra «seitas» resulta por vezes de preconceitos que exprimem a distância existente entre elas, por um lado, e as ideias, símbolos e valores que definem o entendimento que uma sociedade faz de si mesma, por outro. Manifestam, além isso, a dogmaticidade e extremismo ideológico em que muitas se definem culturalmente, muitas vezes sob o pretexto de um retorno à pureza da doutrina de que se pensam herdeiras, instaurando objectivamente formas de leitura da Palavra de Deus particulares e distorcidas. Em função desta leitura põem em causa mesmo as mais legítimas interpretações que, em função do melhor entendimento das instituições, as Igrejas vão fazendo da Bíblia. Por outro lado, o distanciamento do mundo é para algumas um ponto de partida tão fundamental que o exprimem de forma exagerada e violenta; e tanto a moral rigorosa de algumas como o milenarismo de outras conduzem por vezes à fuga às responsabilidades sociais e familiares dos seus membros. As atitudes negativas relativamente às seitas são igualmente atribuídas às técnicas de lavagem do cérebro a que algumas sujeitariam os seus membros. Tal forma de actuar explicaria as alterações da personalidade e os comportamentos irracionais verificados nos aderentes de algumas. Exemplos disso seriam os comportamento de filhas de boas famílias que, nos Meninos de Deus, após o 25 de Abril de 1974, enveredaram por comportamentos desviantes, numa espécie de «prostituição sagrada»; ou a alienação de bens que alguns arrependidos da IURD e da IM dizem ter feito porque sujeitos a formas de condicionamento extremas. Não sendo estes factos e outros semelhantes exclusivos dos agrupamentos religiosos sectários, nem sendo necessário recorrer à religião para os explicar, manifestam o particular clima de vivência grupal que é criado entre os que mais profundamente aderem às seitas. E não oferece dúvida que, em alguns casos, tal clima é induzido pelos líderes, de forma a disso tirarem proveito pessoal (sexual, monetário ou de simples poder) de quem, generosa mas credulamente, neles confia. Mas a interpretação destes e doutros comportamentos estranhos em função da lavagem do cérebro, entendida como puro processo psicológico, apesar de corresponder a factos reais, é uma simplificação do problema. De facto, ela deve ser entendida no quadro das operações sociais que levam à própria essência da emergência das seitas e à adesão que produzem: no primeiro caso porque a seita só existe enquanto forma de diferenciação relativamente a um grupo alargado; no segundo porque a adesão corresponde a uma necessidade de intimidade e suporte comunitário fora do vulgar, seja porque a pessoa se encontra isolada, seja porque está em conflito com o seu grupo de inserção imediata. Acontece, com efeito, que, nos casos de maior condicionamento, a seita funciona quase como uma instituição total (Goffman). Ao submeter os seus membros a condições de interacção social diminuída – restrição de contactos com a família e amigos, clima de fervor e devoção para com o líder, endoutrinação constante – estas seitas estão a limitar os factores de controle exterior e a dar valor absoluto às orientações e imposições dos mentores sectários. É sobretudo este condicionamento grupal que leva os aderentes às seitas centradas na personalidade carismáticas dos dirigentes a enveredarem por comportamentos alienados e contraculturais. Estes apontamentos e referências teóricas instituem, em grande parte, a perspectiva em que se coloca este texto. Mas não fazem jus a muitas questões que poderiam ser desenvolvidas e que caracterizam as seitas, designadamente em sede doutrinal, organizacional, litúrgica e simbólica. Interessante seria ver a importância das seitas na sociedade portuguesa em termos da influência que as suas doutrinas têm na definição da cultura religiosa emergente, ou do complexo simbólico, e seus efeitos, na alteração da mitografia religiosa. Curioso seria também estudar as formas de solidariedade nelas geradas e seus efeitos na interacção social e na definição dos valores dominantes. Estas análises não podem, no entanto, ser levadas a cabo neste texto. Nele são relatados apenas alguns factos relativos ao desenvolvimento dos agrupamentos religiosos não católicos no último quartel do século XX. É esta perspectiva, em grande parte pré-sociológica, que prosseguiremos, dando embora atenção a questões relacionadas com alguns aspectos doutrinais, morais, simbólicos e litúrgicos. Sendo o tema das configurações culturais geradas pelos agrupamentos religiosos o tema central da nossa reflexão, dela faz igualmente parte integrante o enquadramento destes agrupamentos religiosos num conjunto de fenómenos mais vastos, relativos à diferenciação cultural verificada na sociedade portuguesa no último quartel do século XX. Consideramos, com efeito, que o tema das seitas, em sentido mais estrito, não pode ser tratado fora do contexto do aparecimento de outros agrupamentos que, não podendo ser designados correctamente por este termo, fazem parte da constelação religiosa portuguesa actual. As seitas, por razões teóricas que em seguida exporemos, são apenas uma parte do nosso tema. Por isso no ordenamento deste texto aparecem, em primeiro lugar, as questões relativas à nomenclatura dos fenómenos em análise e alguns factos relativos à sua contextualização; a seguir, porque só assim se poderá compreender o aparecimento e o papel social das seitas, veremos alguns factos relativos ao seu aparecimento; no final desenvolveremos alguns

elementos de interpretação do conjunto das questões colocadas previamente no quadro das teorias da reprodução e da diferenciação cultural. *1. Etimologias e nomenclaturas. 1.1. Etimologias:* A palavra «seita» vem do latim *secta* (do verbo *secare*, cortar), e significa, na linguagem religiosa, o grupo que está cortado da comunhão daqueles que pertencem a uma Igreja. Há quem a faça derivar de *sequere* (seguir), na forma *secuta*, sendo esta origem pouco provável, pois seria necessário eliminar a vogal acentuada para obter a palavra em causa, o que não é consentâneo com o génio das línguas latinas. O termo grego correspondente a seita é *airesis*, heresia, o qual é frequentemente confundido com seita. As escolas filosóficas referidas por Diogenes Laércio e Sexto Empírico como *airesis* são traduzidas frequentemente por aquela palavra. Segundo este último autor, todavia, a seita só existiria quando dotada de dogmaticidade doutrinal, acepção que concorda com o sentido assumindo por seita na literatura religiosa. Esta origem e evolução do termo significa que, muito cedo, tanto ele como o seu correspondente grego, implicaram três noções complementares: a coesão grupal definida pela partilha de uma doutrina, a dogmaticidade, e a sua oposição a um pensamento comum. Estas notas parecem estar incluídas nas acepções que a palavra seita tem na língua portuguesa, por elas sendo designados tanto os grupos religiosos que, reclamando-se do cristianismo, se afastaram da Igreja Católica, como as dissensões de outras religiões (maometana, budista, etc.), e ainda os grupos com actividades ilegais, como as seitas macaenses que controlam o jogo e prostituição do antigo território. No sentido mais estrito, «seita» apenas se refere ao primeiro destes conjuntos, e por isso não designa toda a realidade que interessa estudar neste texto. O que, na realidade, parece mais importante para a definição dos agrupamentos em análise é o serem mais ou menos marginais e minoritários. Estas duas notas são sobretudo importantes na definição das seitas no momento da sua emergência. Posteriormente elas tendem a integrar-se de forma mais ou menos progressiva e completa na sociedade e na cultura dominante, quer por subordinação, quer por dominação, o primeiro destes processos significando que o movimento religioso se vai adequando ao complexo de ideias, símbolos e valores vigentes; o segundo, que a cultura é cada vez mais definida pelas formas de estar, pensar e sentir – quadros mentais, doutrinais, simbólicos e accionais – daquele movimento religioso, cuja doutrina e ordem simbólica passa a constituir o cerne ideológico dessa sociedade. É, com efeito, notória a progressiva aproximação dos cânones culturais e sociais por par e dos grupos minoritários quando são eliminadas as características resultantes do isolamento e conflictualidade social e doutrinal que os originou; e também é conhecido o facto de pequenos grupos – religiosos ou políticos – se terem tornado majoritários. Mas para que tal aconteça, num caso e noutro, é necessário que esses agrupamentos se distanciem das formas ideológicas idiossincráticas que lhes permitiram nascer. A afirmação da diferença, tanto doutrinal como organizacional, moral e cultual, dá por isso lugar a um processo de integração que é tanto mais rápida quanto o limiar da condição majoritária é transposto. A marginalidade das seitas é definida como tal pelas forças sociais e religiosas dominantes. Esta marginalidade estrutural produz representações desvalorizadas do seu projecto e acção. Ficam assim marcados por um estigma social mais ou menos lesivo da sua identidade, não sendo raros os casos em que a estranheza perante as suas atitudes e comportamentos leva a associá-las a fenómenos de inumanidade, de loucura e de crime. A representação social das seitas é, pois, tanto mais negativa quanto os seus quadros simbólicos e valorativos se afastam da cultura dominante, sendo esta distanciação determinante da sua marginalização. Por outro lado, esta marginalização prejudica a compreensão do fenómeno, sobretudo quando há uma religião claramente majoritária. Por isso a literatura tem vindo a substituir o termo por outros que evitem o preconceito implícito na palavra. *1.2. Nomenclaturas:* Uma das expressões mais utilizadas para significar a realidade das seitas nos tempos actuais é a de Novos Movimentos Religiosos (NMR). Por ela se refere uma grande diversidade de agrupamentos que, ora têm vida efémera e diminuta organização, ora se afirmam e desenvolvem, formando grupos consistentes, estáveis e estruturados. O conceito é particularmente útil para descrever alguns dos fenómenos religiosos comuns à pós-modernidade em que a permanência das posições ideológicas e dos comportamentos parece pouco consentânea com a volubilidade das atitudes e a fragilidade das identificações pessoais. Para isso concorreram sobretudo factos de natureza doutrinal e tecnológica que favorecem o individualismo característico desta idade. Mas esta vantagem do conceito de NMR não evita outros inconvenientes classificatórios, que de alguma maneira lhe são intrínsecos: não considera como seitas alguns movimentos mais antigos de índole claramente sectária, nem define a partir de quando os movimentos são NMR. A expressão não é, por outro lado, procedente do ponto de vista teórico pois não indica as condições em que tanto os grupos sectários como as relações conflictuais, deles resultantes, são significativos socialmente. Para obviar a estas diversas dificuldades tem sido usada (Brito – *La situação*; Lages – *Minority*) a expressão Agrupamentos Religiosos Minoritários (ARM), a qual coloca o tema num quadro teórico que implicitamente refere as condições de emergência e as características dos grupos religiosos, as quais têm reflexos na sua doutrina e organização. Por isso a expressão não pode ser entendida sem uma referência ao conceito de seita e a outros usados na literatura especializada. A primeira e obrigatória referência a fazer neste contexto é a clássica distinção de Max Weber e Ernst Troeltsch entre Igreja e seita, que parece ter levado a alguns equívocos, possivelmente porque estas categorias analíticas derivam de uma metodologia ideal-típica, formulada por Max Weber (*cf. The Methodology*, p. 90), a qual consistia, em síntese, numa polarização dos conceitos, em que cada um dos termos era definido por oposição ao outro. Em virtude disso, seita opor-se-ia a Igreja. Mas o procedimento tipológico, que utiliza um processo mental simplifi-

cador da realidade para melhor a captar (as diferenças mínimas da realidade não são facilmente teorizáveis), tem o inconveniente de contaminar a teoria com o método. Por outro lado, ambos os conceitos teorizam realidades religiosas ocidentais, e não se aplicam estritamente a outras esferas religiosas, como o islamismo, em que o conceito de seita se aproximaria mais do sentido de *airesis* do helenismo. O termo, de resto, dificilmente se ajusta a outras tradições não cristãs. As distinções entre seitas e Igrejas são conhecidas: as últimas são inclusivistas e compostas de santos e pecadores, justificados e não justificados; às seitas acede-se por via da conversão, sendo constituídas por crentes empenhados. O clima das seitas é geralmente emocional, sendo a pertença voluntária e merecida; as Igrejas, pelo contrário, exigem poucas ou nenhumas qualificações. De um ponto de vista mais sociológico, as seitas seriam constituídas por pequenos grupos que aspiram à perfeição, enquanto que as Igrejas, universais, tenderiam a comunicar a sua mensagem a toda a humanidade. As seitas estariam associadas às classes mais baixas ou, pelo menos, aos elementos que se opõem ao Estado e à sociedade, ao passo que as Igrejas estariam ligadas às classes dirigentes, tornando-se mesmo uma parte integrante da ordem social que legitimam. As seitas insistiriam em que existe uma relação directa entre o indivíduo e Deus, com desrespeito da organização eclesial, enquanto que a Igrejas colocariam a mediação hierárquica em primeiro plano (*cf.* TROELTSCH – *The Social*, p. 331). Mas estas distinções, no essencial exactas, não evitam as conotações negativas ligadas às seitas, antes parecem reforçá-las. Por outro lado, só são claras quando a Igreja se identifica com a religião dominante. Yinger tentou resolver esta polarização ao propor categorias analíticas diferenciadas em função da organização religiosas (Igreja universal, *ecclesia*, denominações, seitas estabelecidas, seitas *tout court* e cultos), as quais constituiriam uma espécie de *continuum* conceptual que vai da extrema organização à sua ausência quase total. A Igreja universal incorporaria a máxima estruturação enquanto que os cultos seriam pequenos grupos em busca de experiências místicas, com base na ligação dos seus membros a um líder carismático (YINGER – *Religion*, p. 147-155). Mas a gradação, se teoricamente correcta, não parece inteiramente capaz de explicar os efeitos que a doutrina tem na organização, nas atitudes e na cultura própria de cada agrupamento religioso. Disto se deduz que distinção entre Igrejas e seitas poderia ser considerada válida à análise das mudanças religiosas da sociedade portuguesa se se retirasse ao conceito de seita a carga negativa que lhe foi emprestada e se se encontrasse um critério claro de caracterização das seitas. Mas, se não há dificuldade de maior em o fazer teoricamente – várias clarificações foram elaboradas por diversos autores, por exemplo Wilson (1970) e Bainbridge (1997) –, a sua aplicação aos casos concretos é complicada. As tipologias das seitas, por outro lado, têm-se vindo a suceder umas às outras, havendo sempre quem encontre mais um critério a ter em conta, a sua multiplicação significando que o terreno é movediço e as categorias sempre deficientes. Por todas estas razões, optamos por substituir o termo seita pelo de ARM, não marcado por qualquer preconceito teórico e suficientemente claro e englobante para não necessitar de grandes precisões. Assim, nestes agrupamentos incluem-se os movimentos e instituições cuja doutrina, organização, ordem de simbolozição e práticas se não identificam com as das Igrejas e que têm um número relativamente pequeno de fiéis, características estas determinantes de algumas das suas doutrinas e procedimentos. De facto, para sobreviver, desenvolvem aspectos doutrinais, organizativos e simbólicos próprios, que se opõem, pelo menos em parte, aos das instituições dominantes. Sendo minoritários estão em busca de uma identidade que só pode resultar da sua diferenciação em relação a outros agrupamentos semelhantes ou diferentes. O processo parece claro: acentua-se um traço, põe-se em destaque um ponto doutrinal menos relevante, descontextualiza-se um texto, absolutiza-se uma intuição parcialmente correcta, elabora-se um rito próprio, controla-se com mão de ferro a organização. Mas, ao mesmo tempo ou sucessivamente, também se podem pôr em acção procedimentos contrários a estes. Assim, os processos de identificação diferenciada levam-nos a fazer tudo para não se perderem na massa. O recurso a uma inspiração, revelação ou visão para justificar o seu aparecimento decorre apenas da necessidade de legitimação transcendente que todos os novos agrupamentos religiosos sentem, não estando esta legitimação, ao contrário da necessária aos outros movimento sociais e políticos, sujeita a contraditória. A sua validade não decorre de uma qualquer pertinência, significado ou eficácia social que possa ser controlada exteriormente. Tem a aprovação assegurada, embora as mais das vezes fictícia, de um poder mais alto. Por outro lado, os eventuais exageros e desenquadramentos doutrinais dos ARM dão frequentemente resposta à necessidade de pôr em evidência as contradições que uma teologia demasiado racionalizada ocultou. Não surpreende, pois, que o fundamentalismo praticado por muitos ARM faça ressaltar o dado originário da revelação, ao mesmo tempo que nele se desenvolvem práticas apelativas ao sentimento, em função de uma crença na constante e directa intervenção miraculosa de Deus, designadamente em movimentos pentecostais e taumatúrgicos. E em concordância com isto, desenvolve-se a noção de «pequeno rebanho» e de «povo escolhido» onde as pessoas ficam ao abrigo de outros modelos doutrinários, aliás recusados com veemência. A melhor forma de mostrar que as características doutrinais, psicológicas e sociológicas dos agrupamentos minoritários têm origem nesta sua condição está em que, quando se desenvolvem, também eles se integram no sistema, deixando de ser sectários e passando a definir o que é central aos valores éticos e aos comportamentos sociais generalizados.

2. O complexo religioso português: A análise da situação dos ARM em Portugal, dada a falta de estudos factuais extensivos e específicos, terá de ser feita a partir de dados indirectos. Os primeiros provêm das estatísticas oficiais relativas à religião dos Portugueses, nos censos; a segunda, de indicações dadas

por algumas sondagens feitas sob a responsabilidade do autor (CESOP, 1993 e CEPCEP, 1999) em se inquiriu sobre a afiliação religiosa; e de vária documentação esparsa, principalmente de natureza jurídica. Começamos por expor alguns números que caracterizam o complexo religioso português. *2.1. Os dados oficiais:* Existem dados publicados ou disponíveis sobre a religião dos Portugueses nos censos de 1950, 1960, 1981 e 1991, faltando informação para o de 1970. No censo de 1950 apenas se distingue entre católicos e não-católicos. Em 1960, a informação foi agregada em três simples categorias: católico, outra religião e sem religião. Para 1981 e 1991 há nove categorias de religião: católica, ortodoxa, protestante, outra cristã, judaica, muçulmana, outra não cristã, sem religião e não respondentes. As mesmas categorias foram utilizadas no recenseamento de 2001, não sendo ainda conhecidos os resultados da pergunta, de resposta facultativa. Verificou-se em 1950 que 95,9 % dos portugueses se diziam católicos. Dez anos mais tarde a percentagem tinha subido para 97,8 %. Não havia, pois, nos meados do século XX, muito lugar para expressões religiosas diferentes do catolicismo. Por outro lado, o aumento da percentagem de católicos entre estas duas datas parece manifestar um conformismo crescente em relação ao catolicismo. Registava-se, à data, um decréscimo das fontes de diferenciação social. Os filiados nos poucos ARM existentes pertenciam sobretudo a Igrejas protestantes. Eram, porém, pouco visíveis, tal como os que não tinham religião. Nos 21 anos que vão de 1960 a 1981 a percentagem dos que se confessam católicos diminuiu quase 17 pontos percentuais, por força de uma transferência para os não respondentes. Este parece ser, aliás, o facto mais saliente deste período em que ocorreram algumas das maiores transformações da sociedade portuguesa. Grande parte dos que deixaram de ser católicos deixaram também de ter qualquer identificação religiosa. Nos anos que vão de 1981 a 1991 a diminuição em termos percentuais dos católicos é muito ligeira, cerca de 3 %. Mas o seu número absoluto aumentou. Estes dados mostram indirectamente que o aparecimento dos ARM em termos de expressão numérica digna de nota é um fenómeno posterior ao 25 de Abril. Em 1981 todos os que se assumem como religiosos, mas não católicos, somam 115 000 pessoas e em 1991, 150 000, correspondentes respectivamente a 1,5 e 1,9 % de toda a população com mais de 12 anos. Por outro lado, no mesmo período, os ARM crescem 30 %, enquanto o catolicismo apenas aumenta 2,8 %, sendo estes números menos significativos do que parece, dado o limitado número de aderentes aos ARM. Dentre os grupos religiosos considerados, os únicos que diminuem o número absoluto de aderentes são os protestantes, os judeus e os sem religião. A crença ortodoxa, outra cristã (onde se englobam quase todos os ARM de introdução recente em Portugal) e as outras não cristãs, estas particularmente, têm um diminuto número de aderentes. A distribuição do catolicismo no país não é uniforme. São mais católicas as populações a norte de uma linha imaginária que passa entre Leiria e Castelo Branco, estando os Açores e a Madeira, do ponto de vista religioso, próximos dos distritos do Norte. A Madeira era mesmo, em 1991, a região mais católica de Portugal. Deve-se, por outro lado, notar que, em Beja, no ano de 1981, o catolicismo era assumido por menos de metade da população (47,8 %), ao passo que em 1961 ainda havia 92,0 % de católicos. Mas os distritos de Évora e Setúbal mostram fenómenos ainda mais extremos. Em 1981, em Setúbal os católicos apenas somavam 31,9 %, percentagem que se mantém substancialmente em 1991. *2.2. Alguns dados recentes:* Pode ser feita uma análise da evolução destes dados para datas mais recentes a partir de resultados de algumas sondagens que, não tratando directamente a afiliação nos ARM, contêm algumas informações sobre a sua importância relativa. As respostas dadas a uma pergunta sobre a religião numa grande sondagem realizada para o Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa (CEPCEP – *Sondagem*) vão nesse sentido. Nela foram inquiridos 2975 pessoas, distribuídas proporcionalmente, quer pelas regiões (NUT II), quer pelas tipo de aglomerado em que viviam (rural e urbano), garantindo assim a representatividade dos dados recolhidos. Estes dados (Tabela 2), mostram, em pri-

Tabela 1
Portugal: 1981-1991. População de 12 anos ou mais, segundo a religião

Pertença	1981 Número	%	1991 Número	%	Dif. %
Católica	6 352 705	81,07	6 527 600	77,89	-3,18
Ortodoxa	2 564	0,03	11 322	0,14	0,10
Protestante	39 122	0,50	36 974	0,44	-0,06
Outra cristã	59 985	0,77	79 554	0,95	-0,18
Judaica	5 493	0,07	3 523	0,04	-0,03
Muçulmana	4 335	0,06	9 159	0,11	0,05
Outras não cristãs	3 899	0,05	9 476	0,11	0,06
Sem religião	253 786	3,24	225 582	2,69	-0,55
Não-respondentes	1 114 615	14,22	1 477 757	17,63	3,41
Total	7 836 504	100,00	8 380 947	100,00	

Fonte: Adaptado de Lages – Minority, *p. 287.*

Tabela 2
Continente 1999. Religião dos respondentes, por região

Religião	Norte	Centro	Lisboa e Vale do Tejo	Alentejo	Algarve	Total
Católica	0,1 %	0,4 %	0,1 %		0,8 %	0,2 %
Protestante	0,2 %	0,7 %	1,0 %	1,3 %	2,3 %	0,7 %
Outra cristã	0,9 %	0,7 %	2,1 %	0,6 %	1,5 %	1,3 %
Não cristã	0,1 %	0,2 %	0,2 %			0,1 %
NS/NR	10,2 %	10,2 %	30,8 %	14,4 %	17,3 %	18,0 %
Total (número)	1082	548	1052	160	133	2975

Fonte: Cálculos sobre CEPCEP, 1999.

meiro lugar, que, no seu conjunto, o número dos que se afirmaram católicos no final do século XX é quase o mesmo de 1991, o que dá credibilidade à sondagem. Por outro lado, e em conformidade com o que se disse anteriormente, verifica-se que, na região de Lisboa e Vale do Tejo, o número daqueles que não quiseram dizer a sua afiliação religiosa é consentânea com as atitudes urbanas marcadas pela pós-modernidade emergente. Em terceiro lugar, que continua nítida a separação entre Norte e Centro, com mais forte religiosidade católica nestas duas regiões do que nas outras. Por último, que os ARM não parecem estar a invadir o espaço específico do catolicismo, mantendo-se substancialmente minoritários. A percentagem de aderentes à Igreja Católica poderá parecer exagerada. No entanto, a obtida numa sondagem do Instituto de Ciências Sociais, no mesmo ano (CABRAL – *Atitudes*), ainda é maior: em 1201 inquiridos, os católicos representavam 89,3 %, o conjunto dos protestantes-outros cristãos 1,8 % e os não cristãos 0,7 %. Os que declararam não ter nenhuma religião nem responderam somavam 8,1 %. Estes valores, comparados com os da Tabela 2 e os do censo de 1991 parecem pouco credíveis, pelo que, em seguida apenas faremos comentários à sondagem CEPCEP. De facto não parece provável que a percentagem de católicos tenha crescido entre 1991 e 1999. Esta conclusão é tanto mais segura quanto parece pouco credível a proporção dos que não têm nenhuma crença, em Lisboa e Vale do Tejo, na sondagem ICS, onde é apenas 15,1 %, quando, no censo de 1991, os que não responderam somavam, nesta mesma região, 22,9 %. Ora não é de supor que a percentagem desta categoria diminua, sobretudo nas cidades. De facto

Tabela 3
Continente 1999. Religião dos respondentes, por tipo de aglomerado

Religião	Rural	Urbana	Total
Católica	91,3 %	72,8 %	79,7 %
Ortodoxa	0,2 %	0,2 %	0,2 %
Protestante	0,5 %	0,9 %	0,7 %
Outra cristã	0,5 %	1,8 %	1,3 %
Não cristã		0,2 %	0,1 %
NS/NR	7,7 %	24,2 %	18,0 %
Total (número)	1110	1865	2975

Fonte: Cálculos sobre CEPCEP, 1999.

ela corresponde a uma categoria de recurso quando se não quer dizer a verdadeira atitude religiosa; e esta é cada vez mais fluída nas zonas urbanas. A percentagem registada pela sondagem CEPCEP faz jus a esta tendência, já em evidência entre 1981e 1991. Uma segunda perspectiva a retirar da sondagem tem a ver com a hipótese de que os ARM são um fenómeno urbano. A pluralidade das situações de vida, a divisão do trabalho, a maior abertura ao debate de ideias vindas do exterior, numa palavra, uma cultura pluralista, parece contribuir para que as população esteja mais receptiva a novas formas de vida e de experiências religiosas. Os resultados obtidos na sondagem CEPCEP revelam que a hipótese se verifica. As percentagens de NS/NR são substancialmente mais elevadas nos aglomerados citadinos do que nos rurais. Por outro lado, os protestantes quase duplicam nas zonas urbanas em relação às rurais, e as pessoas de religião não cristã são mais de três vezes mais numerosas nas zonas citadinas do que nos campos. Estes são, como era previsível, bastante mais católicos. *2.3. Religião e classe social:* Outro aspecto que tem sido frequentemente referidos na sociologia da religião é que as seitas, como já dizia Troeltsch, apelam mais às classes baixas enquanto as Igrejas seriam mais consentâneas com as classes próximas do poder. Os dados oficiais disponíveis relativos a 1991 e referentes, quer a Portugal no seu conjunto, quer aos distritos de Lisboa e Setúbal, quando tratados em termos de classes socioprofissionais, revelam, no essencial, o seguinte: os ortodoxos parecem estar equitativamente distribuídos por todas as classes, tanto no país como em Lisboa e Setúbal, com a classe mais alta ligeiramente sub-representada; os protestantes têm, tanto no país como em Lisboa e em Setúbal, mais forte representação das classe mais altas do que das mais baixas; os outros cristãos pertencem predominantemente às classes mais baixas, sobretudo em Lisboa e em Setúbal, havendo maior equilíbrio no conjunto do país; tanto os judeus como os muçulmanos, em todas as áreas geográficas referidas, têm uma percentagem ligeiramente superior de classes mais altas; finalmente, os não cristãos têm uma distribuição por classes sociais praticamente uniforme (LAGES – *Minority*, p. 294-295). A análise das características da adesão religiosa em função da instrução, resultantes da sondagem CEPCEP, revela que, no respeitante à religião católica, as percentagens são tanto maiores quanto mais baixo é o grau de instrução, um dado que é consentâneo com as conclusões resultantes da Tabela 3.

No que se refere às outras confissões, os dados não manifestam nenhuma tendência, o que não quer dizer que não exista: todas as diferenças significativas ficam escondidas na pequenez dos números que sustentam as percentagens. Mas é notório que a percentagem de não respostas, associada à irreligiosidade e ao desejo de não declarar os seus sentimentos religiosos, é progressivamente crescente com a instrução, como se o pudor urbano crescesse com ela e a franqueza fosse característica do povo mais simples. *3. Os ARM em Portugal:* Estes resultados levam à conclusão de que o fenómeno da emergência dos ARM ocorre no início do segundo quartel do século XX, quando a liberdade religiosa começou a ter expressão mais visível, ou seja, após a Revolução dos Cravos. Não se podendo aceitar, de forma absoluta, o dito de J. Hermano Saraiva, de que «a maneira de ser portuguesa [é] intolerância religiosa, chauvinismo ideológico, tendência para identificar a nação com um credo único» (*cf.* PEREIRA – *New Religious*, p. 310), o certo é que até à data referida assistia-se no país a uma espécie de conformismo cultural que não admitia excepções, sendo possível que muitas pessoas se declarassem católicos por mecanismo de autodefesa. Porém, com o 25 de Abril, todas as sensibilidades religiosas diferentes da católica puderam exprimir-se livremente. Mas a história de exclusão era longa, desde quando foram reprimidos e expulsos os judeus*, que mantiveram, sob forma oculta, até aos nossos dias as suas práticas religiosas e vivências culturais em diversas regiões do país, designadamente em Belmonte e em algumas regiões do Alto Douro. Este mesmo facto revela que, até ao século XIX, poucos ARM tiveram qualquer expressão religiosa visível. *3.1. As Igrejas protestantes e aparentadas antes de 1974:* De facto, a história da implantação das Igrejas protestantes e afins pode ser referida apenas a partir deste século XIX (*v.* PROTESTANTISMO). São elas que primeiro aportam às praias lusitanas. Entre as mais antigas, estaria a Igreja dos Irmãos, fundada em 1827 por Richard Holden, a qual foi constituída em federação sob o nome de Comunhão das Igrejas dos Irmãos em Portugal, em 1992. Por outro lado, a Igreja Presbiteriana Reformada (*v.* IGREJA EVANGÉLICA PRESBITERIANA DE PORTUGAL) teria sido fundada na segunda metade do século XIX na Madeira (Pereira 1999: 310). Segundo a sua constituição jurídica, a Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica* (ILCAE) foi instituída em 1880, nos termos do art.º 449 do Código Administrativo Português, como associação religiosa. Em 1913 foram apresentados ao Governo Civil do Porto os Estatutos da Corporação Cultural da Igreja Lusitana Evangélica do Redentor, tendo como primeiros subscritores Frederico Flower e António Ferreira Fiandor, o qual enviou, como bispo, em 1960, o referido documento de constituição para ser aprovado oficialmente. Por portaria de 20/1/1913 é também criada a Igreja Lusitana Evangélica de São Pedro. No documento de 1960 diz-se que a Igreja Lusitana tem por fim principal «promover e sustentar o culto cristão, em todo o território português, continental e ultramarino, de harmonia com as norma de doutrina, jerarquia disciplina da Igreja antiga e indivisa». À data de 1960, a ILCAE tinha sete paróquias na região norte (nos concelhos de Porto duas, Gaia quatro, Gondomar uma) e 10 na região sul (nos concelhos de Lisboa duas, Setúbal uma, Alcácer do Sal uma, Vila Franca de Xira três, Seixal uma, Salvaterra de Magos uma, Alenquer uma) (*cf.* ILCAE – *Constituição*). Mas a grande eclosão das Igrejas protestantes ocorre logo após a implantação da República e da sua lei de liberdade religiosa (decreto de 20.4.1911 e lei de 10.7.1912). Assim, em 1912, são aprovados os estatutos da Associação Cultural da Igreja Cristã Evangélica no Porto. No ano seguinte foi reconhecida a Corporação Cultual da Igreja Evangélica Presbiteriana de Lisboa. Também de 1913 são os estatutos da Associação Cultural da 1.ª Igreja Evangélica Baptista de Freguesia de Ramalde, Porto. A Associação Mantenedora do Culto da Igreja Evangélica Lisbonense, por seu lado, é reconhecida por portaria do ano de 1915, publicada no *Diário do Governo* de 25 de Novembro do mesmo ano, tendo os seus estatutos sido revalidados em 1927 (*cf.* CRLLR – *Consulta*). Nos primeiros anos do salazarismo são registadas oficialmente várias associações religiosas sob as quais se esconde a face das Igrejas protestantes: a Associação Cultual da Igreja Evangélica Ajudense e Suas Missões (1927); a Associação Cultual Primeira Igreja Baptista de Lisboa e Suas Missões (1928); a Convenção Baptista Portuguesa (1928); a Corporação de Culto de Igreja Evangélica Baptista de Alcântara (1929) que, no entanto, se deu por terminada e dissolvida em 1959; a Igreja Evangélica Baptista de Alcântara (1929), que solicita bai-

Tabela 4
Continente 1999. Religião dos respondentes, por grau de instrução

Religião	< 4.º ano	4.º ano/ /1.º ciclo	9.º-11.º anos	12.º ano	Freq. univ./bachar.	Licenciatura	Total
Católica	93,9 %	88,9 %	75,3 %	74,8 %	65,9 %	64,8 %	79,7 %
Ortodoxa	0,1 %	0,2 %	0,4 %		0,4 %	0,2 %	
Protestante	0,8 %	0,6 %	1,0 %	0,9 %	0,3 %	0,7 %	0,7 %
Outra cristã	0,8 %	1,4 %	1,3 %	2,0 %	0,9 %	1,1 %	1,3 %
Não cristã		0,1 %	0,2 %			0,4 %	0,1 %
NS/NR	4,6 %	8,9 %	22,0 %	21,9 %	32,9 %	32,7 %	18,0 %
Total (número)	395	874	595	452	340	281	2937

Fonte: Cálculos sobre CEPCEP, 1999.

xa dos referidos estatutos em 1932, por pretender reconstituir-se com base na lei de 14.2.1907; a Igreja de Cristo – Culto Evangélico, fundada em 1931, e apresentando novo pedido em 1961, indeferido com base no art.º 449 do Código Administrativo; a Liga Evangélica da Acção Missionária e Educacional (1933); a Congregação Evangélica Alemã de Lisboa (1934); a Igreja Evangélica Independente de Portugal (1935); a Associação Missionária Baptista de Lisboa (1935) (*cf.* CRLLR – *Consulta*). Várias outras denominações protestantes são apresentadas a registo nos anos subsequentes, aqui não especificadas por ser longa a lista. O que estes factos dizem é que as Igrejas protestantes tradicionais se foram constituindo com alguma dificuldade ao longo do tempo. Mas as contradições do regime eram muitas. Para o demonstrar basta lembrar alguns factos relativos à história do reconhecimento dos adventistas. Em 1935 foi legalizada perante o Governo Civil a associação chamada Conferência Portuguesa dos Adventistas do Sétimo Dia, que passou a ter a denominação de União Portuguesa dos Adventistas do Sétimo Dia, a partir de 1941. Alguns anos depois as suas relações com a autoridade tornam-se conturbadas. De facto, se até 1957 o Governo Civil foi emitindo recibos «nos termos e para os efeitos do art.º 450 do Código administrativo», em 1961, ao ser solicitada uma certidão de que a União tinha existência jurídica, colocou-se a questão da sua revalidação. A administração central indeferiu a petição. Em 1963 foram apresentado novos estatutos, mas o Governo Civil não os aprovou, tomando como pretexto os seus fins. Em 1966 acaba de se reconhecer que a União era uma associação religiosa ao ser registado pelo Governo Civil a participação escrita da sua constituição. No entanto, em 1970, o Governo Civil exprime dúvidas sobre a legalidade da associação, havendo mesmo um parecer da PIDE que conclui pelo não cumprimento dos fins previstos no Código Administrativo. Em 1973, ainda o Ministério da Justiça pediu informações sobre a questão, em virtude de a União ter requerido novamente o seu reconhecimento como associação religiosa sob a denominação de Igreja Adventista do Sétimo Dia (*cf.* CRLLR – *Consulta*). A história da implantação das Testemunhas de Jeová foi bastante semelhante. O conhecimento publico desta organização chegou a Portugal ainda antes do salazarismo, em 1925, tendo J. F. Rutherford, sucessor do fundador Russell, vindo a Lisboa nessa data. Mas foi George Young quem primeiro dirigiu o movimento, tendo *A Torre de Vigia* começado a ser editada em Setembro desse mesmo ano. No primeiro número foi reproduzida uma conferência feita por Rutherford a uma «multidão composta por várias classes sociais», mais de 2000 pessoas, dentro e fora da sala, no ginásio do Liceu Camões. Em 1927 realizaram as Testemunhas de Jeová o primeiro baptismo colectivo de um número indeterminado de aderentes, na Cruz Quebrada, e em 1940 foi aberto o primeiro lugar de culto. Mas a sua expansão não foi fácil, embora tivesse erigido vários locais de culto em Lisboa e noutras cidades do país. De facto em 1961 foi «proscrita» e mais de 250 dos seus membros teriam sido presos (TJ – *Dossier*, p. 3-4). As Testemunhas de Jeová constituem-se como Associação religiosa em 1974 (TJ – *Dossier*, p. 6). Em 1995, segundo os dados da instituição, teriam 675 congregações e 46 084 membros activos ou «publicadores» (LAGES – *Testemunhas*, p. 513). Em síntese, o quadro conceptual e institucional da sociedade portuguesa durante o salazarismo era a da manutenção de um *status quo* em que uma ideologia conservadora e repressiva procurava no catolicismo a sua justificação. *3.2. O desenvolvimento dos ARM após o 25 de Abril:* Um dos aspectos fundamentais da história dos ARM após o 25 de Abril é o da sua emergência rápida e em certa medida caótica, tendo a sociedade portuguesa sido então invadida por toda a espécie de ideologias e cultos. Todos encontraram nela, com efeito, um clima fértil ao desenvolvimento, já que as fontes de diferenciação até então retidas puderam afinal fluir livremente. Um dos indicadores deste rápido crescimento das propostas religiosas colocadas à disposição dos Portugueses, numa espécie de feira de produtos doutrinais de vária proveniência, é o da institucionalização pedida pelos diferentes ARM aos poderes públicos. Tal estatística pode ser tomada como síntese do crescimento das instituições religiosas – associações, Igrejas e uniões de Igrejas –, embora se saiba que a realidade não está nela consignada. A formalização e legalização é, na verdade, sempre posterior à criação espontânea do movimento. O número de instituições religiosas oficializadas ao longo destes 24 anos foi de 414. A maior parte tinha inspiração protestante: reformada, evangélica, pentacostal, presbiteriana, etc. As primeiras foram a Associação Cultural da Igreja Evangélica Metodista Portuguesa*, o Exército de Salvação e a Igreja Adventista do Sétimo Dia. Dois outros ramos deste agrupamento foram reconhecidos nos dois anos seguintes, um deles denominado Pró-Remanescente, e o outro, Missão Adventista do Sétimo Dia, Movimento de Reforma, no ano de 1978. Por este exemplo se vê quanto nestes 414 agrupamentos se encontram denominações idênticas. Neste baile de denominações, muitas e variadas, dentro do mesmo espaço religioso, nem sempre se podem separar as que representam fraccionamentos das que são simples congregações diferentes. Não pode por isso ser comentada devidamente esta pluriferação de denominações: o nome é apenas uma forma da institucio-

Tabela 5
Portugal: 1974-1997. Número de registos oficiais de ARM

Ano	Número	Ano	Número	Ano	Número
1974	3	1982	29	1990	31
1975	3	1983	18	1991	28
1976	4	1984	19	1992	22
1977	6	1985	14	1993	17
1978	15	1986	11	1994	11
1979	12	1987	11	1995	65
1980	11	1988	17	1996	24
1981	14	1989	21	1997	8

Fonte: Adaptado de LAGES – Minority, *p. 296.*

nalização pública que pode ter pouco ou nada a ver com dinâmicas colectivas relativas à formação e muito menos à vitalidade subsequente. Porque se fala de movimentos que rapidamente se fraccionam e recompõem será curioso reparar em algumas designações usadas como indicadores de cisões ou de particularidades conceptuais. Assim notamos uma Igreja de Cristo (Cristã) em Portugal, criada em Cascais em 1982, uma Legião das Almas Pequenas do Coração Misericordioso de Jesus, constituída em Carregal do Sal em 1983, ou uma Igreja de Jesus Cristo sobre a Terra pelo Profeta Simão Kimbango, com sede no Congo e reconhecida por despacho do ministro da Justiça em 1983. Ou, ainda, uma Igreja Cristã Carismática, criada em Mafra em 1988, e uma Comunhão Cristã Pão Quebrado, em Sintra, 1992. Por fim anotamos a estranha denominação de Canaã do Amor-Ministérios Cristãos Internacionais, em 1992. Por este pequeno elenco se poderá imaginar o mundo de construções doutrinais estranhas, quiçá absurdas, que parecem percorrer muitos ARM. Mas o argumento é apenas indiciário, não nos competindo aqui fazer uma exposição das doutrinas que o demonstrariam. *3.3. A Igreja Ortodoxa:* O efeito do caracter minoritário sobre algumas das características dos ARM, mencionado acima, ficará mais claro ao referir a breve história da Igreja Ortodoxa que aparece nas estatísticas oficiais como uma das confissões com mais relevo e crescimento (*v.* IGREJA ORTODOXA). Há notícia de ter sido apresentado em 1958 um pedido de legalização de uma Associação do Culto Ortodoxo Grego, mas não há elementos seguros no processo acerca da sua legalização (CRLLR – *Consulta*). De qualquer maneira, em 1968 é fundada a Igreja Ortodoxa de Portugal (IOP) pelo então arquimandrita João Gabriel, na dependência do bispo ortodoxo de Genève. Sagrado bispo, em 1978, pelo arcebispo de Atenas, João Gabriel teria jurisdição de «Metropolita de Lisboa e de toda a Hispania e de Exarca da Europa Ocidental», com amplos poderes sobre Portugal, Espanha, França, Itália, Bélgica, Holanda, Suíça, Mónaco, Liechtenstein e São Marino. Este bispo, já falecido, intitulava-se «Arcebispo Ortodoxo de Braga e Lisboa, Metropolita de Portugal, Espanha e Brasil». Desde 1988 a IOP ficou na comunhão da Igreja Católica Ortodoxa Autocéfala da Polónia, que lhe reconheceu a qualidade de Igreja. A IOP considera-se herdeira da tradição ortodoxa que teria existido no nosso país antes de a «dominação» romana ter eliminado as tradições hispânicas. Apresenta-se, pois, como a Igreja ortodoxa bracarense «restaurada». Na sua iconografia (IOP – *Anuário*) figura São Paulo fundando a diocese de Braga, com São Pedro de Braga, primeiro bispo da Hispânia, e São Martinho de Dume, apóstolo dos Suevos. Talvez porque minoritária, a IOP diz-se doutrinalmente distante da Igreja Católica, que considera heterodoxa. Por isso é antiecuménica. Num texto, só em parte editado, o metropolita nem admite que seja necessário reencontar a «unidade perdida» pela via ecuménica, nem que as Igrejas Ortodoxa e Romana sejam «irmãs» ou «ramos duma só árvore», afirmando afirma que tais «aberrações teológicas [...] só podem ter origem naqueles que têm por mestre e senhor o Pai da Mentira». Por razões óbvias, recusa que haja um «território do Patriarcado de Roma» e defende que a «união dos heréticos [*vide*, católicos romanos] com a Igreja passa, necessariamente, [...] pela sua adesão sem restrições à Fé Ortodoxa» (IOP – *Anuário*, p. 16). A IOP tinha, em 1997, cinco dioceses: Coimbra-Aveiro, Silves-Portimão, Porto-Vigo e Pinhel (em substituição da de Évora-Setúbal, existente em 1994), e ainda Rio de Janeiro-Olinda-Recife, tendendo a Igreja do Brasil a tornar-se cada vez mais autónoma. No total das dioceses portuguesas havia, em 1994, 49 paróquias e 49 missões permanentes, bem como cinco mosteiros e algumas diaconias, dedicadas a idosos e jovens, na Azambuja, Mealhada e Setúbal. Em 1996 foram acrescentadas mais seis paróquias e nove missões. Nesta data, o número de monjas era de 58 e o de monjes, 18. São 86 os presbíteros e 16 os diáconos que servem pastoralmente, nos cálculos da IOP, não sustentados pelas estatísticas oficiais, um total de 35-40 000 fiéis. Um importante pólo de desenvolvimento da IOP é o Santuário de Nossa Senhora das Graças, na Ladeira do Pinheiro, Torres Novas, onde foi erguida a «maior Igreja ortodoxa da Europa Ocidental». As aparições à «Santa da Ladeira do Pinheiro» foram aceites como verdadeiras pela IOP. Este santuário* serve o propósito de diferenciação desta Igreja, por contraposição com o de Fátima*. Uma estratégia diferente, imposta pela sua condição de segunda minoria ortodoxa desejando o reconhecimento público, foi utilizada pela Igreja Apostólica Católica Ortodoxa (IACO), que se reclama de uma dupla sucessão apostólica, ortodoxa e romana. Fundada por Armando Monteiro no início da década de 90, na Travessa de Santo António à Sé, tinha por único lugar de culto uma pequena capela dedicada a Nossa Senhora das Lágrimas. Este «bispo» intitulava-se arcebispo primaz da Ibéria. No essencial, esta agremiação, a que faltou há alguns anos o líder por incriminação judicial, era estritamente sectária. O carácter híbrido e ambíguo da IACO estendia-se dos aspectos canónicos à liturgia, em que se fazia uma mistura curiosa de elementos romanos e ortodoxos, mais daqueles do que destes, embora o aparato exterior fosse ortodoxo. A IACO usava o hibridismo doutrinal e litúrgico como estratégia de captação dos possíveis aderentes de cultura católica. A IOP, ao contrário, afirma uma legitimidade apostólica maior do que a da Igreja Romana e aposta no confronto, em parte velado, recusando o ecumenismo, apropriando-se do «milagre» da Ladeira do Pinheiro, e afirmando-se como Igreja nacional fora do contexto da diáspora em função da qual sempre foi justificada a exportação da ortodoxia para fora das suas fronteiras tradicionais. Nestas duas estratégias estão incorporadas formas específicas de sobrevivência que têm a ver com o momento da implantação e com o quadro eclesial em que se movem. A IOP instalou-se quando ainda não havia qualquer movimento ortodoxo em Portugal, interessando-lhe afirmar a sua diferença em relação à catolicidade existente e dominante. A IACO procurou encontrar um nicho intermédio entre duas catolicidades, a romana e a ortodoxa. *3.4. A Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Maná:* Dois dos ARM que mais

sucesso tiveram em Portugal nos anos 80 e 90 são as denominadas Igreja Maná (IM) e Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), a primeira fundada por um português, Jorge Tadeu, em 1984, sendo registada em Lisboa em 1986, e em mais 32 localidades do país em 1995. A IURD foi criada um brasileiro, Edir Macedo, e foi oficializada em Portugal em 1990. Estando a IM e IURD tão vigorosamente instaladas, são também as que mais contestação têm tido, aparecendo algumas vezes na comunicação social de forma negativa. De resto, os seus métodos são muito semelhantes, quer no que toca ao culto, quer à angariação e manutenção de prosélitos, quer ainda à forma de obter altos rendimentos, mediante o dízimo que pedem sistematicamente aos seus aderentes, para além de outras prestações esporádicas. Este último aspecto é, aliás, um dos que mais têm chegado à atenção da opinião pública que, de vez em quando, é alertada para a riqueza dos seus líderes. Este facto leva, aliás, muitos a pensar que o objectivo destas organizações é arranjar dinheiro fácil, sob a capa da religião. Alguns dos factos parecem ir nesse sentido, designadamente as instruções de Edir Macedo aos seus pastores (*cf.* GUERREIRO – *Maná*; FREAZA – *O adversário*). A explicação do sucesso da IM e da IURD parece ter a ver com a sua dimensão taumatúrgica, a qual constitui, sobretudo na IM, um dos principais atractivos das suas celebrações. É sobretudo através dela que chega ao coração dos fiéis. Por isso se justifica reportar o clima que nelas é criado, através da descrição sintética de uma das muitas celabrações dominicais da IM em Lisboa. Desta forma também se poderá vislumbrar os processos de produção da fidelização sectária existente em vários ARM. A sessão de cura, em que é feita a imposição das mãos dos pastores presentes, é cuidadosamente encenada, estando subjacente a tudo a crença de que o homem pode experimentar o efeito do sobrenatural na sua vida, em curas e milagres, porque a ordem do mundo e a causalidade podem ser suspensas para benefício dos crentes, quase que a seu bel-prazer. Tal parece ser a teologia implícita de tais actos. Mas a cura é referida à acção de Cristo e do seu Espírito, não sendo invocados os espíritos, como nas crenças espíritas. É o Espírito Santo que, em longos e encantatórios cantos pontuados pelo condutor da assembleia, é chamado à assembleia dos fiéis, acompanhado de afirmações de fé sobre a presença de Deus na comunidade dos crentes e sobre a eficácia e verdade da sua palavra para àqueles que n'Ele crêem. Deve, por outro lado, ser posto em evidência que a doutrina destas celebrações se aproxima bastante do catolicismo. E nisso se encontra uma parte importante da sua estratégia. Nascida no quadro do cristianismo português e operante num meio marcado pela sua ordem de simbolização, a IM compreendeu que tem mais condições de sucesso se respeitar os quadros mentais profundos daqueles a quem se dirige, o que faz, pelo menos aparentemente. Apelando à alma cultural dos seus membros – alma cultural onde todos os processos são produzidos – tenta produzir neles um eco permanente. Por isso, nas suas celebrações, rara será a expressão que entre em conflito com esta dimensão cultural comum. As pessoas simples que nela foram educadas não se sentem assim agredidas na sua nova fé. Os conceitos que ouvem são sensivelmente os mesmos. Apenas se retiram as imagens e se enchem as celebrações de música e de entusiasmo. A sessão que leva à cura é a celebração dominical. É uma longa sessão de duas horas e meia. Num estrado bastante elevado, encontram-se os actores: o condutor da assembleia, um conjunto musical, um organista, um baterista, e mais três músicos que tocam tímpanos, fagote e oboé. A celebração-espectáculo, ou celebração dos decibéis, sob o império da música, vai criando um clima emocional e estético muito próprio. As pessoas movimentam-se ao som dos cânticos entoados por todos. «A minha vida é o Senhor, A sua Igreja é o Senhor, O universo é o Senhor, Glória pois a ele!» Os crentes são incitados a participar respondendo ao pastor e dizendo ao vizinho o que este afirma, participando nos cânticos, cumprimentando e abraçando as pessoas a seu lado. A celebração prossegue com cânticos e admoestações: «Se tiveres problemas no lar, eles serão resolvidos, porque o diabo está amarrado; se tiveres problemas financeiros, Deus vai abrir um caminho para ti. Eu não vou voltar para casa como vim esta manhã.» A ideia é repetida mais tarde na celebração: «O desemprego está amarrado, a necessidade está amarrada, em nome de Jesus.» O desencadeamento da exaltação é feito com precisão: a repetição incantatória das palavras e dos cânticos, o crescendo da música, as glossolálias frequentemente propostas pelo condutor da assembleia e executadas pelos assistentes. Tudo é feito para dar uma sensação de euforia, de confiança, de bem-estar de quem se sente amado por Deus, o qual confirma os crentes pela sua palavra. «A acção de Deus está aqui. As pessoas que têm males vão ser curadas. Estamos a sentir o calor do Espírito Santo. Deus está aqui. Estamos em terra santa e sei que há anjos em redor.» E depois canta-se aumentando os decibéis da aparelhagem. «Eu sei que há anjos em redor, Para nos juntar a Jesus, Em sua presença nós estamos.» E logo a seguir mais glossolálias. Depois alguém entra em transe, com um grande calor no peito. E o pastor diz: «Em nome de Deus sejam livres. Aqueles que têm dores de cabeça, de pescoço, levantem as mãos. Em nome de Jesus (repete cinco ou seis vezes) sejam livres. Em nome de Jesus.» Nesta celabração longa e plurifacetada, o cântico e a palavra dominam, na certeza da presença de Cristo: «Chega a mão e toca em Cristo. Ele está aqui. Não está tão distante que não chegue aqui. Chega a mão e toca em Cristo», diz o cântico que precede os testemunhos de cura. Apresentam-se sete ou oito pessoas. Há quem estivesse mal das pernas e foi curado, uma mulher tinha tido uma trombose e dores no braço e agora já podia levantar o braço, uma outra tinha reumatismo e agora estava bem. Outra estava com muitas dores de ouvidos e, quando o pastor disse para receber a cura, ficou curada. Um homem estava «comprimido», estava para se divorciar e agora já tudo estava na paz dos anjos... E a celebração termina por uma longa epiclese, imensas vezes repetida no cântico «Espírito, Espírito, Espírito Santo de Deus, Vem controlar todo o meu ser, Vem dirigir o meu viver, O meu pensar e o meu fa-

lar, O meu agir e meu andar, Espírito, Espírito, Espírito Santo de Deus». Após esta invocação, todos os pastores vêm à frente da assembleia e impõem as mãos a quem pede o auxílio divino. Alguns dos «miraculados» não aguentam, segundo contam, a força do Espírito e caem por terra. Uma mulher jovem fica prostrada em terra durante vários minutos, tranquila, incapaz de se mover. Segundo a interpretação dos responsáveis, «O Espírito estava nela.» Tudo se passa segundo o que o metodista John Wesley resumia na expressão «trabalho do coração»: «As emoções devem ser mexidas até à sua maior profundidade, com intervalos frequente, por imensos sentimentos de compunção, alegria, paz, e assim por diante; doutra maneira, como poderias estar seguro de que o toque, o contacto divino estava a trabalhar dentro de ti?» (LEWIS – *Ecstatic*, p. 22). *3.5. Outros movimentos e manifestações:* Aos ARM referidos anteriormente, poderiam ser contrapostos muitos outros da mais diversa e mais ou menos longínqua procedência, quer do ponto de vista geográfico quer cultural. Assim as crenças muçulmanas e suas variantes (xiitas, ismaelitas, bahaístas) estão representados em Portugal, bem como outras provindas ainda de mais longe, como a Igreja Messiânica Mundial de Portugal, ou Sekai Kusei Kio de Portugal, oficializada em Lisboa em 1978, e em Coimbra e no Porto em 1988, e o Ogyen Kunzang Chiling, criado no Porto em 1980. Das mesmas paragens nos vieram ainda dois grupos, a Associação Ananda Marga Pracaraka Samgha, criada em Vila Franca de Xira em 1990, e a Associação de Solidariedade Social Templo de Shiva, fundada em Loures na mesma data. Nem falta entre os grupos oficializados uma associação gnóstica (Associação Cultural Movimento Gnóstico Cristã Universal de Portugal, criada em Lisboa em 1991) e um terreiro de umbanda, denominado de Ogum Megê, criado em Benfica em 1990. Alguns destes movimentos têm uma vida efémera ou vegetativa após a sua fundação, não havendo informação fidedigna e detalhada sobre as suas actividades. A que temos disponível provém de uma sondagem feita em fins de Julho de 1993 a 2824 pessoas nos concelhos de Lisboa, Cascais, Loures, Oeiras, Sintra, Amadora, Almada, Barreiro, Montijo e Seixal. Nela, ao lado de 82,7 % de católicos, havia 13,4 % de ateus, agnósticos e sem religião. Por outro lado, as Igrejas cristãs tinham 1,2 % de aderentes, os jeovás e mórmons, 1,5 %, e outros 0,5 %. Os muçulmanos e judeus representavam 0,4 % da população, os espíritas, teosóficos e orientais, 0,2 %. Por fim, o candomblé tinha 0,04 % de aderentes. Mas estes dados não podem obviamente ser extrapolados para o país (CESOP 1993). Fora de toda a contabilidade e informação precisa estão os movimentos relacionados com a Nova Era e o novo paganismo, de que se podem encontrar sites na Internet. Os Wiccans têm alguma expressão. As Bruxinhas mantêm um *chat* a que facilmente se pode aceder. Mas tudo decorre fundamentalmente ao nível interindividual, não parecendo que o tipo de tecnologia empregue facilite o seu desenvolvimento em movimentos dignos deste nome. A religião fica assim reduzida à individualidade mais extrema, própria da pós-modernidade. O mesmo se não dirá das seitas satânicas sobre as quais de vez em quando aparece uma ou outra notícia terrífica na grande informação. *4. Os ARM e a diferenciação cultural:* Os dados apresentados mostram que vários ARM eram embrionários antes do 25 de Abril e que só depois desta data começaram a manifestar-se de forma tão visível que suscitou o interesse de políticos, intelectuais e estudiosos católicos (NEVES – *As novas seitas*). As razões para a invisibilidade de muitos ARM tradicionais têm a ver com a sua relativa pequenez numérica e com a sua não contestação dos fundamentos ideológicos vigentes. Os casos em que existia esta contestação ou recusa eram tratados de forma repressiva pelo regime, o qual não aceitava qualquer expressão religiosa diferente do catolicismo tradicional (*v.* IGREJA E ESTADO. ÉPOCA CONTEMPORÂNEA). É pois o condicionamento político que explica a relativa ausência de ARM na sociedade portuguesa antes da Revolução dos Cravos. Mas quando foram eliminados os factores que tinham bloqueado cultural e socialmente a sociedade portuguesa, os ARM desenvolveram-se, por oposição ao que acontecia quando qualquer diferença era considerada como um atentado ao entendimento interindividual e à paz social e a religião católica era tomada como o cimento ideológico da nação. Que o pudesse ser, faz parte da sua natureza, como da de qualquer outra religião estabelecida, no dizer de vários sociólogos, com Durkheim à cabeça. Mas as nações modernas não podem subsistir com base em monolitismos. A pluralidade ideológica é a alma das democracias. Assim, se é verdade que a religião é a principal força integradora da sociedade, também é certo que o monolitismo constitui um entrave ao crescimento individual e colectivo (*v.* LAICIDADE). Por isso é que se pode falar com R. K. Merton das disfunções da religião, sendo elas derivadas não só da anomia social mas também do monolitismo ideológico. Daqui decorre que, se a doutrina da função integradora da religião é importante para uma teoria da reprodução cultural, garantindo a possibilidade de as culturas se identificarem e interagirem inteligivelmente – só pela aceitação de um mínimo de ideias, ideais, valores, símbolos e normas é que é possível prosseguir um projecto colectivo –, ela não pode ser entendida sem o seu contraponto, a diferenciação cultural. Esta teoria é particularmente importante para a compreensão da emergência, manutenção e transformação das seitas, não na sua fenomenologia esporádica, mas nas raízes da sua própria função social. Este contraponto entre reprodução e diferenciação tem especial relevo na explicação da evolução social e ideológica. Dito de uma forma simples: as sociedades democráticas produzem seitas como produzem partidos políticos ou agrupamentos culturais e desportivos, dado que a diferenciação é a condição de sobrevivência. Dir-se-ia, pois, que os processos de diferenciação são tão naturais como os de reprodução. Mas a teoria tem-se preocupado mais com os últimos do que com os primeiros, possivelmente porque são estes os que mais precisam de ser explicados dada a natural entropia dos sistemas sociais. Por outro lado, os controlos não violentos, designadamente ideológicos e simbólicos, só funcionam nas

sociedades democráticas, as quais, por sua vez, estão sujeitas a formas diversificadas de pensamento e de acção, que, a prazo, contribuem para a integração do sistema. Mas estas condições globais da diferenciação não dispensam a reflexão sobre as condições concretas em que todos estes processos se verificam, designadamente no *locus* fenomenológico que dá lugar à compreensão científica e é consituído pelas relações pessoais, grupais e comunitárias. É neste quadro que as identificações se produzem e as identidades individuais e colectivas se desenvolvem, se geram as solidariedades e se resolvem ou potenciam os conflitos. A diferenciação, que constitui o processo fundamental da produção sectária, deve ser vista, do ponto de vista psicológico, em duas situações fundamentais: a da permanência no agrupamento em que se nasceu e a da afiliação, por decisão individual e autónoma, numa seita nova. A primeira, tal como no caso de pertença a uma religião dominante, pode ser explicado pela teoria da reprodução; a segunda só o poderá ser pela da diferenciação. Não obstante, deve-se ter em conta que a fenomenologia da conversão ou pertença às seitas é muito variada, dela fazendo parte diversos tipos de pessoas: as inseguras ou fragilizadas; as incompreendidas ou maltratadas nas suas relações com o poder eclesiástico; as sequiosas de novidade em busca incessante de novos conceitos e experiências; as que anseiam por uma posição social melhor; as que estão desenraizadas na cidade e necessitam de recriar os laços comunitários em que se habituaram a viver a sua religiosidade, etc. Estes traços psicológicos estão, porém, colocados num campo de forças. Pode, por isso, acontecer que os factores exógenos interfiram neste conjunto de interacções sistémicas produtoras de um novo estado de espírito favorável à experiência sectária. A diferenciação cultural coloca, pois, a questão dos mecanismos profundos pelos quais as culturas se transformam, sendo a diferenciação religiosa pelas seitas uma das suas componentes principais. Os factores que permitem à sociedade permanecer semelhante a si própria são complementares das condições de produção de comportamentos diferenciados ou antagónicos. Assim, os quadros ideológicos e simbólicos, necessários à compreensão dos fenómenos que caracterizam as comunidades religiosas emergentes de uma nova intelecção das coisas, relativas a Deus, aos homens e ao seu sistema de interacções, só podem ser entendidas em termos da produção do semelhante e do diferente. Particularmente importante neste contexto é o conceito de inércia cultural, referida quer a indivíduos, grupos e comunidades, quer às sociedades. Nestas, porém, actualmente, o processo de desconstrução parece ser mais importante. A inércia é posta em evidência pela teoria da reprodução cultural, ao insistir designadamente: i) em que as instâncias de inculcação ideológica produzem tanta mais identidade – no triplo sentido de identificação, semelhança em relação ao próximo e diferença em relação ao estranho – quanto mais homogéneos são os membros do grupo de pertença; ii) em que a identificação é tanto mais forte quanto maior é o poder dos seus agentes na imposição dos conteúdos culturais e mais dissimulado é o processo de inculcação, designadamente das formas de exercício do seu poder (Bourdieu; Passeron – *La Reproduction*); iii) em que as instituições de inculcação – onde as religiosas ocupam um lugar de relevo – constituem o principal campo social da produção da identidade individual e colectiva; iv) em que o conceito de dominação, no duplo sentido de imposição ideológica e de sobredeterminação da estrutura social, tem particular importância quando referida à ideologia dominante, à sua legitimação e aos seus processos de obnubilação. De forma a compreender os fenómenos que percorrem seitas e Igrejas, sobretudo aquelas, a teoria da reprodução necessita de ter em conta que os grupos relativamente limitados insistem na criação de uma cultura comum como ponto fulcral da sua actividade. Mas esta procura é complementar da necessidade de diferenciação. Assim a semelhança inicial entre os membros do grupo – a qual garante a sua formação e a sua não ruptura imediata – precisa de ser reforçada na interacção que configura progressivamente a nova personalidade colectiva e confirma os membros do grupo mediante processos vários, todos eles tendentes ao controlo conceptual, simbólico e comportamental. A associação diferencial (Sutherland) estaria na base da manutenção das pessoas dentro do grupo, e dependeria: i) da relativa pequenez do grupo de identificação, seja de pertença, seja de referência; ii) da tendência a tornar a interacção exclusiva e limitada aos membros do grupo; iii) da continuidade e intensidade da interacção. Assim se vão constituindo normas e símbolos de interacção específicos que, por um lado, confirmam a pertença – tanto maior acentuada quanto mais pequeno é o grupo – e, por outro, garantem a continuidade das interacções e do reforço da gratificação que resulta da interacção limitada e íntima. Neste entendimento do funcionamento dos ARM se compreende que a diferenciação cultural não seja mais do que a generalização da teoria da diferenciação grupal, nela se revelando vários mecanismos de operação resultantes do reforço que a religião dá à estruturação social, no duplo sentido de diferenciação de grupos e/ou classes, e de diferenciação dos fundamentos da interacção (ou seja, de um conjunto de ideais, símbolos e valores que permitem a interacção social). A diferenciação cultural dos grupos sectários dependeria, não tanto das noções de poder institucional ou de arbitrariedade cultural mas da natureza das interacções estabelecidas ao nível grupal ou comunitário. Por isso ela explica a produção das culturas próprias no seio de diversos tipos de agrupamentos sociais. Neste entendimento se pode compreender que entre a participação total na cultura e a constituição de uma contracultura para a qual tendem, no limite, os processos de diferenciação sectária, os graus de apropriação destas características antagónicas (que noutra linguagem diríamos de comunalidades complementares) podem ser muito diversificados. Por isso é que se pode falar em que os mecanismo de produção de comunalidades são particularmente eficazes quando as interacções se aproximam da situação em que são totais, conceito que se pode derivar do de instituição total de Goffman. Para o que é necessário que se verifique o se-

guinte: i) comunalidade de interesses pessoais e culturais dos membros do grupo, classe, agregado, etc.; ii) tendência para a exclusividade da interacção; iii) permanência ao longo do tempo, pelo menos relativa, até à produção de uma certa intimidade entre os membros; iv) gratificação sensíveis, mais ou menos imediatas, da interacção grupal; v) inexistência de controles contraditórios, aceites pelo grupo; vi) reforço de todos os factores anteriores pela sua repetição ao longo do tempo, tanto mais eficaz quanto mais intensos em termos da emotividade gerada. Por tudo isto se compreende que este estudo das seitas tenha sido posto sob o signo dos agrupamentos minoritária em busca de uma identidade que só pode resultar da diferenciação em relação a outras formas religiosas dominantes. A teoria da diferenciação ajudaria a explicar o fenómeno. *Conclusão:* Se há ARM em sociedades não pluralistas, como a história mostra, eles só florescem nas sociedades com grande diversidade institucional e cultural. A diferenciação religiosas é aliás um dos principais indicadores do pluralismo, associado à existência de partidos políticos, de movimentos sindicais, de associações culturais e desportivas, numa palavra de instituições diversificadas e plurais, de que os ARM seriam uma das expressões visíveis. Elas desenvolvem, com efeito, quadros mentais, valores e símbolos que estão no cerne das definições culturais. Os contributos das religiões para a criação das sociedade estender-se-iam a três questões fundamentais: i) a intelecção da situação humana, designadamente na dimensão histórica das instituições sociais e do contributo destas para o desenvolvimento espiritual; ii) a dos fundamentos últimos da vida social e das relações dos homens entre si; iii) a das relações do homem com o transcendente. Em todos estes âmbitos o papel das religiões é importante, determinante no último. O das seitas é por vezes ambíguo ou contraditório. Como disse expressivamente alguém: «diante das seitas a razão é tomada de vertigem».

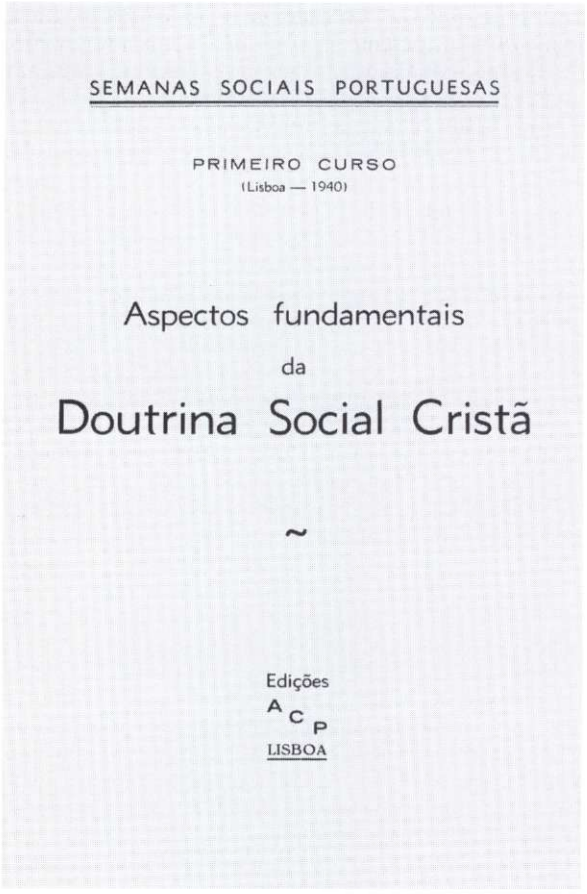
MÁRIO F. LAGES

BIBLIOGRAFIA: BAINBRIDGE, William S. – *The Sociology of Religious Movements*. London: Routledge, 1997. BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude – *La reproduction*. Paris: Minuit, 1970. BRITO, José de Sousa e – La situation juridique des églises et des communautés religieuse minoritaires au Portugal. In EUROPEAN CONSORTIUN FOR CHURCH-STATE RESEARCH – *The Legal Status of Religious Minorities in the countries of the European Union*. Milano: Giuffrè, 1994, p. 235-249. CABRAL, Manuel Villaverde; VALA, Jorge; PAIS, José Machado; RAMOS, Alice – *Atitudes e práticas religiosas dos Portugueses*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2000. Base de dados; 2. CEPCEP – *Sondagem sobre valores éticos em Portugal*. Lisboa: UCP, 1999, 8 vols. Texto manuscrito. CESOP – *Base de dados da sondagem de Julho*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 1993. CRLLR [Comissão da Reforma da Lei da Liberdade Religiosa] – *Consulta a departamentos públicos*, 1997. Texto manuscrito. FREAZA, Iza de Sales – O adversário do Diabo. *Expresso Revista*. (16 Dez. 1995) 48-62. GUERREIRO, Nuno – Maná. *Visão*. (10 Jan. 1994) 56-63. ILCAE – *Constituição jurídica*. 1960. Texto manuscrito em papel selado. IOP [Igreja Ortodoxa de Portugal] – *Anuário e calendário litúrgico*. Lisboa, 1994. LAGES, Mário – Minority Religious Groups in Portugal. In EUROPEAN CONSORTIUN FOR CHURCH-STATE RESEARCH – *New Religious Movements and the Law in the European Union*. Milano: Giuffrè, 1999, p. 273-307. IDEM – Testemunhas de Jeová. In BARRETO, A.; MÓNICA, Maria F., ed. – *Dicionário de História de Portugal: 10: Suplemento P-Z*. Porto: Figueirinhas, 1999, p. 513-514. LEWIS, I. M. – *Ecstatic Religion*. Harmondsworth: Penguin, 1975. MAYER, Jean-François – *Les Sectes*. Paris: Cerf, 1987. NEVES, J. Carreira das – *As novas seitas cristãs e a Bíblia*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 1998. PEREIRA, José A. Teles – New Religious Movements in Portugal: Legal Aspects. In EUROPEAN CONSORTIUN FOR CHURCH-STATE RESEARCH – *New Religious Movements and the Law in the European Union*. Milano: Giuffrè, 1999, p. 309-324. SEMEDO, Fernando – *As novas seitas, parasitas de Deus*. Lisboa: Caminho, 1988. TJ [Testemunhas de Jeová] – *Dossier documental*. 1997. Texto manuscrito. TROELTSCH, Ernst – *The Social Teaching of the Christian Churches*. New York, Harper & Bros, 1931, 2 vol. WEBER, Max – *The Methodology of the Social Sciences*. Transl. E. Shils; H. Finch. New York: The Free Press, 1949. IDEM – *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1963. WILSON, Bryan R. – A Typology of Sects. In ROBERTSON, Roland – *Sociology of religion*. Harmonsdsworth: Peguin, 1969, p. 361-383. WILSON, Bryan R. – *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid: Guadarrama, 1970. YINGER, J. Milton – *Religion, Society and the individual: An Introduction to the Sociology of Religion*. New York: Macmillan, 1957. YORK, Michael – *The Emerging Network: a sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1995.

SEMANAS SOCIAIS. Começadas em 1940, por iniciativa da Junta Central da Acção Católica Portuguesa*, realizaram-se quatro Semanas ou Cursos, como também foi designada cada uma das suas concretizações, até 1952, num ritmo irregular, contrariando o projecto inicial de obedecerem a periodicidade bianual, mas mobilizando várias dezenas de oradores e algumas centenas de participantes. Ao longo do tempo houve várias tentativas no sentido de reactivar este tipo de iniciativa, o que só veio a acontecer décadas depois, já em 1991, ano da celebração do centenário da encíclica *Rerum Novarum*, considerada o ponto de partida da moderna Doutrina Social da Igreja. A ideia das Semanas não é original, mas retoma uma prática continuada na Alemanha e na França desde o século XIX e 1904, respectivamente; prática que veio a generalizar-se a outros países europeus e sul-americanos, como forma de procurar conjugar a dimensão do estudo com a da acção a nível do catolicismo militante. A sua organização e realização em Portugal foi expressão das potencialidades e virtualidades do catolicismo social*, assim como das suas limitações, ao longo do século XX. Os temas tratados e as ideias nelas defendidas oferecem um bom ponto de partida para o estudo do pensamento das elites católicas portuguesas, na sua diversidade e organicidade na relação com o todo da Igreja Católica no país. *1. Um primeiro ciclo:* As primeiras quatro Semanas ou Cursos constituíram efectivamente um ciclo de realizações, correspondendo a uma época do catolicismo português, marcada pela perspectiva da restauração cristã da sociedade, no marco de um catolicismo integral, visando «difundir os ensinamentos da Igreja [Católica] em ordem à solução dos graves problemas sociais atinentes à prosperidade e à paz dos indivíduos e dos povos», tal como se lhe refere o secretário de Estado do Vaticano, cardeal Maglione, em telegrama enviado à primeira delas, em 1940 (*cf.* SEMANAS – *Aspectos*, p. 9). Pensadas como «uma espécie de "Universidade ambulante" criada para esclarecer a consciência portuguesa sobre a concepção social do cristianismo», as Semanas Sociais – no dizer dos seus organizadores – tinham como função «contrapor a todas a heresias político-sociais do nosso tempo a luz, a verdade, as certezas do cristianismo» (SEMANAS – *Aspectos*, p. 13). A primeira realizou-se em Lisboa, de 17 a 23 de Junho de 1940, coincidindo com as celebrações dos centenários (*v.* HISTORIOGRAFIA. ÉPOCA CONTEMPORÂNEA), no ano da assinatura da Concordata* e do Acordo Missionário* entre o Estado português e a Santa Sé*, sendo considerada pelo

seu presidente, o doutor Domingos Fezas Vital, «como a manifestação mais característica da alma nacional» (*Ibidem*, p. 11), identificando assim o programa de «restauração e engradecimento da Nação» do Estado Novo com o programa de restauração católica em curso (sobre a posição das elites católicas neste período, *v.* Cruz – As elites, p. 556-557; sobre o programa de restauração católica, *cf.* Ferreira – Catolicismo, p. 261). As sessões de inauguração e de encerramento decorreram no Teatro Nacional D. Maria II, enquanto as restantes decorreram na Sociedade Nacional de Belas-Artes. Paralelamente às conferências, os semanistas fizeram várias visitas, nomeadamente à Exposição do Mundo Português, às sedes nacionais das organizações da ACP e a diversas instituições sociais. Nos principais actos públicos participaram os membros do episcopado português, enquanto as entidades públicas, locais e nacionais, estiveram representadas nos momentos solenes. Pensada como introdução a um ciclo, a primeira Semana teve por tema «Aspectos gerais da doutrina social cristã», procurando abranger «todos os problemas referentes à vida familiar, cívica, económica, internacional e à vida da própria Igreja» (p. 14), dirigindo-se a sua realização às elites do país, para que – segundo a reflexão desenvolvida na sessão inaugural por D. Ernesto Sena de Oliveira, arcebispo de Mitilene e assistente-geral da ACP –, «em hora de autêntica restauração», «os filhos de Portugal e sobretudo as suas elites voltem a ter cada vez mais os pensamentos, as palavras e as obras sob a benéfica e insubstituível influência do Evangelho, como aconteceu com os verdadeiramente grandes da nossa História» (*Ibidem*, p. 29). Entre os principais oradores, contam-se destacadas figuras do movimento católico do início do século, em particular publicistas, professores universitários, alguns também com responsabilidades políticas no aparelho de Estado, e ainda eclesiásticos ligados à vida da ACP, que dissertaram sobre os vários temas analisados. Não foi estranha ao evento a situação internacional que então se vivia. Entre as questões de ordem doutrinal abordadas, sublinhe-se: a condenação do liberalismo, considerado «anticatólico» (*Ibidem*, p. 213) e identificado na sua versão de «liberalismo absoluto» com o materialismo e o ateísmo (*Ibidem*, p. 246); a denúncia do que definem como «erros do socialismo», também em nome de uma ordem moral (*Ibidem,* p. 283); e a defesa da «concepção cristã do corporativismo», em nome de uma «concepção orgânica da sociedade» e em contraposição à concepção totalitária do Estado (*Ibidem*, p. 300). O «totalitarismo» – referido a três formas históricas concretas e então actuais, «o totalitarismo russo» (p. 229), «o totalitarismo alemão» (p. 231) e «o totalitarismo italiano» (p. 235) – é também escalpelizado e condenado como expressão do «paganismo», contrapondo-se-lhe a necessidade de «autolimitação do poder do Estado» (*Ibidem*, p. 237), em nome do direito natural. Um traço comum a todas as reflexões sintetiza-se, em boa parte, no diagnóstico que o próprio cardeal-patriarca de Lisboa, D. Manuel Gonçalves Cerejeira, traça no seu discurso de encerramento, aludindo à guerra que então assola a Europa e divide o mundo: «A crise do mundo é fatalmente uma crise da civilização cristã» (*Ibidem*, p. 418). Nesta perspectiva, o catolicismo apresenta-se como portador das soluções mais adequadas para a resolução da questão social, como o sublinhara o arcebispo de Évora, D. Manuel Mendes da Conceição Santos, na missa inaugural: «A estas ideias que matam e que infelizmente hoje dominam o viver social urge contrapor as ideias eternas de justiça e caridade, infiltrando-as nos espíritos para que uma nova ordem surja, ou antes, para que ressurja a ordem sempre antiga e sempre nova do Evangelho que salva e não morre» (*Ibidem*, p. 397). É esta preocupação com a definição das «Bases cristãs duma ordem nova» que orienta a realização das II Semanas, realizadas em Coimbra, de 14 a 21 de Março de 1943, num momento em que se procurava olhar já para além do desejado fim da guerra. A Semana obedeceu a forma semelhante à anterior, tendo as sessões decorrido no ginásio do CADC*, à excepção das de abertura e encerramento que se realizaram respectivamente no salão nobre da câmara municipal e no Teatro Avenida. Reafirmando os «contrastes que diferenciam a sociologia da Igreja da do Liberalismo e Socialismo» (Semanas – *Bases*, p. 16), assim como a ideia de que a «ordem nova tem de ser a revivescência da doutrina e do espírito da Igreja, vivos de há vinte séculos» (*Ibidem*, p. 23), sublinha-se a perspectiva do catolicismo integral e a ideia da restauração cristã, marco a partir do qual os semanistas reflectiram sobre «a hora trágica» que o mundo vivia, ora para afirmar a «sua confiança nos destinos da Pátria» («o Anjo da Paz vela pelo nosso querido país») – na expressão do presidente da comissão organizadora local, doutor Amorim Girão (cf. *Ibidem*, p. 25) –, ora para reflectir sobre a missão e doutrina da Igreja acerca da organização internacional, em ordem à paz. A Semana foi assim ocasião para a expressão pública do pensamento dos católicos sociais portugueses, em referência ao humanismo cristão, numa crescente diversidade de perspectivas, nomeadamente na ordem interna, em termos das suas expectativas relativamente à evolução do Estado Novo, de que as intervenções do presidente Fezas Vital e do padre Abel Varzim, sobre o trabalho, são exemplo. Anunciada para 1946, a III Semana acabou por realizar-se só em 1949, no Porto, precisamente sobre o tema «O problema do trabalho». Se a referência ao Porto como «a cidade do trabalho» é então invocada, no entanto, a escolha desta cidade para realização da Semana prende-se, segundo D. Manuel Trindade Salgueiro, arcebispo de Mitilene, com o facto de aí «ter nascido, 50 anos antes, o movimento social católico português» (Semanas – *O problema*, p. 9), numa alusão à criação do Círculo Católico de Operários do Porto em 1898. As sessões de trabalho decorreram nas instalações da velha Associação Católica do Porto, enquanto as sessões solenes de abertura e de encerramento decorreram nas instalações da câmara municipal e no Palácio de Cristal. Seguiu-se o modelo já estabelecido, com a realização diária da missa, conferências e visitas a algumas instituições sociais. Sob a direcção do novo presidente das Semanas, o doutor João Porto, e com a participação de uma nova geração de oradores

católicos universitários, ao lado de outros diplomados católicos e membros do clero, foram tratados os seguintes temas: a concepção cristã do trabalho; o direito à assistência na doença; as condições de higiene e as doenças profissionais; a duração e a remuneração do trabalho; a organização profissional do trabalho e o direito à greve; a relação do trabalho com a propriedade e a moral; a «comparticipação do trabalho na gerência, propriedade e lucros das empresas»; a questão do trabalho feminino e do trabalho de menores; a defesa jurídica do trabalho e os contratos laborais; e ainda o papel da Organização Internacional do Trabalho. É significativa a ausência como conferencista de qualquer um dos chamados «homens de Lovaina» (padres aí formados, directamente ligados ao movimento operário católico), à diferença do que acontecera nas realizações anteriores, expressão afinal da primeira grande crise no interior da Acção Católica Portuguesa, que estivera na origem da suspensão do jornal *O Trabalhador* em 1948 (*cf.* Rezola – *O sindicalismo*). «Entre as mais visíveis consequências da III Semana figura a integração do direito ao trabalho na Constituição da República, por ocasião da revisão de 1951. Mas também nela se formularam reservas e críticas ao quadro institucional vigente, sobretudo relativas à liberdade de eleição dos dirigentes sindicais e ao direito à greve» (Cruz – *O Estado Novo*, p. 98). A IV Semana, também com uma problemática específica como a anterior, realizou-se em Braga, de 27 de Outubro a 2 de Novembro de 1952. «O problema da educação» foi o tema escolhido, considerado «de momentosa actualidade», nos termos da carta que monsenhor Montini, substituto de secretário de Estado do Vaticano, endereçou aos semanistas (*cf.* Semanas – *O problema*, p. 5-6). Efectivamente, na perspectiva da Igreja Católica, a questão da educação e do ensino* surge como fundamental em ordem à formação da juventude e constituía um dos pólos nevrálgicos na sua relação com o Estado, que «estava longe de reconhecer na prática os direitos e o papel da Igreja na educação» (Cruz – *O Estado*, p. 107). Na sequência da encíclica *Divini illius magistri* (1929), considera-se que «o Estado não só não deve embaraçar, mas deve favorecer a Família e a Igreja e tornar-lhes fácil o exercício dos seus direitos divinos, naturais ou positivos» (Semanas – *O problema*, p. 5). Assim, e a par da reflexão sobre direitos e deveres da família, da Igreja e do Estado na educação, os conferencistas desenvolveram vários temas correlativos e reflectiram sobre o próprio conceito de educação, numa perspectiva global e sectorial: «sujeito, autoridade e objecto da educação»; factores biopsicológicos na educação; adolescência e sexualidade; meio social e educação; escola e educação; educação profissional; educação das faculdades espirituais; educação religiosa; educação física; educação social; educação cívica e política; e também educação nacional. Com esta reflexão, a anterior reivindicação de criação de uma universidade católica* no país ganha um enquadramento novo. À semelhança das Semanas anteriores, os oradores foram sobretudo professores universitários e eclesiásticos, neste caso e dada a natureza do tema, também ligados aos seminários. As visitas a várias instituições educativas e de carácter social marcaram fortemente o programa. Uma particularidade significativa: as sessões de trabalho decorreram consecutivamente em Braga, Guimarães e Viana do Castelo, sempre com a presença das várias autoridades civis e militares. A participação e envolvimento de praticamente todos os membros do episcopado nesta como nas anteriores Semanas, sempre encerradas pelo cardeal-patriarca de Lisboa, indica a importância que a iniciativa revestia para a Igreja Católica. Historicamente coloca-se então a questão de saber quais as razões da interrupção da sua realização a partir de 1952. Poder-se-á considerar que os congressos especializados, como os dos Homens Católicos (1950), os das Juventudes Universitárias (1953) e das Juventudes Operárias (1955) Católicas, assim como outros eventos (cursos, semanas de estudos, jornadas, etc.) vieram ocupar o seu lugar. Tal resposta não é, no entanto, satisfatória, tanto mais que a organização destes congressos* é também interrompida e substituida por outro modelo de realizações, de projecção pública relativamente mais limitada, a partir de meados da década de 50. Efectivamente, as questões suscitadas pelo desenvolvimento do movimento católico e os receios, em muitas circunstâncias manifestado, de que este conduzisse à formulação de reivindicações mais autónomas por parte dos católicos sociais no mundo da política, embora não sendo os únicos elementos, conjugadamente contribuíram para a reorientação das iniciativas católicas de âmbito nacional, como o eram as Semanas Sociais (*cf.* Cruz – *O Estado*; Ferreira – Catolicismo; Fontes – D. António). *2. O «retorno» às Semanas Sociais:* Ao longo da segunda metade do século XX houve várias tentativas no sentido de retomar a organização das Semanas, em particular nos momentos de maior distanciamento e crítica da hierarquia da Igreja Católica relativamente à situação sociopolítica que se vivia no país. Foi o que aconteceu em Novembro de 1969, em pleno marcelismo, quando na assembleia plenária da Conferência Episcopal Portuguesa* e «tomando como ponto de partida um voto da Junta Central da Acção Católica relativo à reestruturação das Semanas Sociais Portuguesas, o presidente da Comissão Episcopal da Acção Social e Caritativa apresentou uma proposta à Assembleia, a qual manifestou interesse em que se assegurem em moldes actuais os objectivos dessas Semanas». Nos termos do mesmo comunicado final da reunião, afirma-se ainda explicitamente que «os Bispos consideraram a necessidade e oportunidade de mais ampla e frequente doutrinação social; e mostraram-se particularmente sensíveis aos valores, direitos e deveres da vida cívica, ilustrados pelos ensinamentos dos últimos Pontífices e do Concílio. Neles inspirados – prossegue o texto –, encorajam esforços no sentido de um reconhecimento e garantias mais amplos dos direitos dos cidadãos, e recordam que o cumprimento dos deveres cívicos pode ser tanto mais exigido quanto maior for a participação de cada um na vida pública. Para isto revestem-se de particular importância os direitos à segurança jurídica e a uma informação verdadeira, bem como as legítimas liberdades de expressão do pensamento, de reunião e de asso-


SEMANAS SOCIAIS PORTUGUESAS

PRIMEIRO CURSO
(Lisboa — 1940)

Aspectos fundamentais
da
Doutrina Social Cristã

~

Edições
A C P
LISBOA

RERUM NOVARUM EM CENTENÁRIO

RENOVAR

SEMANA SOCIAL 1991

O RETOMAR DUMA TRADIÇÃO RENOVADA

Por iniciativa da Conferência Episcopal Portuguesa irá retomar-se, a partir de 1991, a tradição das **semanas sociais** que, entre nós, tiveram lugar nos anos 40 e 50.

A **Semana Social de 1991** integra-se nas comemorações do 1º centenário da encíclica "**Rerum Novarum**", sobre a "**questão operária**". E, tal como esta encíclica, também se ocupa de realidades novas — consubstanciadas na **renovação** (ou modernização) permanente — e, por outro lado, tem como finalidade nuclear o respeito pela dignidade humana em todas as pessoas. **Renovar para humanizar** constitui, assim, o lema da **Semana**.

Mais directamente visa três **objectivos**:

a) Contribuir para a assunção consciente dos problemas e perspectivas de evolução do nosso País no contexto europeu e internacional;
b) Intensificar e difundir o estudo, aplicação e actualização da Doutrina Social da Igreja (DSI);
c) Estimular a responsabilização pessoal e colectiva, especialmente entre os cristãos, a favor do desenvolvimento solidário.

É desejável que, na **preparação e ao longo da Semana**, se identifiquem linhas de tendência, coordenadas básicas e dinamismos sócio-culturais susceptíveis de marcar os próximos anos, a fim de que o pensamento e a acção de inspiração cristã se insiram no âmago da própria realidade.

Deseja-se igualmente uma **participação** alargada e aprofundada na realização da Semana. Qualquer que venha a ser o número de presenças, constituem formas relevantes de participação o estudo e aprofundamento dos temas em causa, a apresentação de sugestões e a proposta de actuações consideradas recomendáveis nos domínios sócio-económico e político-cultural.

A presente folha informativa procura, exactamente, facilitar a necessária conjugação de esforços, reflexos e contributos.

Espera-se que tomem **parte** nos trabalhos da **Semana** representantes de todas as dioceses bem como dos movimentos eclesiais, institutos religiosos e outras instituições. Conta-se igualmente com a presença de representantes de órgãos de soberania, departamentos públicos, partidos políticos, parceiros sociais, organizações de índole profissional ou empresarial, estabelecimentos de ensino, centros de investigação e outras entidades ou movimentos relacionados com os objectivos e temas da **Semana**.

A confluência de entidades e movimentos portadores de **mundividências e interesses divergentes** tornará por certo mais diversificada a análise, mais consistente o aprofundamento e mais viáveis as conclusões de ordem prática.

A periodicidade, em princípio bimestral e as dimensões da folha informativa não lhe permitem registar os diferentes contributos relacionados com a **Semana**. Não impedem, no entanto, que **suscite a reflexão e a proposta de linhas de acção** a apreciar nas sessões de trabalho.

RENOVAR 1

Capa do livro de actas das Semanas sociais portuguesas, *primeiro curso (1940) e página de rosto do boletim* Renovar: *folha informativa e formativa da Semana Social 1991, então retomada.*

ciação, devidamente salvaguardado o bem comum» (CONFERÊNCIA – *Documentos*, vol. 1, p. 265). A crítica à situação sociopolítica vigente, nomeadamente no rescaldo das eleições para a Assembleia Nacional de 1969, é evidente. No entanto, a ideia não teve o seguimento esperado. Já depois das transformações políticas sequentes a Abril de 1974, numa fase de estabilização do processo de transição democrática (para uma visão mais larga deste período, *cf.* CRUZ – A Igreja na transição), mas num momento em que se sentiam os efeitos sociais de uma política económica restritiva, o episcopado português volta a decidir, em Novembro de 1979, a realização de uma Semana Social, a organizar pela Comissão Episcopal da Acção Social e Caritativa, com a colaboração da Universidade Católica, da Cáritas Portuguesa e de outras instituições da Igreja (*cf.* CONFERÊNCIA – *Documentos*, vol. 2, p. 252), o que também não aconteceu. A ideia de realização periódica das Semanas Sociais, «celebradas em moldes actualizados», foi retomada já no final da década seguinte, em Novembro de 1989, «tendo em conta os dinamismos despertados pelo Congresso Nacional dos Leigos» de 1988 e tendo em atenção a necessidade de um «esforço de renovação cristã» em que os bispos estavam apostados (cf. *Ibidem*, vol. 3, p. 310). Considerada como bom motivo para esse recomeço a celebração do primeiro centenário da encíclica *Rerum Novarum*, a primeira Semana Social desta nova série realizou-se de 25 a 28 de Abril de 1991, em Lisboa, «o retomar duma tradição renovada», agora sob o signo da participação dos católicos na «construção duma sociedade mais humana, justa e fraterna» (*Ibidem*, vol. 4, p. 16). Meses depois, na sequência da avaliação feita na sua assembleia plenária de Junho de 1991, o episcopado português numa «Mensagem ao povo de Deus no ano da doutrina social da Igreja sobre alguns problemas da catula sociedade portuguesa», publicada a 14 de Novembro do mesmo ano, fazia um balanço muito positivo da sua realização, depositando neste tipo de iniciativa grandes expectativas quanto ao futuro: «Entre nós, recuperando uma tradição interrompida há cerca de quatro décadas, realizou-se [...] uma Semana Social que, pelo número e qualidade dos participantes e pelo cuidado posto ao longo de dois anos na sua preparação, resultou um acontecimento de grande projecção»; e – reconhecendo aí uma certa perspectiva de leitura da realidade social – justificam: «O mundo moderno é o nosso mundo. Porque é nosso e porque tem muito de bom e o queremos ainda melhor, devemos amá-lo, olhá-lo com simpatia, alegrar-nos com os seus bens e valores, purificá-lo dos seus erros e males. Não basta um conhecimento superficial. É preciso estudá-lo por dentro, aprofundar os seus problemas, descobrir pistas de solução, ganhar forças para as percorrer. Por isso –

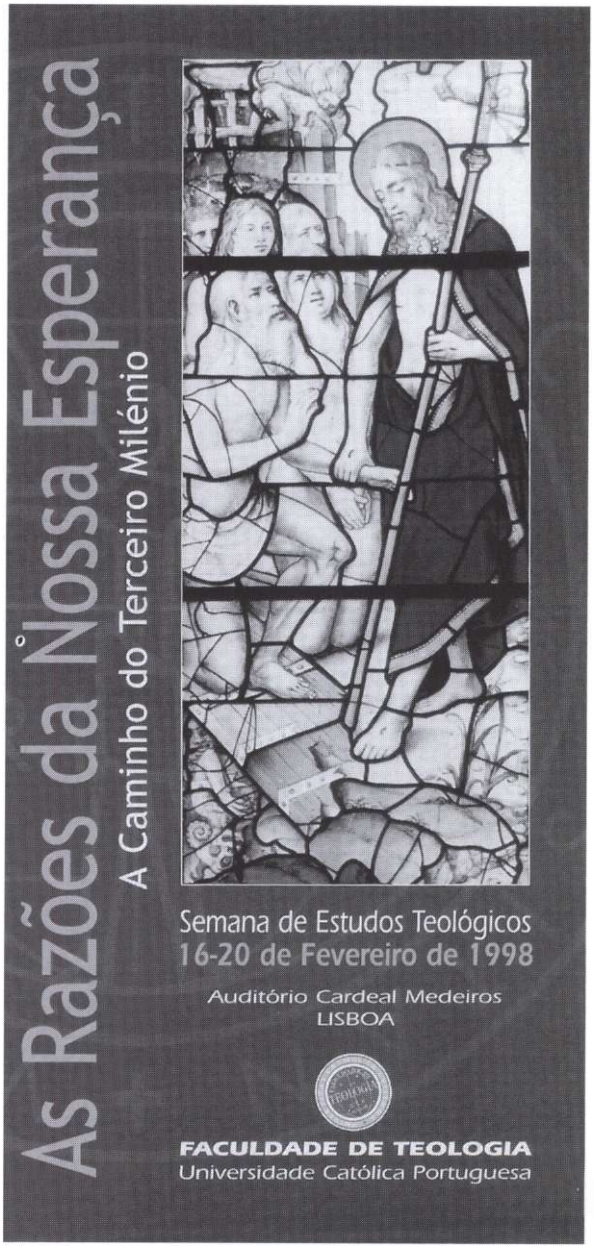
acrescentam os bispos portugueses – são bem-vindas iniciativas como as das Semanas Sociais e hábitos de *ver – julgar – e agir* como os divulgados pela Acção Católica» (*Ibidem*, vol. 4, p. 20, 34). Afirmando uma nova perspectiva no modo da Igreja Católica estar presente na realidade social, mais consentânea com a teologia conciliar da «leitura dos sinais dos tempos», retorna-se à ideia das Semanas Sociais. No entanto, estas prosseguiram a ritmo incerto e o seu impacte social terá sido, porventura, mais difuso do que inicialmente esperado, resultado da situação de pluralidade cultural e religiosa que se acentuou na última década do século, em contexto de laicidade*. Parece assim evidenciar-se um desajustamento entre as expectativas depositadas no retomar das Semanas Sociais e os resultados obtidos. Em concreto, e até ao final do século, realizaram-se mais duas Semanas e, tal como a anterior, ambas sob a responsabilidade da Comissão Episcopal do Apostolado dos Leigos: a II, de 1 a 4 de Dezembro de 1994, em Coimbra, sobre o tema «Família e solidariedade», por ocasião da celebração do Ano Internacional da Família* (cf. *Ibidem*, vol. 4, p. 358, 366); e a III, em Outubro de 1997, em Évora, sobre o tema «Economia social, desenvolvimento humano». Entretanto foi anunciada a IV Semana Social, a realizar no segundo semestre de 2001, na Marinha Grande, sobre o tema «Cidadania pessoal, responsabilidade colectiva».

PAULO F. DE OLIVEIRA FONTES

BIBLIOGRAFIA: 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 – As elites católicas nos primórdios do salazarismo. *Análise Social*. 116-117 (1992) 547-574. IDEM – *O Estado Novo e a Igreja Católica*. Lisboa: Bizâncio, 1998. IDEM – A Igreja na transição democrática portuguesa. *Lusitania Sacra*. 8-9 (1996-1997) 519-536. FERREIRA, António Matos – Catolicismo. In *DICIONÁRIO de História de Portugal: Suplemento*. Coord. António Barreto; Maria Filomena Mónica. Porto: Figueirinhas, 1999, vol. 7, p. 257-269. FONTES, Paulo F. de Oliveira – D. António Ferreira Gomes e o movimento católico do pós-guerra: da questão social à questão política. In SIMPÓSIO «PROFECIA E LIBERDADE EM D. ANTÓNIO FERREIRA GOMES» – *Actas*. Lisboa: Ajuda à Igreja que Sofre, 2000, p. 79-117. REZOLA, Maria Inácia – *O sindicalismo católico no Estado Novo, 1931-1948*. Lisboa: Estampa, 1999. SEMANAS SOCIAIS PORTUGUESAS, 1, Lisboa, 1940 – *Aspectos fundamentais da doutrina social cristã*. Lisboa: Edições ACP, [imp. 1941]. SEMANAS SOCIAIS PORTUGUESAS, 2, Coimbra, 1943 – *Bases cristãs duma ordem nova*. Coimbra: Casa do Castelo, 1943. SEMANAS SOCIAIS PORTUGUESAS, 3, Porto, 1949 – *O problema do trabalho*. Lisboa: União Gráfica, [imp. 1950]. SEMANAS SOCIAIS PORTUGUESAS, 4, Braga, 1952 – *O problema da educação*. Lisboa: União Gráfica, [imp. 1953].

SEMANAS DE TEOLOGIA. Cursos de actualização e de discussão de problemas teológicos levados a efeito, ou como iniciativas autónomas, ou de âmbito circum-escolar. A prática de semanas de estudo já fora habitual nos decénios que medeiam entre 1930 e 1950, em que se registam as semanas de catequese, de liturgia, de estudos pastorais e de estudos sociais (como as da Acção Católica, 1940-1952) (*v.* SEMANAS SOCIAIS), que serviram de modelo a outras experiências posteriores, como as importantes Semanas Bíblicas (13.ª em 1990). A carência de um instituto teológico universitário tornava difícil uma adequada formação permanente do clero e a actualização de fiéis responsáveis no âmbito da teologia e dos novos problemas teológicos suscitados pelos sinais dos tempos, pelo que se tentou obstar às carências com a promoção anual destas semanas, que consideramos em dois grupos cronológicos, os anteriores à erecção da Faculdade de Teologia (1971) e os decorrentes da própria actuação desta. *1. Semanas de Teologia de Lisboa:* Os reitores dos seminários e dos institutos religiosos apresentaram (1959) um plano de trabalho ao então presidente da Comissão Episcopal dos Seminários, D. Ernesto Sena de Oliveira (bispo de Coimbra), para que se realizassem uns «dias nacionais de estudos teológicos» para suprir deficiências de informação dos corpos docentes dos seminários, em vista da inexistência de uma Faculdade de Teologia. Criou-se uma comissão executiva, integrada pelos padres José Fernandes Areeiro (Braga), Manuel Paulo (Coimbra), João António de Sousa (Lisboa), António Fernando Santos Neves (espiritano) e Joaquim António de Aguiar (claretiano), que facultou as instalações do Colégio Universitário Pio XII (Lisboa) para cenário dessa iniciativa, que começou por chamar-se (1961 e 1962) Dias de Estudo, só se adoptando o nome de Semanas de Teologia em 1963. Visando a restauração da cultura teológica, ocorreram sete: I. Em 1961, sobre o tema «Problemática actual da Teologia», constituiu-se em I Assembleia dos Professores de Teologia dos Seminários, sob a presidência de D. Ernesto Sena de Oliveira, que votou conclusões relativas à criação de pós-seminários para jovens sacerdotes, à exclusividade profissional dos professores de Teologia e à abertura da cadeira de Teologia Moral em todos os seminários, seculares e regulares; II. Em 1962, teve por tema «Tradição», e suas implicações com a Sagrada Escritura e o magistério, abordando-se a questão do pluralismo das Igrejas cristãs e alguns problemas derivados do sacramento da ordem; III. Em 1963, estudou-se o tema «Para uma eclesiologia total», debatendo-se a Igreja como eucaristia e como instituição, à luz do tratado *De Ecclesia*. A par efectuaram-se dois colóquios, um sobre a Igreja apologética e outro, sobre a Igreja doméstica; IV. Em 1964, versando «O sacerdócio de Cristo na Igreja», aos níveis da eucaristia, da patrística, da liturgia e do pluralismo cristão histórico e, ainda, o problema da sociologia do padre na circunstância portuguesa; V. Em 1965, sobre «Eclesiologia e ecumenismo», com a participação de teólogos cristãos não católicos, uma experiência de partilha do ecumenismo católico à luz da Escritura e suas implicações no movimento laical. Foi no âmbito desta semana que os participantes formalizaram a criação da Sociedade Portuguesa de Teologia (Estatutos, em *Teologia da Revelação*, 1969, 15-17) destinada a organizar anualmente as semanas e a incrementar o movimento teológico português; VI. Em 1967 (em 1966 a semana não se efectuou), reflectindo sobre a constituição dogmática *Dei Verbum*, emanada do Concílio Vaticano II, e com incidência na teoria e na história da Revelação. A Sociedade Portuguesa de Teologia apresentou uma proposta de restauração da Faculdade de Teologia, fundamental na renovação dos estudos eclesiásticos; VII. Em 1969 sobre «Teologia da Fé», em que se abordaram aspectos do compromisso da liberdade, da comuni-

dade e do modernismo, numa perspectiva ecuménica. Foi notório o apelo a uma fundamentação científica dos valores da fé. Suspensa aqui a série semanística, ela contribuiu para a renovação dos estudos teológicos nos seminários, para a promoção das teses ecuménicas conciliares, para uma abertura à modernidade e, sem dúvida, para a definitiva erecção da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa. O elenco de teólogos participantes, aqui inumerável, ilustra o quadro mental da nossa teologia nos meados do século XX e as actas constituem importante documento doutrinal, para além de bibliográfica raridade, uma vez que logo se esgotaram. *2. Semanas de Estudos Teológicos da Faculdade de Teologia – Lisboa:* Criada e erecta a Faculdade de Teologia, em regime experimental, ela retomou de algum modo a anterior tradição semanística com iniciativas anuais, dez anos depois da erecção. A sequência temática tem sido a seguinte: 1981: «Origem do universo, da vida e do homem»; 1982: «O Homem e o trabalho»; 1983: «Jesus Cristo ontem e hoje»; 1984: «O Homem perante a morte», e um simpósio sobre «A Cruz sinal de redenção»; 1985: «O cristão na Igreja e no mundo», repetida em Fátima (Centro Pastoral Paulo VI) para os bispos; 1986: «Ética e sociedade contemporânea», 1987: «Moral Cristã – caminho de felicidade»; 1988: «Maria nos caminhos da Igreja»; 1989: «Europa à dimensão ética»; 1990: «Visão cristã da solidariedade»; 1991: «Falar de Deus, hoje»; 1992: «O Espírito que dá a vida»; 1993: «Jesus Cristo salvação para o nosso tempo»; 1994: «Igreja e ministérios»; 1995: «Inquietação humana e fé cristã»; 1996: «Repensar as origens». Ao todo são, até àquela data, 17 as semanas de estudos levadas a efeito. O simpósio de 1984 sobre o tema «A Cruz sinal de redenção» não faz parte do elenco semanístico em rigor, constituindo uma reflexão de dois dias, de fundamentação bíblico-teológica da devoção ao Coração de Jesus, no 25.º aniversário da inauguração do monumento a Cristo-Rei em Almada. O esquema normal abrange cinco dias, em cada um deles os oradores versando um capítulo específico do tema proposto, do mesmo passo que se organizam painéis e debates a par das conferências magistrais, terminando com a apresentação das conclusões, com regular interesse, uma vez que cada uma das semanas procurou reflectir sobre um problema emergente no respectivo ano, como sucedeu com a de 1988, realizada dentro do Ano Mariano. A 17.ª semana privilegiou o diálogo ciência-religião. De um modo geral os oradores são, ou convidados estrangeiros e nacionais, ou professores da Faculdade de Teologia. Tem-se considerado que, sem prejuízo da especialidade teológica, estas semanas têm constituído um exercício de vanguarda do pensamento católico português contemporâneo, envolvendo dezenas de escritores e de eruditos, cuja enumeração é impraticável. De algumas semanas têm sido publicadas as respectivas actas. Mencionem-se também as semanas culturais levadas a efeito pela Associação de Estudantes da Faculdade de Teologia, desde 1981. *3. Braga:* A Faculdade de Teologia de Braga, erecta no âmbito do antigo seminário conciliar, iniciou também uma sequência semanística anual, registando-se quatro até à data: «Nova evangelização. Novos pastores» (1993), «Família e Igreja» (1994), «A arte e a Igreja» (1995) e «Um culto agradável a Deus» (1996). A segunda coincide com o Ano Internacional da Família e visa aprofundar a complexidade do sistema familiar na sociedade moderna, e, do ponto de vista estético-litúrgico, mostrou-se deveras motivante a de 1995, em que especialistas abordaram as questões da arte religiosa e da teologia do santuário, abrangendo inclusivamente o espaço e os materiais das construções religiosas. A diocese do Porto levou a efeito, desde 1971, uma série de semanas de actualização teológico-pastoral coordenadas pelos padres Godinho de Lima, Ar-



Cartaz da XIX Semana de Estudos Teológicos, organizada pela Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa.

mindo Lopes Coelho e Justiniano Ferreira dos Santos. Fundado o Instituto de Ciências Humanas e Teológicas (depois integrado na Faculdade de Teologia), logo em 1979 aquele instituto assumiu a responsabilidade da iniciativa. O elenco das semanas é o seguinte: 1979: «Anunciar Cristo, hoje»; 1980: «A Igreja, o seu mistério e a sua dinâmica»; 1981: «Esperança cristã e futuro do homem»; 1982: «A reconciliação e a penitência na missão da Igreja»; 1983: «Ministérios e comunhão eclesial»; 1984: «A Constituição litúrgica vinte anos depois»; 1985: «Sexualidade e amor»; 1986: «A evangelização, modelos e modalidades» (em Vila Real e repetida no Porto no ano seguinte); 1988: «Evangelho e conversão, iniciação cristã dos adultos»; 1989: «A Igreja na Europa das comunidades»; 1990: «Nova evangelização, tarefas e desafios»; 1991: «Vinte e cinco anos após o Concílio»; 1992: «A Doutrina Social da Igreja no contexto actual do desenvolvimento»; 1993: «O momento cultural da Europa e os desafios do cristianismo»; 1994: «Maçonaria, Igreja e liberalismo»; 1995: «Laicismo e liberdade de ensino». Ainda registámos a de 1998, «Da estética à ética». Tiveram a participação de professores internos, de especialistas estrangeiros e de personalidades oficiais e hierárquicas. Todas as semanas procuraram ter em conta as perspectivas histórico-problemáticas dos temas propostos em regime interdisciplinar, já com exposições teóricas, através de conferências, já com análise de casos concretos, através de debates e painéis (*v.* TEOLOGIA).

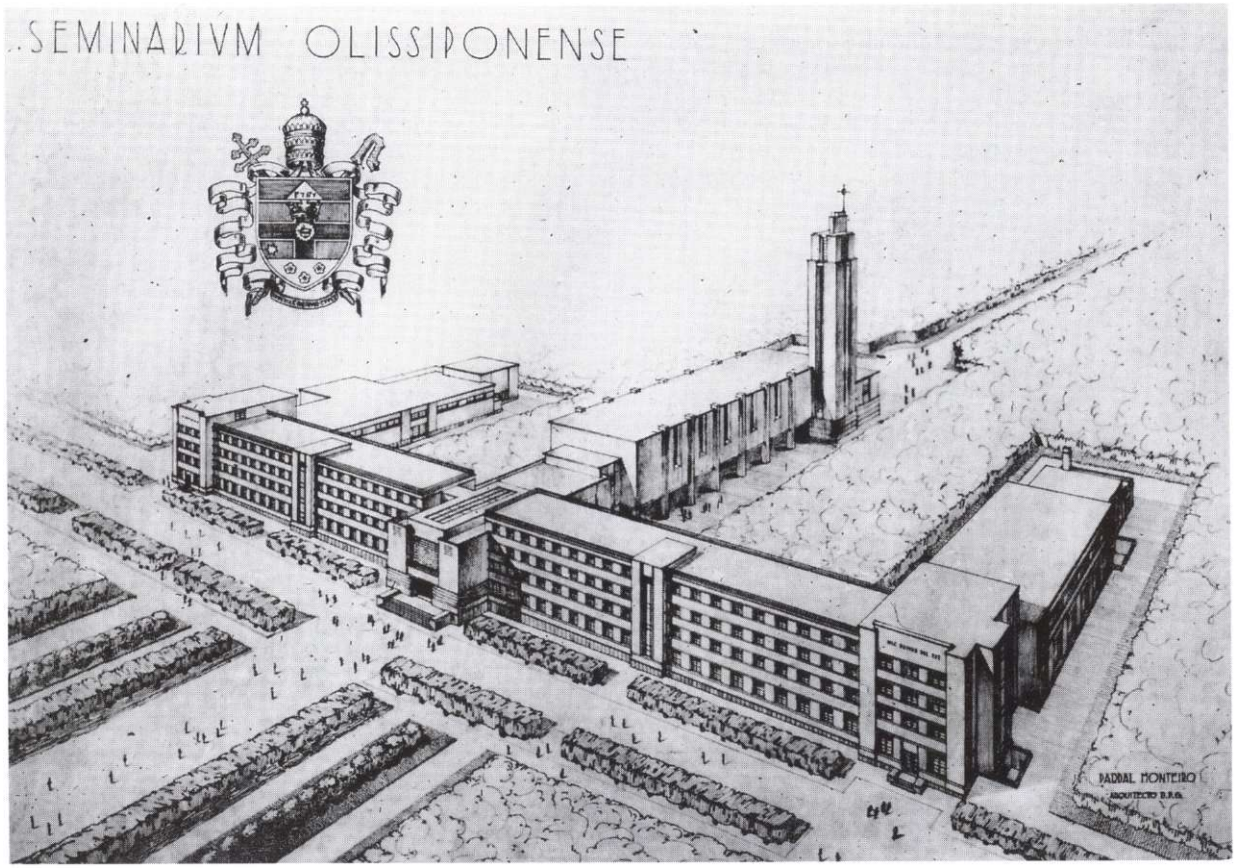
J. PINHARANDA GOMES

BIBLIOGRAFIA: **Activa:** SEMANAS PORTUGUESAS DE TEOLOGIA – *Estudos teológicos. A problemática actual da teologia*. Lisboa, 1962; [...] *segunda semana portuguesa de teologia: Actas*. Coimbra, 1963; [...] *Para uma eclesiologia total*. Braga, 1964; [...] *O sacerdócio de Cristo na Igreja*. Lisboa, 1965; [...] *Eclesiologia e ecumenismo*. Coimbra, 1967; [...] *Teologia da revelação*. Coimbra, 1969; *Teologia da Fé*, Lisboa, 1970. [Os sete volumes referidos, com as Actas das Semanas Portuguesas de Teologia, nunca mencionaram o editor.] SEMANA DE ESTUDOS TEOLÓGICOS DA UNIVERSIDADE CATÓLICA – *Questão ética e fé cristã*. Lisboa: Ed. Verbo, 1988 e 1989. 2 vol. (o 2.º volume inclui as comunicações da Semana de 1987 sobre a moral cristã); [...] *Corpo e espírito da Europa*. Lisboa: Ed. Verbo, 1990; [...] *Visão cristã da solidariedade*. Lisboa: Ed. Verbo, 1991; [...] *Maria nos caminhos da Igreja*. Lisboa: Ed. Verbo, 1991; [...] *O espírito que dá a vida*. Lisboa: Ed. Verbo, 1992. (Nem de todas as Semanas têm sido publicadas as actas respectivas). SEMANA DE ESTUDOS TEOLÓGICOS – *Actas: Theologica*. 28 (1993) 9-168. SEMANA DE ESTUDOS TEOLÓGICOS, 2. Braga – *Actas: Theologica*. 29 (1994) 9-138. SEMANA DE ESTUDOS TEOLÓGICOS, 3, Braga. – *Actas: Theologica*. 30 (1995) 9-198. **Passiva:** GOMES, J. Pinharanda – *Os congressos católicos em Portugal*. Lisboa, SNAL, 1984, p. 140-143 (com a bib. relativa às Semanas Portuguesas de Teologia). GOMES, Pinharanda – *O pensamento teológico contemporâneo em Portugal*. Braga, Theologica, 1991, p. 84-85. IDEM – Semana de Teologia no Porto: Igreja e Maçonaria. *Lusitania Sacra*. 6 (1994) 435-436. IDEM – Semana de Teologia do Porto. *Lusitania Sacra*. 7 (1995) 459. [A título informativo tenha-se em consideração que as revistas das Faculdades de Teologia de Lisboa e Porto – *Didaskalia* e *Humanistica e Teologia* – têm sido omissas quanto a recensões das respectivas semanas.]

SEMINÁRIOS (diocesanos, do continente e ilhas adjacentes). Pelo decreto *Cum adolescentium aetas* de 15 de Julho de 1563, o Concílio de Trento estabeleceu a criação de seminários diocesanos. Até então, a formação do clero secular contaria com as escolas de catedrais, colegiadas e paróquias, onde realmente funcionassem, com uma ou outra fundação para acolher e sustentar estudantes, ou com os ensinamentos mais ou menos esporádicos e funcionais de algum sacerdote. Em Portugal, poderia contar também com as aulas da universidade, cuja fundação dionisina incluía tal finalidade, embora demorasse muito a concretizá-la no respeitante à teologia; e com a leccionação ministrada nalguns mosteiros e conventos. Mas, tudo somado, era realmente muito pouco, a atendermos às sucessivas queixas dos sínodos diocesanos e das visitações paroquiais sobre a deficiente preparação dos ministros sagrados. O que se passava entre nós e pela Cristandade em geral, reforçado pelo advento da modernidade, que questionava convicções e rotinas, e pela nova atenção à formação de cada indivíduo no quadro do humanismo renascentista, prefaciou a decisão tridentina. Os motivos e objectivos conciliares vêm expressos no texto do decreto: a adolescência, se não for bem formada, corrompe-se; fundem-se então colégios para os adolescentes a partir dos doze anos, que dêem esperanças de vir a dedicar-se ao ministério eclesiástico; constituirá cada um destes colégios um perpétuo «seminário» – viveiro, sementeira – de ministros de Deus: «ut hoc collegium Dei ministrorum perpetuum seminarium sit»; os seminaristas sejam logo iniciados na disciplina eclesiástica, pela tonsura e o hábito clerical; aprendam gramática, canto, cômputo eclesiástico e outras boas artes, bem como Sagrada Escritura, livros eclesiásticos, homilias dos santos, administração dos sacramentos – em especial da confissão –, ritos e cerimónias; todos os dias oiçam missa e confessem-se ao menos mensalmente; comunguem a juízo do confessor e sirvam nas cerimónias da catedral e noutras igrejas em dias festivos... O decreto não esquece o financiamento dos seminários a criar, buscando-o nas contribuições das mesas episcopais e dos cabidos, bem como dos benefícios eclesiásticos em geral, com poucas excepções, como os conventos mendicantes e as comendas de Malta. Regressado do concílio, o arcebispo de Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires, que já nas suas sessões avultara como insistente reformador da vida eclesial e clerical, logo convocou sínodo diocesano para 1564 e concílio provincial para 8 de Setembro de 1566. Efectivamente, de 8 de Setembro de 1566 a 10 de Abril do ano seguinte, realizaram-se cinco sessões deste último, decidindo-se, entre o mais, fundar um seminário para 100 alunos em Braga, um para 30 no Porto, um para 40 em Miranda, um para igual número em Viseu e um para 50 em Coimbra. As dificuldades surgiram logo da parte dos que deveriam sustentar tais estabelecimentos; de tal maneira, que, mesmo em Braga, toda a tenacidade de D. Frei Bartolomeu só em Outubro de 1572 conseguiu abrir o seminário. Nas outras dioceses da sua província eclesiástica ir-se-ia mais devagar: o de Viseu foi criado em 1587 por D. Nuno de Noronha; em Miranda a determinação conciliar começou a ser executada no episcopado de D. Diogo de Sousa, em 1600 (o seminário seria transferido para Bragança em 1766); Coimbra teve de esperar por D. Miguel da Anunciação, que lhe edificou um magnífico seminário entre 1748 e 1765; o seminário de Lamego é do tempo de D. João António Binet Píncio, que lhe deu estatutos a 13 de Dezembro de 1800; o do Porto é já do século seguinte, só abrindo em 1811. Na província eclesiástica de Lisboa, o primeiro foi o de Santa Catarina, fundado

pelo cardeal D. Henrique, então arcebispo da capital, junto ao Castelo de São Jorge, em 1566: os alunos frequentavam as aulas do colégio jesuíta de Santo Antão (o seminário foi transferido para Santarém em 1780). Seguiram-se-lhe o de Portalegre, da iniciativa de D. Frei Amador Arrais e aberto em 1590; o do Funchal, do tempo do bispo D. Luís de Figueiredo de Lemos (1586-1608); o de Leiria, fundado por D. Pedro Vieira da Silva em 1674; o da Guarda, fundado por D. Nuno de Noronha no princípio do século XVII; Angra esperaria por 1892. Na província eclesiástica de Évora, o Real Colégio da Purificação foi inaugurado na capital alentejana em 1593, mas para aprofundar a formação dos já clérigos; o seminário de Elvas aparecerá só em 1759, por iniciativa de D. Lourenço de Lencastre; o do Algarve é de 1797, do episcopado de D. Francisco Gomes do Avelar; Beja só teve seminário propriamente dito em 3 de Julho de 1884. A demora na execução do decreto tridentino não se deveu apenas a resistências por parte dos que os deviam financiar; contava também o facto de haver formas de minorar a sua falta, que iam das aulas eventualmente organizadas nas dioceses, para uma formação mínima dos pastores, aos cursos mais elaborados das universidades de Coimbra e Évora ou de alguns institutos religiosos, especialmente dos colégios jesuítas. Tudo se complicou com a expulsão dos Inacianos em 1759, facto que, por outro lado, reforçou a urgência da fundação de seminários diocesanos. Tenha-se ainda em conta que todos os já referenciados – e a generalidade deles até à República – nunca foram a única forma de aceder ao ministério pastoral, não passando alguns de pequenos colégios com uma incidência diocesana muito relativa. O século XIX, entre as Invasões Francesas e a consolidação do constitucionalismo, trouxe aos seminários portugueses tempos particularmente difíceis, que redundaram mesmo no seu encerramento generalizado. Um decreto liberal de 30 de Junho de 1832 extinguiu os dízimos e outro de 13 de Agosto seguinte suprimiu os forais, destruindo assim as bases económicas destes estabelecimentos formativos, que foram encerrando as suas portas. A 5 de Agosto de 1833, outro decreto veio proibir a admissão às ordens sacras, adiando para outros tempos a abertura de determinado número de seminários. As constituintes setembristas, a 21 de Dezembro de 1837, revogaram este decreto, mas não solucionaram o problema. Como o não resolveram a lei de 28 de Abril de 1845, determinando que houvesse um seminário em cada diocese; nem a concordata entre Portugal e a Santa Sé, de 21 de Outubro de 1848, que previa a abertura no ano seguinte dos seminários de Lisboa, Braga, Évora, Funchal e Angra e de todos os outros dentro de quatro anos... Só a afectação aos seminários do subsídio da Bula da Cruzada permitiria, a partir da década seguinte, a paulatina reconstituição do quadro formativo do clero português. É interessante transcrever aqui, tirada do jornal lisboeta *O Católico*, de 26 de Fevereiro de 1843, a apreciação que alguns prelados faziam do caso, no rescaldo das graves lutas político-eclesiásticas da década de 30: «Vendo e lamentando a desmoralização, em que se acha grande parte do Clero – escreviam a D. Maria II os bispos de Elvas, Cabo Verde e Bragança e os vigários-gerais de Évora, Coimbra e Guarda – e

Seminário Diocesano de Coimbra.



Primeira maqueta do Seminário dos Olivais, projecto do arquitecto Pardal Monteiro, 1931, Lisboa.

por consequência necessária dos povos, a quem a doutrina e exemplar conduta do mesmo Clero devia conter e servir de regra, julgam impossível atalhar os males, que dela resultam, e que directamente atacam a Religião e o Trono de Vossa Majestade com gravíssimo prejuízo e risco da nação, sem criar de novo, ou fazer reviver nas referidas dioceses os seminários extintos pela falta de rendas para sua subsistência.» O texto elucida tanto pelo que pede como pelas motivações alegadas: pede o restabelecimento dos seminários pela consignação de novas rendas; motiva-se pelo exemplo que o clero deve dar aos povos, no sentido da morigeração cívica. Este último argumento, aliás, é que convenceria o poder político, cujo liberalismo nunca o impediu de intervir na esfera eclesiástica, considerando-a anexa e confluente com a administração pública, quer para «moralizar» o país, quer para supervisionar a Igreja. Mas o que lemos também nos leva a concluir que os prelados não estavam completamente fora deste entendimento das coisas, nem das suas consequências político-religiosas. Até à mudança de regime político, o Estado interessar-se-á sempre pela organização dos estudos sacerdotais, mas encontrará uma resistência crescente – declarada ou prática – por parte dos bispos. Como já apontámos, foram-se abrindo ou reabrindo os seminários: em 1850 Évora e Leiria, em 1852 Bragança, em 1853 Lamego e Patriarcado (Santarém), em 1856 Algarve, Guarda nos fins desta mesma década, Angra e Porto em 1862... Antes, já funcionaria o de Braga e reabririam o de Coimbra, ainda nos anos 30 (com recurso temporário às aulas da universidade), o de Portalegre em 1839, e o de Viseu, reconstruído nos anos 40. Por decreto de 26 de Agosto de 1859, o governo organizou os estudos seminarísticos: cursos trienais de disciplinas eclesiásticas, necessidade do curso de seminário completo ou de bacharelato em Teologia ou Direito para a admissão ao presbiterado, exigência de preparatórios feitos nos liceus do Estado... Disposições que ficaram longe de ser concretizadas: um decreto de 23 de Setembro de 1861 dá-nos conta da falta de seminário em várias dioceses e das insuficiências curriculares dos existentes, tendo já de diminuir os requisitos escolares para a ordenação presbiteral. Pelo *Diário do Governo* de 30 de Março de 1863, ficamos a saber que no ano lectivo de 1861-1862 tinham frequentado seminários ou aulas de ciências eclesiásticas do continente e ilhas adjacentes 1817 alunos; são referidos os seminários do Algarve, Braga, Bragança, Coimbra, Évora, Funchal, Guarda, Lamego, Leiria, Portalegre, Santarém e Viseu, mas havia aulas de ciências eclesiásticas também em Aveiro, Beja, Castelo Branco, Pinhel e Porto; em dois dos seminários, Braga e Coimbra, os estudos começavam com a instrução primária e prosseguiam até ao fim da formação para o sacerdócio; no de Braga, o mais frequentado (514 alunos), o currículo era o seguinte: Instrução Primária, Gramática Latina e Latinidade, Filosofia Racional e Moral, Retórica, Língua Francesa, História Sagrada

e Eclesiástica, Teologia Dogmática, Teologia Moral, Instituições Canónicas, Teologia Pastoral, Música e Cantochão; em Beja, o menor grupo de alunos (14) só pudera recorrer a aulas de Teologia Moral, História Sagrada e História Eclesiástica. Por provisão de 29 de Setembro de 1875, o patriarca D. Inácio Morais Cardoso distribuiu os estudos teológicos (depois dos preparatórios) do Seminário de Santarém ao longo de cinco anos (os três primeiros obrigatórios e os últimos dois facultativos): no primeiro ano, Teologia Dogmática Geral e História Sagrada e Eclesiástica; no segundo, Teologia Dogmática Especial, Direito Natural e Teologia Moral; no terceiro, continuação da Teologia Moral, Teologia Sacramental e Direito Eclesiástico; no quarto, Direito Eclesiástico Público e Teologia Pastoral; no quinto, continuação da História Eclesiástica e Hermenêutica Sagrada. Mas não era assim em toda a parte e frequentemente a formação podia ser mais curta e fragmentária. Alguma coisa se avançou, mas os apelos a melhor formação sacerdotal são uma constante na pena dos católicos mais militantes – clérigos como Sena Freitas, ou leigos como Abúndio da Silva e Gomes dos Santos – até 1910. Valham por muitas as observações do padre Sena Freitas, autor que conhecia como poucos o que se passava em Portugal e no estrangeiro, neste e noutros sectores eclesiais (Freitas – *A alta*). Começa por nos dar uma imagem bastante crua do que pudera ser realmente – refere-se em especial à diocese de Angra – a formação sacerdotal em meados de Oitocentos: «Já não basta que [os seminários] sejam o que eram 50 ou 70 anos atrás, muito menos nessa época em que uns meses de internato no palácio episcopal, umas pandectas manuscritas sobre dogma e casuística e umas pequenas férias dadas aos maus costumes, compunham toda a bagagem dum mancebo, aspirante ao sacerdócio.» Confirma que alguma coisa se fez: «Já uma certa remanipulação têm eles felizmente sofrido.» E atesta as deficiências: «Mas iludir-nos-íamos de todo se julgássemos que as nossas casas de educação eclesiástica já satisfazem plenamente ao seu programa completo, quer seja sob o aspecto científico, religioso ou social (*Ibidem*, p. xxxix-xl). Sena Freitas é de seguida mais explícito, ao propor um outro entendimento da relação do padre com a sociedade e a cultura, também outras em comparação com as que tinham levado à reforma tridentina. No século xvi quisera-se subtrair o adolescente à envolvência social, para a contrariar e depois converter; era tempo de formar padres que, sem deixar de interpelar a sociedade pelo comportamento, também a compreendessem pelo estudo e a acompanhassem pela proximidade. O autor esboça mesmo um ideal de formação sacerdotal – para o seminário e o pós-seminário – que o século xx em boa parte referendaria: «Ainda podemos recobrar as posições que nos competem e readquirir algo do antigo prestígio, pela irrepreensibilidade da vida, invariavelmente pautada pelo exemplo do imortal Protótipo e também pelo decidido *amor do estudo*. Não haja escrúpulo de romper por uma vez o diafragma dessa reserva mal entendida, que pensa que a dignidade conciliadora do respeito está no sistema de isolamento estabelecido entre o padre e o povo. Porque fugir das multidões, se o nosso alvo é lidar com elas, como com elas lidou Jesus? Porque não ser comezinhamente acessível ao contacto do rosto, da mão, da jaqueta oleosa do pobre, da conversação ilustrada do intelectual que lê, raciocina e sabe; do que estuda e interroga? A todos nos devemos. Mas o que seria deplorável, seria se o homem ilustrado se dirigisse a nós e nos consultasse sobre um ponto qualquer de doutrina ou de história, e não soubéssemos responder-lhe mais ou menos, nem sequer o entendêssemos!» (*Ibidem*, p. lxiii-lxiv). É possível que aspirações deste género viessem a ser de algum modo concretizadas, dada a sua frequência nos sectores mais atentos do catolicismo português. É o mesmo Sena Freitas quem, no mesmo texto, manifesta a esperança de que o cardeal-patriarca de Lisboa, D. António Mendes Belo, fosse até capaz de levantar uma universidade católica em Portugal. Mas o que se seguiu foi a República de 1910 e a sua política em relação ao catolicismo português, pondo tudo em novos termos, também em relação aos seminários, cuja frequência, aliás, não subira muito em meio século: se, como vimos, em 1861-1862 tinham seguido cursos eclesiásticos (em seminários ou aulas) 1817 alunos, em 1908 o número de seminaristas portugueses também não chegava aos 2000 (*cf. A Lanterna*, 1.ª série, 19 de Agosto de 1909, p. 124; 2 de Setembro de 1909, p. 157). A Lei da Separação do Estado das Igrejas, de 20 de Abril de 1911, incluía uma série de disposições referentes às casas de formação sacerdotal, abrangidas pelo confisco como a generalidade da propriedade eclesiástica. O artigo 102.º estabelecia, ainda assim, que o Estado concederia os edifícios dos seminários de Braga, Porto, Coimbra, Lisboa (São Vicente de Fora) e Évora para o ensino da teologia, sem pagamento de renda, durante cinco anos, a partir de 31 de Agosto seguinte. O artigo 184.º contrariava o princípio da separação alegada, pois dispunha continuarem em vigor as disposições da legislação vigente – na monarquia confessional – acerca da intervenção do Estado no funcionamento dos seminários, nomeação e aprovação dos professores e empregados e aprovação dos livros de texto adoptados nas suas aulas. O artigo seguinte proibia o ensino de preparatórios nos seminários, obrigando os candidatos ao sacerdócio a segui-lo nos liceus estatais. O artigo 187.º previa também a inspecção estatal dos seminários. Tudo ficou portanto muito mais condicionado – só se disponibilizaram realmente os seminários do patriarcado (em Santarém e não em São Vicente), Porto, Coimbra e Évora –, mas também mais esclarecido: tinha de ser a Igreja a procurar sozinha os meios de formação do clero. O decreto de 22 de Fevereiro de 1918, do ministro sidonista Moura Pinto, permitiu, no seu artigo 6.º, que as autoridades eclesiásticas fundassem livremente seminários de teologia e preparatórios, sem ingerência do Estado na escolha de compêndios e professores. A Concordata entre a Santa Sé e Portugal, de 7 de Maio de 1940, não devolveu os outros seminários confiscados em 1910 que continuavam ocupados por serviços públicos (art. 6.º), mas isentou de impostos os subsistentes e futuros (art. 8.º) e esclareceu as relações Igreja-Estado neste domínio: «É livre a fun-

dação dos Seminários ou de quaisquer outros estabelecimentos de formação ou alta cultura eclesiástica. O seu regime interno não está sujeito à fiscalização do Estado. A este deverão, no entanto, ser comunicados os livros adoptados de disciplinas não filosóficas ou teológicas. As autoridades eclesiásticas competentes cuidarão que no ensino das disciplinas especiais, como no da História, se tenha em conta o legítimo sentimento patriótico português» (art. 20.º). Abrira-se, entretanto, um terceiro período de fundações seminarísticas em Portugal – seguindo-se ao pós-1563 (decreto tridentino) e ao pós-1834 (implantação definitiva do liberalismo) – caracterizado pela iniciativa especificamente eclesial e pelo entendimento das relações Igreja-Mundo tal como foi sendo aprofundado ao longo do século XX, preparando ou aplicando o Concílio Vaticano II. Da Lei da Separação até 1964 foram construídos ou adaptados para a formação sacerdotal os seguintes seminários maiores (filosofia-teologia) ou menores (secundário): em 1920 Vinhais (Bragança, menor) e Gavião (Portalegre, menor); em 1922 Vilar (Porto, menor) e Leiria (maior); em 1924 Braga (menor); em 1928 Resende (Lamego, menor); em 1929 Alcains (Portalegre, menor) e Ermesinde (Porto, menor); em 1930 Gaia (Porto, menor), Angra (maior) e Vila Real (maior); em 1931 Olivais (Lisboa, maior) e Guarda (maior); em 1932 Bragança (maior); em 1934 Fornos de Algodres (Viseu, menor) e Braga (maior); em 1935 Almada (Lisboa, menor), Vila Viçosa (Évora, menor) e Fundão (Guarda, menor); em 1936 Figueira da Foz (Coimbra, menor); em 1939 Aveiro (filosofia); em 1940 Faro (menor); em 1941 Beja (filosofia); em 1948 Braga (filosofia); em 1951 Fátima (Leiria, menor) e Vila Viçosa (nova secção, Évora, menor); em 1955 Portalegre (maior); em 1957 Buarcos (Coimbra, menor); em 1958 Funchal (maior); em 1960 Viseu (maior), Penafirme (Lisboa, menor) e Calvão (Aveiro, menor); em 1961 Lamego (maior); em 1962 Évora (maior, no Conventinho); em 1963 Porto (menor, no Paraíso); em 1964 Ponta Delgada (menor, Angra). Todo este esforço de construção material dos seminários novecentistas requereu um extraordinário concurso de meios da parte dos católicos portugueses, que assim reforçaram também uma nova consciência de pertença e responsabilização eclesiais. Esta nova consciência foi aliás muito motivada por diversas obras diocesanas de apoio aos seminários e às vocações. E os números reflectem algo do que se conseguiu: em meados do século (1947), o *Anuário Católico de Portugal* somava 30 seminários diocesanos no continente e ilhas adjacentes com 4173 alunos, isto é, mais do dobro de candidatos em relação ao final da Monarquia. Mas foi igualmente significativo o investimento intelectual em currículos (um sexénio filosófico-teológico, além dos estudos primários e secundários), bibliotecas e professores, formados vários destes em universidades e institutos estrangeiros. Neste esforço se integrou também a criação da Universidade Católica Portuguesa, cuja Faculdade de Teologia – criada em 1968 e hoje repartida em vários núcleos e filiações pelo país – veio suprir, noutro tempo e noutros termos, a extinção da sua antiga homóloga de Coimbra em 1910: em Lisboa, Porto e Braga, os alunos dos respectivos seminários maiores seguem os cursos da Faculdade de Teologia. Se este conjunto de meios representa efectivamente algo de novo em termos de capacitação intelectual dos futuros clérigos, não foi menor a novidade no respeitante ao enquadramento eclesial e social da respectiva formação. Já nos anos 30 o cardeal Cerejeira acentuava a finalidade apostólica da educação seminarística: «O ideal de bom Padre que o Seminário forma e exige nos alunos requer que sejam, como sacerdotes, verdadeiros homens de Deus e da Igreja, amigos e apóstolos de Nosso Senhor Jesus Cristo» (*Estatuto provisório do Seminário Maior de Cristo Rei*, Lisboa, 1934, art. 4.º), substituindo de algum modo a exemplaridade apostólica à anterior reserva exemplar, como ideal sacerdotal. Mas, depois do Concílio Vaticano II e dos seus decretos *Optatam totius* sobre a formação sacerdotal, de 28 de Outubro de 1965, e *Presbyterorum ordinis* sobre o ministério e vida dos sacerdotes, de 7 de Dezembro de 1965, deseja-se que a formação dos futuros padres seja bem mais integrada na complementaridade e co-responsabilidade eclesiais e mais próxima da comunidade humana em geral. Vão nesse sentido as disposições da Conferência Episcopal Portuguesa, nas suas *Normas fundamentais para a formação sacerdotal nas dioceses portuguesas*, de 1992: «Esta doutrina da especificidade do sacerdócio ministerial, no contexto de um Povo sacerdotal, deve ser profundamente possuída pelos candidatos ao sacerdócio e determinar a maneira de conceber as relações entre os presbíteros e o demais Povo de Deus e o que é próprio no ministério sacerdotal, em relação a outros ministérios e serviços, exercidos pelos leigos» (n.º 12). E ainda: «Para adquirirem esta atitude apostólica perante o mundo e a sociedade, os seminaristas devem formar-se num são contacto com o mundo, através de uma informação objectiva, aprenderem a observar a vida dos homens e a discernir o sentido dos acontecimentos humanos. Nada do que diz respeito à vida da comunidade humana deve ser estranho à vida do Seminário e à formação dos futuros sacerdotes. O Seminário esforçar-se-á por dar-lhes uma recta formação cívica e social, iniciando-os nas principais dimensões e problemas da cidade terrestre» (n.º 150). O pós-Concílio e o tempo de reajustamento eclesial que se seguiu, com graves repercussões no sacerdócio (muitos abandonos do ministério, grande baixa nas ordenações) e nos seminários (grande quebra de vocações, encerramento de alguns) trouxe aos estabelecimentos de formação do clero português tempos de crise, mas sobretudo de redefinição, na linha do que as citadas *Normas fundamentais* vieram a enunciar. Designadamente, o ingresso nos seminários tende a realizar-se mais tarde, aparecendo, a par dos seminários menores, os pré-seminários, estruturas diocesanas de discernimento e acompanhamento de vocações que mantêm os adolescentes nos respectivos ambientes familiares e paroquiais até mais tarde. O *Anuário católico de Portugal* de 1995 dá-nos os seguintes indicadores para os trinta anos que se seguiram ao concílio: em 1965 havia 503 seminaristas teólogos nos seminários diocesanos portugueses e houve 116 ordenações; em

1976 havia apenas 180 seminaristas teólogos e no ano anterior somara-se o menor número de ordenações do período: 15; em 1994 o número de seminaristas teólogos subira para 469 e houve 42 ordenações para o sacerdócio diocesano em Portugal. No ano lectivo de 1994-1995 havia no conjunto das dioceses portuguesas 827 pré-seminaristas, 849 seminaristas menores e 469 seminaristas teólogos (isto é, nos últimos seis anos da formação), dando um total de 2145. Tendo sido encerrados alguns e abertos outros desde 1964, o número de centros de formação para o clero diocesano, segundo o mesmo anuário, é de 27 em 16 dioceses (há algumas que utilizam os seminários de outras para a formação dos seus seminaristas).

MANUEL CLEMENTE

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Nova ed. Porto; Lisboa: Civilização, 1970. 4 vol. ALMEIDA, José Fernandes de – *O Seminário de Leiria: Achegas para a sua história*. Leiria, 1987. BORGES, Libânio – Os seminários em Portugal. *Lumen*. 6 (1963) 531-538. CLEMENTE, Manuel – O presbítero na vida da Igreja, nos últimos cem anos (perspectivas de formação presbiteral). In *IGREJA e ministérios*. Lisboa: Rei dos Livros, 1995, p. 229-241. CONGRESSO DE HISTÓRIA NO IV CENTENÁRIO DO SEMINÁRIO DE ÉVORA – *Actas*. Évora: Instituto Superior de Teologia; Seminário Maior de Évora, 1994. 2 vol. IV CENTENÁRIO DA MORTE DE D. FREI BARTOLOMEU DOS MÁRTIRES: CONGRESSO INTERNACIONAL – *Actas*. Fátima: Movimento Bartolomeano, 1994. COSTA, M. Gonçalves da – *Seminário e seminaristas de Lamego: Monografia histórica*. Lamego, 1990. EUSÉBIO, José d'Almeida – *Alguns apontamentos para a história do Seminário Diocesano de Portalegre*. Portalegre: Typ. Minerva Central, 1901. FÉLIX, José Maria – *Os nossos seminários*. Vila Nova de Famalicão: Tipografia Minerva, 1970. FERREIRA, José Augusto – *História abreviada do Seminário Conciliar de Braga e das escolas eclesiásticas precedentes: séc. VI-séc. XX*. Braga: Mitra Bracarense, 1937. FREITAS, Senna – *A alta educação do padre*. Lisboa: Parceria António Maria Pereira, 1909. LEITE, António – O IV centenário do decreto do Concílio de Trento sobre os seminários. *Brotéria*. 2-3 (1963) 165-177. OLIVEIRA, Miguel de – *História eclesiástica de Portugal*. Ed. revista e actualizada. Mem Martins: Europa-América, 1994. PEREIRA, Isaías da Rosa – Os seminários da diocese de Lisboa: Notas históricas. *Vida Católica*. Lisboa. 2: 25-27 (1994). Suplemento. PINTO, António Ferreira – *Memoria historica e comemorativa da fundação, mudança e restauração do seminario episcopal do Porto*. Porto: Escola Tipográfica da Oficina de S. José, 1915. RIBEIRO, José Silvestre – *História dos estabelecimentos scientificos, litterarios e artisticos de Portugal nos sucessivos reinados da monarchia*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1871-1879, vol. 1-8. COMISSÃO EPISCOPAL PARA A DISCIPLINA DOS SEMINÁRIOS – *Os seminários em Portugal. Estudo comemorativo do decreto tridentino e da sua execução em Portugal:* Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1964.

SERVAS DA DIVINA PROVIDÊNCIA, DE MARIA AUXILIADORA E DO PRÓXIMO. Congregação de direito diocesano, nasceu em Safara, diocese de Beja*, nos anos 50. Na década de 40, D. José do Patrocínio Dias, bispo de Beja, convidou Ana de Jesus Faria de Amorim para estabelecer na diocese a casa de formação da sua congregação, recentemente fundada. Garantia-lhe assim a aprovação da Obra da Divina Providência (*v.* FRATERNIDADE FRANCISCANA DA DIVINA PROVIDÊNCIA) como pia união. Apesar de não aceitar a transferência da casa de formação, de Fátima para Beja, Ana Amorim foi para Safara com algumas companheiras trabalhar junto ao pároco da freguesia, padre Joaquim Guerreiro Barbas. Desentendimentos entre este sacerdote e Ana de Amorim levaram à separação da comunidade de Safara da Obra da Divina Providência (hoje Fraternidade Franciscana da Divina Providência) em 1950. Sob a direcção do padre Joaquim Guerreiro Barbas e da colaboração da irmã responsável de Safara, Maria de Jesus Rebelo, nascia esta congregação. Em 1995 eram sete religiosas a trabalhar na comunidade de Safara.

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: PEREIRA, Adelino – *As três paixões de uma mulher providencial*. Fátima: Casa da Divina Providência, 1992.

SERVAS FRANCISCANAS REPARADORAS DE JESUS SACRAMENTADO. Esta congregação nasceu, na diocese de Bragança, de uma necessidade urgente de ajudar o bispo e os seus sacerdotes nas paróquias dispersas da diocese. Tendo tomado posse como bispo de Bragança em 1939, D. Abílio Augusto Vaz das Neves constatou a carência de ordens e congregações religiosas na diocese: havia apenas uma casa com seis religiosas. Foram infrutíferas as buscas de conseguir congregações que se dispusessem a trabalhar ali. Nesse ínterim, em 1940, o bispo visitou a aldeia de Pereira, Mirandela, onde havia um pequeno núcleo de três senhoras que dirigiam e mantinham com os próprios recursos e auxílio de amigos um pequeno internato de meninas órfãs – Asilo das Florinhas do Sacrário. As três senhoras – Maria Augusta Martins, Alzira da Conceição Sobrinho e Elisa Feyo – desde há muito pensavam em fundar uma congregação religiosa que tivesse a eucaristia como centro e inspiração e que garantisse o funcionamento do asilo. Por outro lado, a devoção franciscana era muito profunda, inculcada pelo director espiritual, padre Alfredo Rodrigues. Em consequência da visita de D. Abílio, foi organizado um retiro espiritual em Pereira, para o qual foram convidadas as amigas e benfeitoras da referida obra. Após o retiro, ventilou-se a ideia da instituição de uma pia união que foi aceite por D. Abílio. Assim, em Maio de 1941, D. Elisa Feyo (Irmã Maria do Santíssimo Sacramento, oficialmente a fundadora) e D. Florência do Carmo Pereira iniciaram o noviciado na Casa do Menino Deus em Barcelos, orientado pelas Franciscanas Missionárias de Maria em vista à fundação da pia união. Em Outubro de 1942 receberam o hábito e partiram para a diocese de Bragança a fim de iniciarem os trabalhos em Marmelos, concelho de Mirandela. Mais tarde, já com mais duas companheiras, mudam-se para Chacim, Macedo de Cavaleiros. Em 1945, o bispo pediu à Sagrada Congregação dos Religiosos a faculdade de erigir a Pia União das Servas Franciscanas Reparadoras de Jesus Sacramentado em instituto de direito diocesano, o que aconteceu em 1950. Em 1948 a pia união foi agregada à Ordem Franciscana e, em 1965, a Santa Sé aprovou as constituições. Em 1 de Novembro de 1992 a congregação foi reconhecida de direito pontifício. Como expressão e concretização do seu carisma eucarístico e franciscano, a congregação exerce o apostolado nas paróquias, lares, escolas e outras obras sociais e também na promoção eclesial dos fiéis, mormente nas aldeias mais carecidas, orientando a liturgia da Palavra e levando a comunhão aos doentes. Além da colaboração com a pastoral diocesana, o instituto fundou e dinamiza um movimento eucarístico de leigos, divididos por três sectores, com actividades próprias e boletim informativo: Florinhas do Sacrário (crianças) com o boletim *Crescendo*, Juventude Eucarística Franciscana para jovens, cujo boletim é *Semeando*; Visitado-

res do Sacrário (adultos) que tem o boletim *Lâmpada Viva*. Em 1995 as religiosas eram cerca de 150, distribuídas por 22 casas em Portugal, seis em Angola (onde estão desde 1962) e duas no Brasil (para onde foram em 1987).

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: *CONGREGAÇÃO das Servas Franciscanas Reparadoras de Jesus Sacramentado*. Macedo de Cavaleiros, [s.d.]. Texto policopiado. *PERFIL de uma vida: Biografia da Ir. Maria de São João Evangelista*. Braga: Editorial Franciscana, 1988. SERVAS FRANCISCANAS REPARADORAS – *Bispo e fundador*. Macedo de Cavaleiros, [s.d.]. Texto policopiado. *VINDE e vede*. Lisboa: Edições Paulinas, 1995.

SERVAS DE NOSSA SENHORA DE FÁTIMA. A Congregação das Servas de Nossa Senhora de Fátima nasceu em 1923 em Santarém, fundada por Luiza Andaluz. *1. Fundadora:* Luiza Maria Langstroth Figueira de Sousa Vadre Santa Marta Mesquita e Melo (Andaluz), que nasceu em Santarém a 12 de Fevereiro de 1877, sendo a terceira filha dos viscondes de Andaluz. Seu pai tinha propriedades no distrito de Santarém, onde exerceu por vários anos, em sucessivos mandatos, o cargo de governador civil. Ela e as irmãs receberam educação em casa, conforme os costumes da época: línguas, bordado, costura, doutrina cristã. Crescendo num ambiente profundamente cristão, aos 14 anos recebeu do cardeal D. José Neto, amigo da família e de visita assídua à casa paterna, a sua primeira missão: ajudar uma pequena comunidade de religiosas contemplativas, as Capuchas, numa obra social para crianças. Em 1902, ainda por mandato de D. José Neto, juntamente com a sua irmã Eugénia, empenhou-se na reorganização de associações de leigos, como o Apostolado da Oração* e as Filhas de Maria. A sua actividade junto das crianças, através de escolas e casas de trabalho, foi-se ampliando e, com a proclamação da República, em 1910, e a expulsão das congregações religiosas, assumiu maiores responsabilidades. Em 1915, a sua irmã Eugénia entra no Carmelo de Echavacoiz, Pamplona. A cerimónia da tomada de hábito da irmã toca-a profundamente; pede para ser admitida no Carmelo. A prioresa admite essa possibilidade, mas diz-lhe que, antes, deveria ajudar a presidente das Filhas de Maria, também ela candidata ao Carmelo, nas várias instituições em que estava empenhada. Os anos passam e, a certa altura – como ela própria conta na autobiografia – teve a ideia de fundar uma congregação para cuidar das obras, o que a libertaria para entrar no Carmelo, não se dando conta que, ao fundar uma congregação, mais presa ficaria. Iniciada a congregação em 15 de Outubro de 1923, Luiza Andaluz permanece como superiora até Janeiro de 1953. Deixado o cargo de superiora-geral, vai durante alguns anos dedicar boa parte do tempo a servir no Santuário de Fátima, no serviço de informações, onde fazia uso de seus conhecimentos linguísticos: espanhol, francês, italiano, inglês e alemão. Os últimos anos passou-os em Lisboa, na casa principal do Largo de São Mamede, a fazer pequenos trabalhos. Faleceu em Lisboa em 20 de Agosto de 1973, sendo sepultada no jazigo de família em Santarém. *2. A congregação:* Os tempos difíceis que a Igreja atravessava em Portugal explicam o aparecimento desta congregação. Desde o século XIX, o país vivia num ambiente

Luiza Maria de Sousa Vadre Santa Marta, *primeira superiora-geral. In* Bodas de Prata, 1923-1948 *(Lisboa, Biblioteca Nacional)*.

de alguma hostilidade em relação às ordens e congregações religiosas. Com a proclamação da República em 1910, esta hostilidade, latente em alguns sectores da sociedade, transforma-se em aberta perseguição à Igreja e aos religiosos em particular, o que leva muitas congregações a exilarem-se. É nesta situação que Luiza Andaluz, com um grupo de senhoras, intensifica o trabalho de educação que vinha a desenvolver desde 1891 no Convento das Capuchas em Santarém, para além de assumir outras actividades, que se estendem a todo o país. Esse trabalho de ajuda aos mais carenciados ficou conhecido então como Obra de Santarém ou Obra de D. Luiza Andaluz. Como já foi referido, a ideia de uma congregação surge em Luiza Andaluz de duas coordenadas intensamente vividas e aparentemente irreconciliáveis: o desejo de entrar no Carmelo, entregando-se à vida contemplativa (que acalentou por muito tempo), e a plena consciência das necessidades da Igreja, privada do contributo das congregações religiosas, a exigir um empenhamento mais forte do apostolado dos leigos. Até 1923 foram muitas as escolas e obras dinamizadas por ela. A 15 de Outubro desse ano, Luiza Andaluz e o grupo de senhoras que com ela colaborava mais directamente deram início à vida em comunidade; nesse mesmo dia começava a funcionar o Colégio Andaluz, no palácio que fora da família. Na verdade, o colégio e a creche davam razão de ser ao grupo de senhoras ali reunido. «Ninguém suspeitava

do verdadeiro fim dos nossos esforços», como diz a fundadora na autobiografia. Iniciada a vida comunitária, este grupo que ensaiava um estilo novo de vida religiosa, sem hábito e sem estruturas conventuais rígidas, dispôs-se a servir a Igreja em Portugal, aceitando as orientações da hierarquia e assumindo todo o tipo de obras: creches, asilos, casas de retiro e até a União Gráfica que editava o jornal católico *Novidades*. Em 1931 assumem todo o trabalho de apoio ao culto no Santuário de Fátima. Em 1933, o cardeal Cerejeira, em diálogo com a fundadora, manifestou interesse em tomar a seu cargo a congregação, com a condição de «introduzir nela o espírito sacerdotal»; efectivamente, essa será a tónica fundamental das Servas de Nossa Senhora de Fátima. Entretanto, a obra aumentava e, por insistência do cónego Dr. Manuel Formigão, seu capelão, em 1926, criam-se três ramos: Restauração, Reparação e Regeneração, com trabalhos diferenciados. Colocava-se também a necessidade da preparação de seus membros; para isso organiza-se em 1930 o noviciado conjunto para os três ramos. Esta experiência mostrou-se inviável, gerando uma crise na congregação nascente. A situação foi resolvida em 1934 com a saída das irmãs do ramo da Reparação que pretendiam uma vida mais contemplativa e modo de vida mais conventual (*v.* REPARADORAS DE FÁTIMA). Em 11 de Outubro de 1939, a congregação recebe a aprovação canónica como congregação de direito diocesano com o nome de Congregação das Servas de Nossa Senhora de Fátima. O seu trabalho estende-se a outras dioceses. A partir dos anos 60 e 70 a colaboração pastoral incrementa-se através de um leque de serviços que possibilitam uma maior inserção nos ambientes mais diversificados. Surgem assim pequenas comunidades em zonas e paróquias com ou sem pároco residente, integrando irmãs que exercem as suas profissões. Em 1972 vão para Moçambique; 1978-1980 para o Canadá, junto dos emigrantes; 1981 para Bruxelas e depois Luxemburgo. Em 13 de Outubro de 1981 passa a congregação de direito pontifício. Actualmente são cerca de 262 irmãs num total de 38 comunidades: 32 em Portugal e seis no estrangeiro, distribuídas em: serviços gerais da congregação, acolhimento e retiros, serviços em casas de formação, centros sociais e paroquiais, paróquias com e sem pároco residente, missões e outras actividades.

MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: DIAS, M. Teresa de Jesus – *Uma mulher feliz*. Lisboa: Rei dos Livros, 1992. INÁCIO, Maria Helena; TAVARES, Maria Fernanda – *50 anos ao serviço do Reino de Deus*. Lisboa: SNSF, 1989. PEDROSO, Dário – *Audácia e serviço*. Braga: AI, 1989. POLICARPO, José da Cruz – *Perfil de uma personalidade*. Santarém: SNSF, 1977. SNSF – *Uma vida que não passa*. Lisboa, 1977. *TRAÇOS de uma vida: Extractos da autobiografia de Luiza Andaluz*. Lisboa, 1973.

SERVAS DA SANTA IGREJA. A fundação da congregação está directamente ligada às necessidades da Igreja na diocese de Évora. A vasta zona alentejana apresentou sempre dificuldades de evangelização devido à dispersão da população; por isso, a acção pastoral tem de exercer-se mais a nível familiar e pessoal. O fundador, D. Manuel Mendes da Conceição Santos (1876-1955), nasceu em Torres Novas, tendo estudado no Seminário de Santarém e depois em Roma. Ordenado em 1899, foi professor em Santarém, cónego da Sé da Guarda, bispo de Portalegre (1915-1920) e arcebispo de Évora, onde morreu com fama de santidade. O processo em ordem à beatificação está introduzido em Roma. Ao assumir a diocese de Évora, vindo de Portalegre, o novo bispo já conhecia as peculiaridades da região. Sentindo necessidade de uma pastoral própria, procurou organizar os meios adequados; um deles foi criar um grupo de senhoras, dirigido por ele, lançando-as na acção apostólica da arquidiocese. Confiou-lhes várias tarefas: visita domiciliária, catequese, acção nas paróquias, apoio aos missionários nas missões rurais. Neste trabalho foi auxiliado inicialmente pela Irmã Joaquina Júlia da Silva Santos, serva de Nossa Senhora de Fátima, que era natural de Elvas e voltara à terra natal entre 1943-1945 por razões de saúde. Com os membros do «Pequenino Rebanho», assim as chamava, organizou uma primeira comunidade em 24 de Setembro de 1945. Em 26 de Agosto de 1952 foi erecta canonicamente a Pia União das Servas da Santa Igreja e, em 7 de Junho de 1981, D. David de Sousa erigiu-a em congregação religiosa. Para o ajudar na iniciação das aspirantes à vida religiosa, D. Manuel pediu a colaboração da Madre Maria Plácida de Lourdes (Ernestina Baptista Barros, 1900-1975), religiosa das Franciscanas Hospitaleiras Portuguesas (*v.* CONGREGAÇÃO DAS IRMÃS FRANCISCANAS HOSPITALEIRAS DA IMACULADA CONCEIÇÃO) a quem confiou a formação e o governo da nova congregação, cargos que exerceu de 1952 a 1962, quando a primeira superiora, Irmã Maria Leonilde Gonçalves Cidraes, assumiu o próprio instituto. Desde o início, o fundador pensou que o instituto deveria ter uma vida religiosa adaptada às novas exigências: sem hábito (conforme sugestão de Pio XII, seu ex-colega de estudos), para maior penetração no meio ambiente e sem excessivas práticas comunitárias; punha-se exigência na vida espiritual e na formação. O seu carisma é a pastoral directa, sobretudo o trabalho em paróquias sem pároco. As suas actividades principais são o ensino da catequese, visitas aos hospitais, cadeias e outras instituições, assim como o auxílio aos sacerdotes nas paróquias ou em missões populares. Dedicam-se também aos meios de comunicação social, lares para jovens e escolas para crianças. Em 1995 eram 27 irmãs distribuídas em cinco comunidades nas dioceses de Évora, Lamego e Leiria-Fátima.

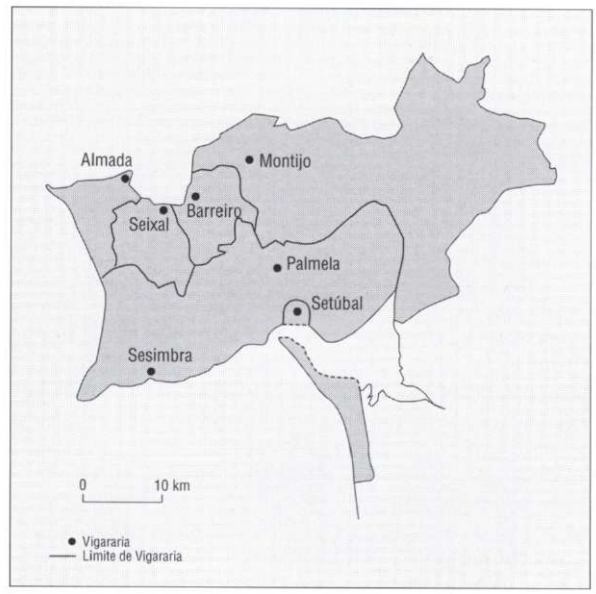
MARIA DO PILAR S. A. VIEIRA

BIBLIOGRAFIA: *ANTOLOGIA de pensamentos do Servo de Deus D. Manuel Mendes da Conceição Santos*. Évora: Gráfica Eborense, 1977. POSTULAÇÃO DA CAUSA DE BEATIFICAÇÃO DO SERVO DE DEUS D. MANUEL MENDES DA CONCEIÇÃO SANTOS – *Um arcebispo apóstolo dos nossos dias*. Évora: Gráfica Eborense, 1972. SANTOS, Manuel Mendes da Conceição, D. – *Documentos duma vida apostólica: II: O escritor e o apóstolo*. Évora: Edição do Centro de Estudos «D. Manuel Mendes da Conceição Santos», 1959. SERVAS DA SANTA IGREJA – *Fundamentos e espiritualidade*. Évora, [s.d.]. Policopiado. IDEM – *Semente na planície*. Évora: Servas da S. Igreja, 1996.

SERVIÇO SOCIAL. *V.* CATOLICISMO SOCIAL.

SETÚBAL, Diocese de. *1. Das origens à actualidade:* A diocese de Setúbal, sufragânea da província eclesiástica de Lisboa, foi criada pela bula *Studentes Nos* de 16 de Julho de 1975, do papa Paulo VI. O ter-

ritório corresponde a uma franja do Patriarcado de Lisboa ao sul do Tejo, que já então constituía a chamada Região Pastoral de Setúbal, desde 29 de Maio de 1966. Salienta-se na bula de criação da nova diocese que o Seminário de Almada e o Monumento a Cristo-Rei continuavam integrados no patriarcado, mas em 1999 foram transferidos para a posse da diocese da Setúbal. A diocese tem aproximadamente uma superfície de 1500 km^2, abrangendo os concelhos de Alcochete, Almada, Barreiro, Moita, Montijo (incluindo as freguesias de Canha, Pegões e Santo Isidoro, desmembradas da arquidiocese de Évora), Palmela, Seixal, Sesimbra e Setúbal, e ainda duas parcelas territoriais que ficaram a integrar as paróquias de Comporta, proveniente do concelho de Alcácer do Sal, arquidiocese de Évora, e de Tróia, proveniente da freguesia de Melides, concelho de Grândola, diocese de Beja. Desde a fundação o prelado diocesano é D. Manuel da Silva Martins (1927, Leça do Balio), nomeado para primeiro bispo residencial em 16 de Outubro de 1975 e ordenado para o episcopado em 26 de Outubro do mesmo ano, em Setúbal, na Igreja de Santa Maria da Graça, elevada à dignidade da igreja catedral, cuja titular é também a padroeira da diocese. A renúncia deste levou à sua substituição em 21 de Junho de 1998, por D. Gilberto Délio Gonçalves Canavarro Reis (1940, Urcia de Bornes, Vila Pouca de Aguiar), nomeado em 23 de Abril do mesmo ano, vindo da diocese do Porto, onde era bispo auxiliar nomeado em 1988 e ordenado em 1989. A diocese de Setúbal é uma das mais pequenas do país, mas a quarta em população, com um índice de crescimento muito elevado, passando de 472 000 habitantes em 1977 para cerca de 560 000 em 1995, concentrados principalmente em áreas urbanas. De facto, trata-se de uma população muito activa, preponderantemente jovem, maioritariamente operária, proveniente de várias regiões do país, desenraizada, que enfrenta os complexos problemas do emprego e da falta de habitação, o mau funcionamento dos serviços de saúde e ensino, as dificuldades de integração dos imigrantes, a degradação da vida humana (toxicodependência, alcoolismo, prostituição), a apreensão quanto ao futuro, particularmente das gerações novas, assim como os problemas da crise religiosa (fundamentalismos, falta de fé, seitas, novos movimentos religiosos) e da ruptura das relações familiares. Os condicionamentos eclesiais e socioculturais da prática religiosa conduziram o bispo a assumi-la como terra de missão e a desenvolver uma acção comprometida com as exigências de melhores condições para os cidadãos, concitando, por essa via, muito do prestígio que goza no país. Neste sentido, os primeiros vinte e cinco anos da diocese pautaram-se pela instalação e aperfeiçoamento institucional, pela elaboração das coordenadas doutrinais e pela formação dos agentes pastorais capazes de levar a cabo, em moldes não tradicionais, as tarefas da recristianização e da dinamização da igreja diocesana. *2. As instituições e a vida cristã. Legislação e doutrina:* A especificidade sociorreligiosa da diocese de Setúbal levou a que não fosse efectuado qualquer concílio ou sínodo diocesano, nem adoptadas as constituições de outra diocese. Em seu lugar, foi criada, em 1976, a Assembleia Diocesana que reúne duas vezes por ano. Nela participam clérigos, religiosos e leigos, representantes de todas as estruturas diocesanas, que elaboram e propõem os princípios fundamentais da pastoral, que passam a presidir a todo o agir das comunidades, dos serviços e de outras estruturas da Igreja diocesana. Assim, em 1982, foi aprovado o primeiro plano pastoral que esteve em vigor até 1994. O plano estabelecia como grandes opções pastorais: a evangelização da família, nomeadamente dos adultos, dos jovens e o mundo do trabalho; a formação de verdadeiras comunidades cristãs que realizem as dimensões essenciais da eclesialidade; a co-responsabilidade entre clérigos, religiosos, leigos, comunidades e movimentos na linha do sínodo dos bispos sobre «Vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo» e do Congresso Nacional dos Leigos, assim como a constituição dos órgãos que promovem e coordenam o exercício dessa corresponsabilidade; e, finalmente, a animação cristã do temporal. Sucessivos programas anuais apontam as metas e indicam os meios com vista a concretizar os objectivos do plano. Esses programas apresentam como pólos aglutinadores dos projectos e dos esforços de renovação a pastoral da fé, que se exprime através da catequese dos adultos e da pastoral da família, e a pastoral social. Em 1995 entrou em vigor o segundo plano pastoral diocesano que estabelece as linhas de força da doutrina e da acção até ao fim do século. Nele preconiza-se: fomentar a reflexão e a vigência da Igreja como mistério de comunhão, participação e missão inspirada na eclesiologia do II Concílio Vaticano; desenvolver e aperfeiçoar a formação da fé; desenvolver a participação nas celebrações litúrgicas de maneira mais consciente e activa; renovar a pastoral social e caritativa, de acordo com a doutrina social da Igreja; reestruturar a acção pastoral organizada. Os campos de acção a privilegiar são a juventude, os migrantes, a formação de animadores cristãos e do clero, a pastoral vocacional e familiar, a



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

renovação da Assembleia Diocesana, no sentido de reforçar o seu papel de motor da Igreja da diocese, e do jornal *A Seara*. Este foi fundado em 1980 e é o órgão oficioso da diocese desde 1984. Anteriormente essas funções eram cumpridas pelo boletim oficial *Igreja de Setúbal* (1977-1978) e, até certo ponto, pelo jornal *A Semente* (1979-1980). A cúria diocesana é constituída, em 1995, pelos seguintes órgãos: a Vigararia Geral, liderada pelo vigário-geral e pelo vigário episcopal para a pastoral, a Secretaria Geral, chefiada pelo chanceler e secretário-geral, o Conselho para os Assuntos Económicos, assim como os secretariados diocesanos e comissões diocesanas por sectores pastorais. A diocese não tem tribunal eclesiástico, estabelecendo o decreto do Supremo Tribunal da Assinatura Apostólica de Roma, de 28 de Setembro de 1978, que as causas formais sejam tratadas junto do Tribunal Patriarcal de Lisboa, onde a diocese de Setúbal tem como delegado o juiz diocesano. Desempenham também importante missão no governo da diocese, como órgãos de consulta, o Conselho Presbiteral, o senado do bispo para as questões relacionadas como o governo da diocese, assim como de reflexão e conselho; o Colégio de Consultores, que detém as prerrogativas do cabido ao qual o bispo deve pedir o seu parecer ou consentimento para os actos de administração determinados por direito; o Conselho Pastoral, que investiga, estuda e aprecia tudo o que diz respeito à acção pastoral da diocese e que formula soluções práticas de modo a dinamizar a vida eclesial; a Assembleia Diocesana, cuja natureza e finalidades a aproximam da instituição canónica do sínodo diocesano. Este órgão foi originado pelo elevado grau de consciência e de participação das populações e é o que melhor expressa o espírito da eclesiologia de comunhão da hierarquia e do povo da Igreja diocesana, para em conjunto descobrir, definir e propor as linhas de força da acção pastoral em articulação com o Conselho Presbiteral e o Conselho Pastoral. A diocese está dividida nas vigararias de Almada, Barreiro, Sesimbra-Palmela, Montijo, Seixal e Setúbal, que coordenam grupos de paróquias, quase-paróquias e outras unidades pastorais num total de 47. Ao vigário forâneo competem funções de natureza administrativa e, sobretudo, pastoral, coadjuvado pelo Conselho Pastoral Vicarial e pelas equipas vicariais especializadas. A paróquia, por sua vez, possui como estrutura básica o Conselho Pastoral Paroquial, que estuda e efectua a evangelização da sociedade em que está inserida. A administração dos bens materiais, a elaboração dos orçamentos anuais e a gestão dos fundos é realizada pelo Conselho Económico Paroquial e, a nível diocesano, pelo Conselho para os Assuntos Económicos. A salvaguarda dos bens patrimoniais é feita em articulação com a Comissão Diocesana de Arte Sacra. Os rendimentos das paróquias são provenientes dos peditórios dominicais e mensais, de peditórios especiais e da Cáritas diocesana, assim como dos estipêndios dos casamentos, baptismos, enterros e das missas. A diocese é financiada por uma percentagem dos rendimentos das paróquias que lhe está destinada, pelo peditório anual da Cáritas diocesana e ainda pelos rendimentos dos serviços escolares e sociais que presta. *3. Cultura e evangelização:* Na diocese de Setúbal grande parte da população vive longe de Deus e do catolicismo, que tem de enfrentar a concorrência de seitas e grupos religiosos, assim como de ideologias agnósticas e ateias. A posição minoritária do catolicismo originou um investimento significativo na catequização da sociedade, sob a coordenação dos secretariados diocesanos a pastoral da educação cristã (infância, adolescência, juventude, escola) e da pastoral especializada (missões, vocações, migrações, comunicações sociais, ciganos e mensagem de Fátima). Para combater a irreligiosidade, a indiferença religiosa e a descristianização foi desenvolvida uma rede paroquial de catequese de crianças, que constitui o serviço mais significativo da Igreja diocesana, quer porque abrange todas as paróquias, quer pelo número de agentes e amplitude da população abrangida. Menos eficaz, por falta de estruturas ou de agentes, tem sido a iniciação cristã de jovens e adultos, e o catecumenato para jovens e adultos já baptizados. Grande atenção é dada ao ensino religioso nas escolas e ainda à formação de agentes da acção pastoral. Esta dimensão da diocese deve muito às várias associações, movimentos e obras laicas do apostolado, como os movimentos do Apostolado dos Leigos, e aos institutos religiosos. Estes últimos têm participado em todos os sectores da vida pastoral, tendo a seu cargo actualmente 13 paróquias, dando-lhe uma feição menos sacramentalizada do que de missionação. A diocese e outras entidades eclesiásticas possuem mais de 30 centros de instrução e educação (colégios, centros de formação e escolas paroquiais), sendo as escolas materno-infantis 26, as escolas primárias quatro e as escolas secundárias duas. Para a formação de candidatos ao sacerdócio há um pré-seminário e um seminário para o primeiro e segundo ano de Teologia feitos na Faculdade de Teologia da Universidade Católica, em Lisboa. A partir do terceiro ano são recebidos noutros seminários, nomeadamente no Seminário Maior de Cristo-Rei em Almada, que é actualmente o único utilizado. A imprensa católica da diocese tem sido constituída pelos semanários *Jornal de Almada* e *Jornal do Barreiro*, pelo quinzenário *Tribuna do Povo* do Seixal, pelo mensário *Raio de Luz* de Sesimbra, pela rádio regional *Voz de Almada*, e por cerca de dez boletins paroquiais e interparoquiais: *O Farol* de Sesimbra, *A Espiga* de Padeiras, *Fraternidade* do Pinhal Novo, *Terra da Esperança* da Baixa da Banheira, *Diálogo* da Amora, *Folha Familiar* de São Sebastião, *S. Julião* e *Santa Maria*, ambos de Setúbal, e ainda pelos boletins *Costa da Caparica* e *Cova da Piedade*. A acção pastoral da diocese e as mudanças sociopolíticas e culturais podem ter concorrido para a subida da prática dominical verificada entre 1975 e 1991. Os valores de missas e de lugares de culto aumentaram respectivamente 23,4 % e 25 %. Os praticantes tiveram uma variação percentual de mais 57,3 %, mas como a população residente aumentou 19,1 % a diferença da percentagem de praticantes de 1991 em relação a 1977 foi de 1,4 %, isto é, passou de 4,2 % para 5,6 %. Parece, pois, haver uma ligeira melhoria, registada aliás em todas as dioceses do Sul do país,

Igreja e Santuário de Nossa Senhora do Cabo, Cabo Espichel, Sesimbra.

embora ainda seja cedo para tirar conclusões seguras. *4. Arte sacra:* os melhores exemplos da arquitectura religiosa têm três naves e são de fundação ou reconstrução realizada nos finais do século XV e no século XVI. As alterações sofridas pelos edifícios devem-se em parte a acidentes naturais, nomeadamente ao terramoto de 1755. Em Setúbal, destaca-se a antiga igreja conventual de Jesus (1490), originária do gótico terciário português e da primeira fase do manuelino, que teve a orientação do arquitecto Diogo Boitaca. O seu interior é notável, apresentando-se coberto de abóbadas artesoadas que se apoiam em seis colunas torsas que imprimem movimento ao edifício. A Igreja de São Julião é um templo totalmente reconstruído no princípio do século XVI, de modo que são manuelinas tanto o seu portal como o pórtico lateral, que apresenta luxuriante decoração vegetalista. Por último, é de realçar a catedral da diocese, também reconstruída no século XVI, que se integra numa tipologia arquitectónica designada por estilo chão. Fora de Setúbal são dignas de registo o que resta da Igreja de Santiago, em Palmela, e a Igreja de São João Baptista em Alcochete, edificada por D. Manuel I, onde flameja, por cima de um portal modesto, uma rosácea decorativa com 12 arcos. Um número considerável de igrejas e capelas possui azulejos fabricados entre os séculos XV e XVIII. Em Setúbal, a Igreja de Jesus contém azulejos hispano-árabes dos finais do século XV ou princípios do século XVI, enxaquetados em azul e branco na capela-mor (1614) e figurativos nas paredes laterais (1718), formando um conjunto cerâmico talvez único na Europa. Azeitão possui também valiosa azulejaria na Igreja de São Lourenço, com mudéjares do século XVI, e na Igreja de São Simão. Outros lugares de culto com azulejaria dos séculos XVII e XVIII são as capelas de Nossa Senhora da Saúde e do Corpo Santo (Pedro Gonçalves Telmo) do Bonfim e a Igreja de São Julião e de São Lourenço em Setúbal, as igrejas de Santa Cruz no Barreiro, de São Lourenço em Alhos Vedros, de São Tiago e de São Pedro em Palmela, de Nossa Senhora da Boa Viagem na Moita, do Espírito Santo, no Montijo e ainda as de São Tiago em Sesimbra e de Nossa Senhora da Consolação no Castelo de Sesimbra. A qualidade de alguns retábulos de talha dourada dos séculos XVII e XVIII está patente nas capelas do Corpo Santo, de Nossa Senhora da Saúde e do Bonfim e nas igrejas de Santa Maria da Graça e de São Sebastião ou Igreja de São Domingos em Setúbal. Da pintura sacra que se conserva na diocese salienta-se a maior parte do retábulo (14 painéis) que decorava a Igreja de Jesus, actualmente no Museu de Setúbal, conhecidos por «primitivos de Setúbal». Diversas tábuas do sé-

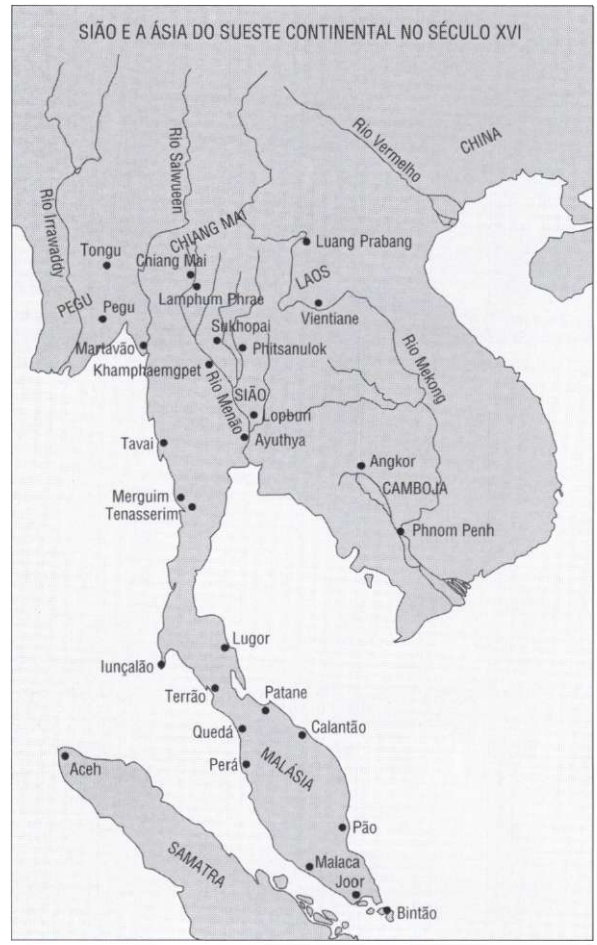
culo XVI e telas dos séculos XVII e XVIII encontram-se na Capela de Nossa Senhora da Saúde e nas igrejas de Santa Maria da Graça, de São Julião, de Nossa Senhora do Cabo Espichel, de Santiago em Palmela e de São Lourenço em Azeitão. Os institutos de vida consagrada que se instalaram na diocese de Setúbal têm em comum o facto de se nortearem por objectivos de evangelização, em particular do mundo operário, e de solidariedade para com os desfavorecidos e os migrantes. Em 1995 residiam na diocese 35 sacerdotes religiosos, quatro professos não sacerdotes e 125 religiosas professas repartidos pelos seguintes institutos religiosos: 1) Masculinos: Capuchinhos, Claretianos, Companhia de Jesus, Filhos da Caridade, Franciscanos, Irmãos de Jesus, Lazaristas, Missionários do Campo, Passionistas e Scalabrinianos; 2) Femininos: Auxiliares da Caridade, Congregação das Irmãs Missionárias de São Carlos (Scalabrinianas), Congregação das Monjas Beneditinas da Rainha dos Apóstolos, Congregação das Servas de Nossa Senhora de Fátima, Doroteias, Escravas do Sagrado Coração de Jesus, Filhas de Maria Auxiliadora (ou Salesianas), Franciscanas Missionárias de Maria, Franciscanas Missionárias de Nossa Senhora, Irmãs do Campo, Irmãzinhas da Assunção, Missionárias da Caridade (de Madre Teresa de Calcutá) e Missionárias Dominicanas do Rosário. As devoções e a piedade popular sofreram o impacte decorrente das profundas transformações socioeconómicas, políticas e culturais verificadas na área territorial da diocese desde os anos 60, designadamente os seus efeitos secularizadores, e das alterações da composição e da distribuição da população. A cultura tradicional de tipo sacral deu lugar à animação política, sendo a procura do maravilhoso substituída por uma nova racionalidade que tende a privar a religião da sua pertinência social. Apesar disso, há a destacar como fortes devoções das gentes de Setúbal, particularmente das duas comunidades de pescadores (algarvios e varinos) e de operários ligados à indústria conserveira, fixados nas freguesias da Anunciada e de São Sebastião, respectivamente, os cultos de Nossa Senhora da Arrábida (3.º domingo de Julho), com o círio a fazer-se actualmente por terra, e de Nossa Senhora de Tróia (início de Agosto) em que persiste um cortejo aquático. Também atraía círios de várias e distintas partes, entre Março e Outubro, a festa do Senhor do Bonfim, confinada hoje à parte religiosa. Fora de Setúbal, os principais centros de piedade são: os santuários de Nossa Senhora da Atalaia (construído nos séculos XVI e XVII), no Montijo, com romaria no último domingo de Agosto, e de Nossa Senhora do Cabo Espichel (construído no século XVIII), na freguesia de Castelo de Sesimbra. Este é visitado pelo círio de Palmela, a 15 de Agosto, e pelo círio de Sesimbra, no último domingo de Setembro. Em 1999, o Santuário de Cristo-Rei, em Almada, foi integrado na diocese, enriquecendo os seus principais centros de vida cristã. Outras devoções dignas de registo são realizadas ao Senhor Jesus das Chagas (início de Maio) em Sesimbra, a Nossa Senhora da Boa Viagem (8 de Setembro) na Moita, a Nossa Senhora da Oliveira (1.º domingo de Setembro) na freguesia de Canha, a São João Baptista (24 de Junho) em Almada, e a Nossa Senhora do Rosário (15 de Agosto) no Barreiro. À semelhança de outros casos, a procissão desta última festa foi retomada em 1995, parecendo confirmar os indícios da recuperação da festa popular religiosa na diocese de Setúbal. Do mesmo modo, a diocese tem vindo a relançar as festas litúrgicas do Natal, da Páscoa e do Corpo de Deus, e ainda a organizar a peregrinação diocesana a Fátima. A pastoral sociocaritativa (saúde, justiça e paz, acção social e caritativa) e a solidariedade activa é uma das vertentes mais importantes da diocese. Esta e outras entidades eclesiásticas são proprietárias de 30 centros sociais, seis casas de idosos, doentes crónicos e deficientes, cinco orfanatos, seis creches, dois centros especiais de educação ou reeducação social e das misericórdias de Alhos Vedros, Azeitão, Almada, Barreiro, Canha, Montijo, Palmela, Seixal, Sesimbra, Setúbal e ainda a de Alcochete, esta não reconhecida canonicamente. Deste conjunto de obras sociais e de beneficência destacam-se os equipamentos escolares e de assistência, os centros sociais paroquiais e, sobretudo, a Cáritas diocesana que tem desenvolvido um trabalho assinalável nos domínios da luta contra a pobreza e o analfabetismo de adultos, do acolhimento de emigrantes e de crianças, do apoio aos idosos e ainda nos domínios do emprego e da formação profissional. Estas iniciativas são a expressão da intervenção activa da diocese na resolução das questões sociais e no despertar das consciências para os direitos do homem, da justiça e da paz.

RUI AFONSO DA COSTA

BIBLIOGRAFIA: *Anuário Católico de Portugal, 1981, 1991-1994, 1995-1998*. Lisboa: Secretariado Geral do Episcopado. AZEVEDO, José Correia – *Inventário artístico ilustrado de Portugal: Estremadura*. Lisboa: Nova Gesta, 1992, vol. 5. CALADO, Margarida – *Azeitão*. Lisboa: Presença, 1993. CORREIA, Helmer da Cruz – *Santuário de Nossa Senhora do Cabo (Cabo Espichel)*. Lisboa: Heliopolis, 1995. *Estatutos da assembleia diocesana*. 1984. *Estatutos da Comissão de Arte Sacra*. 1991. *Estatutos das vigararias e dos vigários forâneos*. 1989. *Estatutos do conselho pastoral diocesano*. 1990. *Estatutos do conselho presbiteral*. 1986. *Estatutos dos conselhos paroquiais para os assuntos económicos*. 1990. IGREJA CATÓLICA. Papa, 1963-1978 (Paulo VI) - *Students Nos:* [Bula de 16 de Julho de 1975]. *Jornal do Barreiro*. (1975-1995). *Património arquitectónico e arqueológico classificado*. Lisboa: IPPAR; Secretaria de Estado da Cultura, 1993, vol. 3. PEREIRA, Fernando António Baptista – Pintura antiga do Convento de Jesus de Setúbal. *Movimento Cultural*. 1 (1985) 29-38. IDEM – Três obras de arte do distrito de Setúbal pouco conhecidas do público. *Movimento Cultural*. 3 (1986) 58-65. IDEM – Sobre o manuelino de Setúbal. *Movimento Cultural*. 6 (1989) 31-38. PINHO, Jaime – *Entre urzes e camarinhas: As festas da Arrábida e de Tróia*. Setúbal: Estuário, 1992. *Plano pastoral 1995-2000*. QUINTAS, Conceição, coord. – *Monografia de S. Julião*. Setúbal: Junta de Freguesia de São Julião, 1993. RECENSEAMENTO da prática dominical: Apresentação pública dos resultados. *Lumen*. 55: 3 (1994) 3-30. *A Seara* (1980-1994). SILVA, José Custódio Vieira da – *Setúbal*. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

SIÃO. Quando os Portugueses chegaram ao Extremo Oriente no início do século XVI, o reino do Sião ou de Ayuthya (actual Tailândia) era um dos estados mais importantes da Ásia do Sueste continental. Dominando uma vasta extensão territorial na península indochinesa, o Sião era um grande produtor de arroz e oferecia ainda outras mercadorias importantes como o benjoim, lacre, lenho-aloés, madeira de sapão, chumbo e marfim, para além de outros bens que chegavam aos seus portos vindos de outros reinos da região, entre os quais se destacava a pedraria preciosa da Birmânia* e o ouro do Laos*. Sabedor deste fac-

to, o governador Afonso Albuquerque determinou enviar um embaixador ao Sião na altura do cerco à cidade de Malaca* em 1511, para desde logo estabelecer boas relações com aquele reino. A missão foi confiada a Duarte Fernandes, homem que já tinha experiência naquelas paragens orientais, que se dirigiu à capital siamesa, a cidade de Ayuthya, onde foi recebido cordialmente pelo rei Ramathibodi II (1491--1529). Estes primeiros contactos foram consolidados um ano mais tarde com a visita da nova embaixada portuguesa ao Sião sob o comando de António de Miranda de Azevedo, que conheceu sucesso idêntico à primeira. Ambas as iniciativas diplomáticas foram retribuídas por missões enviadas pelo rei Ramathibodi II à cidade de Malaca, entretanto conquistada pelos Portugueses, podendo dizer-se que por volta de 1513 já se encontravam solidamente estabelecidas relações amigáveis entre Portugal e o reino do Sião. Imediatamente tiveram início as relações comerciais com este potentado asiático, e, com o correr dos anos, veio a estabelecer-se uma importante colónia lusa em terras siamesas, sobretudo na cidade de Ayuthya. O início da evangelização do Sião verificou-se na segunda metade do século XVI, após a criação da diocese de Malaca em 1558, que consagrou aos Portugueses o direito de padroado sobre aquele reino asiático, entre outros estados do Oriente. As entidades religiosas portuguesas acreditavam que existiam possibilidades dos habitantes do Sião se converterem com alguma facilidade ao cristianismo pois não eram muçulmanos. Os monarcas siameses, por seu lado, não se mostravam avessos ao estabelecimento de religiosos cristãos nos seus domínios, não porque desejassem qualquer conversão em massa dos seus súbditos, que professavam diligentemente o budismo *theravada*, mas porque isso seria agradável à colónia lusa residente no Sião e contribuiria para a fixação de mais portugueses em terras de Ayuthya. Com efeito, com o desenvolvimento da ameaça dos Birmanos às fronteiras siamesas, os monarcas de Ayuthya necessitavam cada vez mais dos serviços dos Portugueses, sobretudo no plano militar, pois estes dominavam a utilização de armas de fogo, técnicas bélicas então pouco difundidas no Extremo Oriente, que podiam determinar a sorte de uma batalha consoante quem as possuísse. Compreende-se, assim, que o rei Chairacha do Sião (1534-1547) tenha incluído a autorização para a vinda de missionários ao seu reino entre as diversas recompensas concedidas aos portugueses que participaram em duas campanhas militares organizadas pelos Siameses em 1545 e 1547 contra o reino de Chiang Mai. As entidades religiosas portuguesas não aproveitaram contudo de imediato esta boa disposição de Ayuthya. De facto, para além de ser reduzido o número de religiosos que se encontravam no Extremo Oriente, as autoridades portuguesas não estavam mais interessadas em manter um estreito relacionamento com um reino agora politicamente debilitado. Assim, não terá havido grande pressão no sentido de se dar início à evangelização do Sião. Seria só cerca de vinte anos mais tarde que o vigário dos Dominicanos em Malaca, Frei Fernando de Santa Maria, deliberou enviar dois representantes da sua ordem ao Sião, designando para tal Frei Jerónimo da Cruz e Frei Sebastião do Canto. Os dois religiosos chegaram a Ayuthya por volta de 1566, sendo muito bem recebidos pelo rei Chakkraphat do Sião (1548--1569) e pelo povo siamês em geral. A chegada dos dois dominicanos coincidiu com um momento em que o Sião se encontrava sob grande ameaça dos Birmanos, pelo que o soberano de Ayuthya não duvidou em facilitar algumas casas aos religiosos portugueses para nelas residirem e celebrarem os actos de culto, pois isso seria agradável à colónia lusa local, cujo auxílio se tornava cada vez mais importante. Frei Jerónimo da Cruz e Frei Sebastião do Canto iniciaram de imediato o seu trabalho evangelizador logrando alcançar uma boa quantidade de conversões entre os Siameses, incluindo mesmo alguns monges budistas. Estes bons resultados vieram gerar algum desagrado, sobretudo entre os muçulmanos residentes em Ayuthya que, provavelmente com a conivência de alguns siameses adversos ao rei Chakkraphat, engendraram uma escaramuça com a colónia portuguesa, durante a qual Frei Jerónimo foi assassinado e Frei Sebastião recebeu alguns ferimentos. O monarca siamês decidiu punir exemplarmente os culpados destes actos, mas Frei Sebastião interveio junto dos governantes locais para que tal não acontecesse, sen-



Fonte: Adaptado de Maria Conceição Flores, Os Portugueses e o Sião no século XVI, *Lisboa, INCM, 1995, p. 21.*

do nisso atendido pelo rei Chakkraphat que, a partir daí, ainda passou a tratar o dominicano com maior consideração, «como se fora couza vinda do ceo» (SANTOS – *Ethiopia*, fl. 36 v.). Desejoso de aumentar o número de conversões, Frei Sebastião regressou passado algum tempo a Malaca para solicitar outro religioso que viesse substituir o desaparecido Frei Jerónimo. Sabe-se que a comunidade dominicana de Malaca aquiesceu a este requerimento, embora se desconheça o nome do religioso designado para acompanhar Frei Sebastião na missão do Sião. Todavia, a chegada dos dois religiosos a Ayuthya coincidiu com o grande cerco dos Birmanos entre 1568 e 1569, vindo ambos a perecer durante o saque que se seguiu à capitulação da capital siamesa, provavelmente em retaliação da ajuda prestada pela colónia portuguesa local às forças sitiadas, que também sofreu nessa altura grandes baixas. Durante as mais de duas décadas de dependência do Sião em relação aos Birmanos, não mais se verificou o envio de qualquer missão àquele reino, e seria apenas após Ayuthya ter recuperado a sua independência em 1593 que se retomariam os contactos religiosos. Mais uma vez seria o rei do Sião Naresuan (1580-1605) – o conhecido *Rei Negro* das fontes portuguesas – a manifestar interesse no estabelecimento de ministros católicos nos seus domínios. De facto, tal presença iria por certo contribuir para a fixação de portugueses e também para reatar o relacionamento com o Estado da Índia, algo que muito interessava ao Sião que procurava sair do grande isolamento internacional provocado pelos anos de subordinação à Birmânia. Não havendo indícios da vinda de qualquer missão religiosa ao Sião, o rei Naresuan aproveitou os serviços de dois dominicanos aprisionados no Cambodja durante uma campanha siamesa contra este reino verificada em 1594 para pôr cobro a essa lacuna. Os dois religiosos em questão – Frei Jorge da Mota e Frei Luís da Fonseca – receberam autorização régia para exercer livremente o seu ministério e, inclusivamente, para erigir uma pequena igreja. Frei Jorge da Mota, que era homem de grande iniciativa, logrou mesmo conquistar a confiança pessoal do rei Naresuan, que o enviou por duas vezes como seu embaixador a Malaca, a primeira em 1597 e a segunda cerca de 1600, tendo o religioso falecido então durante o trajecto em direcção àquela praça portuguesa. Entretanto, Frei Jorge e Frei Jerónimo haviam escrito em 1599 ao vigário-geral dos Dominicanos em Malaca a instâncias do rei Naresuan, requerendo que fossem enviados outros membros da sua ordem ao Sião. Este pedido foi bem recebido pela autoridade dominicana que nomeou em 1600 os padres Frei Jerónimo de Mascarenhas e Frei Pedro de Lobato para a missão do Sião. Os dois religiosos não chegariam contudo a partir de Malaca possivelmente por entretanto se ter conhecido a notícia do falecimento de Frei Jorge da Mota, bem como de Frei Luís da Fonseca, assassinado entretanto no Sião por um japonês cuja esposa fora convertida por este religioso à fé cristã. Mais uma vez a existência de uma missão religiosa permanente no Sião não teve continuidade. O rei Naresuan decidiu então escrever pessoalmente aos governantes de Malaca e Macau*, requerendo desta feita que fossem enviados alguns franciscanos a Ayuthya. As autoridades de Malaca, notando a conveniência em desenvolver um bom relacionamento político com um Sião renascido, determinaram anuir ao pedido de Naresuan. Nesse sentido, o comissário de São Francisco em Malaca designou Frei André do Espírito Santo para a missão do Sião. Este religioso partiu para Ayuthya em 1601, onde foi muito bem recebido pelo monarca siamês que lhe deu licença para construir edifícios para habitar e praticar o culto cristão. A partir deste momento a presença de missões religiosas portuguesas no Sião tornou-se uma constante. Em 1606 o padre Baltasar de Sequeira iniciava a primeira missão da Companhia de Jesus no Sião, sendo recebido cordialmente pelo rei Ekathotsarot (1605-1610) que estava muito interessado na renovação da paz com o Estado da Índia e na visita de mais comerciantes portugueses aos seus domínios. Ao longo do século XVII foram chegando mais missionários portugueses ao Sião. O trabalho destes homens nunca viria contudo a produzir conversões significativas entre os Siameses, que continuaram a professar na sua grande maioria o budismo *theravada*. A sua acção teve assim maior incidência junto da colónia portuguesa e seus descendentes, principalmente em Ayuthya, onde no Campo Português foram erigidas várias igrejas, entre as quais as mais importantes foram a de São Paulo dos Jesuítas e a de São Domingos dos Dominicanos. Em localidades costeiras habitualmente frequentadas por portugueses como Mergui e Phuket, também existiram esporadicamente missões portuguesas. De qualquer forma, o número de católicos do Sião nunca terá sido superior a alguns milhares. Em 1662 chegavam ao Sião os vigários apostólicos franceses das Missões Estrangeiras e iniciava-se uma luta com os religiosos portugueses acerca da jurisdição espiritual sobre o Sião. Tal querela seria resolvida a favor dos primeiros pelo papa Clemente IX, através de dois breves emanados em 1669 que subtrairam o reino do Sião ao padroado português transformando-o num vicariato apostólico. A partir daí, a acção dos missionários portugueses em terras do Sião, se bem que persistindo, tornar-se-ia muito mais discreta. Em 1766-1767 Ayuthya foi destruída pelos Birmanos, levando Phya Tak, o restaurador da independência siamesa, a estabelecer a capital em Than Buri. Em 1782 o rei Ramatibodi ou Rama I (1782-1809) fundou a nova capital, Banguecoque. A colónia portuguesa transferiu-se para aí com a corte, os seus descendentes possuem ainda hoje duas igrejas católicas na periferia da cidade, mas o uso do português desapareceu.

MARIA DA CONCEIÇÃO FLORES

BIBLIOGRAFIA: **Fontes:** DEOS, Jacinto de, fr. – *Vergel de plantas e flores da provincia da Madre de Deos dos Capuchos Reformados*. Lisboa, 1690. **Estudos:** FLORES, Maria da Conceição – *Os Portugueses e o Sião no século XVI*. Lisboa: INCM, 1995. SANTOS, João dos, fr. – *Ethiopia Oriental*. Évora, 1609. SOUSA, Luís de, fr. – *História de S. Domingos*. Porto: Lello & Irmão, 1977. TEIXEIRA, Manuel – *The Portuguese Missions in Malacca and Singapore (1511-1958)*. Lisboa: AGU, 1961. IDEM – *Portugal na Tailândia*. Macau, 1983. WYATT, David K. – *Thailand. A Short History*. New Haven: Yale University Press, 1984.

SIGILISMO. Questão religiosa com fortes incidências sociopolíticas debatida no século XVIII em Portu-

gal. O nome sugere protecção de sigilo (do segredo da confissão sacramental). Em realidade utilizou-se para estigmatizar alegadas praxe e teoria contrárias: usar e ter como lícito usar informações recebidas no foro interno da confissão sacramental e da direcção espiritual para fins de correcção individual e de reforma social no foro externo. A questão relaciona-se com um movimento de renovação de institutos religiosos e de vida cristã em geral conhecido por jacobeia*, termo que alude a Jacob enquanto protagonista de um sonho em que ele via a terra e o céu ligados por uma escada com anjos descendo e subindo por ela (Gén. 28, 10 ss); sonho assumido na piedade cristã como símbolo da oração mental ou contemplação que os jacobeus consideravam factor essencial de perfeição a par de outro factor: a frequência do sacramento da reconciliação e da direcção espiritual. Ao teor de vida cristã pouco exigente e mais comum (cumprimento dos preceitos), adoptavam e propunham como necessário outro, o seu, de carácter maximalista (todo o evangelho obrigatório segundo o estado de cada um). A jacobeia como movimento de renovação terá tido origem no seio dos Eremitas Calçados de Santo Agostinho, vulgarmente conhecidos por Gracianos, sob orientação de Frei Francisco da Anunciação, na primeira metade do século XVIII. Depressa alastrou dentro e fora do instituto graciano, polarizando reformas já existentes como a dos franciscanos do seminário apostólico de Varatojo, e implantando outras entre os Cónegos Regrantes de Santo Agostinho ou Crúzios (de Santa Cruz de Coimbra), Beneditinos ou Bentos, Cistercienses ou Bernardos, Eremitas de São Paulo ou Paulistas, Freires de Cristo ou Tomaristas, Carmelitas e Dominicanos. De notar, porém, que estas iniciativas inovadoras nunca eliminaram dentro dos institutos as experiências de vida cristã de cariz tradicionalista, as quais na maior parte dos casos faziam activa resistência a todo o género de inovações. Fora dos claustros, também numerosas pessoas e famílias se entregaram aos exercícios de perfeição sob orientação dos jacobeus professos com estranheza e por vezes repúdio dos fiéis mais acomodados e de autoridades eclesiásticas e civis mais indulgentes na realização da vocação cristã. A jacobeia alcançou notável incremento e foros de oficialização quando, em 1723, o papa Inocêncio XIII, a pedido do rei D. João V, nomeou o missionário franciscano do Varatojo Frei Gaspar da Encarnação visitador e reformador dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho. Embora a nomeação visasse directamente apenas os Crúzios, Frei Gaspar estendeu a protecção régia a todas as iniciativas de renovação acima referidas e cada vez mais generalizadas, estruturando uma jacobeia vasta e influente dentro e fora dos conventos. Por seus escritos ou por seus cargos, foram jacobeus eminentes entre os Eremitas Calçados de Santo Agostinho: Frei Francisco da Anunciação (com suas obras de espiritualidade apologética e polemizante, sendo a mais célebre *Vindícias da virtude e escarmento de virtuosos nos públicos castigos dos hipócritas dados pelo tribunal do Santo Ofício* [...], 3 tomos, Lisboa 1725-1726), o arcebispo de Évora D. Frei Miguel de Távora e o arcebispo de Goa D. Frei Eugénio Trigueiros (pela acção e cartas pastorais); entre os franciscanos do seminário apostólico do Varatojo: Frei Afonso dos Prazeres (com suas obras *Máximas espirituais* [...], 2 tomos, Lisboa 1739-1740, e *Consultas espirituais* [...], Lisboa 1745), Frei Manuel de Deus (com suas obras, das quais se destaca *O pecador convertido ao caminho da verdade* [...], Lisboa 1744), D. Frei José Maria da Fonseca e Évora (com sua autoridade de bispo do Porto e de antigo curial romano), e Frei Gaspar da Encarnação (ex-reitor da Universidade de Coimbra, visitador e reformador dos crúzios, pedagogo, conselheiro e ministro de D. João V); entre os Cónegos Regrantes de Santo Agostinho ou Crúzios: o bispo de Coimbra D. Miguel da Anunciação e o bispo do Algarve D. Inácio de Santa Tereza (pela acção e cartas pastorais). Privilegiando a prática da oração mental e da direcção espiritual, a frequência da confissão e da «clareza de consciência», com os foros interno e externo ainda não bem definidos na disciplina da Igreja, em tempo de ressonâncias de quietismo* e jansenismo*, a jacobeia dificilmente escaparia a suspeitas de pessoas particulares e sobretudo da Inquisição. Acresce que os jacobeus davam às suas práticas notável dose de exterioridade para verberar e despertar acomodados. Directa e indirectamente provocaram antipatias e divisões que lhes valeram inimizades e acusações. No segundo quartel do século XVIII imputou-se-lhes a acusação mais gravosa: a de não observarem com rigor as exigências do sigilo sacramental no rigor que imprimiam às suas práticas reformistas. A 6 de Maio de 1745, os cardeais portugueses D. Tomás de Almeida (1.º patriarca de Lisboa) e D. Nuno da Cunha (inquisidor-mor) fizeram-se intérpretes desta acusação, o primeiro promulgando uma carta-pastoral (para todo o patriarcado) e o segundo um edital (para todo o reino). D. Tomás de Almeida dizia «estar certo de que alguns confessores, no patriarcado, tinham levado à prática, com lamentáveis consequências, no sacramento da penitência, mal fundadas e mal entendidas, opiniões sobre o alcance do sigilo sacramental e, com escandalosa imprudência, obrigaram os penitentes a manifestar o cúmplice do seu pecado e a conceder-lhes licença, sob ameaça de os não absolverem, para usarem daquela notícia para emenda de delitos comuns». Por sua vez, D. Nuno da Cunha, inquisidor-mor, «denunciava o abuso de perguntar pelos cúmplices dos penitentes, censurava e rebatia a doutrina-mãe da errónea praxe, cominava excomunhão automaticamente contraída e de absolvição a si reservada contra os confessores delinquentes e contra os fiéis vítimas do abuso ou conhecedores de sequazes da doutrina errónea que não denunciassem ou fizessem denunciar os culpados ao tribunal da fé». Em cenário de concepções de vida cristã, de projectos pastorais e de posições face à autoridade e até existência da Inquisição diferentes, grande clamor se levantou da parte dos jacobeus, sobretudo bispos, contra as intervenções dos cardeais. Consideravam-se difamados nas suas pessoas e actividades, uma vez que, na sua opinião, o abuso não existia e, se existisse, era a eles, em virtude do seu ministério, e não à Inquisição, que pertencia eliminá-lo. Os bispos diocesanos preparavam-se para recorrer ao papa

Bento XIV contra as intervenções dos cardeais pelas razões enunciadas. Mas os dois purpurados anteciparam-se, enviando ao papa os textos das suas intervenções e pedindo-lhe que interviesse condenando, também ele, com sua autoridade suprema, o abuso que lhe denunciaram como certo. Sem conhecer a opinião e o estado de ânimo dos bispos portugueses, e vendo que se lhe oferecia ocasião para aclarar doutrina e disciplina penitenciais, Bento XIV enviou aos «arcebispos e bispos dos reinos de Portugal e dos Algarves» o breve *Suprema*, de 7 de Julho de 1745, no qual dizia em suma: «Chegou-nos há pouco ao conhecimento que alguns confessores dos reinos de Portugal e dos Algarves, levados de falso e insensato zelo, começaram a adoptar perniciosa e perversa praxe na confissão dos fiéis e administração do sacramento da penitência, isto é, se os penitentes acusassem faltas que envolvessem cúmplices, com frequência indagavam o nome e morada dos cúmplices, levando-os à revelação não só persuadindo mas, o que é mais de lamentar, negando a absolvição; isto a pretexto de corrigir os cúmplices e de fomentar outros bens e argumentando com opiniões falsas e erróneas de alguns autores ou aplicando erroneamente opiniões verdadeiras e sensatas de outros, com prejuízo próprio e dos penitentes e com outros previsíveis danos graves à face de Deus; danos que aliás já se verificaram e traduziram em comentários e escândalos que desonram os ministros e o ministério do sacramento e muito perturbam os fiéis.» Depois de louvar as intervenções dos cardeais portugueses para eliminar o abuso, profere a sua condenação pontifícia: «Tal praxe tem de ser claramente reprovada e com este breve a reprovamos e condenamos como escandalosa e perniciosa, injuriosa ao próximo e ao sacramento da penitência, encaminhada à violação do sigilo sacramental e ao afastamento dos fiéis da útil e necessária frequência do sacramento.» O breve de Bento XIV colheu de surpresa os bispos portugueses. Sem discutirem a condenação do abuso, fizeram constar ao papa que ele não existia em Portugal e que as intervenções dos cardeais portugueses eram infundadas e a da Inquisição, além de infundada, ofendia o seu múnus pastoral e, pela imposição de denúncias, seria causa de confusões e vinganças. Perante a neutralidade de D. João V na questão, os bispos diocesanos e os superiores religiosos jacobeus ou simpatizantes da jacobeia escreveram ao papa negando o abuso, acusando os cardeais de antipatia e precipitação e a Inquisição de insuportável ingerência nas consciências e nas comunidades diocesanas e religiosas. Ao clamor dos bispos respondeu Bento XIV, primeiro individualmente, e a 2 de Junho de 1746 com a constituição *Ubi primum*, em que repetia o breve *Suprema* na medida em que o seu conteúdo era doutrinal e disciplinar, mas, atendendo aos protestos dos bispos, que se intensificaram depois de a Inquisição repetir o edital de 1745 no edital quaresmal de 1746, moderava o procedimento da Inquisição na exigência e aceitação de eventuais denúncias. Os termos da constituição satisfizeram os bispos a ponto de alguns publicarem pastorais manifestando regozijo. Entretanto Bento XIV, alegando que o conteúdo doutrinal e disciplinar do breve *Suprema* era válido para toda a Igreja e não apenas para Portugal e que lhe tinham chegado rumores da existência do abuso noutras partes, a 28 de Setembro de 1746 promulgou nova constituição *Ad eradicandum*, pela qual generaliza a condenação do abuso que desejava evitado e desenraizado em toda a Igreja. Como a Inquisição portuguesa se sentiu desautorizada pela constituição *Ubi primum*, mais pelo júbilo dos bispos jacobeus do que por substanciais limitações impostas à sua autoridade, multiplicou diligências junto da Santa Sé para restaurar integralmente os seus tradicionais direitos. Os jacobeus contrariavam tal pretensão com outras diligências. Três anos durou esta situação. Finalmente Bento XIV, a 9 de Dezembro de 1749, promulgou a constituição *Apostolici ministerii* para satisfazer a Inquisição sem desagradar aos jacobeus. Apesar de longa, pouco acrescentava à questão nos termos já conhecidos. Tratava sobretudo de competências e formalidades. Concedia à Inquisição o direito de receber a denúncia de todos os casos de indagação dos cúmplices e a decisão dos duvidosos, e reservava aos bispos residenciais o conhecimento dos casos que, segundo o parecer do tribunal da fé, certamente lhes pertenciam e dava aos procuradores dos mesmos bispos todas as facilidades para exigirem que os processos na Inquisição corressem com todo o rigor do direito. O breve e as constituições de Bento XIV tornaram-se fontes de direito canónico (P. Gasparri, *Cod. iuris can. fontes*, I n. 360, II, 370, 373 e 405, III, 552) e ainda hoje fazem jus no cân. 979 do Código de Direito Canónico de 1983. O clima de paixão em que se disputou a questão do sigilismo e a própria natureza do objecto que implica privacidade não permitem concluir que o abuso existiu nos termos em que foi denunciado e controvertido. Dentro da neutralidade de princípio do rei D. João V (às vezes de facto colaborante em favor de uma ou outra parte), a Inquisição e os jacobeus combateram livremente pelas suas posições na questão do sigilismo e pelas respectivas concepções de vida cristã: mais tradicionalista a da Inquisição e mais reformista a dos jacobeus. Com a morte do rei (1750) e de Frei Gaspar da Encarnação (1752), a reforma dos jacobeus ficou irremediavelmente comprometida. O regalismo* e o despotismo iluminado (*v.* iluminismo) imperantes no reinado de D. José eram abertamente contrários à mentalidade e às iniciativas reformistas dos jacobeus. Inquisição e Mesa Censória serviram ao marquês de Pombal para condenar a jacobeia e perseguir os jacobeus. A perseguição culminou com a prisão do bispo de Coimbra D. Miguel da Anunciação e seus mais directos colaboradores, com a oficial supressão da reforma, reprovação da espiritualidade jacobeia e classificação de todos os jacobeus como «hipócritas» (fingidos) e «sigilistas» (violadores do sigilo sacramental). Em manuscritos divulgados ocultamente alguns jacobeus ensaiaram uma defesa, mas nada conseguiram perante acções despóticas e publicações difamatórias oficiais que remeteram ao silêncio os jacobeus sobreviventes e ditaram para os dicionários pós-pombalinos o termo «jacobeu» como sinónimo de hipócrita e «sigilista» com o significado paradoxal de violador do sigilo sacramental. D. Maria I reparou quanto pô-

de as injustiças cometidas no reinado anterior contra os jacobeus. Por sua vez, os jacobeus sobreviventes ainda rebateram as acusações dos libelos pombalinos. Porém, o enciclopedismo e o laicismo que já ambientaram e claramente continuaram o regalismo não permitiram a reestruturação da jacobeia nem dariam longa vida à Inquisição, que aliás acabara por se desautorizar quando reduzida a instrumento político do despotismo pombalino. No conjunto, parece legítimo concluir que o sigilismo foi mais pretexto que realidade. Pretexto para afirmar posições e reivindicar poderes. O problema doutrinal e disciplinar do sigilismo, se existiu, merecia tratamento mais sereno e solução mais simples.

ANTÓNIO PEREIRA DA SILVA

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto; Lisboa: Livraria Civilização Editora, 1967-1971, vol. 3. [Anónimo jacobeu] – *Triumpho da verdade representado em três papeis doutissimos. Primeiro reflexoens sobre o Juizo decisivo que a Real Mesa Censória pronunciou [...] Segundo: Resposta ao Memorial sobre o scisma do sigilismo [...] de Joseph Siabra da Sylva [...]; terceiro: Apologia sobre a Pastoral do Bispo de Coimbra D. Miguel da Anunciação [...]*. Ms. 1578 da Biblioteca da Universidade de Coimbra. DIAS, José Sebastião da Silva – *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Universidade de Coimbra, 1960, tomo I. 2 vol. MONCADA, L. Cabral de – *Mística e racionalismo em Portugal no séc. XVIII*. Coimbra, 1952. MURATORI, L. A. – *Lusitanae ecclesiae religio in administrando poenitentiae sacramento [...]*. Mutinae, 1747. SILVA, A. Pereira da – A jacobeia, movimento de renovação da Igreja em Portugal no séc. XVIII. In *ESTUDOS teológicos*. Braga, 1964, vol. 3; *Lumen*. 29 (1965) 477-485. IDEM – Jacobeia, sigilismo e constituições de Bento XIV [...]. *Itinerarium*. 6 (1960) 196-220; 7 (1961) 279-340. IDEM – *A questão do sigilismo em Portugal no séc. XVIII. História, religião e política nos reinados de D. João V e de D. José I*. Braga. 1964. SILVA, J. Seabra da – *Memorial sobre o cisma do sigilismo que os denominados jacobeus e beatos levantaram neste reino de Portugal [...]*. Lisboa, 1769. [Muitas outras obras e libelos impressos e manuscritos elencados na obra de A. Pereira da Silva – *A questão...*]

SIGILOGRAFIA ECLESIÁSTICA (séculos XII-XV). «Sigilografia» e «esfragística» são vocábulos, o primeiro de origem latina e o segundo de origem grega, que designam «a disciplina histórica que tem por objecto o estudo dos selos em todos os seus aspectos e independentemente da data. Por isso, estuda-os de forma crítica do ponto de vista histórico, artístico, técnico, jurídico e diplomático» (*cf.* *DIPLOMATICA*, p. 177). Esta ciência, relativamente jovem, foi criada em meados do século XVIII, mas o uso dos selos, com finalidades várias, é multissecular. Interessam aqui os selos enquanto meios de validação de documentos que tão-só pela sua presença lhes conferiam uma garantia de autenticidade. A referência mais antiga ao uso de selos em Portugal encontra-se numa pública-forma de 1328 onde se dá notícia de um selo pendente de uma carta de 1145 emitida pelo bispo de Braga D. João Peculiar. Com efeito, após uma incipiente prática no século XII, período durante o qual sofreu a forte concorrência da quirografia e do recurso a testemunhas, o selo atingiu, na centúria de Duzentos, uma tal proliferação que é costume dizer-se que o século XIII é o «século de ouro» da sigilografia. No entanto, a criação do tabelionado, associada ao aumento da divulgação activa e passiva da escrita, neste mesmo período, reduzirá acentuadamente a preferência pelos selos a partir do século XIV. Atendendo aos seus possuidores e à respectiva natureza diplomática, iconográfica e tipológica pode falar-se, entre outras, em sigilografia pontifícia, régia, municipal e eclesiástica. Assim, cabe no campo desta última o estudo dos selos pertencentes a prelados diocesanos, arcebispos, cónegos, cabidos, colegiadas, abades e abadessas, mosteiros e conventos, etc. A partir de uma matriz que de uma maneira geral era considerada, pelo seu valor simbólico, pela matéria-prima e pela importância jurídica, uma verdadeira jóia, imprimiam-se, em positivo, os desenhos nela gravados e obtinham-se, então, os selos. Quanto à matéria, não se conhecem, até hoje, entre a sigilografia eclesiástica medieval portuguesa, exemplares que não sejam em cera. Predominantemente em cera vermelha mas também em cera virgem, amarela, negra ou verde (*cf.* SOUSA – O Livro, p. 115). O chumbo, outra matéria muito utilizada na confecção dos selos medievais, parece ter ficado reservado às chancelarias régia e pontifícia. As dimensões variavam de selo para selo, mas quanto ao formato os eclesiásticos preferiram os selos em dupla-ogiva; são raros os de forma circular ou em lisonja (*cf.* TÁVORA – *O estudo*, p. 45 e 160). No que respeita à gravação, é de assinalar a apurada técnica dos artesãos revelada em muitos selos que chegaram até nós. O Mosteiro de Alcobaça, por exemplo, preocupava-se com a qualidade dos seus selos e, por isso, mandava executá-los, na cidade de Leiria, a profissionais especializados (*cf.* GONÇALVES – *O património*, p. 378). Relativamente padronizada, a emblemática eclesiástica apresenta, todavia, alguma variedade de temas. Destacam-se os religiosos e os iconográficos. Entre os primeiros, ressalta, sem dúvida, a devoção mariana traduzida, na maior parte dos casos, na representação da imagem de Nossa Senhora, sentada ou em pé, com o Menino Jesus ao colo (*Ibidem*, p. 156, 157, 162, 169). Surge também, sobretudo em selos de mosteiros dos Espatários, a evocação aos cultos de Santiago, de São Vicente, de São Jorge, de São Miguel, de São Pedro (*Ibidem*, p. 212). Raríssima é a devoção religiosa do Espírito Santo patente num selo de D. Fernando, bispo de Lamego (1432) e no qual podemos observar a descida do Espírito Santo sobre os Apóstolos (*Ibidem*, p. 139). Entre os temas iconográficos, o mais frequente, tanto na sigilografia eclesiástica portuguesa como francesa ou espanhola, é a presença de figuras prelatícias que, ostentando uma mitra na cabeça e um báculo na mão esquerda, erguem os dedos da mão direita em jeito de bênção (*Ibidem*). Menos usual é a iconografia do selo do abade de Tibães (1261), que, embora apresente um prelado mitrado, este segura na mão direita um báculo e na mão esquerda tem um livro aberto sobre o peito (*Ibidem*, p. 203). Com forte influência das iluminuras contemporâneas assinale-se ainda o lindíssimo selo de mestre Rodrigo Anes, doutor em Direito Canónico (1221), que representa um monge leitor (*Ibidem*, p. 155). Temas religiosos, temas iconográficos isolados umas vezes mas outras tantas associados entre si e ainda à heráldica. Afinal, era pelas legendas e pelas armas pessoais e de família dos respectivos possuidores que os selos se identificavam, se personalizavam (*Ibidem*, p. 220, 281). Bispos, arcebispos e outros eclesiásticos podiam dispor de vários tipos de selos. Foi o caso bem conhecido do arcebispo de Braga, D. Fernando da Guerra do

qual se conhecem hoje o selo pontifical, o selo redondo e o selo camafeu ou sinete (*cf.* MARQUES – A chancelaria, p. 35 e 36). Na Idade Média, os selos eram apostos nas cartas, sobretudo de forma pendente. Utilizavam-se para o efeito fios de seda ou de nastro, cordões (*cf.* SOUSA – *O Livro*, p. 120, 121, 123) e tiras de pergaminho, entre outros. A margem inferior dos documentos, dobrada ou não, podia suportar um, dois ou mais selos colgados. Os selos de chapa, por sua vez, surgem já nos finais do século XV e só se divulgam na Época Moderna aplicados, sobretudo, em documentos de papel. O selo, tão forte pelo poder jurídico que intrinsecamente detinha, e que justificava roubos e falsificações, mas, ao mesmo tempo, tão frágil pela matéria e pela forma de aposição. Não admira, pois, que desde muito cedo se tenha recorrido aos mais diversos processos de protecção dos selos. Todos se mostraram insuficientes. Pelos mais diferentes motivos, centenas e centenas de selos foram roubados, destruídos, fragmentados. De muitos nem as suspensões com os seus nós e entrelaçamentos tão bizarros resistiram.

MARIA JOSÉ AZEVEDO SANTOS

BIBLIOGRAFIA: AZEVEDO, Francisco de Simas Alves de – Sigilografia, entrevista com a Idade Média. *Arqueologia e História*. 12 (1966) 43-63. COSTA, Avelino de Jesus da – Sigilografia. In *DICIONÁRIO de História de Portugal*. Dir. Joel Serrão. 1971, vol. 3, p. 864-870. *DIPLOMATICA et sigillographica: travaux preliminaires de la Commission Internationale de Diplomatique et de la commission internationale de sigillographie*. Zaragoza: Institución «Fernando El Católico», 1984, p. 171-214. GOMES, Saul António – *In Cimine Conscriptioris: Documentos, chancelaria e cultura no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra (séculos XII e XIV)*. Vol. 2. Tese de doutoramento apresentada em Coimbra em 2000. Texto policopiado. GONÇALVES, Iria – *O património do Mosteiro de Alcobaça nos séculos XIV e XV*. Lisboa: UNL, 1989. MARQUES, José – A chancelaria e a diplomática arquiepiscopais de Braga nos finais da Idade Média. *Revista de História*. 12 (1993) 25-46. *NOS CONFINS da Idade Média: arte portuguesa – séculos XII-XV*. Lisboa: IPM, 1992, p. 188-198. PASTOREAU, Michel – *Les sceaux*. Turnhout, 1981. Col. Typologie des sources du Moyen Age Occidental. ROMAN, J. – *Manuel de Sigillographie française*. Paris, 1912. SOUSA, Bernardo de Vasconcelos [et al.] – O Livro das despesas do prioste do cabido da Sé de Évora (1340-1341). *Revista de História Económica e Social*. 9 (1982) 91-143. TÁVORA, Luís Gonzaga de Lancastre, D., marquês de Abrantes e Fontes – *O estudo da sigilografia medieval portuguesa*. Lisboa: ICALP, 1983.

SILVES. *V.* ALGARVE.

SINDICALISMO. *1. Sindicalismo católico e primeiras reflexões papais sobre a questão social:* Nas suas origens o fenómeno do sindicalismo católico é essencialmente europeu pois, pelo menos até ao início da década de 30 do nosso século, foi neste continente que praticamente todos os sindicatos católicos se constituíram. Fora da Europa apenas são conhecidas experiências esporádicas de criação de sindicatos católicos em países como o Canadá francês, o México, o Chile e a Argentina. Na Europa os começos do movimento datam da década de 80 do século XIX, período em que são fundadas, sobretudo na Alemanha, várias uniões operárias católicas. Mas teremos de esperar pela publicação da encíclica *Rerum Novarum* (Leão XIII, 1891) para que o movimento se defina claramente e unifique os seus princípios. Ao pronunciar-se sobre as transformações económicas e políticas do século XIX e, sobretudo, sobre a situação dos operários, Leão XIII não só dá um enorme impulso ao movimento como lança as bases da Doutrina Social da Igreja (DSI) que, de futuro, se revelará decisiva. Rejeitando as soluções propostas pelo liberalismo* e pelo socialismo, defendendo que a resolução da questão social passa pelo entendimento e colaboração entre os diferentes grupos ou forças sociais, Leão XIII advoga claramente a criação de organizações de defesa dos interesses operários. Criava, assim, um paradigma para a Igreja. De facto, a partir de Leão XIII os sucessivos papas revelam uma crescente preocupação com a questão social e com o problema operário pronunciando-se de forma favorável à constituição de organizações que zelem pelos seus interesses (ver, por exemplo, Pio XI – *Quadragesimo Anno*, João XXIII, *Mater et Magistra*, etc.). Progressivamente, vai-se constituindo um *corpus* doutrinário que permite à Igreja analisar as realidades sociais e indicar directrizes para a solução dos problemas sociais. *2. Sindicalismo católico em Portugal. 2.1. As primeiras tentativas de aproximação ao movimento operário:* As primeiras tentativas de aproximação ao movimento operário encetadas por católicos portugueses datam de finais do século XIX, momento em que se organizam os Círculos Católicos Operários (CCO). Apesar de não se tratarem de organizações de cariz sindical, tanto mais que apresentavam uma composição mista (integravam operários e patrões), a constituição dos CCO manifesta a vontade de um restrito grupo de católicos em trabalhar junto do movimento operário. Esta abertura para o problema social manifesta-se na multiplicidade de iniciativas desenvolvidas pelos CCO (peregrinações, conferências, iniciativas recreativas e de instrução, assistência aos desempregados, doentes e idosos), numa clara tentativa de captar o operariado para a Igreja. No entanto, a questão social é ainda encarada pelos organizadores dos círculos numa perspectiva marcadamente assistencial e paternalista, o que explica, em parte, a influência restrita que exerceram nos meios operários. Incompreendida e hostilizada por muitos, a experiência dos CCO revelar-se-á efémera. A sua debilidade, traduzida na falta de base social de apoio e na sua reduzida intervenção reivindicativa, levará a que, com o advento da República (1910) e a vaga de anticlericalismo que se lhe seguiu, este incipiente movimento se desmantele. Nas duas décadas que se seguem, a questão social será relegada para um segundo plano. A Igreja portuguesa, condicionada por uma conjuntura política adversa e, de certa forma, alheia às grandes transformações político-económicas que se davam na Europa, mantém-se à margem das novas e arrojadas ideias do catolicismo social. O seu principal órgão de intervenção, o Centro Católico, preocupou-se mais com a defesa política dos interesses da Igreja do que com a questão social (*v.* IGREJA E ESTADO. ÉPOCA CONTEMPORÂNEA). *2.2. As experiências sindicais de inícios dos anos 30:* Teremos de esperar pelo início dos anos 30 para encontrar os primeiros sinais evidentes da influência das directivas papais para a orientação dos católicos no terreno social e, sobretudo, no que à questão sindical diz respeito. Para tal contribuem uma série de factores de diferente ordem. Internacionalmente, o movimento sindical católico conhecera um novo impulso com a publicação da encíclica *Quadragesimo Anno* de Pio XI (1931), constituindo

uma forte presença em vários países. Em segundo lugar, refira-se que há data se encontram a estudar em Lovaina (Bélgica) alguns sacerdotes portugueses (de que destacaríamos os nomes de Abel Varzim e Manuel Rocha pelo papel que posteriormente assumirão na Acção Católica Portuguesa* – ACP) que cedo manifestarão uma grande sensibilidade às questões sociais. Observando *in loco* as realizações e progressos do catolicismo social belga e as suas experiências sindicais, produzem abundantes reflexões que irão constituir um importante estímulo ao desenvolvimento do pensamento social. Assiste-se, então, à emergência de novas expressões de catolicismo social* (manifestadas num discurso acentuadamente «operário», de grande pendor reformista e sindical) que se traduzirão, algumas vezes, na constituição de organizações sindicais católicas. Cabe referir que estamos perante organizações bastante diferentes dos antigos CCO. Enquanto que, para os CCO, as reivindicações sociais e as preocupações de justiça social são subsidiárias relativamente aos interesses eclesiásticos, os que, no início dos anos 30, se empenham na criação de um movimento sindical católico têm uma concepção diferente, propondo-se constituir organizações de defesa dos interesses económicos, laborais sociais dos operários. A ideia de base é a de que a questão social só se resolverá quando se der à classe operária «o lugar a que tem direito incontestável». O grande impulsionador deste movimento será o pároco da Covilhã, padre Boaventura de Almeida, que, em 1932, promove a fundação de dois sindicatos católicos: o dos Empregados e Operários da Indústria de Lanifícios e o dos Empregados e Operários da Indústria da Construção Civil. Em estreito contacto com os *jovens de Lovaina*, estes sindicatos apresentam um programa bastante ambicioso, propondo-se defender, dentro dos princípios cristãos, os interesses materiais, espirituais e profissionais dos trabalhadores. Os sindicatos católicos da Covilhã constituíram o melhor modelo de organização sindical católica em Portugal no início dos anos 30, desenvolvendo uma ampla acção reivindicativa, dispondo de um órgão de informação próprio – o jornal bimensal *Voz dos Trabalhadores* –, de uma cooperativa de consumo – a Cooperativa Renovação Social – e de um Liceu Social Católico onde eram ministrados cursos nocturnos para os sócios dos sindicatos. Conhecem-se, no entanto, outras experiências semelhantes em Loriga (onde se constitui, sob o impulso do padre António Mendes Cabral Lages, a Associação Católica dos Operários e Artistas da Loriga) e em Lamego (onde se cria o Sindicato Católico da Construção Civil). Ainda que não sejam conhecidos mais exemplos, encontramos notícias que nos dão conta do desenvolvimento de várias acções de propaganda tendentes à difusão do movimento. Cabe ainda referir que, no mesmo período (1931), se constitui em Lisboa a União Social Católica, organização que desempenhará funções muito próximas das desenvolvidas pelos sindicatos católicos, sobretudo a nível reivindicativo. Ainda que pontuais e, como veremos, efémeras, estas experiências de constituição de organizações sindicais católicas autónomas têm uma importância extrema. Antes de mais porque re-

Álbum comemorativo da Companhia União Fabril, *1945, Lisboa.*

presentam um recentrar do posicionamento de determinados sectores da Igreja relativamente à questão social e sindical. Depois pelo relativo sucesso que conheceram no meio operário: num momento em que se tornava notório, face ao refluxo geral das lutas sociais e à acção repressiva da ditadura militar, o enfraquecimento do movimento sindical português, os sindicatos católicos, defensores de uma linha mais pragmática, dialogante e integradora, apresentam-se como uma alternativa, definindo um programa de acção que respondia a várias das reivindicações operárias da época (luta pela redução e cumprimento dos horários de trabalho, pela melhoria das condições laborais, pela melhoria do nível salarial, o combate ao desemprego, etc.). *2.3. A institucionalização do Estado Novo e os novos rumos do sindicalismo católico (1933-1935):* A institucionalização do Estado Novo (1933) terá consequências imediatas e directas para os sindicatos católicos. A definição de um Estado forte que chama a si o controlo de toda a actividade política e a coordenação da vida económica e social e, paralelamente, a institucionalização de uma nova ordem corporativa e autoritária vai representar de imediato o fim do livre associativismo e, por isso mesmo, a morte dos sindicatos católicos. Outros dois factores de peso condicionarão o rumo do catolicismo social e do movimento operário católico. Por um lado há que ter em conta a estreita aliança que então se estabelece entre a Igreja e o regime. Apesar de apenas se formalizar

na Concordata* de 1940, a partir de então estabelece-se um pacto velado de mútuas compensações onde se definem claramente as respectivas esferas de influência. Apesar de remetida para um espaço específico (excluída da acção política e sindical autónoma mas soberana no domínio religioso), a Igreja é integrada no espírito da «Revolução Nacional» – para Salazar a participação dos católicos na «nova ordem» era fundamental. Paralelamente há que ter em conta o profundo processo de reorganização da Igreja operado no início dos anos 30 que se traduzirá na criação da ACP. Definido por Pio XI como «a participação dos leigos no apostolado hierárquico», o movimento da Acção Católica assumirá em Portugal as características específicas de um movimento fortemente hierarquizado que se propõe fazer convergir e unificar todos os movimentos e iniciativas organizativas dos católicos. Os que até então se tinham empenhado na doutrinação e constituição de sindicatos católicos vêem-se, neste novo quadro político e eclesiástico, obrigados a repensar a sua estratégia. Em termos doutrinários mantém-se a sua crença de que a organização sindical constituía a melhor resposta aos interesses e anseios operários. No entanto, impedidos pelo regime de continuar a exercer actividade sindical própria e integrados, em termos eclesiais, numa nova estrutura, os católicos sociais mais empenhados na causa operária reformulam a sua intervenção e pensam em novas organizações operárias católicas que se coadunassem com as novas realidades. O abandono das estratégias e modelos de actuação que até aí tinham seguido não é, no entanto, pacífica, tanto mais que muitos manifestavam as suas dúvidas quanto à nova ordem – uma das grandes questões que se colocavam era a de saber se a nova ordem corporativa estava em consonância com os princípios cristãos e, consequentemente, se os recém-criados sindicatos nacionais, constituídos para enquadrar o operariado, vinham responder às expectativas dos católicos nessa matéria. Estas e outras dúvidas são expressas na circular que a 28 de Dezembro de 1933 Boaventura de Almeida envia a todas as dioceses do país. Apesar de todas as reticências, a ideia que prevalece é a de que os católicos não podiam ficar indiferentes perante a organização corporativa decretada pelo Estado. Existia ainda a esperança de que esta colaboração permitisse cristianizar o regime e alcançar as «soluções cristãs da questão social» (situação aliás prevista por Pio XI na encíclica *Quadragesimo Anno*). Esta cautelosa defesa da participação do operariado nos organismos corporativos não impede que se pensem novas formas de organização do operariado católico que se coadunassem com a nova realidade política e se integrassem no novo quadro do catolicismo. É neste sentido que em 1933 é criado o Secretariado Nacional de Acção Social Católica, órgão provisório, destinado a preparar grupos de militantes segundo os ensinamentos da DSI e estudar as bases em que deveria assentar a futura organização operária católica. Apesar de no seu programa se dar especial ênfase aos aspectos morais e religiosos dos operários, o carácter sindical não é esquecido. Como o afirma o seu principal animador, Boaventura de Almeida, «não vimos apenas fazer apostolado religioso» mas «trabalhar também pela solução de problemas de ordem técnica, reclamar a satisfação das justas reivindicações das classes trabalhadoras». Em Fevereiro de 1935, o SNASC é substituído por dois organismos, o Secretariado Económico e Social (que se propunha, entre outras coisas, «promover a fundação e desenvolvimento de todas aquelas instituições sociais que sejam possíveis dentro do condicionalismo português e tenham em vista pôr em prática os princípios e as normas da justiça social e da caridade evangélica») e a União Popular Católica, associação destinada à formação integral dos operários católicos que se propunha proporcionar «meios e auxílios de ordem religiosa, moral, intelectual e material» aos operários. Em Junho do mesmo ano são finalmente aprovados os estatutos da Liga Operária Católica (LOC), organismo da ACP que, a partir de então, se deveria ocupar do enquadramento do movimento da Igreja na «nova ordem». *2.4. Abel Varzim e a questão social (1936-1948):* Contando, desde o início, com um activo assistente eclesiástico – Abel Varzim – a LOC irá transformar-se num aguerrido sector da ACP. Destinada a mobilizar e enquadrar os operários católicos, a LOC utiliza diversas formas e modalidades de actuação: realização de palestras, conferências, reuniões locais, retiros, peregrinações, etc. No entanto, o seu canal privilegiado será, sem dúvida, o jornal *O Trabalhador* verdadeiro estandarte da causa operária e do projecto social católico. Seguindo a estratégia anteriormente definida por Boaventura de Almeida, Abel Varzim vai incutir um rumo e espírito muito próprios à LOC. Apesar das reticências que, ainda estudante em Lovaina, expressara relativamente à nova ordem, este desacordo quanto a alguns pontos programáticos parece não fazer esmorecer a ideia de ser possível o estabelecimento de uma «nova ordem», mais justa e mais próxima dos princípios do catolicismo. A posição de Abel Varzim é clara: os católicos deveriam colaborar e trabalhar pela cristianização dos sindicatos nacionais, ou seja, deveriam abdicar da constituição de organizações sindicais autónomas, trabalhando pela conquista das organizações sindicais estatais. A ordem de «assalto» aos sindicatos nacionais é acompanhada por uma abundante produção teórica (a doutrinação era uma peça fundamental na estratégia definida por Varzim) e uma atenta observação da evolução da ordem corporativa. No entanto, esta multifacetada acção de Varzim e dos católicos mais empenhados na causa da justiça social nem sempre é pacífica. O problema da separação de esferas de influência entre a Igreja e o Estado coloca-se constantemente, sobretudo à medida que se adensam as intervenções denunciadoras dos males de que enfermavam os sindicatos nacionais e do afastamento operado relativamente à idealizada ordem corporativa cristã. De facto, observando no terreno os problemas da ordem corporativa, Abel Varzim acaba por tentar transformar a LOC numa estrutura sindical, ou pelo menos numa organização que exerce funções semelhantes aos sindicatos (empenho no combate ao desemprego, cumprimento dos horários de trabalho, luta pela melhoria salarial dos trabalhadores, etc.). Paralelamente, surgem

as primeiras dúvidas. Por exemplo, em 1938, Abel Varzim não hesita em manifestar ao presidente do Conselho as suas dúvidas quanto às virtualidades da ordem instituída, questionando mesmo a utilidade da sua colaboração com uma ordem que, em seu entender, se afastava cada vez mais da idealizada ordem social cristã. O problema é temporariamente sanado com o convite a Abel Varzim para que integre a lista de deputados da União Nacional. A sua passagem pela assembleia na legislatura de 1938-1942 será marcada, uma vez mais, pelas suas intervenções sobre a questão sindical. Em meados de 1942 vive-se um novo momento de tensão. Na sequência de uma intensa campanha que vinha sendo há muito desenvolvida pelo *Trabalhador*, Abel Varzim pede ao presidente do Conselho, em nome da LOC, o estabelecimento do salário familiar. A resposta a esta carta não poderia ter sido mais desanimadora: à LOC não era reconhecido o direito de intervir em defesa dos interesses profissionais dos operários. Começa então a desenhar-se um progressivo afastamento entre o regime e os católicos empenhados na causa da justiça social. Crescentemente preocupados com o fortalecimento interno da LOC e empenhados na divulgação dos grandes princípios da DSI, distanciam-se cada vez mais do regime. Não deixam, no entanto, de exercer o papel de consciência crítica, acção nem sempre bem vista pelos poderes instituídos. O culminar da tensão gerada a partir de então ocorrerá em meados de 1948 traduzindo-se no silenciamento das consideradas incómodas vozes de Varzim e do *Trabalhador*. *2.5. O II Concílio do Vaticano e os novos rumos do catolicismo social:* O afastamento de Abel Varzim da direcção da LOC representa o início de uma nova fase do sindicalismo católico. No plano político interno, a década de 50 é marcada por perturbações múltiplas. A insatisfação sentida em alguns sectores do movimento operário católico no início da década (manifestada em momentos vários, como por exemplo no congresso da JOC de 1955) rapidamente se alarga a novos e mais amplos sectores, sobretudo na sequência da tomada de posição do bispo do Porto no rescaldo da campanha eleitoral de 1958. No plano doutrinário, a publicação em 1961 da encíclica *Mater et Magistra* de João XXIII, o papa do *aggiornamento*, dá um novo impulso à DSI. As mudanças operam-se então a vários níveis. Por um lado, esta encíclica, ao exigir uma maior participação do Estado em matéria de assistência social e ao propor que os trabalhadores participassem na formulação das grandes opções políticas a nível nacional, representa uma mudança decisiva de atitude em relação ao Estado. Paralelamente introduz profundas alterações na concepção das relações de trabalho, ao recomendar que os trabalhadores tivessem uma comparticipação económica e de gestão nas empresas. Finalmente, defende a necessidade de divulgação dos grandes princípios da DSI e de uma maior participação de todos os cidadãos na vida dos seus países, preconizando para tal um método à época revolucionário: o «ver, julgar e agir» («método de revisão de vida»). O mote estava dado e os «ventos do Vaticano II» rapidamente chegarão a Portugal perturbando definitivamente a «paz» pactuada desde os anos 30. Legitimados pelo reconhecimento oficial por parte da Igreja do direito dos leigos de tomar iniciativas e responsabilidades próprias como Igreja (*v.* LAICADO. ÉPOCA CONTEMPORÂNEA), munidos do «método de revisão de vida» (que evita os desvios para o espiritualismo e o moralismo), vários grupos de católicos encetam uma nova aproximação aos meios e também aos problemas operários. A criação em 1962 do Centro de Cultura Operária será o primeiro reflexo desta nova tendência. Estreitamente ligado à LOC, o centro pretendia complementar a formação dos seus militantes (dando-lhes conhecimentos necessários para uma análise mais profunda dos meios operários) e formar quadros sindicais. Com núcleos espalhados por vários pontos do país, o CCO empenhou-se na promoção de cursos essencialmente vocacionados para a acção sindical. Paralelamente detecta-se um alargamento quantitativo e qualitativo da produção literária sobre a questão social. A reflexão sobre a problemática sindical intensifica-se e alarga-se, conquistando novos pensadores nem sempre ligados directamente ao meio operário. Estas mudanças vão permitir, em breve, a criação de um sólido *escol* de sindicalistas católicos que, como observa José Barreto, terá a partir de 1969 um destacado papel no processo de reanimação sindical encetado por Marcelo Caetano. Segundo o mesmo autor, apesar de heterogénea, descoordenada e trespassada por profundas clivagens políticas, a «escola» sindical católica, saída principalmente da JOC e LOC, acabará por ser um dos principais viveiros dos dirigentes sindicais que «em 1974 passaram a controlar o aparelho herdado do corporativismo» e, posteriormente, participam na fundação das duas centrais sindicais portuguesas (CGTP e UGT). «Vinte anos depois, estes *históricos* ainda detêm numerosos cargos e responsabilidades nas diferentes organizações, contribuindo, aliás, assim para a constante elevação da média etária da sua classe dirigente» (BARRETO – Comunistas, p. 287).

MARIA INÁCIA REZOLA

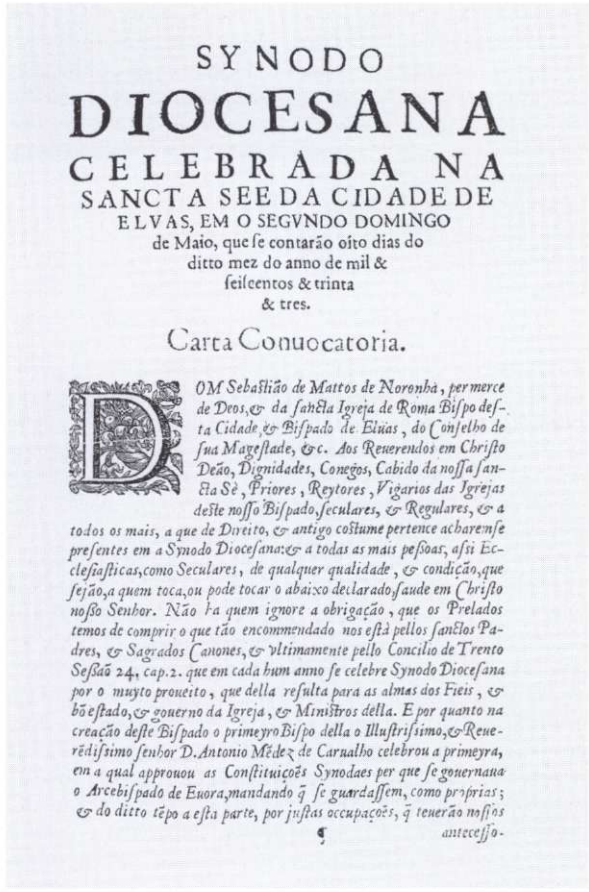
BIBLIOGRAFIA: BARRETO, José – Comunistas, católicos e os sindicatos sob Salazar. *Análise Social*. 125-126 (1994) 287-317. *CAMINHOS de justiça e da paz: Doutrina Social da Igreja: Documentos de 1891 a 1991*. 3.ª ed. Lisboa: Rei dos Livros, 1993. CRUZ, Manuel Braga da – *As origens da democracia cristã e o salazarismo*. Lisboa: Presença, 1980. MAN, Henry – Christian Labor Unions. In *ENCYCLOPAEDIA of the Social Sciences*. Ed. Edwin R. A. Selingman e Alvin Johnson. New York: Macmillam Company, 1931, vol. 3. REZOLA, Maria Inácia – *O sindicalismo católico no Estado Novo (1931-1948)*. Lisboa: Presença, 1999.

SINGAPURA. *V.* MALACA E SINGAPURA.

SINO. *V.* TEMPO.

SÍNODOS DIOCESANOS. ***I. Época Medieval e Moderna:*** Os sínodos diocesanos, não confundir com concílios ou sínodos provinciais (*v.* CONCÍLIOS PROVINCIAIS), eram assembleias que congregavam o clero de um arcebispado, ou bispado, convocadas pelo respectivo prelado, com o intuito de se avaliar o estado da vida religiosa, a situação clerical e de se proporem medidas de actuação nesses domínios. Eram ainda, em função de juntarem a totalidade do clero beneficiado – algum dele habitualmente residente em regiões periféricas das sedes diocesanas,

um meio de transmissão de informações e normas oriundas dos diversos níveis de poder da Igreja (concílios gerais, nacionais, provinciais e provisões episcopais). O Decreto de Graciano, em meados do século XII, já recomendava a utilidade da celebração anual destas reuniões magnas do clero diocesano. Posteriormente, durante o IV Concílio de Latrão (1215), estabeleceu-se que as normas dos concílios provinciais deviam ser publicadas nos sínodos diocesanos, tendo ainda sido estipulado que estes se deviam realizar todos os anos (cânon seis). Todavia, viria a ser no Concílio de Basileia, em 1433, que se promulgaram medidas mais pormenorizadas e concretas sobre esta matéria. Aí regulamentou-se a obrigatoriedade da sua convocação anual em todas as dioceses, habitualmente depois da oitava da Páscoa, ou noutra altura, sendo esse o costume já em vigor. Consignou-se que a sua convocatória fosse feita pelo prelado (estando impedido de presenciar a sua celebração poderia fazer-se representar por um vigário) e que os laicos não deveriam tomar parte na reunião. A abertura da sessão seria marcada por um sermão predicado pelo antístite, ler-se-iam os estatutos provinciais e sinodais em vigor e, por fim, proceder-se-ia a uma avaliação da vida e costumes dos súbditos com vista à correcção das irregularidades detectadas. Mais tarde, o Concílio* de Trento, procurando revigorar decretos já existentes mas nem sempre cumpridos, voltou a regulamentar sobre esta matéria (sessão XXIV, em 11 de Novembro de 1563, *Decretum de Reformatione*, cap. 2), reiterando a disposição que obrigava à realização de concílios provinciais de três em três anos e sínodos diocesanos anualmente, norma que foi vertida para as várias constituições diocesanas portuguesas pós-tridentinas. A ideia era criar um mecanismo que propiciasse um momento de auto-análise periódica e de acompanhamento regular das medidas de reforma da Igreja e dos seus membros (clero e fiéis), para que a vida da instituição, através das suas dioceses, se vitalizasse. Em Portugal, ao invés do que se passa em Espanha (ver, por exemplo, os trabalhos de A. García y García e de J. Sanchez Herrero), a produção historiográfica neste campo não tem sido abundante. Disso já se encontram ecos em estudos da autoria de Isaías da Rosa Pereira publicados nos inícios dos anos 70 do século passado. Desde essa data para cá, excluindo a preciosa e imprescindível edição do *Synodicon Hispanum*, com um volume dedicado aos sínodos medievais portugueses (volume 2), pouco se tem produzido, como facilmente se constata ao analisar o elenco bibliográfico apresentado no encerramento desta entrada. As obras sobre o assunto aparecidas ainda nos séculos XVIII e XIX só com muitas cautelas podem ser utilizadas por uma historiografia que se pretenda rigorosa. Tal sucede com a compilação de Frei Tomás Caetano do Bem, que não fornece «citações precisas dos arquivos e cotas, pelo que é totalmente inaproveitável para o estudo dos sínodos portugueses», e ainda com o estudo de A. Elviro dos Santos, que «utilizou material de segunda mão» e contém indicações cronológicas «por vezes erradas» (Pereira – Sínodo, p. 174). Mais fiável, mas também sem explicitar quais as fontes de informação, é o catálogo dos



SYNODO
DIOCESANA
CELEBRADA NA
SANCTA SEE DA CIDADE DE
ELVAS, EM O SEGVNDO DOMINGO
de Maio, que ſe contarão oito dias do
ditto mez do anno de mil &
ſeiſcentos & trinta
& tres.

Carta Conuocatoria.

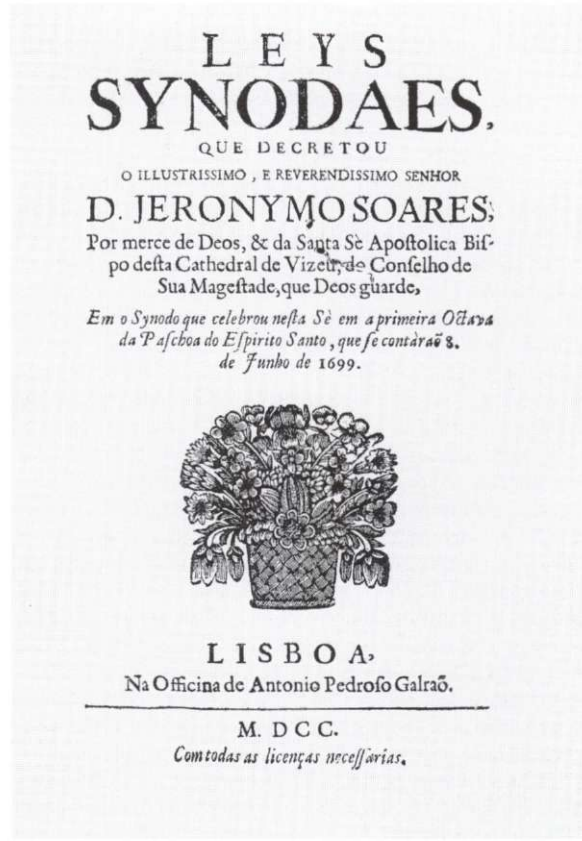
DOM Sebaſtião de Mattos de Noronha, per merce de Deos, & da ſancta Igreja de Roma Biſpo deſta Cidade, & Biſpado de Eluas, do Conſelho de ſua Mageſtade, &c. Aos Reuerendos em Chriſto Deão, Dignidades, Conegos, Cabido da noſſa ſancta Sè, Priores, Reytores, Vigarios das Igrejas deſte noſſo Biſpado, ſeculares, & Regulares, & a todos os mais, a que de Direito, & antigo coſtume pertence acharemſe preſentes em a Synodo Diocesana: & a todas as mais peſſoas, aſsi Eccleſiaſticas, como Seculares, de qualquer qualidade, & condição, que ſejão, a quem toca, ou pode tocar o abaixo declarado, ſaude em Chriſto noſſo Senhor. Não ha quem ignore a obrigação, que os Prelados temos de comprir o que tão encommendado nos eſtá pellos ſanctos Padres, & Sagrados Canones, & vltimamente pello Concilio de Trento Seſſão 24, cap. 2. que em cada hum anno ſe celebre Synodo Diocesana por o muyto proueito, que della reſulta para as almas dos Fieis, & bõ eſtado, & gouerno da Igreja, & Miniſtros della. E por quanto na creação deſte Biſpado o primeyro Biſpo della o Illuſtriſsimo, & Reuerẽdiſsimo ſenhor D. Antonio Mẽdez de Carualho celebrou a primeyra, em a qual approuou as Conſtituições Synodaes per que ſe gouernaua o Arcebiſpado de Euora, mandando q̃ ſe guardaſſem, como proprias; & do ditto tẽpo a eſta parte, por juſtas occupaçõẽs, q̃ teuerão noſſos

¶ anteceſſo-

Frontispício de Synodo Diocesana, *celebrado na diocese de Elvas, 1633 (Lisboa, Biblioteca Universitária João Paulo II).*

bispos da Guarda de Manuel Pereira da Silva Leal. Nos inícios do século XX, Fortunato de Almeida fez um esforço louvável para estabelecer uma cronologia completa dos sínodos diocesanos. Apesar desse empenho o seu labor contem inúmeras falhas para o período medieval e, ao basear-se quase exclusivamente em informação colhida nas constituições ou estatutos nelas produzidos (*v.* CONSTITUIÇÕES DIOCESANAS), apresenta omissões para a época posterior, pelo que o seu elenco não se deve considerar completo, como já foi notado (Bethencourt – *O imaginário*, p. 217). As escassas pesquisas que originaram publicações nos anos 80 e 90 não permitem erigir uma síntese definitiva sobre esta temática. Assim, há algumas áreas que reclamam indagações futuras: 1 – Estabelecimento de uma cronologia dos sínodos realizados, sobretudo para tentar recensear o maior número possível daqueles que não originaram compilações impressas de constituições (os relatórios das visitas *ad sacra limina* enviados para Roma pelos prelados são documentação a considerar neste âmbito); 2 – Avaliação do papel desempenhado pelos sínodos na acção concreta dos prelados, em articulação com outras medidas de governo e reforma das dioceses (visitas pastorais, missões, criação de institutos destinados à formação do clero, cartas pastorais, etc.); 3 – Averiguação do grau de eficácia efec-

tiva das assembleias sinodais e das suas repercussões sobre os hábitos do clero e religiosidade das populações; 4 – Estudo dos conflitos/querelas que suscitaram (os sínodos, se por um lado funcionaram como meios de criação e de enraizamento de uma cultura diocesana e clerical, reforçando a solidariedade e a comunicação entre os seus membros, por outro lado foram foco de tensões e confrontos, por vezes graves, entre indivíduos, sectores do clero e até com poderes seculares). O inventário definitivo dos sínodos celebrados não se pode actualmente erigir. O primeiro sínodo conhecido, de que não se sabe mais do que a sua plausível realização, sucedeu em Lisboa, no ano de 1191, sendo bispo D. Soeiro Anes. Desde então até 1761, altura em que se realizou em Miranda, por determinação do prelado D. Frei Aleixo de Miranda Henriques, o último de que há actualmente notícia para o século XVIII, efectuaram-se um total de 150 destas assembleias (ver tabela final). Atribuir à acção pombalina, como já foi sugerido (Almeida – *História*, vol. 3, p. 439), a decadência desta prática não faz qualquer sentido. Já muito antes de Pombal a sua realização se deixara de praticar com a regularidade que estava projectada (conhecem-se apenas sete para toda a primeira metade do século XVIII) e, aliás, o último sínodo que se fez foi até celebrado por ordem de um homem da inteira confiança e estima de Sebastião José de Carvalho e Melo, como era o bispo da diocese transmontana, D. Aleixo de Miranda Henriques. Para o período medieval, e apesar de o século XIV ser a centúria da qual se conhecem mais sínodos (32), há indícios de que em algumas dioceses, e em certos períodos, estas assembleias se celebrariam todos os anos. Assim sucederia em Coimbra, no tempo do bispo D. Estêvão Anes Brochado (1304-1318), ou em Braga, enquanto a governou D. Lourenço Vicente (1374-1397). Todavia, não existem referências concretas sobre a maioria deles. De qualquer modo, estas notícias obrigam a que se admita que as normas já referidas do IV Concílio de Latrão, que instituíram à sua celebração anual, seriam por vezes cumpridas. Com que grau de eficácia e com que exacta dimensão geográfica, não se pode actualmente responder. Para a Época Moderna, considerada a partir de 1500, os que se conhecem reportam-se quase exclusivamente àqueles que conduziram à promulgação de constituições sinodais impressas. Outros, e seguramente que alguns teriam sido efectuados, estão na generalidade por inventariar. Parece, no entanto, seguro admitir que, neste âmbito, as insistências tridentinas para a importância da sua celebração não tenham sido rigorosamente acolhidas, apesar de a influência de Trento e as tendências de pré-reforma que pautaram a acção de muitos prelados na primeira metade do século XVI se espelhar bem no quantitativo de sínodos celebrados nesta centúria (38). A ideia que fica é que na maioria das dioceses do reino, uma vez publicadas constituições que se articulassem com a nova regulamentação superior da Igreja, só muito raramente se voltavam a reunir assembleias gerais do clero diocesano. Em Braga, por exemplo, tal qual o estado actual das pesquisas o permite saber, houve sínodo em 1637, mandado celebrar pelo arcebispo D. Sebastião Matos



LEYS
SYNODAES,
QUE DECRETOU
O ILLUSTRISSIMO, E REVERENDISSIMO SENHOR
D. JERONYMO SOARES;
Por merce de Deos, & da Santa Sè Apoſtolica Biſpo deſta Cathedral de Vizeu, de Conſelho de Sua Mageſtade, que Deos guarde,
Em o Synodo que celebrou neſta Sè em a primeira Oitava da Paſchoa do Eſpirito Santo, que ſe contárão 8. de Junho de 1699.
LISBOA,
Na Officina de Antonio Pedroſo Galrão.
M. DCC.
Com todas as licenças neceſſarias.

Frontispício de Leys Synodaes, *celebrado na diocese de Viseu, 1699 (Lisboa, Biblioteca Universitária João Paulo II).*

Noronha, e depois houve um interregno superior a 70 anos até ao seguinte, que ocorreu apenas em 1713, durante o governo de D. Rodrigo de Moura Teles. No século XVIII não se conhecem indícios que confirmem a celebração de nenhum outro. O facto de em Portugal as visitas pastorais se fazerem com uma regularidade quase anual talvez o justifique. Através da visita os prelados iam obtendo a imagem do estado do clero e dos fiéis que tinham de dirigir o que, em certa medida, podia dispensar a convocação de sínodos. De facto, ao lerem-se as competências das testemunhas sinodais, tal como são exaradas nas constituições da diocese do Porto, compiladas em Maio de 1687, nas quais se declara a obrigação que as referidas testemunhas tinham de verificar se as constituições se cumpriam, se se pagavam os dízimos, se as igrejas estavam reparadas, se no povo havia abusos de comportamentos espirituais e temporais, se se guardavam as cerimónias da missa, se os párocos residiam, etc., percebe-se que as suas atribuições em quase nada divergiam do que se solicitava que os visitadores inspeccionassem. Por conseguinte, estando aprovadas constituições e não havendo necessidade de as alterar ou acrescentar, teria pouco sentido, ou, se se quiser, pouca premência, a sua convocação. Acresce que a celebração de um sínodo podia causar problemas, alguns de delicada resolução. Afastava os párocos das respectivas igrejas, podia suscitar controvérsias com os poderes seculares

(disso se lastimava o arcebispo de Lisboa D. Miguel de Castro, em 1625), era causa de conflitos de etiqueta e precedência entre o corpo eclesiástico, aspecto que chegou a ser expressamente invocado para a sua não convocação. Numa relação do estado da arquidiocese de Évora, datada de 1605, o arcebispo D. Alexandre de Bragança declara ao papa que há muitos anos (desde 1584) se não fazia sínodo diocesano por causa de controvérsias entre o cabido da sé e o vigário-geral do arcebispado, a propósito de questões de precedência no dito sínodo. E o mesmo motivo era retomado por um dos seus sucedâneos, D. José de Melo, ainda em 1622. Nem todos os sínodos terão tido a mesma importância. Pela ancestralidade, dimensão e preocupações sociorreligiosas que manifesta merece especial ênfase o celebrado em Braga, em 5 de Dezembro de 1281, por ordem de D. Frei Telo, um dos mais abrangentes sínodos medievais portugueses (*Synodicon Hispanum*, p. 10-26). Pelo facto de ter sido o primeiro a redigir as suas conclusões em português salienta-se o de Braga de 1333, no tempo de D. Gonçalo Pereira. Destaque-se ainda o do Porto, de 1496, o primeiro de que se conhecem constituições impressas que, no apêndice, apresenta ainda o mais antigo catecismo português impresso. Na primeira metade do século XVI, pelo clima de pré-Reforma de que são portadores e pela influência que exerceram na compilação de constituições sinodais de outras dioceses (Braga – 1538, Coimbra – 1548, Algarve – 1554, Viseu – 1556, Angra – 1560 e Lamego – 1563), avultam os de Évora de 1534 e de Lisboa de 1536, ordenados pelo cardeal D. Afonso, irmão do rei D. João III. O de Braga de 1564, sendo arcebispo D. Frei Bartolomeu dos Mártires, foi o primeiro onde se declarou a aceitação dos decretos tridentinos e o de Miranda de 1563 o primeiro de onde saíram constituições compaginadas com as decisões do Concílio de Trento (*v.* CONSTITUIÇÕES DIOCESANAS). Há poucas informações disponíveis sobre o modo como decorreram os sínodos, pois da maioria esmagadora deles não se conhecem as respectivas actas. Para o período medieval, Isaías da Rosa Pereira, baseando-se nos estatutos sinodais de Paris, do bispo Eudes de Sully (século XIII), que considera terem exercido grande influência nos celebrados em Lisboa, escreve: «deviam apresentar-se no sínodo todos os presbíteros, sobretudo os que tinham curas de almas e, se estivessem impedidos por motivo grave, deviam enviar um clérigo em seu lugar; são admoestados a manter durante a viagem para a cidade episcopal a gravidade e boa conduta próprias dum clérigo, que não se alberga em qualquer hospedaria; ao iniciar as reuniões sinodais todos deviam estar em jejum; o vestuário próprio era a estola e casula brancas, certamente sobre a alva» (PEREIRA – Sínodo, p. 157). Para a Época Moderna, mantendo-se o mesmo tipo de limitações, são conhecidas, todavia, actas detalhadas de quatro (Évora – 1534, Elvas – 1633, Guarda – 1674 e Braga – 1713) que permitem uma reconstituição de toda a processologia do cerimonial. Os sínodos celebravam-se na sé catedral, duravam quatro dias e neles deviam obrigatoriamente estar presentes os clérigos «beneficiados todos, de qualquer dignidade, grao, condição, que sejão do bispado» (*Constituições Sinodais de Coimbra*, 1591, título XL, constituição I), com pena de perderem os seus benefícios. Em Lisboa, nas constituições ordenadas por D. Rodrigo da Cunha admite-se que quando no sínodo se decidiam constituições devia ser convocado todo o clero e não apenas o beneficiado (*Constituições Sinodais de Lisboa*, 1646, livro I, título II, dec. 1). Admitia-se que os que não pudessem estar presentes por motivo justificado enviassem um procurador que os representasse. Algumas constituições diocesanas impõem penas não só para os ausentes como para todos os que não se apresentassem com os trajes estipulados, ou com eles sujos. Nas do Porto previa-se o pagamento de 2000 réis para quem não fosse ao sínodo ou, indo, não o fizesse com as vestes e decência prescritas (*Constituições Sinodais do Porto*, 1690, livro III, título VIII). O clero era convocado para se apresentar na sé, vestido com sobrepelizes, por via de um edital que era afixado à porta da catedral e distribuído pela diocese por funcionários da mitra, cerca de um mês antes da data de celebração do sínodo. O edital da convocação do sínodo de Évora de 1534 recordava que a falta implicava perda do benefício e pedia ainda a todos os beneficiados que providenciassem substitutos nas suas paróquias, durante o período em que estivessem ausentes. Nesses editais era ainda comum os prelados solicitarem que nos três domingos antecedentes à realização do sínodo se celebrassem procissões ao redor das várias igrejas paroquiais, cantando-se ladainhas e recitando-se a oração do Espírito Santo, por intenção do bom sucesso da reunião. No edital do da Guarda de 1674 o prelado concede ainda 40 dias de indulgência a todos os fiéis que se incorporassem nas referidas procissões e rezassem cinco ave-marias e cinco padre-nossos. Em Évora, em 1534, o bispo outorga 140 dias de indulgência (100 na sua qualidade de cardeal e 40 como antístite) ao clero que comparecesse no sínodo e absolve a todos dos pecados que lhes estavam reservados. Em Braga, em 1713, o arcebispo obteve mesmo autorização papal para conceder indulgência plenária a qualquer crente que se deslocasse à sé catedral num dos dias em que se celebrava o sínodo. Por acção destas procissões preparatórias e das indulgências concedidas, era estimulado o fervor religioso dos crentes, contribuía-se para o reforço da comunhão de interesses das várias comunidades em torno da vida da diocese e reavivava-se o poder intercessor e os méritos salvíficos do bispo e, por consequência, da Igreja. O tempo de celebração do sínodo era de festa na vida das urbes que os acolhiam. As cerimónias, que por vezes eram antecedidas de trabalhos preparatórios de comissões que preparavam os estatutos ou disposições que se queriam comunicar e aprovar, começavam de manhã cedo, entre as cinco e as sete horas. A abrir havia uma procissão que cobria o percurso das pousadas do prelado até à sé catedral, na qual se entoavam cânticos, hinos, com os sinos da catedral repicando em sinal de alegria. É plausível que as trajectórias escolhidas se subordinassem a intenções de afirmação da supremacia e da autoridade episcopal, em função da apropriação de certas áreas da geografia urbana que a passagem da procissão assinalava. As ruas eram previamente

ELENCO CRONOLÓGICO DOS SÍNODOS DIOCESANOS

Data	Diocese	Prelado	Fonte
1191	Lisboa	D. Soeiro Anes	*Synodicon Hispanum*
1210-1232	Lisboa	D. Soeiro Viegas	*Synodicon Hispanum*
1240 c.	Lisboa	D. João I ou D. Aires Vasques	*Synodicon Hispanum*
1234-1248	Coimbra	D. Tibúrcio	*Synodicon Hispanum*
1247-1260	Porto	D. Julião Fernandes	*Synodicon Hispanum*
1247-1267	Coimbra	D. Egas Fafes	*Synodicon Hispanum*
1248	Lisboa	D. Aires Vasques	*Synodicon Hispanum*
1251	Viseu	D. Pedro Gonçalves	*Synodicon Hispanum*
1252	Lamego	D. Egas Pais	*Synodicon Hispanum*
1264	Lisboa	D. Mateus	*Synodicon Hispanum*
1261-1265	Porto	D. Vicente Mendes	*Synodicon Hispanum*
1267-1283	Évora	D. Durando Pais	*Synodicon Hispanum*
1268	Lisboa	D. Mateus	*Synodicon Hispanum*
1271	Lisboa	D. Mateus	*Synodicon Hispanum*
1281	Braga	D. Frei Telo	*Synodicon Hispanum*
1285 (?)	Braga	D. Frei Telo	*Synodicon Hispanum*
1285	Coimbra	D. Aimerico d'Ebrard	*Synodicon Hispanum*
1286(?)	Braga	D. Frei Telo	*Synodicon Hispanum*
1296	Braga	D. Martinho Pires de Oliveira	*Synodicon Hispanum*
1301	Braga	D. Martinho Pires de Oliveira	*Synodicon Hispanum*
1307	Lisboa	D. João Martins Soalhães	*Synodicon Hispanum*
1307	Coimbra	D. Estêvão Anes Brochado	*Synodicon Hispanum*
1315	Lisboa	D. Frei Estêvão	*Synodicon Hispanum*
1324	Lisboa	D. Gonçalo Pereira	*Synodicon Hispanum*
1326	Porto	D. João Gomes	*Synodicon Hispanum*
1326	Braga	D. Gonçalo Pereira	*Synodicon Hispanum*
1329	Braga	D. Gonçalo Pereira	*Synodicon Hispanum*
1330	Braga	D. Gonçalo Pereira	*Synodicon Hispanum*
1333	Braga	D. Gonçalo Pereira	*Synodicon Hispanum*
1342	Braga	D. Gonçalo Pereira	*Synodicon Hispanum*
1344	Porto	D. Pedro Afonso	*Synodicon Hispanum*
1344	Évora	D. Martinho Afonso	*Synodicon Hispanum*
1352-1355	Évora	D. João Afonso	*Synodicon Hispanum*
1360	Porto	D. Afonso Pires	*Synodicon Hispanum*
1364	Braga	D. João de Cardaillac	*Synodicon Hispanum*
1366	Braga	D. João de Cardaillac	*Synodicon Hispanum*
1368	Lamego	D. Lourenço	*Synodicon Hispanum*
1371	Porto	D. Afonso Pires	*Synodicon Hispanum*
1372	Évora	D. Martinho III	*Synodicon Hispanum*
1374	Braga	D. Lourenço Vicente	*Synodicon Hispanum*
1378	Évora	D. Martinho III	*Synodicon Hispanum*
1379	Braga	D. Lourenço Vicente	*Synodicon Hispanum*
1383	Braga	D. Lourenço Vicente	*Synodicon Hispanum*
1387	Braga	D. Lourenço Vicente	*Synodicon Hispanum*
1391	Braga	D. Lourenço Vicente	*Synodicon Hispanum*
1392	Braga	D. Lourenço Vicente	*Synodicon Hispanum*
1391-1399	Porto	D. João Esteves de Azambuja	*Synodicon Hispanum*
1393-1402	Lisboa	D. João Anes	*Synodicon Hispanum*
1394	Braga	D. Lourenço Vicente	*Synodicon Hispanum*
1398	Braga	D. Martinho A. Pires Charneca	*Synodicon Hispanum*
Finais século XIV	Coimbra	?	*Synodicon Hispanum*
1402	Braga	D. Martinho A. Pires Charneca	*Synodicon Hispanum*
1403	Lisboa	D. João Esteves de Azambuja	*Synodicon Hispanum*
1420-1423	Évora	D. Pedro de Noronha	*Synodicon Hispanum*
1424/1425	Braga	D. Fernando Guerra	*Synodicon Hispanum*

ELENCO CRONOLÓGICO DOS SÍNODOS DIOCESANOS			
Data	**Diocese**	**Prelado**	**Fonte**
1430	Braga	D. Fernando Guerra	*Synodicon Hispanum*
1430	Porto	D. Antão Martins de Chaves	*Synodicon Hispanum*
1435	Braga	D. Fernando Guerra	*Synodicon Hispanum*
1439	Braga	D. Fernando Guerra	*Synodicon Hispanum*
1444	Valença	D. João Afonso Ferraz	*Synodicon Hispanum*
1457	Évora	D. Vasco Perdigão	*Synodicon Hispanum*
1462	Lisboa	D. Afonso Nogueira	*Synodicon Hispanum*
?	Coimbra	D. João Galvão	*Synodicon Hispanum*
1484?	Lisboa	D. Jorge da Costa	*Synodicon Hispanum*
1465-1495	Porto	D. João de Azevedo	*Synodicon Hispanum*
1466	Évora	D. Luís Pires	*Synodicon Hispanum*
1467	Évora	D. Luís Pires	*Synodicon Hispanum*
1472	Valença	D. João Afonso Ferraz II	*Synodicon Hispanum*
1477	Braga	D. Luís Pires	*Synodicon Hispanum*
1483	Valença	D. Frei Justo Baldino	*Synodicon Hispanum*
1486	Valença	D. Frei Justo Baldino	*Synodicon Hispanum*
1488	Braga	D. Jorge da Costa	*Synodicon Hispanum*
1496	Porto	D. Diogo de Sousa	*Synodicon Hispanum*
Finais século XV	Viseu	D. Fernando G. Miranda	*Synodicon Hispanum*
1500	Guarda	D. Pedro Vaz Gavião	Fortunato de Almeida
1505-1519	Viseu	D. Diogo Ortiz Vilhegas	Referido nas Constituições de Viseu de 1527
1506	Braga	D. Diogo de Sousa	Fortunato de Almeida
1514	Lamego	D. Fernando C. Vasconcelos	Bethencourt – *O imaginário*, p. 217
1521	Coimbra	D. Jorge de Almeida	Vasconcelos – Nota, p. 6
1527	Viseu	D. Miguel da Silva	Fortunato de Almeida
1534	Évora	Cardeal-infante D. Afonso	Fortunato de Almeida
1536	Lisboa	Cardeal-infante D. Afonso	Fortunato de Almeida
1537	Braga	Infante D. Henrique	Fortunato de Almeida
1540	Porto	D. Frei Baltasar Limpo	Fortunato de Almeida
1548	Coimbra	D. João Soares	Fortunato de Almeida
1549	Leiria	D. Frei Brás de Barros	Fortunato de Almeida
1554	Algarve	D. João de Melo	Fortunato de Almeida
1554	Tomar	Padre Cristóvão Teixeira	Fortunato de Almeida
1555	Viseu	D. Gonçalo Pinheiro	Fortunato de Almeida
1558	Évora	Infante D. Henrique	Vasconcelos – Nota, p. 11
1559	Angra	D. Frei Jorge de Santiago	Fortunato de Almeida
1561	Lamego	D. Manuel de Noronha	Fortunato de Almeida
1563	Miranda	D. Julião de Alva	Fortunato de Almeida
1564	Braga	D. Frei Bartolomeu dos Mártires	Costa – Sínodos, p. 604
1565	Évora	D. João de Melo	Fortunato de Almeida
1565	Lisboa	Cardeal-infante D. Henrique	Vasconcelos – Nota, p. 14
1565	Guarda	D. João de Portugal	Fortunato de Almeida
1565	Lamego	D. Manuel de Noronha	Fortunato de Almeida
1565	Coimbra	D. João Soares	Vasconcelos – Nota, p. 14
1567	Goa	D. Gaspar de Leão	Fortunato de Almeida
1568	Lisboa	Cardeal-infante D. Henrique	Fortunato de Almeida
1569	Évora	Cardeal infante D. Henrique	Fortunato de Almeida
1570	Guarda	D. João de Portugal	Fortunato de Almeida
1578	Funchal	D. Jerónimo Barreto	Fortunato de Almeida
1584	Évora	D. Teotónio de Bragança	Bib. Pública Évora, Cod. CIX/2-8
1585	Porto	D. Frei Marcos de Lisboa	Fortunato de Almeida
1589	Portalegre	D. Frei Amador Arrais	Fortunato de Almeida
1591	Coimbra	D. Afonso Castelo-Branco	Fortunato de Almeida
1594	Braga	D. Frei Agostinho de Jesus	Fortunato de Almeida
1597	Funchal	D. Luís de Figueiredo de Lemos	Fortunato de Almeida

ELENCO CRONOLÓGICO DOS SÍNODOS DIOCESANOS

Data	Diocese	Prelado	Fonte
1598	Leiria	D. Pedro de Castilho	Fortunato de Almeida
1599	Angamale	D. Frei Aleixo de Meneses	Fortunato de Almeida
1602	Funchal	D. Luís de Figueiredo de Lemos	Silva – *Subsídios*, p.
1606	Miranda	D. Diogo de Sousa	Fortunato de Almeida
1614	Viseu	D. João Manuel	Fortunato de Almeida
1614	Guarda	D. Afonso Furtado Mendonça	Fortunato de Almeida
1615	Funchal	D. Frei Lourenço de Távora	Silva – *Subsídios*, p.
1622	Portalegre	D. Frei Lopo Sequeira Pereira	Fortunato de Almeida
1622	Funchal	D. Jerónimo Fernandes	Fortunato de Almeida
1626	Funchal	D. Jerónimo Fernandes	Fortunato de Almeida
1629	Funchal	D. Jerónimo Fernandes	Silva – *Subsídios*, p.
1629	Braga	D. Rodrigo da Cunha	Costa – Sínodos, p. 606
1633	Elvas	D. Sebastião Matos Noronha	Fortunato de Almeida
1634	Funchal	D. Jerónimo Fernandes	Silva – *Subsídios*, p. 201
1634	Guarda	D. Lopo Sequeira Pereira	Fortunato de Almeida
1639	Braga	D. Sebastião Matos Noronha	Fortunato de Almeida
1639	Coimbra	D. João Mendes de Távora	Fortunato de Almeida
1639	Lamego	D. Miguel de Portugal	Fortunato de Almeida
1640	Évora	D. João Coutinho	Fortunato de Almeida
1640	Lisboa	D. Rodrigo da Cunha	Fortunato de Almeida
1652	Elvas	D. Manuel da Cunha	Fortunato de Almeida
1673	Algarve	D. Francisco Barreto	Fortunato de Almeida
1674	Guarda	D. Martim Afonso de Melo	Fortunato de Almeida
1677	Coimbra	D. Frei Álvaro de São Boaventura	Cardoso – Sínodos, p. 40
1680	Guarda	D. Martim Afonso de Melo	Fortunato de Almeida
1680	Funchal	D. Frei António Teles da Silva	Fortunato de Almeida
1681	Viseu	D. João de Melo	Fortunato de Almeida
1687	Porto	D. João de Sousa	Fortunato de Almeida
1691	Viseu	D. João de Melo	Fortunato de Almeida
1695	Funchal	D. Frei José de Santa Maria	Fortunato de Almeida
1699	Viseu	D. Jerónimo Soares	Fortunato de Almeida
1707	Baía	D. Sebastião Monteiro da Vide	Fortunato de Almeida
1710	Porto	D. Tomás de Almeida	Fortunato de Almeida
1713	Braga	D. Rodrigo de Moura Teles	Fortunato de Almeida
1714	Portalegre	D. Álvaro Pires C. Noronha	Fortunato de Almeida
1720	Elvas	D. João Sousa Castelo-Branco	Fortunato de Almeida
1745	Viseu	D. Júlio Francisco de Oliveira	Fortunato de Almeida
1748	Viseu	D. Júlio Francisco de Oliveira	Fortunato de Almeida
1761	Miranda	D. Frei Aleixo Miranda Henriques	Fortunato de Almeida

Fonte: Este quadro foi construído a partir de informações colhidas em García y García, Antonio – Synodicon Hispanum, *vol. 2 e em Almeida, Fortunato de* – História da Igreja em Portugal, *completadas com outros dados entretanto coligidos que vão devidamente anotados.*

limpas e ornamentadas por seculares, na sequência de ordem do prelado. Nuns casos os desfiles incorporavam apenas a família do bispo, os oficiais da administração e justiça da mitra, alguma nobreza local e até outros titulares das dioceses. Noutros casos todo o clero ia buscar o prelado à sua residência e acompanhava-o até à catedral, à porta da qual se realizavam cerimónias de recepção e bênçãos repletas de significação simbólica. No Sínodo de Elvas de 1633 é mesmo publicado um edital que, «para que tudo corra bem», regulamenta com pormenor o que se devia observar na referida procissão. Ou seja, prescreve-se o trajecto a seguir, as pessoas que deviam estar presentes, os trajes que deviam levar e os horários a cumprir. Estas procissões repetiam-se quotidianamente durante os quatro dias em que se celebrava o sínodo. Assinale-se ainda a existência de uma outra procissão, por vezes a mais faustosa, entre a sé e os paços episcopais, que marcava o encerramento do acto. Chegadas as comitivas às catedrais havia todo um elaborado, complexo e longo ritual a cumprir, no qual se nota uma preocupação para que tudo decorresse em sintonia com o prescrito no pontifical. Quando o prelado entrava na catedral, revestido de pontifical e com a mitra, báculo e anel, símbolos do seu estatuto, dirigia-se pela nave central para a capela-mor, na qual havia uma «cortina», ou dossel, onde ele se devia ajoelhar e fazer oração. No percurso, todo o clero que já o esperava no interior, estando sentado, levantava-se em sinal de obediência ou, como se dizia nos autos do sínodo eborense de 1534, fazendo «reverencias mui inclinadas». A esco-

lha dos lugares, foco de muitos conflitos, estava hierarquizada e regulamentada. No Sínodo de Elvas de 1633 houve o cuidado de publicar um edital sobre a disposição dos lugares e mais tarde, as Constituições de Viseu de 1691, por exemplo, com o claro intuito de evitarem litígios, têm o cuidado de decretar que nos sínodos não haveria lugares determinados de precedência entre o clero. O que não deixa de ser muito significativo. Após a efectivação de várias reverências, que incluíam o colocar e retirar a mitra da cabeça, empunhar ou depor o bago, mudança de trajes e recitação de salmos e antífonas, o prelado tomava o seu lugar, habitualmente em cadeira especial, dita cadeira sinodal, diante do altar. Era chegada a altura da missa, por vezes celebrada pelo próprio bispo, quase sempre oficiada por distintas e bem seleccionadas pessoas durante os quatro dias do sínodo. A selecção daquele que devia ler o Evangelho era também efectuada com apertado critério. Seguia-se um sermão no qual se procurava concitar o empenho de todos e se louvava e justificava a celebração da assembleia. Alguns chegaram a ser predicados por ilustres figuras, como sucedeu com o de Évora, de 1534, onde subiu ao púlpito o célebre humanista André de Resende. Havia ainda uma parte da sessão, que nos casos conhecidos podia acontecer em distintos momentos, em que os eclesiásticos, por ordem, iam beijar a mão do prelado. Terminada esta vertente mais religiosa do cerimonial os oficiais da mitra, a saber, o meirinho e os porteiros, mandavam que todos os laicos abandonassem a sé. Fechavam-se então as portas e nela permaneciam apenas os representantes do clero. A cerimónia, que até aí tivera um carácter público e aberto, tornava-se mais «privada» e fechada aos olhos dos leigos. Estas etapas decorriam invariavelmente todas as manhãs, durante os quatro dias. O que se alterava eram os trabalhos seguintes. No primeiro dia podiam aprovar-se os examinadores e juízes sinodais e liam-se partes dos decretos conciliares atinentes aos sínodos. Era competência destes examinadores sinodais avaliar os clérigos que eram providos nos benefícios curados. Deviam ser seis e todos graduados em Teologia ou Cânones. Os juízes sinodais eram eclesiásticos letrados que avaliavam a justeza das ausências e julgavam, em nome do bispo, todas as «querelas, controvérsias e acusações» que surgissem. Nas manhãs das três jornadas restantes e nas tardes dos quatro dias (as sessões da tarde, reservadas ao clero, principiavam normalmente às 14 horas e podiam durar até às 19 horas) decorriam as sessões de leitura e aprovação de decretos sinodais, ou de apreciação dos depoimentos das testemunhas sinodais, isto é, daqueles que tinham a incumbência de inquirir de tudo o que reclamava reforma e emenda, para que se lhes pudesse dar solução. Por norma, estas testemunhas sinodais eram os párocos das várias freguesias. Sobre as decisões concretas tomadas nos vários sínodos, pouco se sabe para além daqueles em que se decretavam constituições. A propósito do conteúdo destas e da sua evolução ao longo do tempo sugere-se a consulta da respectiva entrada. Em alguns dos sínodos, na sua sessão de encerramento e em sinal da sua magnanimidade, o prelado mandava anunciar que isentava o clero do pagamento do sinodático, também dito catedrático (contribuição pecuniária paga aos bispos quando se realizava um sínodo, em Évora em 1534 montava em dois soldos de ouro por cada igreja). De tudo o que se acaba de expor resulta que o lugar de inequívoca centralidade, quer cerimonial, quer decisória, que os bispos assumiam nos sínodos diocesanos por certo contribuiu para que estes fossem mais uma peça de toda a engrenagem de reforço da afirmação episcopal, que gradualmente se foi acentuando no decurso da Época Moderna, e de modo particular a partir do Concílio de Trento.

JOSÉ PEDRO PAIVA

BIBLIOGRAFIA: Almeida, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Nova ed. Porto: Portucalense Editora, 1967-1971. 4 vol. Bem, Tomás Caetano de – *Noticia previa da colleção dos concilios celebrados pela Igreja Lusitana*. Lisboa: Officina de Miguel Manescal da Costa, 1757. Bethencourt, Francisco – *O imaginário da magia: Feiticeiras, saludadores e nigromantes no século XVI*. Lisboa: Projecto Universidade Aberta, 1987, p. 217-220. BPE (Biblioteca Pública de Évora). *Auto do synodo da diocese da Guarda de 1674*, códice CX/2-2. Cardoso, A. Brito – Sínodos e constituições da diocese de Coimbra. *Lumen*. 37-41, 45 (1987). *Constituições synodaes do arcebispado de Lisboa*. Lisboa: Officina de Paulo Craesbeeck, 1646. *Constituições synodaes do bispado de Coimbra*. Coimbra: Antonio de Mariz, 1591. *Constituições synodaes do bispado do Porto*. Porto: Joseph Ferreira, 1690. *Constituições synodaes do bispado de Viseu*. Coimbra: Joseph Ferreira, 1684. Costa, Avelino de Jesus da – Sínodos e constituições diocesanas. *Acção Católica*. 26: 12 (1941) 596-610. Costa, José Pereira da – Dominicanos bispos do Funchal e de Angra. *Arquivo Histórico Dominicano Português*. 3: 3 (1987) 65-83. García y García, Antonio – *Synodicon Hispanum*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982. Leal, Manuel Pereira da Silva – Catálogo dos bispos da Idanha e Guarda. In *Colleçam dos documentos, estatutos e memorias da Academia Real da História Portugueza*. Lisboa: Pascoal da Sylva, 1722. Marques, José – Sínodos bracarenses e renovação pastoral. *Theologica*. 30: 2 (1995) 275-314. Pereira, Isaías da, – Estatutos sinodais portugueses na Idade Média. In *Reportorio de Historia de las ciencias eclesiasticas en España*. Salamanca: Imp. Calatrava, 1971, vol. 2, p. 215-223. Idem – Sínodo diocesano de Évora de 1534. *Anais da Academia Portuguesa de História*. 20 (1971) 169-232. Idem – Sínodos da diocese de Lisboa: Notas históricas. *Lumen*. 25: 5 (1961) 385-398. Idem – A vida do clero e o ensino da doutrina cristã através dos sínodos medievais portugueses. *Lusitania Sacra*. 10 (1978) 37-74. *Primeiras constituções sinodaes do bispado d'Elvas*. [S.l.: s.n.], 1635. Sanchez Herrero, José – Los concilios provinciales y los sínodos diocesanos españoles: 1215-1550. *Quaderni Catanesi di studi classici e medievali*. 3: 5 (1981); 4: 7 (1982). Santos, Alfredo Elviro – *Memoria historica dos Concilios nacionaes, provinciaes e synodos da antiga e muito illustre Egreja de Braga*. Porto, 1833. Silva, Fernando Augusto da – *Subsidios para a história da diocese do Funchal (1425-1800)*. Funchal: [s.n.], 1946. Soares, Franquelim Neiva – O sínodo de 1713 e as suas constituições sinodais. In IX Centenário da dedicação da Sé de Braga – *Actas*. Braga: UCP, 1990, vol. 2, p. 209-232. Synode. In Naz, R., dir. – *Dictionnaire de droit canonique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1935-1965, vol. 7, col. 1134-1139. Vasconcelos, António de – Nota chronológico-bibliográphica das constituições diocesanas portuguesas até hoje impressas. *O Instituto*. 58 (1958) 5-23. Vieira, Alberto – As constituições sinodais das dioceses de Angra, Funchal e Las Palmas nos séculos XV a XVII. In Congresso Internacional de História «Missionação portuguesa e encontro de culturas» – *Actas*. Braga: UCP, 1993, vol. 1, p. 455-481.

II. Época Contemporânea: *1. Introdução:* Instituto do magistério, radicado numa tradição que já nos vem da era apostólica, e que sempre teve por objectivo reflectir e legislar em espírito de comunhão e de missão, com vista ao maior bem do Povo de Deus no mundo, nem sempre achou assídua realização em todas as dioceses (*v.* CONCÍLIOS). À deslumbrante galáxia sinodal dos séculos XVI e XVII, ainda com a animação da modernidade tridentina, sucede um tempo de abstenção, patente no caso em apreço, ou seja, no caso português. O século XVIII já não apresenta uma sequência regular de iniciativas sinodais, o último dos sínodos portugueses tendo sido o de Miranda

ACTA ET DECRETA

CONCILII PROVINCIALIS GOANI

SEXTI

Exeunte anno 1894 et ineunte anno 1895

CELEBRATI

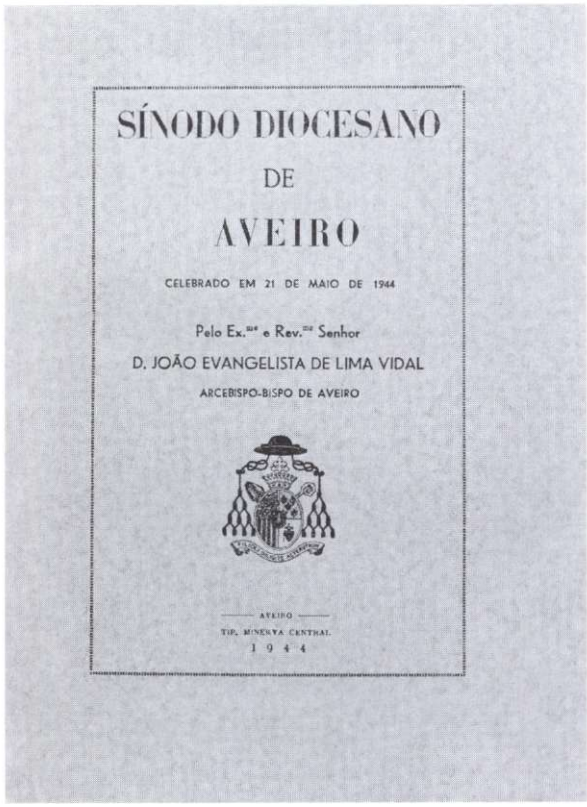
A. S. C. CONCILII REVISA

BASTORE
EX «RANGELIS» TYPIS
1898

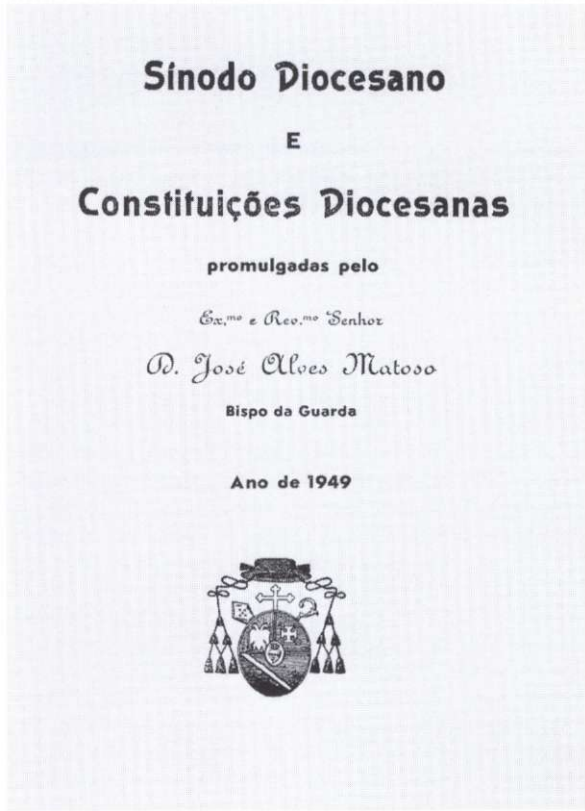
Frontispício de Acta et Decreta Concilii Provincialis Goani Sexti, *1898*.

(Bragança)* em 1761, no episcopado de D. Frei Aleixo de Miranda Henriques. Poucos anos antes da Revolução Francesa, os bispos de dioceses ultramarinas, entre elas as orientais de Cranganor, Pequim, Malaca*, e a brasileira do Pará, projectavam os seus sínodos, tendo inclusivamente obtido do pontífice as indulgências previstas para os peregrinos às respectivas igrejas sinodais, todos os sínodos devendo ocorrer em 1782, mas nenhum deles se concretizou. Em todas as dioceses, excepto provisões e decretos conjunturais, continuaram a respeitar-se as constituições* decorrentes do ciclo tridentino, havendo até reedições de algumas. As *Constituições sinodais do arcebispado de Goa* (editadas em Lisboa, 1810) têm gerado dúvidas quanto à sua origem sinodal na mesma época, na verdade não tendo havido sínodo, uma vez que as referidas constituições são as do sínodo de 1606, ordenadas pelo arcebispo D. António Taveira da Neiva Brum e Silva (1750-1773, † 1775) mas só tornadas públicas depois de anotadas pelo sucessor, D. Frei Manuel de Santa Catarina, que as promulgou em 1788 e, depois, impressas na data acima indicada, pelo que, impressas já na Época Contemporânea, elas são anteriores, se tomarmos o ano da Revolução Francesa (1789) como início desta época. Também no bispado de Angra de Heroísmo* os cânones do sínodo de 1559 foram de novo editados (1881) com intenção pastoral, no tempo do bispo D. João Maria Pereira do Amaral e Pimentel (1871-1889). Convém seccionar a Época Contemporânea, mas, na vida da Igreja, esta época deve situar-se a partir de 1878, fim do I Concílio do Vaticano, porque, se é verdade que a Igreja recebeu os influxos da contemporaneidade, estabelecida no mundo, ela continuou a orientar-se pelas ordenações tridentinas. No caso português, o novo ciclo só se institui a partir da Revolução de 1820, mas, tomando as efemérides temporais e eclesiais, cruzadas umas com as outras, é lícito o seguinte seccionamento: *1*. De 1789 ao I Concílio do Vaticano, em que se não produziram assembleias sinodais; *2*. De 1878 (Vaticano I) à promulgação do novo Código de Direito Canónico (CDC, 1917), uma fase assinalada com o fim da Monarquia (1910) e com a Lei da Separação (1911), cerceante dos direitos, liberdades e garantias da Igreja; *3*. Desde 1917 até 1965 (encerramento do II Concílio do Vaticano), fase esta motivada pelas aparições de Fátima* e pelo I Concílio Plenário Português* (1926), verdadeiro sínodo nacional e pelo estabelecimento de dois institutos de direito, a Concordata* e o Acordo Missionário* (1940), sendo evidente que tanto o novo CDC como a Concordata levaram à necessidade de realização de sínodos, para adequação das legislações eclesiais às temporais; *4*. Desde o termo do Vaticano II até aos nossos dias, e não se sabe até quando, nesta fase tendo lugar a publicação do novíssimo CDC (1983) pelo papa João Paulo II. Escrevemos este artigo sem a prévia existência de um elenco anterior, mas os elementos em presença permitem inferir que a Época Contemporânea tem sido modesta. Na respectiva entrada temática da *Grande enciclopédia portuguesa e brasileira*, um anónimo autor (vol. 29, editado cerca de 1960) só regista oito sínodos, número exactamente igual ao que o padre António Leite fixou em análoga entrada (*Enciclopédia Verbo*, vol. 17, 1975, col. 236), entre o de Braga (1918) e o de Lamego (1953). Alguns autores atribuem a crise às sequelas do pombalismo, mas outras sequências político-sociais condicionaram a dinâmica sinodal, a começar pelo próprio retraimento dos pastores, confrontados com um galopante laicismo e com sucessivas erupções culturais e sociais, que punham em causa as regalias da Igreja nos estados, sem que houvesse a possibilidade de obstar aos ventos da história. A Igreja precisava, nos meados do século XIX, de se reunir em concílio, para determinar as vias de coexistência num mundo já afastado da rigorosa ordenação tridentina em um ambiente monárquico e sempre, por concomitância, dito católico. As efemérides mencionadas para o seccionamento desta época tornam supérfluos quaisquer comentários acerca do condicionamento das vontades e dos tempos. Releva de interesse anotar o empenho das instituições na prática sinodal. O Concílio* de Trento considerou os sínodos diocesanos tão importantes, que recomendou a sua celebração anual, «Synodos quoque dioecesanas quotannis celebrari», isto é, *todos os anos*. Bento XIV, no século XVIII, ainda que achasse os sínodos úteis, não os achava absolutamente necessários, «non est absolute necessaria» (Bento XIV, *De Synodo Dioecesana*, 1782), enquanto o CDC, promulgado pelo papa Bento XV, na constituição *Providentissima Mater Ecclesia* (27.5.1917), escolhe um lugar entre a anuidade tridentina e a relatividade de

Bento XIV, decidindo que as dioceses efectuassem sínodos pelo menos de dez em dez anos, «celebranda est decimo saltem quoque anno» (Can. 356, §1). Convocando o sínodo bracarense de 1918, e na respectiva provisão (*Acção Catholica*, Ano III, n.º 6, p. 2), Vieira de Matos memora estas variantes, mas propõe a indispensabilidade do sínodo diocesano como forma de identidade de cada uma das igrejas particulares dentro da Santa Madre e Católica Igreja. As tensões epocais e alguma instabilidade na legislação eclesial (e baste memorar a prolongada agonia que a famigerada Questão Romana pôs à Igreja de Pedro, bem como as difíceis circunstâncias internas) aconselharam a que os bispos dessem primazia à solução dos problemas gerais, pelo que desde meados do século XIX os bispos portugueses se reuniram, a maior parte das vezes de modo informal, reflectindo sobre esses problemas e acerca deles publicando pastorais colectivas, uma prática que se continuou durante a República e ainda depois, e que viria a atingir esplendor e glória no Concílio Plenário Português de 1926, que, para todos os efeitos, coligiu a legislação moderna, já a conciliar vaticânica, já a decorrente do CDC de 1917, e valorizou as tradições religiosas do povo em geral, deixando a cada diocese a defesa do seu próprio património. Por vezes lê-se que a Conferência Episcopal Portuguesa*, estatuída oficialmente em 1967, já actuava, sem esse nome, desde os anos de 1930, mas há, de facto, uma experiência em tudo anterior a esses anos, embora a conciliaridade dos bispos portugueses ainda não pudesse enquadrar-se na forma jurídica actual. *2. Os sínodos:*


SÍNODO DIOCESANO
DE
AVEIRO
CELEBRADO EM 21 DE MAIO DE 1944
Pelo Ex.mo e Rev.mo Senhor
D. JOÃO EVANGELISTA DE LIMA VIDAL
ARCEBISPO-BISPO DE AVEIRO
AVEIRO
TIP. MINERVA CENTRAL
1944

Frontispício de Sínodo Diocesano de Aveiro *(primeiro).*


Sínodo Diocesano
E
Constituições Diocesanas
promulgadas pelo
Ex.mo e Rev.mo Senhor
D. José Alves Matoso
Bispo da Guarda
Ano de 1949

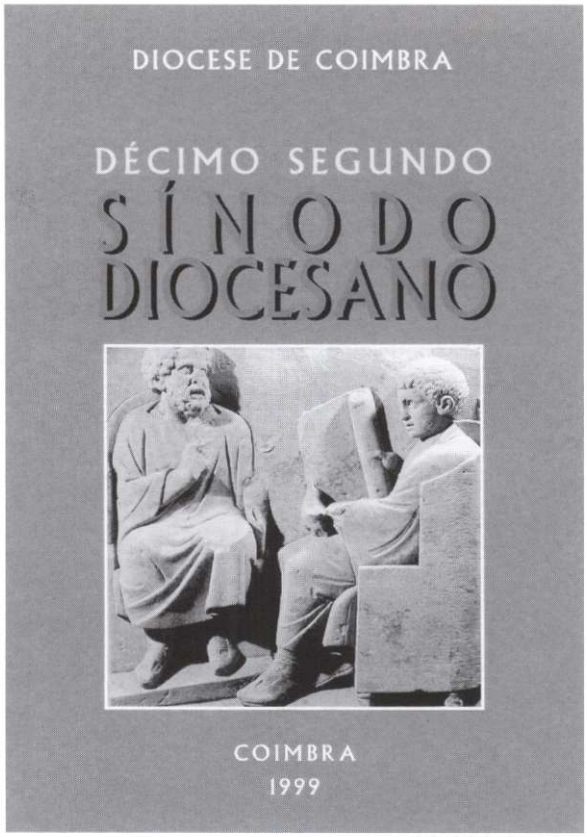
Frontispício de Sínodo Diocesano e Constituições Diocesanas, *1949, Braga.*

Posta de parte a 1.ª fase, por não ter havido sínodos, restam-nos três, pelo que se torna possível formular um breve quadro sinóptico (*v.* pág. 250), em que se salientam as dioceses que levaram a prática a efeito, e, entre estas, as novas (Aveiro* e Leiria*) e também as ultramarinas, pois os respectivos sínodos realizaram-se ainda na soberania administrativa do Estado português. São de anotar as dioceses que não celebraram sínodo em nenhuma das fases em apreço: Algarve*, Angra do Heroísmo* (que previa um sínodo em tempo do bispo D. Manuel Damasceno da Costa, sem efeito), Beja*, Cabo Verde*, Évora*, Funchal*, Lisboa*, Macau*, Moçambique* (integrado em Goa), Portalegre/Castelo Branco*, Porto*, Santarém*, Setúbal*, Viana do Castelo*, Vila Real* e Viseu*. *Aveiro:* Restaurada em 1938, o primeiro bispo, D. João Evangelista de Lima Vidal, confrontou-se com a necessidade de produzir um instituto legislativo que servisse a unidade da disciplina e a redução dos fiéis ao mesmo sistema de governo, tanto mais que Aveiro se constituíra com freguesias oriundas, umas de Coimbra, outras do Porto, e outras de Viseu. O sínodo celebrou-se em 21.5.1944, e proclamou 709 cânones relativos ao clero, aos leigos, sacramentos, culto divino, magistério eclesiástico, etc., na linha de outros sínodos já realizados noutros bispados. Os cânones e demais documentos correlativos foram publicados em *Sínodo Diocesano de Aveiro (...) pelo (...) D. João Evangelista de Lima Vidal* (Aveiro, 1944). Bastantes anos depois, o novo bispo, D. António Marcelino, convocou a diocese para uma vi-

vência sinodal a partir de 1990, por um período de cinco anos, no que veio a ser o II Sínodo da Igreja de Aveiro, encerrado, após diversas assembleias, em 4.6.1995. Com grande envolvência das forças vivas, o sínodo reflectiu a ideia de «comunhão e missão» – *Correio do Vouga*. 3223 (7.6.1995). O volume *II Sínodo Diocesano de Aveiro* (1995), em 3 partes, documenta os objectivos e as estratégias, as orientações pastorais, e os textos do bispo relativos ao sínodo. No decurso da preparação a diocese editou vários opúsculos atinentes. *Braga*: Após um intervalo de 205 anos, o novo arcebispo, D. Manuel Vieira de Matos, convocou sínodo por decreto de 7.7.1918, para os dias 25 a 27 desses mês e ano, devendo realizar-se na sé, com a participação de toda a arquidiocese, e o contributo de canonistas, pastoralistas, liturgistas e teólogos. Os fins deste sínodo foram: aperfeiçoar a disciplina eclesiástica, votar a reforma e restauração do rito bracarense, e harmonizar a legislação diocesana com o novo Código de Direito Canónico. Os cânones sinodais e outra documentação inerente foram objecto do volume *Sínodo Diocesano de Braga, celebrado no ano de 1918 pelo (...) Senhor D. Manuel Vieira de Matos* (Braga, 1919). «O Sínodo foi coroado de êxito, como o provam a bula *Sedis Hujus Apostolicæ*, aprovando a restauração do Rito Bracarense e também as Constituições, tidas e havidas como documento canónico de rara qualidade» (Costa – Sínodos, p. 609). O sucessor, D. António Bento Martins Júnior, convocou novo sínodo, por provisão de 15.10.1941 (*Acção Catolica*, 26: 10, p. 503-505), para ser celebrado em Braga de 7 a 9 de Janeiro de 1942, o que de facto se verificou, com o propósito de harmonizar as constituições vigentes com a nova legislação decorrente da Concordata, com vista a dispor toda a disciplina para o embate que se receava sobre a sociedade após o fim da II Grande Guerra. Sendo arcebispo D. Eurico Dias Nogueira, convocou este o 40.º sínodo do bispado, para decorrer entre 20.11.1994 e 23.11.1997, com o propósito de reflectir sobre a realidade sociorreligiosa da diocese bracarense, a fim de se traçarem novas pastorais que facilitem a evangelização. O sínodo decorreu em três fases: antepreparatória (1994-1995), preparatória (1995-1996) e celebrativa (1996-1997), tendo sido editados uns *Cadernos sinodais* de âmbito temático e preparatório, além de um outro, com as *Propostas sinodais* que seriam aprovadas em assembleia. O fruto da iniciativa é um conjunto de normas e orientações pastorais, constantes do *Livro do Sínodo* (Braga, 1997). *Bragança*: D. Abílio Augusto Vaz das Neves encontrou uma diocese ainda muito localista, fiel a costumes por vezes arcaicos, quando, em 1938, tomou posse da cadeira episcopal. Tornava-se necessária uma codificação das leis diocesanas e a sua adaptação aos tempos presentes, por isso convocou sínodo, que se celebrou em 28.8.1945 e decretou 27 constituições relativas ao bispo, aos sacerdotes, ao cabido, aos párocos, aos sacramentos e sacramentais, lugares sagrados, culto divino e obras de apostolado e de formação, bem como aos programas de estudo dos seminários. Tudo vem exposto no fruto sinodal, as *Constituições do bispado de Bragança e Miranda* (Braga, 1946). *Coimbra*: O bispo D. Manuel Luís Coelho da Silva, que já publicara (1921) a *Colecção autêntica de legislação diocesana*, achou necessário rever e actualizar a multiplicidade de costumes e de leis, um tanto desfasadas no último século. Por isso convocou o sínodo para os dias 30 e 31 de Julho de 1923, no sentido de adequar a disciplina e os cânones ao novo CDC (*Bol. da Diocese de Coimbra*, vol. 9, p. 38 e 120). O sínodo aprovou e promulgou 280 cânones, distribuídos por áreas como a vida dos sacerdotes, organização diocesana, religiosos e leigos, associações de fiéis, sacramentos e sacramentais, lugares e tempos sagrados, culto divino, ensino religioso, escolas, missões e bens temporais – *Bol. da Diocese de Coimbra*. 9 (1923) 120-125. Fruto deste sínodo é, em grande parte, o conjunto, já também extra-sinodal, intitulado *Constituições do bispado de Coimbra* (1929), organizadas pelo mencionado bispo, promotor do sínodo, por cujos ditâmes a diocese se regeu durante vários anos. Havendo necessidade de actualização e de modernização, o bispo D. João Alves, que tomou posse da diocese em 1975, determinou que, a partir de 1993, e durante um período de seis anos, a diocese vivesse em sínodo, mediante uma série de assembleias efectuadas durante esse tempo. A assembleia de clausura teve lugar em 30.5.1999, sendo as constituições, derivadas do sínodo, sido promulgadas para entrarem em vigor em 1.1.2000. A documentação consta do volume *Décimo Segundo Sínodo Diocesano* (Coimbra, 1999). *Goa*: O primeiro sínodo contemporâneo da Igreja de Goa, de âmbito provincial, foi proposto pelo arcebispo D. António Sebastião Valente, em 14.9.1894, tendo decorrido entre 3.12.1894 e 13.1.1895, data da sessão de clausura. Participaram quase todos os bispos do Oriente lusitano, incluindo Moçambique, e delegados de Macau. O papa Leão XIII enviou mensagem gratulatória, e o governador-geral do estado da Índia, visconde de Vila Nova de Ourém, assistiu às sessões públicas. O sínodo teve por objectivo legislar acerca da doutrina da fé em vista dos novos dogmas, da disciplina eclesial, abrangendo clero e leigos, das relações entre católicos e gentios, da vida

1878-1916		
	1894	Goa
1917-1964		
	1918	Braga
	1923	Coimbra
	1942	Braga
	1943	Leiria
	1944	Aveiro
	1945	Bragança
	1949	Guarda
	1950	Luanda
	1953	Goa
	1953	Lamego
Desde 1965		
	1995	Aveiro
	1997	Braga
	1999	Coimbra
	1999	Guarda
	2001 (?)	Leiria/Fátima

temporal, etc., num elenco de 79 cânones, os quais foram compilados no volume *Acta et Decreta Concilii Provincialis Goani (...) Exeunt anno 1894 et ineunte anno 1895* (Bastorá, 1898). O 2.º sínodo foi convocado pelo patriarca D. José da Costa Nunes, em 29.6.1953, com vista a adequar a legislação local à legislação decorrente do CDC, da Concordata, do Acordo Missionário e da legislação emanada do Concílio Plenário da Índia. Realizou-se em 31.8.1953, tendo dado origem a um corpo de 378 cânones, redigidos em língua portuguesa, e que constam do volume intitulado *Constituições da arquidiocese de Goa* (1953), sem data e local, mas decerto impressas em Goa, no mesmo ano. *Guarda*: Após muitos séculos sem assembleia sinodal, o bispo D. José Alves Mattoso († 1952) decidiu contemplar a legislação diocesana, sobretudo a produzida desde o tempo do antecessor, D. Manuel Vieira de Matos (1904 a 1914), e para o efeito convocou sínodo constitucional (20.4.1949) logo no princípio de 1949, tendo sido publicado o texto propositivo, *Sínodo Diocesano da Guarda. Projecto das constituições* (Lisboa, União Gráfica, [s.d.]), elaborado pelas comissões para o efeito constituídas. O sínodo celebrou-se na Sé da Guarda, de 6 a 8 de Julho do mesmo ano, com vista a modificar a legislação diocesana, de modo a pô-la de acordo com a doutrina do Concílio Plenário Português de 1926, o CDC, e a Concordata de 1940. As leis emanadas do sínodo acham-se no volume consequente – *Sínodo Diocesano. Constituições Diocesanas* (Outeiro de São Miguel, 1949) integrando 38 constituições agrupadas em 28 capítulos, inerentes ao clero, às associações de fiéis e leigos, aos sacramentos, aos lugares sagrados, ao culto divino, ao ensino religioso, aos seminários, e escolas, às boas obras (imprensa, missões...) e aos bens temporais. Em 1996, o bispo D. António dos Santos, na perspectiva do 8.º centenário da transferência da cátedra da Egitânia para a Guarda (27.11.1199), determinou que a Igreja diocesana entrasse em vivência de sínodo até 1999, tendo-se efectuado diversas assembleias em diversos lugares. A efeméride encerrou com o Congresso Histórico-Teológico (20.10.1999) cujas actas deverão estar (Fevereiro, 2001) no prelo. *Lamego*: O bispo D. Ernesto Sena de Oliveira já pensara em levar a efeito um sínodo, antes de ser transferido para Coimbra, mas o sucessor, D. João da Silva Campos Neves, concretizou o projecto, convocando, pela provisão de 1.5.1951 – *Voz de Lamego*. 1072 (7.6.1951) 1, 4 –, um sínodo para os dias 31.8 a 2.9.1953, na catedral lamecense, destinado, como já antes, noutras dioceses, a adequar as leis particulares à lei geral e a dinamizar a pastoral diocesana, acerca de tudo se elaborando e promulgando novas constituições, acerca das quais lemos o artigo «Sínodo diocesano e promulgação das constituições» – *Voz de Lamego*. 1190 (10.9.1953) 1, 4. Nada mais nos consta acerca deste evento. *Leiria-Fátima*: Restaurada a diocese de Leiria (1920), o primeiro bispo da restauração, D. José Alves Correia da Silva (1920-1957), convocou sínodo 23 anos após a tomada de posse, (e já com o processo de Fátima aprovado e organizado), para o dia 13 de Julho de 1943. Precedido de Exercícios Espirituais no Santuário de Fátima (5.9.1943), o sínodo teve por objectivo formular uma unidade de disciplina na, para todos os efeitos, nova diocese, à luz dos institutos jurídicos em vigor entre o Estado e a Igreja. Os padres sinodais elaboraram doutrina e disciplina acerca das pessoas, das coisas, dos padres e dos leigos e dos sacramentos, compiladas no volume *Constituições do bispado de Leiria* (Leiria, 1943) integrando 301 cânones, documentação de serviço pastoral e relativa à história diocesana. A diocese acha-se desde 1995 até ao presente (Fevereiro, 2001) em sínodo, tendo-se já efectuado quatro assembleias sinodais. *Luanda*: Nove anos após ter entrado na arquidiocese, o arcebispo D. Moisés Alves de Pinho achou necessário propor ao clero e ao povo uma renovação da vida pastoral, por forma a unificar legislação dispersa, alguma dela muito antiga, e talvez mesmo obsoleta, e a adequar a disciplina, quer à Concordata, quer ao Acordo Missionário, quer ao CDC, tendo em vista o dinamismo de uma igreja missionária. Para tanto convocou, para o mês de Julho de 1949, um sínodo arquidiocesano, o qual só se realizaria de 15 a 22 de Janeiro de 1950, decretando 349 cânones abrangentes dos deveres e direitos das pessoas em geral, dos sacerdotes, dos lugares e templos sagrados, do magistério eclesial e dos bens temporais. Toda a legislação se acha reunida, com documentos correlativos, no volume *Constituições da arquidiocese de Luanda* (Cucujães, 1950). *3. Prospectiva*: O sínodo diocesano é um instituto necessário, cada pastor de uma Igreja particular tendo direito à assunção da sua própria identidade, no respeito absoluto pela unidade da Igreja, mas esta unidade consente diversidade, segundo as tradições e as imposições locais. O sínodo é uma via privilegiadíssima de cada pastor assinalar a sua época episcopal e de se erguer como legislador na sua Igreja. As conferências episcopais de âmbito nacional têm uma função necessária e indispensável, mas não podem substituir, nem isso lhes compete, a natureza e os fins próprios do sínodo diocesano. A abertura das comunicações mundiais, a rapidez de circulação das informações e a globalização, podem levar a uma espécie de critério de dispensabilidade, mas esse critério será prejudicial para a própria *magistral auctoritate* episcopal. Os chamados Dia da Igreja Diocesana (privilegiados modernamente em Évora, Lisboa e Setúbal, por exemplo), embora possam revestir um carácter sinodal, se adequadamente preparados, podem dar um contributo para essa magistralidade, mas não substituem o sínodo, apesar de este ser um instituto de carácter consultivo, uma vez que o único legislador é o bispo (CDC, 1983, can. 466). O padre António Leite chegou a prevenir (*loc. cit.*) quanto ao risco de outro instituto, o conselho presbiteral, ser assumido como sucedâneo do sínodo, o que não pode, nem deve, acontecer, pois enquanto o Conselho presbiteral é formado pelos presbíteros, o sínodo envolve o clero e o laicado, sendo uma assembleia muito diferenciada e muito potenciada em termos de abrangência. Aliás, o II Concílio do Vaticano (*Decreto Christus Dominus*, Sobre o múnus pastoral dos bispos, n.º 36) afirma desejar que «as venerandas instituições dos Sínodos (...) entrem de novo em vigor, pa-



Capa de Décimo Segundo Sínodo Diocesano, *encerrado a 30 de Maio de 1999.*

ra que melhor e eficazmente se atenda ao incremento da fé e à conservação da disciplina nas várias igrejas». E, logo a seguir (cânone 37), acerca das conferências episcopais, não diz que estas tornem os sínodos diocesanos supérfluos, uma vez ser necessário guardar as particularidades, por ex., quanto a ritos particulares, aos santorais próprios, às liturgias e paraliturgias peculiares e, até, a modelos de administração temporal que não colidam com a lei geral do país. Os votos conciliares transitaram em direito para o CDC (cânones 460-468) acerca da natureza, funcionamento e sequências dos sínodos diocesanos, no cânone 463 se inscrevendo a participação dos leigos, aliás atendida num documento menos especializado, mas doutrinal, o *Catecismo da Igreja Católica* (n.º 911). O sínodo é insubstituível e, por isso, a modernidade conciliar deseja vê-lo renovado, ainda que não marcando prazos, deixa a periodicidade ao juízo do bispo, ouvido o presbitério – «iudicio Episcopi» «et audito consilio presbyterali» (Cânone 461). No caso português, por motivos que não averiguámos, as realizações sinodais estão longe de corresponder aos votos conciliares, mas cumpre interrogar se, numa sociedade unanimista, os particularismos eclesiais não serão de proteger, e, nesse caso, o sínodo terá ainda uma palavra a dizer.

J. PINHARANDA GOMES

BIBLIOGRAFIA: Para além da indicada no texto, este inventário foi elaborado através da falta de adequadas fontes, excepto alguns elementos em: Almeida, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto: Civilização, 1970, vol. 4; Costa, Avelino de Jesus – Sínodos e constituições diocesanas. *Acção Católica*. 26: 12 (1941) 596-610; e ainda nos informes registados nas entradas relativas a cada uma das dioceses, constantes deste *Dicionário*; e na imprensa oficial/oficiosa de cada uma das dioceses, imprensa esta que é fonte de primeira instância.

SOCIEDADE BÍBLICA DE PORTUGAL. Organização protestante não denominacional que resultou da autonomização definitiva da agência portuguesa da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira (SBBE), em Janeiro de 1989. As primeiras Bíblias da SBBE terão sido introduzidas em Portugal, a partir de 1809, por capelães militares britânicos durante a Guerra Peninsular, embora as primeiras versões em português pareçam remontar só a 1811. Em Novembro de 1835 esteve em Lisboa, pela primeira vez, um agente da SBBE, George Borrow; este seguia para Espanha (onde esteve até 1840 evangelizando e onde traduziu para romani e basco o Evangelho segundo São Lucas) e terá confiado a representação dos interesses da Sociedade em Lisboa a um comerciante inglês aí estabelecido, John Wilby. Só em 1864, após a visita a Lisboa do reverendo Tiddy da SBBE, se estabeleceu uma agência definitiva, da qual o reverendo F. H. Roughton foi o primeiro responsável, sendo depois substituído pelo senhor Tugman. Em 1876, o reverendo Robert Stewart (capelão presbiteriano em Lisboa) assumiu o cargo de agente da sociedade até 1902; neste ano, foi nomeado um agente para toda a Península Ibérica, o reverendo Robert Walker, ficando como subagente em Portugal o reverendo Robert Moreton (Filho). Em 1930 sucedeu-lhe, já com o cargo de secretário-executivo para Portugal, o reverendo Paul Eduardo Wallon, presbiteriano de nacionalidade suíça. Em Janeiro de 1969, o pastor (presbiteriano) Augusto Almeida Esperança assumiu o mesmo cargo executivo; foi sob a sua direcção que, em Janeiro de 1989, a agência da SBBE se reorganizou com estatutos nacionais e um corpo gerente e executivo formado por catorze elementos de seis denominações protestantes diferentes. Em Setembro de 1997 tomou posse como secretário-geral o Dr. Timóteo Cavaco. A Sociedade Bíblica de Portugal (SBP) está filiada nas United Bible Societies (UBS), ou Sociedades Bíblicas Unidas, que reúnem cento e dezassete organizações congéneres que actuam em mais de duzentos países e territórios (*Agenda*, p. 66). Estas sociedades bíblicas tiveram origem em Londres em 1804 com a fundação da SBBE pelo pastor galês Thomas Charles, que definiu desde então a finalidade tríplice de traduzir a Bíblia segundo os originais no maior número possível de línguas, imprimi-la ao preço mais acessível e distribuí-la por todas as camadas sociais. A SBBE sobreviveu apoiada em contribuições particulares, nomeadamente das Igrejas protestantes que com ela começaram a colaborar desde muito cedo. Os escritórios e agências que esta e outras sociedades depois surgidas foram abrindo pelo mundo deram e ainda hoje dão origem a novas sociedades nacionais; a UBS, fundada em 1946, coordena mundialmente a acção das Sociedades Bíblicas com base em cinco unidades, das quais quatro são centros de serviços regionais: em Nairóbi (África), Miami (Américas), Hong Kong (Ásia e Pacífi-

co) e Crawley, Inglaterra (Europa e Médio Oriente). A quinta unidade é o World Service Center, em Inglaterra, onde as questões de interesse global são administradas. A impressão e distribuição de Bíblias é apenas a parte final de um trabalho que envolve a constituição de equipas de tradução: em 1996, estavam em curso cerca de seiscentos e oitenta projectos de tradução. Por ocasião do centésimo quinquagésimo aniversário da SBBE, em 1954, esta sociedade patrocinou a edição corrigida do texto em grego do Novo Testamento de Eberhard Nestle (1904) e, em 1966, juntamente com as Sociedades Bíblicas da Holanda, Escócia e Württemberg, uma nova edição em grego para uso de tradutores em línguas actuais; em 1967 esta edição foi publicada sob os auspícios da UBS (Metzger – *The Text*, p. 144-146). As edições dos textos originais em hebraico e grego por grupos de académicos especializados, para servirem de base ao trabalho das equipas de tradução em línguas actuais, denotam um esforço de melhoria ou substituição de traduções adoptadas na urgência da expansão do trabalho missionário. Assim, no caso português, e na ausência de traduções cuidadas a partir dos originais, a SBBE utilizou desde 1809, para distribuição em Portugal, as traduções de João Ferreira de Almeida (*Novo Testamento*, 1681) e do padre António Pereira de Figueiredo (*Biblia*, 1790). A tradução de Almeida, embora com vestígios da versão de Lutero de 1534 e da versão inglesa *King James* de 1611, não se afastou muito do texto latino de São Jerónimo (Vulgata), provavelmente para não se expor às críticas da Igreja Católica Romana ou para facilitar a urgência da tradução em vernáculo português, que seria o principal objectivo do autor; Almeida deixara traduzido o Novo Testamento completo e o Antigo até Ezequiel 48:21 (as vicissitudes sofridas pelo texto de Almeida nas mãos dos seus editores são acompanhadas por Ferreira – *A Bíblia*). A tradução foi feita, como era corrente na época, pelo método da equivalência sintáctica, que subordinava o conteúdo à forma, mas o texto resultou numa prosa elegante cujo vocabulário «revela profundos conhecimentos não só de hebraico e de grego mas também de latim e das culturas afectas a esses idiomas» (Carvalho – Caminhando, p. 9). As várias reedições do texto de Almeida até à actualidade modificaram-no consideravelmente e, desde o século XIX, é esta a tradução mais divulgada entre os protestantes portugueses e brasileiros. A segunda tradução da Bíblia em português, pelo padre oratoriano António Pereira de Figueiredo (1725-1797) foi igualmente impressa e distribuída pela SBBE; trata-se de uma versão de valor literário e filológico, não fosse Figueiredo autor de um *Novo método de gramática latina* adoptado em Portugal de 1759 a 1834. As notas exegéticas desta versão mereceram condenação eclesiástica na época da primeira edição, tal como outras obras do autor, imbuídas de regalismo. Esta terá sido a razão de a SBBE imprimir o texto de Figueiredo sem notas, o que, juntamente com a sua aprovação em 1842 pela rainha D. Maria II, com a consulta do cardeal Saraiva, facilitou a sua distribuição em Portugal (note-se que as edições da SBBE excluíam os livros deuterocanónicos quando seguiam a versão Almeida mas incluíam-nos quando seguiam a versão Figueiredo). Não existem estatísticas claras quanto ao número de Bíblias publicadas em Portugal, nestas duas versões, pela SBBE, dos princípios do século XIX até 1922 (os dados fornecidos por Ferreira – *A Bíblia*, p. 121, tendo como fonte o então agente da sociedade em Lisboa, Robert Moreton Filho, dão como impressos em português no reino e em Londres, entre 1809 e 1905, 221 342 Bíblias, 492 420 Novos Testamentos e 930 275 Evangelhos, Epístolas, etc.); no entanto, desde esse ano até 1997, haviam sido impressos cerca de 2 500 000 de exemplares, dos quais 500 000 em Portugal. Actualmente, a SBP esforça-se por responder à procura de Bíblias em português na África lusófona: em Angola são distribuídas igualmente Bíblias em umbundu, quimbundu, quicongo e lingala, em Moçambique estão sendo feitas traduções em elomvé, gitonga, xironga e txopi, e na Guiné-Bissau em crioulo, frase e oium. A Sociedade Bíblica do Brasil, com sede em Barueri (São Paulo) é a outra sociedade de língua portuguesa além da SBP e só no primeiro semestre de 1995 distribuíra mais de 900 000 Bíblias no Brasil. Em 1972, a agência portuguesa da SBBE participou activamente na constituição de um grupo de tradutores de competência académica (entre outros, os professores doutores João Soares Carvalho e José Augusto Ramos, da Faculdade de Letras de Lisboa) ao qual foi confiada a primeira empresa ecuménica de tradução da Bíblia em português corrente a partir dos originais hebraicos e gregos. Deste trabalho resultou, em 1978, a versão *A Boa Nova* do Novo Testamento e, em 1989, ficou concluída a tradução do Antigo Testamento, publicando-se uma nova edição completa da Bíblia que, até ao primeiro semestre de 1996, tivera já editados, em três reimpressões, 110 000 exemplares. A nova versão portuguesa da Bíblia foi feita pelo moderno método da equivalência semântica, no qual «se começa por decompor analiticamente a estrutura de superfície da mensagem nos seus conceitos básicos [...], transferindo depois esses conceitos da língua de origem para a receptora, reestruturando em seguida todo o material transferido, de modo a construir uma mensagem coerente no estilo da língua receptora» (Carvalho – Caminhando, p. 12). Até ao estabelecimento de uma completa tolerância religiosa e dos modernos esquemas de distribuição, a acção da sociedade esteve intimamente ligada à figura do colportor; este era, em geral, membro de uma das denominações protestantes portuguesas e viajava pelo país vendendo Bíblias e, nalguns casos, fazendo também proselitismo. Os colportores, devido à sua mobilidade, foram alvo, muito mais que as congregações estabelecidas, da perseguição das autoridades locais ou de grupos antiprotestantes mais zelosos; estas dificuldades tornaram-nos os elementos mais aguerridos no meio protestante português, pelo que, mais tarde, foram dos que mais resistiram também ao diálogo ecuménico com a Igreja Católica Romana. Destacaram-se nesse trabalho de disseminação da Bíblia Manoel Vieira de Sousa e José Alexandre (que foram ainda presos, o primeiro em 1864, o segundo em 1905), João de Alegria (1858-1928), João Nunes Pinheiro, Bráulio

Ferreira da Silva, Manuel dos Santos Gil, Jerónimo de Jesus, Arduíno Adolfo Correia e, já na segunda metade do século XX, António Almeida Gil, António Eloy, Ernesto Serra e António Gonçalves. A SBP conta, em Portugal, com as contribuições das denominações protestantes e de particulares, nomeadamente através das colectas feitas a nove de Maio de cada ano (dia de oração das sociedades bíblicas), bem como com as contribuições internacionais da UBS.

LUÍS AGUIAR SANTOS

BIBLIOGRAFIA: *AGENDA de Oração 1996*. [S.l.]: Sociedades Bíblicas Unidas, 1996. *BREVES notas sobre a actividade da Sociedade Biblica Britânica e Estrangeira em Portugal*. Lisboa: SBP, 1989. Texto mimeografado. CARDOSO, Manuel Pedro – *História do protestantismo em Portugal*. Figueira da Foz: Centro Ecuménico Reconciliação, 1985. CARVALHO, João Soares – Caminhando com João Ferreira de Almeida. In *DEUS, o homem e a Bíblia: João Ferreira de Almeida (1628-1691)*. Lisboa: SBP, 1992, p. 7-19. FERREIRA, Guilherme Luís Santos – *A Bíblia em Portugal: apontamentos para uma monografia, 1495-1850*. Lisboa: Livraria Evangélica, 1906. METZGER, Bruce M. – *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration (1964)*. New York: Oxford University Press, 1992. MOREIRA, Eduardo Henriques – *Vidas convergentes: história breve dos movimentos de reforma cristã em Portugal a partir do século XVIII*. Lisboa: Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, 1958.

SOCIEDADE CATÓLICA. A 10 de Janeiro de 1843 uma portaria do Ministério do Reino informava ter a rainha atendido um requerimento feito pelo bispo titular de Cabo Verde, pelos principais da patriarcal Câmara e Corte Real, pelo conde de Redondo e o par do reino António de Saldanha Albuquerque Castro Ribafria e outros cidadãos para a fundação de uma «Associação Católica» com o fim de promover as habilitações de pessoas que se dedicassem à vida eclesiástica e principalmente às missões de moral evangélica nas províncias ultramarinas. A 26 de Janeiro esses e outros nomes figurarão no final do Estatuto de uma «Sociedade Católica Promotora da Moral Evangélica na Monarquia Portuguesa», «composta de Bispos, Sacerdotes, e Seculares de um e outro sexo reunidos para promover em toda a Monarquia Portuguesa a Moral Evangélica» (art. 1.º), «primeiro por meio de Missões religiosas em todas as Dioceses; segundo, pela publicação de escritos ortodoxos antigos e modernos, e pela versão na língua mãe, dos que se acham nas estrangeiras vivas ou mortas; terceiro, por estabelecimentos de instrução e de caridade em favor das classes desvalidas» (art. 2.º); o parágrafo único deste artigo garantia a isenção política da Sociedade; o artigo 6.º estipulava que a sua direcção seria confiada a um conselho de onze membros, sendo cinco eclesiásticos e seis seculares; e o 15.º previa que a Sociedade fundasse e sustentasse um ou mais seminários onde se preparassem os eclesiásticos que se destinassem às missões, sendo os respectivos reitores e professores escolhidos entre os sócios, de acordo com os bispos locais. Estes propósitos excediam os previstos na portaria de 10 de Janeiro, mas não foi só – nem sobretudo – do governo cabralista da altura que a Sociedade se teve de defender em breve com mais determinação. É certo que foi bem vista pelo internúncio Capaccini, autorizada – com pouco entusiasmo – pelo prelado lisbonense, D. Frei Francisco de São Luís Saraiva, e aconselhada em pastorais de alguns outros. Mas estranharam vários políticos liberais, do centro para a esquerda, que uma associação particular quisesse providenciar em matérias que competiam à Coroa, esta sim competente promotora da religião oficial, juntamente com os prelados por ela apresentados para as dioceses; desconfiavam mesmo da verdadeira finalidade da iniciativa e da possibilidade de encobrir intuitos conspirativos. E eram ainda mais graves as acusações da direita, que, recusando à Sociedade qualquer legitimidade em intervir na formação do clero, via nela uma tentativa absolutamente inadmissível de sobrepor às autoridades eclesiásticas uma instância de direcção maioritariamente leiga; e isto em matérias especificamente religiosas. A extrema-direita absolutista não admitia, aliás, que se quisesse resolver o problema religioso do país sem se pôr em causa o regime liberal, que tinha por seu único causador. O debate que se seguiu até 1845 e em que avultou especialmente, na defesa da Sociedade, José Barbosa Canais de Figueiredo Castelo Branco (*cf.* o seu opúsculo *A Sociedade Católica examinada e defendida dos inimigos e recomendada com substituição de alguns artigos do seu Estatuto aos amigos*, Lisboa, 1845), é muito elucidativo sobre esse momento inaugural do apostolado contemporâneo, quando se começavam a entrever alguns dos seus requisitos hoje comuns, especialmente a distinção do religioso em relação ao político-partidário (a Sociedade tinha membros de vários quadrantes) e a colaboração de clérigos e leigos em iniciativas evangelizadoras (mesmo que o seu Estatuto, na primeira redacção, desse lugar a reparos eclesiológicos não totalmente descabidos). Para já não falar de uma outra característica sua e igualmente «contemporânea»: a de constatar que o país integralmente confessional de outrora estava a secularizar-se nos espíritos e nas instituições e requeria outra forma (mais fundamentada) de apologética e outro tipo de evangelizadores (clero mais bem formado e leigos mais intervenientes). A Sociedade Católica teve alguma expressão nos seus primeiros tempos, sobretudo na capital; organizou algumas missões populares em Lisboa e outros locais; publicou um jornal de regularidade intermitente (*Jornal da Sociedade Católica*, 1843-1853) e outros textos de formação. Mas não conseguiu fundar nenhum seminário e suportou mal a grande instabilidade da vida portuguesa de 1844 à Regeneração: criada num momento em que o cabralismo parecia ter acalmado a sociedade e a política, depois de regularizar a vida eclesiástica e resolvido o «cisma» de 1832-1842, foi certamente atingida pelas grandes tensões de meados da década, que não facilitaram iniciativas apolíticas e moderadas. Da Patuleia à Regeneração e ainda até 1853, a Sociedade Católica definha – com breves reaparecimentos – até lhe perdermos o rasto. Ficou sobretudo o seu ideário, que faz dela, repita-se, a primeira iniciativa de apostolado «contemporâneo» em Portugal (*v.* LAICADO. ÉPOCA CONTEMPORÂNEA; LIBERALISMO).

MANUEL CLEMENTE

BIBLIOGRAFIA: CLEMENTE, Manuel – Iniciativas missionárias em Portugal depois da extinção das congregações religiosas: A Associação da Propagação da Fé e a Sociedade Católica. In CONGRESSO INTERNACIONAL DE

HISTÓRIA «MISSIONAÇÃO PORTUGUESA E ENCONTRO DE CULTURAS» – *Actas*. Braga: UCP, 1993, vol. 4, p. 55-66. Memorabilia Christiana; 4. IDEM – *Nas origens do apostolado contemporâneo em Portugal: A Sociedade Católica (1843-1853)*. Braga: UCP, 1993. Memorabilia Christiana; 5. CRUZ, Manuel Braga da – *As origens da democracia cristã e o salazarismo*. Lisboa: Presença; Gabinete de Investigações Sociais, 1980. LIMA, Tomás Machado – Os fundadores da «Sociedade Católica» (1843). *Anais: Série História*. UAL. 1 (1994). Separata.

SOCIEDADE MISSIONÁRIA. *V.* MISSIONÁRIOS DA BOA NOVA.

SOCIEDADE DO VERBO DIVINO. *V.* VERBO DIVINO.

SOCIOLOGIA RELIGIOSA. Entre meados de 50 e princípios de 70, a sociologia religiosa correspondeu a um conjunto de técnicas e metodologias científicas que visavam, simultaneamente, caracterizar a realidade religiosa e aferir a respectiva evolução perante a introdução de determinados processos de mudança; como relevante recurso de uma mais ampla estratégia de reforma pastoral, a sociologia religiosa representou, no universo do catolicismo, a introdução de noções de mensuração e objectivação das práticas cultuais. A sua emergência em Portugal coincidiu com um momento de intenso debate epistemológico na Europa e nos Estados Unidos em torno das ciências sociais, da sociologia e da pertinência de uma disciplina específica que abordasse os fenómenos religiosos, nomeadamente sobre os respectivos horizontes de realização (pressupostos e alcance epistemológicos), delimitação e construção dos objectos de análise, metodologias de trabalho, etc. Neste sentido, a vertente mais descritiva da sociologia religiosa, definida por métodos empíricos de análise, de acordo com uma lógica extensiva de caracterização da realidade, foi gradualmente identificada como sociografia religiosa, e considerada uma etapa prévia à sociologia pastoral; em alguns momentos, a expressão estatística religiosa foi empregue como o resultado da acentuação dos processos metodológicos de abordagem da realidade. Para além de resultar da associação entre um objecto específico de análise, decorrente de uma compreensão segmentada da realidade, e um conjunto de técnicas de análise usadas na abordagem da sociedade, a emergência da sociologia religiosa significou, antes de mais, a valorização dos seus agentes especializados, porque capacitados a partir da respectiva inserção em contexto eclesial. Por outro lado, a afirmação da sociologia religiosa no interior da Igreja* Católica correspondeu à necessidade de valorização de disciplinas científicas que se haviam desenvolvido para além da sua influência. Neste sentido, as preocupações pastorais dos agentes eclesiais exigiam um conhecimento aprofundado da realidade religiosa e a noção dos efeitos concretos das estratégias de evangelização: a sociologia religiosa tornava-se um recurso ou disciplina auxiliar da pastoral*. A emergência da sociologia da religião, ou sociologia das religiões, decorreu de rupturas interrelacionadas com alguns dos aspectos determinantes das práticas originais classificadas como sociologia religiosa: a acentuação das vertentes empíricas e das lógicas extensivas na análise da realidade, parcelarmente considerada; o estudo exclusivo de variáveis decorrentes da prática cultual; a importância dos contextos da inserção eclesial dos seus agentes; o alcance eminentemente pastoral da sua realização. Como marcos significativos na delimitação cronológica deste processo podemos considerar, quanto à sua génese, a criação em França do Groupe de Sociologie des Religions, sob o impulso de Gabriel Le Bras, em 1954; relativamente à sua plena afirmação, podemos apontar a transformação definitiva da Conférence Internationale de la Sociologie Religieuse, em 1971. Estamos perante um processo de ruptura plurifacetado, do qual resultaram vectores determinantes de uma abordagem sociológica dos fenómenos religiosos nas sociedades modernas, e que se afiguram susceptíveis de configurar, em termos epistemológicos, a sociologia das religiões ou do religioso. Neste sentido, são de destacar os seguintes aspectos: o objecto de análise (o religioso na sociedade) considerado nas suas múltiplas implicações e não como uma vertente estanque e desconexa de uma realidade mais vasta; o primado da problematização e da construção de paradigmas teóricos sobre as técnicas de análise; a valorização de abordagens explicativas e compreensivas em detrimento de uma perspectiva meramente descritiva (e que se pretendia puramente objectiva); e a dissociação entre prática sociológica e intencionalidade pastoral, concomitante à desvalorização da necessidade da pertença ou da inserção eclesiais dos seus agentes. Foram precisamente as deslocações verificadas em torno dos contextos institucionais da produção sociológica sobre a religião* que possibilitaram o processo de ruptura que conduziu à afirmação da sociologia das religiões ou do religioso. *1. Trabalhos empíricos num âmbito pastoral:* No período do pós-guerra, diferentes sectores do catolicismo português desenvolveram perspectivas relativas a abordagens de cariz sociológico da realidade, constituindo um amplo panorama sociocultural, de que a afirmação da sociologia religiosa em Portugal constitui uma linha de evolução particular. Na sequência dos trabalhos realizados por Léon Poinsard (em parte traduzidos para português em 1912), os cursos e as pesquisas de Paul Descamps em Portugal nos anos 30 representaram a introdução da metodologia experimental de Le Play junto de algumas elites académicas de Coimbra (*cf.* CRUZ – *As origens*); a influência desta corrente sociológica perduraria nos meios católicos, determinando futuras configurações da compreensão das ciências sociais e da sociologia. Por outro lado, a importância crescente da questão social e a reflexão em torno da doutrina social pontifícia, notórias na sequência do ambiente gerado em torno das quatro Semanas Sociais* (entre 1941 e 1952) e das experiências formativas e de mobilização ao longo da designada «época dos Congressos» (desde 1948), acentuavam em diferentes sectores católicos necessidades de mudança e de reforma social. Simultaneamente, a metodologia da Acção Católica*, que apontava para a realização de inquéritos, particularmente nos seus meios operários e universitários, suscitava a pertinência da realização de estudos sociais, no sentido da caracterização rigorosa e controlada da sociedade e da percepção das construções doutrinais que a marcavam e poderiam influir na sua evolução. Numa linha subsidiária da

filosofia social, e em paralelo com intuitos doutrinais, o reformismo católico debatia as virtualidades da aplicação do corporativismo, e evoluía para reivindicações de desenvolvimento económico e social e para a análise das suas condições estruturais. São expressões deste complexo panorama, resultante da convergência de diversificadas influências, iniciativas como o I Curso de Sociologia Cristã, promovido pela JUC de Lisboa (1948), e os Cursos de Sociologia Rural, promovidos pela JUC no Instituto Superior de Agronomia (1957 e 1959); por outro lado, algumas reformas curriculares de cursos superiores, a partir da iniciativa do ministro da Educação Nacional, Francisco Leite Pinto (1955-1961), processaram-se no sentido da inserção de matérias e abordagens definidas como sociológicas, enquanto diferentes instâncias académicas produziam debates e publicações na área dos estudos sociais. Nas origens de iniciativas como o Grupo de Investigações Sociais (1962), sob o impulso de Adérito Sedas Nunes e a referência institucional de José Pires Cardoso, este quadro constitui uma relevante componente, ainda que as suas evoluções decorram da integração de distintas perspectivas sociais e pertinências epistemológicas (*cf.* Nunes – Histórias). Neste panorama em que integramos a afirmação da sociologia religiosa em Portugal, outros factores contribuíram para a constituição deste movimento como uma específica linha de evolução. Desde meados da década de 50 que o conhecimento por parte de algumas elites eclesiásticas portuguesas dos trabalhos de Gabriel Le Bras e Fernand Boulard, assim como da afirmação das perspectivas de ambos na Conférence Internationale de Sociologie Religieuse, impulsionou alguns estudos sobre a realidade religiosa; o interesse e a relevância dos mesmos terão sido consolidados a partir das especializações que alguns membros do clero diocesano e religioso adquiriam no estrangeiro, nomeadamente na área das ciências sociais e da pastoral. Assim, em certos meios eclesiásticos, desenvolver-se-á a percepção da descristianização da sociedade e da urgência de uma estratégia de reacção, definida como reforma pastoral, de que a sociologia religiosa seria um importante instrumento. Neste sentido, são de assinalar alguns protagonistas e marcos significativos, a partir dos quais podemos assinalar as transições mais relevantes de um complexo processo. As crónicas de Gustavo de Almeida, sob o pseudónimo de Parochus X, no *Novidades*, intituladas «Pastoral e Sociologia Religiosa», desde 1954, demonstravam a influência que as concepções de Le Bras e Boulard exerciam sobre as elites eclesiásticas. Aliás, Fernand Boulard estaria presente em iniciativas de formação do clero de Portalegre e Castelo Branco (1958 e 1960), a convite do respectivo bispo, D. Agostinho de Moura, e no II Curso de Sociologia Rural, organizado pela JUC no Instituto Superior de Agronomia (1959). A mesma influência havia sido já patenteada num artigo de Francisco Carmo na revista *Lumen*, em 1953, e a pertinência da sociografia religiosa seria acentuada pelo estudo publicado no mesmo espaço em 1958 por António Martins, a propósito das vocações sacerdotais em Vila Real. Estes dois últimos autores, provenientes de Angra do Heroísmo e Vila Real, respectivamente, haviam sido formados em Ciências Sociais na Universidade Gregoriana, enquanto Gustavo de Almeida (da Guarda mas radicado em Lisboa), e Albano Vaz Pinto (de Portalegre e Castelo Branco) haviam sido alunos de Le Bras e Boulard, em Paris. A diferenciação entre sociografia e sociologia era postulada em termos teóricos, mas os trabalhos realizados situavam-se ainda num plano sociográfico. Em 1955, Manuel Falcão havia impulsionado uma Sondagem à Assistência à Missa Dominical em Lisboa, iniciativa que seria igualmente experimentada nas paróquias da Parede (1957) e de Arroios (1959), e noutros espaços sociais, designadamente na diocese de Aveiro. A mesma lógica extensiva havia já sido ensaiada nos inquéritos realizados por ocasião do 25.º aniversário da Acção Católica Portuguesa, e o recurso à estatística havia sido experimentado por João Nabais, num estudo em que analisaria a evolução das vocações em Portugal em correlação com os contributos provenientes da psicologia. Nestes trabalhos, é notória a preocupação de associar às estratégias pastorais algumas metodologias científicas, nomeadamente de índole estatística, como forma de conferir rigor e objectividade às opções e medidas a adoptar. A descoberta destas técnicas decorria de uma explícita intencionalidade pastoral definida por duas vertentes: a percepção dos contornos objectivos que caracterizavam a descristianização da sociedade portuguesa e a consequente definição de estratégias que possibilitassem uma reacção da Igreja a esse fenómeno. Assumir a prática sacramental (principalmente, do baptismo, do matrimónio e da missa dominical) como susceptível de mensuração e de oscilações regionais e cronológicas resultava de uma dupla percepção: não identificação entre a Igreja e a sociedade em Portugal, e diferentes causas para níveis de religiosidade distintos. Simultaneamente, esta perspectiva acentuava a diferenciação e a especialização científicas das práticas dos agentes eclesiais, no quadro de uma gradual autonomização epistemológica. Numa etapa em que um reduzido círculo das elites eclesiásticas portuguesas visava sensibilizar outros sectores do mesmo universo para as virtualidades da sociologia religiosa, para além da influência exercida pelos autores referenciados em espaços socioeclesiais distintos, também seria importante a criação, em alguns seminários diocesanos, das Equipas de Sociologia Religiosa, cujo funcionamento podemos situar entre 1959 e 1960. Sob o impulso de Manuel Falcão e Fernando Micael Pereira esta iniciativa representaria a difusão das obras de autores estrangeiros sobre estas matérias e a iniciação às técnicas de pesquisa sociográfica, a partir de uma rede de contactos, da circulação de um *Boletim de Ligação*, e de outras iniciativas formativas, como cursos e exercícios práticos. De realçar ainda a perspectiva dos contributos provenientes de disciplinas como a geografia e a etnografia para a sociologia religiosa, sempre considerada como instrumento e auxílio da pastoral. *2. O Boletim de Informação Pastoral e a coordenação estratégica:* Seria com Manuel Falcão que a sociologia religiosa viria a adquirir um reconhecimento institucional no panorama eclesial e cultural português. Com o intui-

A IGREJA
FACE
A UMA
SOCIEDADE EM TRANSIÇÃO

É flagrante a oportunidade pastoral do tema da VIII Conferência Internacional de Sociologia Religiosa que se realizou em Barcelona de 2 a 4 de Julho passado: «A Religião na passagem de uma sociedade pré-técnica para uma sociedade industrial e urbana». E que, praticamente em todos os países do mundo, embora em graus diferentes, se processa nesta época em que vivemos, a transição de um tipo de vida e de sociedade que poderíamos chamar rural e tradicional, para um novo tipo de vida e de sociedade que podemos caracterizar como técnica e urbana. Independentemente da valoração que possamos fazer da técnica e do fenómeno urbano, verificamos que se trata de duas realidades características do mundo em que vivemos. Interessa portanto descobrir-lhes o sentido para as humanizar, e ao mesmo tempo, no campo que nos ocupa, estudar os modos de integração religiosa nesta sociedade que procuramos construir o mais conscientemente possível. Dar um contributo para esta reflexão, foi tarefa da Conferência deste ano.

VIII CONFERÊNCIA INTERNACIONAL DE SOCIOLOGIA RELIGIOSA

Barcelona acolheu com fidalguia os participantes desta VIII Conferência Internacional de Sociologia Religiosa e abriu-lhes as portas do esplêndido Palácio das Nações. Tiveram lugar no grande auditório climatizado, as comunicações magistrais que formarem a parte mais substancial dos seus trabalhos. Nos três colégios universitários onde os conferencistas se instalaram, realizaram-se as «carrefours», que tiveram um interesse relativo, valendo sobretudo pelos contactos que proporcionaram. Com o aumento do número de participantes e maior diversidade da sua proveniência, a Conferência Internacional de Sociologia Religiosa ganhou, sem dúvida, pela variedade das experiências, pontos de vista e conhecimentos, que uma participação mais numerosa e diversificada sempre proporciona; mas não deixou por outro lado de perder o clima de família que se sentia nos primeiros encontros da série, em que predominavam os elementos europeus de língua francesa.

Quanto às comunicações, o seu valor foi bastante desigual, sendo algumas de oportunidade discutível. O tema é que não podia ser mais oportuno, e de uma maneira geral as conferências que a ele se subordinavam mais estreitamente foram também as que mais interesse despertaram. Estão neste caso a de Jean Remy, secretário-geral do Centro de Pesquisas socio-religiosas de Louvaina, sobre «Os papéis e as instituições eclesiais numa civilização urbana e industrial», e a de Emile Pin, professor da Gregoriana, sobre «As motivações religiosas perante a evolução social». Ambos estes especialistas forneceram valiosas hipóteses de trabalho para melhor conhecimento da vida urbana e dos problemas que levanta à pastoral.

B. I. P. — 40

155 — 3

Notícia da VIII Conferência Internacional de Sociologia Religiosa, Barcelona, 1965. In Boletim de Informação Pastoral, *n.º 40, Julho-Agosto de 1965.*

to de coordenar pesquisas sociográficas sobre a situação religiosa em Portugal e as repercussões das estratégias pastorais que eram desenvolvidas pelos quadros institucionais do catolicismo e das evoluções sociais entretanto verificadas, seria criado, em 1959, o Secretariado de Informação Religiosa (SIR); a sua visibilidade decorreria da criação de um órgão oficial no mesmo ano, o *Boletim de Informação Pastoral* (*BIP*), e que seria difundido pelas elites eclesiais até 1970. Aquela instituição visava facultar ao episcopado indicações objectivas sobre a situação real do catolicismo português, porque obtidas através de metodologias neutras e sem intuitos decisórios; ou seja, era introduzida uma profunda dissociação entre a análise social da religião e a sua avaliação, com repercussões sobre os respectivos agentes. Por outro lado, o SIR pretendia constituir a principal referência em Portugal nas relações com instituições internacionais que se dedicavam à sociologia religiosa, o que veio a suceder nos seus primeiros anos, nomeadamente com a Conférence Internationale de la Sociologie Religieuse (então dirigida por François Houtart) e a FERES (Federación Internacional de Institutos de Sociología Religiosa, dirigida por L. Grond). Sendo o SIR da responsabilidade do Episcopado Português do Continente e Ilhas, mas resultante da influência directa do cardeal Cerejeira, que assinou o Decreto de Criação e as Bases Orgânicas, é de registar o interesse que, nos finais de 50, outros bispos, designadamente D. Agostinho de Moura (Portalegre e Castelo Branco, de 1956 a 1978) e D. Domingos da Apresentação Fernandes (Aveiro, de 1958 a 1962), manifestavam nestas áreas da sociologia religiosa, entendida sempre na perspectiva de uma relação directa com uma reforma pastoral. A criação do SIR correspondeu, assim, a uma intencionalidade de reforma pastoral das estruturas eclesiais portuguesas, das suas metodologias e processos de intervenção. Mas se um projecto de cariz reformista no plano da relação da Igreja com a sociedade, por intermédio de modelos de acção definidos como pastorais, atravessava níveis alargados das elites eclesiásticas e laicais, a sua estruturação a partir das potencialidades da sociologia religiosa decorria de núcleos muito circunscritos dos meios clericais. Por outro lado, a percepção de uma gradual descristianização da sociedade congregava esforços no sentido de revitalizar, de transformar os meios de acção tradicionais da Igreja Católica, e de recorrer a instrumentos desenvolvidos para além do espaço eclesial. Neste contexto, percebe-se uma dupla vertente estratégica do SIR: a institucionalização do *BIP* como órgão oficial que veiculasse a pertinência da reforma pastoral a círculos alargados do catolicismo e a coordenação de pesquisas no âmbito da sociologia religiosa. Neste sentido, o *BIP* surgia como um órgão de formação e informação das elites católicas, sendo a sociologia religiosa uma das componentes de um contexto mais global de sensibilização para a pertinência de uma reforma da orgânica religiosa da Igreja Católica, perspectivada num registo pastoral. Como instituição, o SIR deveria ter sido acompanhado de duas outras instâncias: o Centro de Estudos Pastorais (CEP), com intuitos de coordenação de estudos e iniciativas pastorais, e o Centro de Estudos Socioeclesiais, de carácter técnico. No entanto e em relação directa com o SIR, a criação destes organismos nunca terá sido formalizada, apesar dos esforços desencadeados em 1962 por Manuel Falcão e Lourenço Mateus Antunes no sentido de estabelecer um Centro de Estudos e Pesquisas de Sociologia Aplicada, ao qual caberia a realização de estudos teóricos e pesquisas empíricas sobre fenómenos sociais, mesmo que não especificamente religiosos, e cuja direcção caberia a um sociólogo profissional. Esta estruturação correspondia à necessidade de desenvolver propostas pastorais e trabalhos empíricos de análise sociorreligiosa, cujos resultados seriam expostos ao episcopado, entidade responsável pelas decisões estratégicas no âmbito de uma reforma eclesial. No entanto, se o *BIP* funcionou como espaço de divulgação de ideias e propostas pastorais, a escassez de meios técnicos e humanos para a realização de pesquisas e as dificuldades na constituição de um eficaz e consequente programa regulador determinaram uma certa escassez de resultados concretos que fossem produzidos a partir do SIR. Os dados dos inquéritos realizados de acordo com uma perspectiva de recenseamento, dirigidos às condições sociais do clero diocesano e aos contextos pedagógicos das escolas pertencentes a dioceses e institutos religiosos (1959 e 1960), nunca terão sido apurados, e outros objectos de análise terão sido desvalorizados. Já antes da criação do SIR, e numa relação de causalidade

com a mesma, Manuel Falcão dirigira um inquérito aos párocos sobre a Acção Católica, por ocasião do seu 25.º aniversário (1958). Restaram, assim, dois inquéritos realizados aos leitores do *BIP* em 1959, e cujas respostas foram sendo publicadas nas suas páginas, de acordo com temáticas enquadradas numa compreensão do processo de descristianização da sociedade: «Religião cristã, religião feminina?», «O que pensa do padre? Porque há falta de padres?». Seria no *BIP* que alguns trabalhos de análise da realidade religiosa do país, realizados por protagonistas do SIR, ganhariam maior impacte. Referimo-nos aos estudos estatísticos relativos à evolução e oscilações demográficas do país e às respectivas incidências pastorais (n.º 2 e n.º 31), à estrutura económico-social das dioceses portuguesas (n.º 4), à implantação da Acção Católica Portuguesa (n.º 5), à escolarização e pertinência do ensino particular (n.ºs 14 e 16). Estes trabalhos eram realizados a partir do paradigma da descristianização da sociedade portuguesa, tal como havia sido definido no Programa de Trabalhos do SIR (*cf. BIP* n.º 8, p. 3-8), e da percepção que se efectuava uma profunda transformação no panorama social e cultural do país, por intermédio dos processos de industrialização, urbanização, escolarização e emigração. Nesta perspectiva, também se inscrevem a publicação dos resultados do recenseamento da prática dominical em Arroios (n.ºs 12 e 13), e as análises relativas às motivações religiosas da juventude (n.º 17) e aos condicionalismos sociais que marcavam o catolicismo nos meios rurais (n.º 21). O relevo que o *BIP* assumiria no âmbito da sociologia religiosa em Portugal também decorreu do carácter formativo com que os seus responsáveis configuraram esta publicação, nomeadamente através de uma secção particularmente dedicada à divulgação de propostas e iniciativas internacionais em matéria de sociologia religiosa. *3. Problematização da religião e pluralização temática:* As mutações verificadas no panorama internacional da sociologia religiosa ao longo da década de 60, no sentido da problematização e compreensão do religioso e da valorização de construções teóricas que articulassem diferentes vertentes das questões religiosas na sociedade, repercutiram-se na configuração da Conférence Internationale de la Sociologie Religieuse (*cf.* Poulat – La CISR), instância em que se verificava a participação de elementos ligados ao SIR. As abordagens sociológicas de outros sistemas religiosos, as teorizações em torno da secularização*, e a dissociação entre pastoral e práticas sociológicas relativas ao religioso, designadamente no plano dos respectivos agentes, marcaram a afirmação da sociologia das religiões: os debates relativos à teoria e metodologia da sociologia repercutiam-se no âmbito da sociologia religiosa e suscitavam rupturas epistemológicas assinaláveis. Por outro lado e no contexto pós-conciliar em Portugal, verificavam-se profundas deslocações ao nível da compreensão da orgânica interna do catolicismo na sua relação com a sociedade, também atravessada por diferentes debates e projectos de transformação. Resultado destas mútuas influências, a restrita paisagem da sociologia religiosa em Portugal alterar-se-ia profundamente, tanto nos seus paradigmas de referência, como nos objectos, nas metodologias e, inclusivamente, nos agentes. Desde logo, a referência coordenadora do SIR seria confrontada com outras pertinências e lugares de realização de abordagens sociológicas, apesar de o *BIP* continuar a assinalar a realização de alguns inquéritos ou a publicar trabalhos de sociologia religiosa. Entre os primeiros, situam-se o Inquérito Catequístico Nacional, promovido pelo Secretariado Nacional de Catequese em 1962 (n.º 37/38) ou o Inquérito sobre a Pastoral do Baptismo no Patriarcado, cujos dados foram apresentados por Manuel Falcão em 1967 (n.º 51/52), e traduzem o recurso da pastoral à sociologia; quanto aos trabalhos de referência, destaque para a compreensão dos pressupostos e implicações do «loisir» em relação com as aspirações dos actores sociais (n.ºs 59-63/64), e para a reflexão de Fernando Micael Pereira sobre as mutações socioeclesiais contemporâneas (n.º 70). Aliás, é importante referir que o próprio *BIP* seria alvo de modificações profundas: primeiro no sentido da sua configuração como revista eminentemente formativa, reflectindo os acontecimentos e resultados do II Concílio do Vaticano, factor de legitimidade para a urgência de uma reforma pastoral mas em direcções diversificadas; depois, e fazendo eco desta pluralidade de trajectórias possíveis, no sentido de uma publicação de debate socioeclesial. Os trabalhos no âmbito da sociologia religiosa então publicados reflectiam estas reconfigurações: numa primeira fase, a propósito do conflito entre sociologia e pastoral na VIII CISR (em Barcelona, 1965: *cf.* n.ºs 40 e 41/42) como da compreensão da descristianização (n.º 41/42); numa etapa posterior, a respeito da questão da autoridade (n.ºs 51/52 e 56/57) e do problema das imagens sociais do clero e respectivas instâncias de formação (n.º 63/64). Entre as produções sociológicas relativas à religião, destacam-se as resultantes de trabalhos académicos realizadas no estrangeiro por autores que continuariam presentes no panorama sociológico português, e cujos objectos e paradigmas de análise representavam evoluções significativas no quadro que temos vindo a esboçar. Por outro lado, mesmo as abordagens de cariz mais sociográfico relativamente à situação religiosa em Portugal seriam o resultado de outros centros de investigação, entretanto criados e que não se encontravam circunscritos à problemática religiosa, sendo que os próprios objectos de análise no âmbito da religião diversificar-se-iam profundamente. Estas duas linhas de evolução, em grande parte concomitantes ao SIR (último número do *BIP* em Outubro de 1970), pelo menos na sua génese, significavam a superação da análise da prática religiosa regulada pelo paradigma da descristianização, a qual aliás também se verificara no *BIP*, em ordem a uma pluralização dos objectos de estudo, e que correspondia a uma fragmentação dos modelos reguladores da análise. Estas perspectivas são manifestas, por um lado, nos doutoramentos de António Teixeira Fernandes sobre a secularização em 1971 (publicado em 1972) e de António Joaquim Esteves sobre a religião popular (publicado em 1977), e, por outro, nos inquéritos entretanto realizados: o primeiro sobre a universidade, promovido pela JUC mas dirigido pelo Gabinete de Estudos e Pro-

jectos de Desenvolvimento Socioeconómico, SCRL (CODES) em 1964 e publicado em 1967, e onde a problemática religiosa constituiu apenas uma parte; um outro sobre a liberdade religiosa, promovido pelo Instituto Português de Opinião Pública e Estudos de Mercado (IPOPE) em 1971 e publicado em 1973. Neste último inquérito, destacamos o protagonismo de Mário Bacalhau; aliás, este autor, em conjunto com Fernando Micael Pereira, seria o único que, do quadro de influência do SIR, continuaria presente no panorama sociológico, ainda que em contextos e a partir de perspectivas diferentes, para além da extinção daquela referência legitimadora. Realce, ainda, para a publicação de um estudo realizado na paróquia de Santa Isabel em 1972 (*cf.* Fernandes – *Fé*). As transformações reflectidas por aqueles trabalhos representavam a emergência da sociologia da religião em Portugal, e a superação definitiva da sociologia religiosa. A partir daqui, verificar-se-iam dois contextos paralelos quanto à abordagem, mas a partir de uma situação comum definida pela especialização dos agentes: por um lado, a realização de pesquisas sobre a religião a partir de amplas problematizações da realidade social, e por outro, a realização regular de recenseamentos da prática dominical, por iniciativa da Conferência Episcopal Portuguesa*. *4. A religião como objecto da produção sociológica:* Actualmente, identificamos três direcções nas abordagens sociológicas do religioso em Portugal, resultantes do confronto entre o quadro do desenvolvimento da sociologia religiosa e as alterações verificadas no panorama epistemológico das ciências sociais desde meados de 70: alguns recenseamentos da prática cultual, trabalhados por organismos especializados, e aplicação de outros processos de caracterização extensiva da realidade; alguns trabalhos de sociologia em que a religião constitui o objecto central, e onde a reflexão teórica assume particular relevo; as análises do religioso realizadas por sociólogos e antropólogos a partir de outros objectos de pesquisa. Nesta proposta de tipologia referente às actuais vias de desenvolvimento da sociologia da religião, a especialização dos agentes de investigação constitui um factor decisivo na compreensão das transições verificadas face às etapas anteriores definidas pela relevância da sociologia religiosa. A institucionalização académica da sociologia e a correlativa compreensão da prática social dos seus agentes decorreram de mutações verificadas no plano do estatuto epistemológico das ciências sociais, designadamente em torno da relevância de teorias explicativas do social e do desenvolvimento dos processos de observação empírica. Como já mencionado, a Conferência Episcopal Portuguesa desencadeou dois recenseamentos da prática dominical, em Fevereiro de 1977 e Março de 1991, dos quais resultaram alguns trabalhos, realizados no âmbito do Gabinete de Investigação e Acção Social de Évora (*cf.* Silva – Prática), do Instituto de Estudos para o Desenvolvimento (*cf.* França – *Comportamento*) e do Centro de Estudos Sociopastorais da Universidade Católica Portuguesa (*cf.* Antunes – Resultados). O relevo explicitamente conferido a Manuel Falcão, então bispo de Beja, na primeira destas iniciativas, (*cf.* Silva – Prática, n.º 5) permite remeter para o SIR a origem desta perspectiva sociográfica com uma matriz analítica de cariz extensivo; aliás, Manuel Falcão, enquanto bispo auxiliar de Lisboa, promovera em Fevereiro de 1971 um 2.º Recenseamento da Prática Dominical na Diocese de Lisboa (*cf.* Falcão – Patriarcado). Por outro lado, a necessidade do recurso a instituições especializadas em pesquisas de cariz sociológico, por parte dos níveis eclesiásticos do catolicismo, é também patenteada na sondagem promovida pelo Patriarcado de Lisboa e realizada pela Norma em 1984 sobre as atitudes e comportamentos sociorreligiosos da população da diocese (*cf. Sondagem*). Refira-se, ainda, que a intencionalidade pastoral deste estudo se apresentava como compatível com uma superação da perspectiva sociográfica sobre a prática cultual, sendo considerados aspectos como o processo de socialização religiosa, a adesão aos conteúdos doutrinais e valores propostos pelo catolicismo ou as imagens da Igreja; no entanto, e considerando que a análise dos resultados foi empreendida por agentes especializados, diferentes aspectos metodológicos, assim como a premência de uma análise extensiva, condicionaram a compreensão em profundidade da complexidade do campo religioso no contexto estudado (*cf.* Antunes – Sondagem). Entretanto, o estudo sobre gerações e valores na sociedade portuguesa, coordenado por José Machado Pais a partir de um inquérito realizado pelo ESEO, Estudos de Mercado em 1995, incluiu uma área específica sobre a vida religiosa (*cf.* Pires; Antunes – Vida). Mais recentemente, o Instituto de Ciências Sociais, no âmbito do International Social Survey Programme, publicou os resultados de um inquérito sobre atitudes e práticas religiosas dos Portugueses (*cf. Atitudes*), e o Centro de Estudos e Sondagens de Opinião da Universidade Católica tem efectuado algumas sondagens sobre aspectos da religiosidade dos Portugueses, as quais permitiram análises especializadas (*cf.* Lages – A religiosidade; Antunes – Catolicismo). Entretanto, alguns autores têm-se dedicado especificamente à sociologia da religião, a partir de dois pólos com correlações académicas notórias: Évora e Açores. Assim, e na sequência das iniciativas desenvolvidas por Augusto da Silva, o primeiro doutoramento em Sociologia (Sociologia da Religião) numa universidade portuguesa foi apresentado por Carlos Martins de Oliveira (1995). A análise das potencialidades do paradigma sistémico (*cf.* Oliveira – A aplicação) e das possibilidades de aplicação do modelo cibernético (*cf.* Medeiros – Fenómeno) é testada empiricamente, com recurso a uma sondagem nacional efectuada entre Novembro de 1992 e Janeiro de 1993. Por seu turno, Francisco Carmo e Octávio de Medeiros têm analisado diferentes aspectos da realidade religiosa nos Açores, na óptica da influência exercida pelos factores religiosos nos processos de mudança social. Ainda nesta vertente em que a religião constitui o objecto central da pesquisa, destacam-se os estudos empreendidos por outros autores: António Teixeira Fernandes tem analisado a problemática religiosa, designadamente em torno da questão das recomposições do campo religioso (*cf.* Fernandes – *A reli-*

gião; IDEM – O retorno); os trabalhos de Moisés Espírito Santo e as investigações desenvolvidas a partir do Centro de Estudos de Etnologia e Sociologia das Religiões da Universidade Nova de Lisboa têm feito convergir sobre a religião popular diferenciados contributos analíticos e paradigmas interpretativos. Finalmente, nas pesquisas empreendidas por outros cientistas sociais a respeito de objectos mais amplos, encontramos análises relativas a atitudes e representações religiosas, como no caso de alguns trabalhos empreendidos por João Ferreira de Almeida. Num quadro teórico das classes sociais e das funções do espaço rural, João Ferreira de Almeida considera as crenças e práticas ligadas à religião, em relação com outros elementos, como dimensões analíticas dos processos sociais de permanência e de mudança numa freguesia do Noroeste de Portugal (*cf.* ALMEIDA – *Classes*, p. 295-336). Mais tarde e num trabalho sobre valores e representações sociais em Portugal, o mesmo autor analisa, a partir dos materiais empíricos então disponíveis (1990), as conexões entre convicções religiosas e comportamentos sociais: para além da identificação de certas descoincidências, são problematizadas as estratégias institucionais e algumas tendências de reconfiguração social das dimensões religiosas (*cf.* ALMEIDA – *Valores*, p. 61-74).

NUNO ESTÊVÃO FERREIRA

BIBLIOGRAFIA: ALMEIDA, João Ferreira de – *Classes sociais nos campos: camponeses parciais numa região do Noroeste*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1986. IDEM – Párocos, agricultores e a cidade: dimensões da religiosidade rural. *Análise Social*. 96 (1987) 229-240. IDEM – Valores e representações sociais. In *PORTUGAL: os próximos 20 anos: 8*. Lisboa: FCG, 1990. ANTUNES, Manuel Marinho – Catolicismo e cultura na sociedade portuguesa contemporânea. In CRUZ, Manuel Braga da; GUEDES, Natália Correia, coord. – *A Igreja e a cultura contemporânea em Portugal: 1950-2000*. Lisboa: UCP, 2000, p. 437-456. IDEM – Notas sobre a organização e os meios de intervenção da Igreja Católica em Portugal: 1950-80. *Análise Social*. 72-73-74 (1982) 1141-1154. IDEM – Representações sociais dos jovens e a religião. *Análise Social*. 86 (1985) 283-311. IDEM – Resultados preliminares do recenseamento da prática dominical de 1991. *Communio*. 2 (1994) 160-170. IDEM – Sobre a «Sondagem sociorreligiosa à população do Patriarcado de Lisboa». *Análise Social*. 98 (1987) 749-757. BECKFORD, James – The sociology of religion: 1945--1989. *Social Compass*. 37: 1 (1990) 45-64. *BOLETIM Diocesano de Pastoral*. 1 (1968); 115-118 (1981). *BOLETIM de Informação Pastoral*. 1 (1959); 67-68 (1970). BOULARD, Fernand – *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1954. CABRAL, Manuel Villaverde [*et al.*], org. – *Atitudes sociais dos Portugueses: base de dados: 2*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2000. CARMO, Francisco – *Inovação e mudança social: a ilha Terceira em confronto insular*. Ponta Delgada: Instituto de Cultura Católica de Ponta Delgada, 1996. IDEM – *Inovações, mudança social e factor religioso: estudo sociológico na ilha de S. Miguel (Açores)*. Ponta Delgada: UA, 1985. IDEM – Notas de sociologia religiosa: preâmbulos de acção pastoral. *Lumen*. 9-10 (1953) 542-543. IDEM – *Religião e sociedade em análise: Uma abordagem sociológica*. Angra do Heroísmo: Livraria do Seminário Episcopal de Angra, 1994. CODES (Gabinete de Estudos e Projectos de Desenvolvimento Socioeconómico, S.C.R.L.) – *Situação e opinião dos universitários: inquérito promovido pelas Direcções Gerais da Juventude Universitária Católica*. Lisboa: Juventude Universitária Católica, 1967. CRUZ, Manuel Braga da – Para a história da sociologia académica em Portugal. *Boletim da Faculdade de Direito*. 58 (1982) 73-119. *CURSO de sociologia cristã: 1: organizado pela Juventude Universitária Católica de Lisboa*, 1948. DAVIE, Grace – The sociology of religion in Britain: a hybrid case. *Revue Suisse de Sociologie*. 26: 1 (2000) 192-218. DELUMEAU, Jean – Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme?. *Archives de Sciences Sociales des Religions*. 40 (1975) 3-20. DESROCHE, Henri; SÉGUY, Jean, dir. – *Introduction aux sciences humaines des religions*. Paris: Éditions Cujas, 1970. DESROCHE, Henri – *Sociologias religiosas*. Porto: Rés Editora, 1984. DOBBELAERE, Karel – CISR, an alternative approach to sociology of religion in Europe: ACSS and CISR compared. *Sociological Analysis*. 50: 4 (1989) 377-387. ESPÍRITO SANTO, Moisés – *A religião popular portuguesa*. Lisboa: A Regra do Jogo, 1984. ESTEVES, António Joaquim – *Religião popular: formas e limites de seu poder constituinte*. Porto, 1977. FALCÃO, Manuel – Patriarcado de Lisboa: segundo recenseamento da prática dominical. *Boletim Diocesano de Pastoral*. 57 (1973) 15-31. IDEM – A prática dominical no Patriarcado de Lisboa em 1955. *Boletim Diocesano de Pastoral*. 29/30 (1970) 3-18. IDEM – Sondagem à assistência à missa dominical no Patriarcado de Lisboa. *Novellae Olivarum*. N.º especial (1956) 68-85. FERNANDES, António Teixeira – O conhecimento científico-social: elementos para a análise do seu processo em Portugal. *Sociologia: problemas e práticas*. 20 (1996) 9-41. IDEM – Religião e identidade confessional. *Sociologia*. 8 (1998) 7-135. IDEM – *A religião na sociedade secularizada: Factores sociais na transformação da personalidade religiosa*. Porto: Livraria Civilização Editora, 1972. IDEM – O retorno do sagrado. *Sociologia*. 5 (1995) 199-240. IDEM – Secularização e secularismo. *Economia e Sociologia*. 49 (1990) 97-117. FERNANDES, Delfim Guimarães – *Fé em contestação?: Pesquisa sociológica na paróquia de Santa Isabel*. Lisboa: Sampedro, 1972. FICHTER, Joseph – *Las relaciones sociales en una parroquia urbana*. Barcelona; Madrid: Editorial Nova Terra; Instituto de Sociología y Pastoral Aplicadas, 1966. FRANÇA, Luís de – *Comportamento religioso da população portuguesa*. Lisboa: Moraes Editores; Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, 1980. IDEM – Os jovens portugueses e a religião: caracterização global. *Análise Social*. 86 (1985) 247-281. GROND, Linus [*et al.*] – *Sociología del catolicismo europeo*. Barcelona; Madrid: Editorial Nova Terra; Instituto de Sociología y Pastoral Aplicadas, 1967. HERVIEU-LÉGER, Danièle – Religion and modernity in the french context: for a new approach to secularization. *Sociological Analysis*. 51: S (1990) 15-25. IDEM – *La religion pour memoire*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993. IDEM – *La religion en mouvement: le pèlerin et le converti*. Paris: Flammarion, 1999. IDEM – La sociologie des religions en France: de la sociologie de la sécularisation à la sociologie de la modernité religieuse. In BERTHELOT, Jean-Michel, dir. – *La sociologie française contemporaine*. Paris: PUF, 2000. HERVIEU-LÉGER, Danièle; CHAMPION, Françoise – *Vers un nouveau christianisme: introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986. INSTITUTO PORTUGUÊS DE OPINIÃO PÚBLICA E ESTUDOS DE MERCADO – *Estudo sobre liberdade e religião em Portugal*. Lisboa: Moraes Editores, 1973. ISAMBERT, François-André – Quarente ans déjà. *Archives de Sciences Sociales des Religions*. 93 (1996) 5-22. LAGES, Mário – Elementos para uma tipologia sociológica do cristianismo português. *Ora et Labora*. 3 (1965) 200--231. IDEM – Recenseamento à prática dominical: apresentação pública dos resultados. *Lumen*. 55: 3 (1994) 3-27. IDEM – A religiosidade popular na segunda metade do século XX. In CRUZ, Manuel Braga da; GUEDES, Natália Correia, coord. – *A Igreja e a cultura contemporânea em Portugal: 1950-2000*. Lisboa: UCP, 2000, p. 379-436. LE BRAS, Gabriel – *Études de sociologie religieuse*. Paris: PUF, 1955-1956. 2 vol. MARTINS, A. – Dados para uma sociografia das vocações sacerdotais na diocese de Vila Real. *Lumen*. 6 (1958) 460-464. MEDEIROS, Octávio – Fenómeno religioso e modelo cibernético. *Humanistica e Teologia*. 6 (1985) 298-335. IDEM – *A minha casa é a minha Igreja: Prática religiosa dos Açorianos*. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1995. IDEM – *Sociologia e pastoral: Ambiguidades e desafios*. Ponta Delgada: Instituto de Cultura Católica de Ponta Delgada, 1996. MURTEIRA, Mário – Um olhar (dos anos 60) sobre Portugal. *Análise Social*. 123-124 (1993) 745-752. NABAIS, João – *A vocação à luz da psicologia moderna*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1953. NUNES, Adérito Sedas – Histórias, uma história e a História: sobre as origens das modernas ciências sociais em Portugal. *Análise Social*. 100 (1988-1.º) 11-55. OLIVEIRA, Carlos Martins de – A aplicação do modelo sistémico à leitura sociológica da paróquia. *Economia e Sociologia*. 37 (1984) 85-117. IDEM – *Atitudes e comportamentos religiosos dos Portugueses*. Évora: Universidade de Évora, Departamento de Sociologia, 1995. Dissertação de doutoramento em Sociologia (Sociologia da Religião). PIRES, Maria Leonor; ANTUNES, Marinho – Vida religiosa. In PAIS, José Machado, coord. – *Gerações e valores na sociedade portuguesa contemporânea*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1998. POULAT, Émile – La CISR de la fondation à la mutation: réflexions sur une trajectoire et ses enjeux. *Social Compass*. 37: 1 (1990) 11-33. REIS, Luís Braula – Inter-relação entre as posições religiosas e a participação social dos jovens: respostas a um inquérito. *Análise Social*. 86 (1985) 313-343. SILVA, Augusto; PATO, M. Vaz – Análise da sociedade portuguesa hoje: a realidade sócio--religiosa. In CONGRESSO NACIONAL DE RELIGIOSOS, 3, Fátima, 1 a 20 de Setembro de 1980 – *Trabalhos apresentados e conclusões*. P. 77-102. SILVA, Augusto da – Prática religiosa dos católicos portugueses. *Economia e Sociologia*. 25-26 (1979) 61-220. IDEM – A sociologia em Évora. *Economia e Sociologia*. 62 (1996) 5-14. *SONDAGEM sócio--religiosa à população do Patriarcado de Lisboa*. 1984. 12 fasc. WILLAIME, Jean-Paul – French-language sociology of religion in Europe since the second world war. *Revue Suisse de Sociologie*. 25: 2 (1999) 343-371. IDEM – *Sociologie des religions*. Paris: PUF, 1995. WOHLRAB--SAHR, Monika – What has happened since «Luckmann 1960»?: Sociology of religion in German, Austria, and Switzerland. *Revue Suisse de Sociologie*. 26: 1 (2000) 169-192.

SOLOR. *v.* TIMOR E SOLOR.

Sarcófago, dito de São Martinho de Dume, século XI-XII (Braga, Museu Regional de Arqueologia D. Diogo de Sousa).

SUEVOS. A nossa principal fonte para os acontecimentos das invasões germânicas na antiga Gallaecia (actual Galiza e Norte de Portugal) é Idácio, bispo de Aquae Flaviae, que foi uma testemunha que viveu e observou esse fenómeno e que por esta ou outras razões é um personagem de muita importância. Os relatos e as datas que nos apresenta na sua *Chronica* continuam a ser objecto de grande discussão entre os historiadores modernos. Nos princípios do século V, por volta do ano 409, a província de Hispânia no Império Romano Tardio sofreu a entrada de vários povos germânicos que tinham começado a sua emigração a partir dos territórios do Reno, no Norte da antiga Germânia. Segundo Idácio, em 31 de Dezembro de 406 os povos germânicos (Suevos, Alanos, Vândalos Silingos e Asdingos) cruzaram o rio Reno e entraram na Gália. Nos três anos seguintes estes povos migraram para sul, tendo os Romanos procurado detê-los sem êxito. O historiador Paulo Orósio inculpa os governadores provinciais romanos de não terem oferecido uma liderança decisiva e, na sua opinião, foi isso que deixou a Gália e a Hispânia completamente vulneráveis à vontade desses bárbaros. Finalmente, no Outono de 409 – uns afirmam que a 28 de Setembro, outros que a 13 de Outubro – os Germanos entraram na Hispânia através da via romana dos Pirenéus Ocidentais, perto da localidade de Rocenvalles. Alguns historiadores modernos são da opinião que os Suevos chegaram à Galécia por via marítima; contudo, esta interpretação não foi aceite pelos entendidos e as fontes também não a confirmam (REYNOLDS – *Reconsideration*, p. 19-47). Idácio e Orósio descrevem unanimemente nos seus relatos alguns anos de conflito entre os recém-chegados Germanos e os residentes Hispano-Romanos. Inclusive no ano de 414 Paulo Orósio foi perseguido em Braga pelos Bárbaros, ao ponto de se ir refugiar em África. O estabelecimento dos Germanos não foi, porém, sempre catastrófico e beligerante (DÍAZ MARTÍNEZ – *La modalidad*, p. 353-365). No mesmo ano de 411 é testemunhado por Idácio e Orósio que os Germanos e os Hispano-Romanos iniciaram muito depressa o processo de repartir de forma mais pacífica os territórios da Hispânia, reflectindo um espírito de convivência (DÍAZ MARTÍNEZ – *Los distintos*, p. 75-87). Mas os acontecimentos na vizinha Gália tiveram constante influência sobre a situação na Hispânia. Após alguns momentos agitados, as Gálias foram pacificadas em seguida à restauração do poder de Honório e com a assistência do seu hábil general Constâncio. Idácio e Orósio confirmam ter sido esta a altura em que os Hispano-Romanos se resignaram com o estabelecimento dos Bárbaros de uma forma mais pacífica. Os representantes dos Suevos, dos Alanos e dos Vândalos Silingos e Asdingos negociaram uma partilha sistemática de quase toda a Hispânia, sendo óbvio que os Hispano-Romanos se tinham apercebido de que não lhes restava outro recurso. Finalmente, o acordo entre os vários povos finalizou-se da seguinte forma: os Vândalos Asdingos e Suevos na Galécia, os Alanos na Lusitânia e na Cartagena Ocidental e os Vândalos Silingos na Bética. As províncias da Tarraconense e de Cartagena Oriental não foram ocupadas, pois ainda continuavam sob o domínio dos Romanos. O rápido processo de fixação destes povos germânicos na Hispânia é um testemunho da diminuição do domínio político e militar do Império Romano no Ocidente ao dealbar do século V, processo que se acelerou ao longo do mesmo século. É neste marco histórico que aparecem os Suevos, estabelecendo um reino próprio e sobrevivendo aos demais povos bárbaros da primeira vaga das invasões germânicas. Os Romanos consideraram a fixação dos Germanos na Hispânia como uma ameaça para os seus interesses políticos no Ocidente. Foi por isso que contrataram os Visigodos ao nível de *feoderati*, os quais se tinham estabecido na Gália nos anos 416-418, para destruírem os povos germanos da Hispânia. Os Visigodos conseguiram destruir os Alanos e os Vândalos Silingos, mas por razões não muito claras voltaram para a Gália sem na altura terem defrontado os Suevos na Galécia. Durante um brevíssimo tempo os Vândalos Asdingos e os Suevos uniram-se como um só povo, mas ambos mantinham ambições expansionistas, desfazendo-se a sua convivência num curto prazo. Em 421 os Vândalos Asdingos saíram da Galécia e estabeleceram-se como independentes na Bética. Em 422 houve uma tentativa final, sem resultados positivos, da parte dos Romanos sob o mandato de Castínio, para destruir os Vândalos As-

dingos. Embora os Vândalos tivessem sobrevivido a este assalto, não se sentiram seguros e saíram da Bética sob o rei Geserico (428-477) e em 429 saíram da Hispânia, iniciando a sua conquista do Norte de África. A fuga dos Vândalos sob Geserico deixou a Península Ibérica completamente vulnerável para uma conquista total por parte dos Suevos, último povo germânico, que imediatamente mobilizaram as suas tropas. Naquilo em que os Suevos se equivocaram foi em não verem que os Vândalos tinham toda a intenção de controlar não só o Norte de África como também a Hispânia. Em 430 o chefe dos Suevos, Hermigário (Idácio chama-lhe *rex*), foi totalmente batido por Geserico em Mérida. De novo enigmaticamente, os Vândalos retiraram-se para África e abandonaram para sempre os seus planos de dominar igualmente toda a Hispânia. E pela segunda vez os Suevos tiveram oportunidade de dominar a Península. Sob uma série de reis ambiciosos, os Suevos aumentaram o seu reino para o Sul e Ocidente da Península. Depois de Hermerico ter abdicado do trono em 438, Requila obteve o poder em 439 e capturou a importantíssima cidade de Mérida. Posteriormente, em 441, juntou também às suas conquistas a cidade de Sevilha. No final do seu reinado, em 448, Requila submeteu à autoridade sueva as províncias da Lusitânia, Bética e Cartagena. O sucessor, seu filho Requiário (448-456), manteve as possessões do pai, mas morreu quando tentava a conquista da importantíssima província da Tarraconense. Durante esta época de expansão sueva, os Hispano-romanos dirigiram repetidas petições às forças do Império na Gália para uma intervenção contra os Suevos. Embora os Romanos mostrassem simpatia em espírito, não intervieram com forças militares nesta fase. Do ponto de vista geral, Idácio mostra-nos duas fases da expansão sueva. A primeira, que se enquadra nos anos 430, é a de conflito com os Hispano-Romanos. A segunda, que se desenrolou na década de 440, mostra a rápida colaboração entre os dois povos para organizar a fixação dos Suevos na Galécia. Não admira que tenha havido mais colaboração durante o reinado de Requiário, nos anos 440, se tivermos em conta que foi ele o primeiro monarca germano a converter-se no Ocidente ao catolicismo. Tal conversão conseguiu-lhe sem dúvida um certo apoio da parte dos hispano-romanos católicos que formavam a população maioritária na Galécia. A situação mudou drasticamente durante os anos 450 para os Suevos e para o seu reino na Península Ibérica. Após uma série de batalhas, no ano 452 os Suevos e os Romanos assinaram um pacto com o qual os Suevos aceitaram a rendição total da província de Cartagena. O rei visigodo Teodorico II (453-466) foi quem adoptou uma política hostil contra os Suevos e o seu reino, claramente porém como resultado da pressão dos Romanos. Teodorico, com o apoio do Senado romano e das famílias nobres na Gália, decidiu adoptar uma estratégia para a destruição total do reino suevo. Em 456, Requiário fez um esforço heróico para prevenir a entrada na Península dos invasores visigodo-romanos, mas acabou por ter um fracasso completo. Nos fins de 456 o reino suevo foi destruído, a cidade/capital Bracara Augusta (Braga) foi ocupada e Requiário foi capturado e executado. Idácio dá notícia de que até ao ano 469 os sucessores de Requiário foram uma série de monarcas débeis e incompetentes na Galécia. O importante é que na Galécia continuou a existir, aparentemente pelo menos, um núcleo do reino suevo de alguma forma independente dos Visigodos e dos Romanos. Infelizmente o *Chronicon* de Idácio termina de forma abrupta no ano 469 e é só no ano 550 que voltamos a ter, na *Chronica* de João de Biclara, outra notícia através de fontes literárias sobre a Galécia. Quando os Suevos surgem de novo nos escritos históricos de João de Biclara e Isidoro de Sevilha, vários acontecimentos significativos já tinham transcorrido na Galécia. Os monarcas suevos, muitos dos quais nem de nome conhecemos, restauraram um reino na Galécia, suficientemente forte para atrair a atenção dos poderosos Visigodos, os quais se instalaram na Península depois da sua expulsão das Gálias pelos Francos Merovíngios. As fontes dizem que o catolicismo adoptado pelos Suevos sob Requiário foi por eles abandonado para se integrarem no arianismo. As crónicas mostram que, apesar da presença de um arianismo oficial na corte sueva em Braga, se organizou na Galécia uma Igreja Católica que fez frente à Igreja Ariana. O século VI foi sem dúvida a época em que reinou uma série de monarcas suevos competentes e importantes: entre eles Carriarico (550?-558?), Ariamiro (558-561), Teodemiro (569-570) e Miron (570-583). Em caso algum estes monarcas suevos conseguiram deter a política expansionista dos Visigodos, especialmente sob o ariano militante Leovigildo (569-586), que teve o grande êxito, entre os anos 583-585, de pôr fim para sempre ao reino dos Suevos. João de Biclara e Isidoro de Sevilha assinalam que depois da morte de Miro, em 583, o seu filho Éborico (583-584) reinou brevemente em 584 e foi derrotado por um nobre Audeca (584-585). Leovigildo aproveitou-se da situação, capturou Audeca e exilou-o em Beja, apoderando-se da Galécia que converteu em província visigoda. O nobre suevo Malarico tentou em vão expulsar os Visigodos da Galécia. E foi assim que o reino dos Suevos na Península Ibérica «passou à história». Embora o reino político-territorial dos Suevos já não existisse, a Igreja estabelecida antes da chegada dos Suevos, no começo do século V, sobreviveu à invasão dos Visigodos. A questão sobre o estado religioso dos Suevos à sua entrada na Península tem sido objecto de muita especulação. As fontes não oferecem uma opinião completamente clara sobre tal assunto. É muito possível que os Suevos fossem inicialmente uma mistura de pagãos e de arianos já muito latinizados, semelhante à situação do caso visigodo (Ferreiro – *Martin*, p. 298-306). A base é mais segura no que se refere ao reinado do rei Requiário, como já atrás indicámos, por ter sido o primeiro monarca germano a converter-se ao catolicismo no Ocidente. Devemos ter em conta que esta notícia de Idácio se refere a uma «conversão» oficial que não se deve interpretar como uma inclusão total do povo suevo. Ignoramos a profundidade e a amplitude da referida conversão entre os

Suevos e os Hispano-Romanos da Galécia. Outra referência ao processo de conversão dos Suevos encontra-se nas *Histórias* de Gregório de Tours, o qual refere o abandono do arianismo e a conversão ao catolicismo sob o rei Carriarico. Se esta notícia tiver alguma veracidade, isso indica-nos que os Suevos abandonaram o catolicismo depois de Requiário e que se converteram ao arianismo até ao reinado de Carriarico. Isidoro de Sevilha confirma que os Suevos tiveram uma experiência ariana durante largo tempo, sem porém precisar os nomes dos monarcas. Gregório de Tours introduz Martinho de Braga não só como um factor da conversão, mas também como promotor do culto de Martinho de Tours na Galécia. Isidoro de Sevilha confirma o papel de Martinho de Braga na conversão dos Suevos, mas enquadra todos os acontecimentos no reinado de Teodomiro (FERREIRO – *Braga*, p. 195-210). Outras fontes que relatam a influência missionária de Martinho de Braga são as «actas» dos concílios de Braga, que se reuniram respectivamente em 561 e 572 (SEMANA – *El Concilio*). No I Concílio de Braga (561), o rei Ario presidiu à reunião, confirmando com a sua presença a persistência do catolicismo na Galécia. Martinho de Braga não ocupava nessa altura o cargo de bispo metropolita, mas o seu nome encontra-se entre as assinaturas do concílio. Pouco depois, em 572, convocou-se outra assembleia de bispos no designado II Concílio de Braga. Neste concílio Martinho de Braga tem o título de metropolita de Braga capital da Galécia. A sua influência sobre este concílio foi profundíssima, tendo em conta os *Capitula Martini* que ele incorporou nas «actas» da reunião (FERREIRO – *Missionary*, p. 11-26). Isidoro de Sevilha acrescentou que Martinho de Braga fundou muitos mosteiros, escreveu muitas cartas e livros, especialmente para os seus monges, e que juntamente com o rei Teodomiro extinguiu o arianismo na Galécia (ISIDORO – *Historia*, cap. 90-91). Estes testemunhos indicam no seu conjunto que, desde a época de Carriarico até ao reinado de Teodomiro, o arianismo sobreviveu apesar de uma conversão oficial por parte dos reis suevos cujos nomes as fontes não mencionam. Pode-se afirmar igualmente que desde a chegada de Martinho de Braga à Galécia (556?) até ao reinado de Teodomiro (FERREIRO – *Westward*, p. 243-251), o triunfo do catolicismo sobre o paganismo, o priscilianismo e, sobretudo, o arianismo, foi um processo gradual e não o resultado de uma conversão total sob um determinado monarca (FERREIRO – *Braga*, p. 195-210; THOMPSON – *Conversion*, p. 77-92). No final destes acontecimentos político-religiosos vemos na Galécia uma Igreja bastante organizada, cuja influência se estendeu amplamente (*PAROCHIALE*, p. 411-420). Merece ser referido que Martinho de Braga manteve uma relação estreita com os reis suevos, como prova uma das suas obras, *Formula Vitae Honestae*, que foi dedicada ao rei Miron. Esta política missionária facilitou-lhe bastante, sem dúvida, o seu trabalho missionário (FERREIRO – *Martin*, p. 372-395). A morte de Martinho de Braga – apóstolo dos Suevos – ocorreu em 579. Seis anos depois, o rei ariano visigodo Leovigildo conquistou (585) a Galécia e incorporou-a no reino dos Visigodos. Embora tenha posto fim a um reino independente na Galécia, a conquista visigoda não conseguiu reduzir a Igreja que continuou a florescer brilhantemente durante todo o século VI e mais adiante. O III Concílio de Braga (675), que se reuniu sob o mandato visigodo, juntamente com os concílios de Toledo do século VII, atestam através das suas «actas» uma Igreja cheia de vitalidade na Galécia. Não há dúvida que, depois da invasão muçulmana, a Igreja na Galécia se manteve firme e conservou a memória do seu passado suevo e do papel importante do padroeiro e apóstolo dos Suevos, Martinho de Braga.

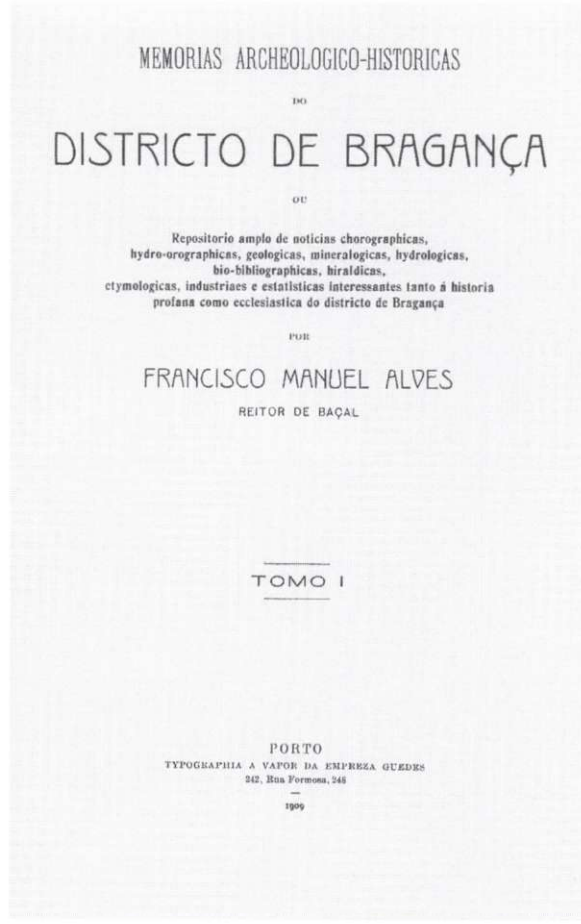
ALBERTO FERREIRO

BIBLIOGRAFIA: **Fontes:** *Concílios visigótico e hispano-romanos*. Ed. José Vives. Madrid; Barcelona, 1963. *Continuatio chronicorum Hieronymianorum, MGH AA*, 11, Berlim, 1894, 1-36. GREGÓRIO DE TOURS – *De virtutibus sancti martini (I.II): Miracula et Opera Minora. In MGH, SRM* 1, par II, W. Ardnt e Br. Krusch, Hannover, ed., 1885. ISIDORO DE SEVILHA – *Historia gotharum, vandalorum et suevorum. In MGH AA*, 11, Berlim, 1894, 241-303. JOÃO DE BICLARA – *Chronicon. In MGH AA*, 11, Berlim, 1894, 207-220. MARTINHO DE BRAGA – *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*. Ed. C. W. Barlow. Yale, 1950. ORÓSIO – *Historiarum libri septem. In MPL* 31, 663-1174. *PAROCHIALE Suevorum*. In *ITINERARIA et Alia Geographica: Corpus Christianorum: Series Latina*. 175, p. 411-420. **Estudos modernos:** COLÓQUIO BRACARENSE DE ESTUDOS SUÉVICO-BIZANTINOS – *Actas: Bracara Augusta*. Braga. 9-10; 11-12 (1958-1961). CONGRESSO INTERNACIONAL DE ESTUDOS MARTINIANOS, 1 – *Trabalhos: Bracara Augusta*. Braga. 8 (1957). DIAZ MARTINEZ, Pablo de la C. – Los distintos «grupos sociales» del norte hispano y la invasión de los Suevos. *Studia Historica: Historia Antigua*. 1 (1983) 75-87. IDEM – La modalidad del asentamiento Suevo y sus consequencias. *Studia Zamorensia Historica*. 7 (1986) 353-365. FERREIRO, Alberto – Braga and Tours: Some observations of Gregory's De virtutibus sancti martini (I.II). *Journal of Early Christian Studies*. 3: 2 (1995) 195-210. IDEM – Early medieval missionary tactics: The example of Martin and Caesarius. *Studia Historica Antiqua*. 6 (1988) 225-238. IDEM – St. Martin of Braga's policy towards heretics and pagan practices. *American Benedictine Review*. 34 (1983) 372-395. IDEM – St. Martin of Braga and germanic languages: an addendum to recent research. *Peritia*. 6-7 (1987-1988) 298-306. IDEM – The missionary labors of St. Martin of Braga in 6th Century Galicia. *Studia monastica*. 23, 11-26. IDEM – *The Visigoths in Gaul and Spain a. d. 418-711: bibliography*. Brill, 1988. IDEM – The westward journey of St. Martin of Braga. *Studia monastica*. 22 (1980) 243-251. REINHART, Wilhelm – *Historia general de los suevos*. Madrid, 1952. REYNOLDS, R. L. – Reconsideration of the History of the Suevi. *Revue belge de philologie et d'histoire*. 35 (1953) 19-47. SEMANA INTERNACIONAL DE DERECHO CANÓNICO, 14 – *El concilio de Braga y la función de la legislación particular en la iglesia*. Salamanca, 1974. THOMPSON, E. A. – The conversion of the Spanish Suevi to Catholicism. In *VISIGOTHIC Spain: New Approaches*. Oxford, 1980, p. 77-92. TORRES RODRIGUEZ, Casimiro – *El reino de los suevos*. La Coruña, 1977.

SUFRÁGIOS. *V.* MORTE.

SUPERSTIÇÕES. Vulgarmente o termo superstição é utilizado com uma conotação negativa, por parte da elite de uma religião ou igreja dominante, para caracterizar gestos ou crenças «pagãos», «incorrectos», não ortodoxos, de religião não verdadeira. Tratar-se-á portanto, nesta acepção, de um entendimento que tende a confundir e, por vezes incorrectamente, a identificar a superstição com a religiosidade popular*, ou seja, com as manifestações religiosas menos ortodoxas, ou menos «legais» das populações. Esta interpretação da superstição como uma «falsa religião» era já a acepção que no período romano se atribuía à palavra *superstitio*. Lucrécio e Cícero, por exemplo, aplicavam-na para classificar atitudes religiosas «falsas», «excessivas» ou «erróneas» da gente vulgar, sobretudo dos que viviam no campo e que provinham dos escalões mais baixos da sociedade. Posteriormente, com a expansão do Império Roma-

no, a palavra foi igualmente utilizada para classificar as religiões de outros povos conquistados pelos Romanos, significando, neste sentido, uma crença religiosa de terceiros que não era aceite. Nos primórdios do cristianismo esta última significação foi adoptada por muitos cristãos, nomeadamente por alguns Padres da Igreja, que classificavam todas as crenças e cerimónias de culto dos pagãos como «superstições». A teologia escolástica encarregou-se de produzir uma definição do termo mais sofisticada, que tendeu a perdurar por muitos séculos. No entendimento de São Tomás a superstição é uma falsa religião, um culto não apropriado que se dá ao verdadeiro Deus, devido aos excessos ou abusos que se possam praticar nesse culto, e ainda o culto prestado a falsos deuses ou a criaturas que o não merecem. Mesmo depois da definição tomista, que enquadrará quase tudo o que posteriormente se veio a entender por superstição, a fronteira que delimita a superstição da crença ortodoxa não parou de se alterar. Se nos inícios da Época Moderna a palavra tinha uma conotação pejorativa extremamente forte e servia para designar não só a idolatria, mas também o culto indevido ou incorrecto que se dava ao verdadeiro Deus (este sentido foi sublinhado pelo pensamento humanista do Renascimento e pelas correntes reformadas – estas tenderam mesmo a afirmar o carácter supersticioso de boa parte das práticas de culto católicas), bem como todas as modalidades de culto consideradas heterodoxas, ou não apropriadas. Nos finais do século XVIII e princípios do século XIX o sentido de fundo atribuído ao vocábulo alterou-se. O termo passou a designar as condutas religiosas marginais, muitas vezes confundidas com as práticas populares e o folclore, ao fim e ao cabo as práticas religiosas dos «rústicos ignorantes». Esta alteração suscitou novas atitudes ante o fenómeno por parte das elites. Fez com que a superstição deixasse de ser tratada como perigosa e uma séria ameaça a Deus e à Igreja que, por isso, devia ser duramente combatida, e passasse a ser analisada como uma espécie de «objecto de museu», que devia ser estudado e preservado, pois constituía uma manifestação cultural essencial de sectores da população que estaria paulatinamente a desaparecer. Esta mutação teve ainda como consequência o exacerbamento da confusão entre superstição e religiosidade popular. Alguns dos textos que compilavam «tradições populares» ou que tentaram analisar as práticas supersticiosas do povo português, e que se publicaram nos séculos XIX e XX, inserem-se claramente nesta linha (vejam-se a este respeito os textos indicados na Bibliografia da autoria de Alexandre Herculano, Consiglieri Pedroso, José Leite de Vasconcelos, Teófilo Braga, Adolfo Coelho, Francisco Manuel Alves, Abade de Baçal, e de Jaime Lopes Dias). Entre os séculos XIII e XVIII, período em que se concentrará a atenção, a interpretação tomista da superstição dominou. A doutrina tomista acerca do significado da superstição, que se encontra com facilidade em quase todos os tratados de teologia moral, ou nos inúmeros textos de constituições dos bispados que proliferaram principalmente a partir do século XVI, considerava a superstição como um pecado muito grave que era necessário extirpar da


MEMORIAS ARCHEOLOGICO-HISTORICAS

DO

DISTRICTO DE BRAGANÇA

OU

Repositorio amplo de noticias chorographicas,
hydro-orographicas, geologicas, mineralogicas, hydrologicas,
bio-bibliographicas, hiraldicas,
etymologicas, industriaes e estatisticas interessantes tanto á historia
profana como ecclesiastica do districto de Bragança

POR

FRANCISCO MANUEL ALVES

REITOR DE BAÇAL

TOMO I

PORTO
TYPOGRAPHIA A VAPOR DA EMPREZA GUEDES
242, Rua Formosa, 246
—
1909

Frontispício de Memorias archeologico-historicas do districto de Bragança, *do Abade de Baçal (Francisco Manuel Alves), 1909 (Lisboa, Biblioteca Nacional).*

Cristandade. Esta leitura tomista procurava ainda classificar as várias modalidades ou formas de superstição, considerando habitualmente cinco espécies, ou modos, de superstição: a idolatria, a magia, a adivinhação, a vã observância e finalmente o malefício (feitiçaria). Por idolatria, a mais grave de todas as modalidades de superstição, entendia-se o culto de falsos deuses. A magia era apresentada como a capacidade de produzir prodígios ou maravilhas (*mirabilia*), como por exemplo dar a sensação de que certos objectos de deslocavam de um lugar para outro sem que ninguém os movesse e, de acordo com vários tratadistas, podia ser executada, quer usando meios considerados naturais, quer invocando poderes diabólicos (*v.* MAGIA). A adivinhação era a arte que procurava prever o futuro ou conhecer factos do passado ou do presente que «por modo natural» não se podiam saber. Este tipo de práticas tinha grande implantação em círculos cortesãos do mais alto nível. A coroação do rei Afonso V (1438), de acordo com o narrado pelo cronista Rui de Pina, não se fez antes que mestre Abraão Guedelha, «físico e astrólogo», determinasse qual a melhor hora para a realização do acto, de acordo com a sua observação das conjugações astrais. Em 1662, António Pais Ferraz, filósofo, teólogo e astrólogo oficial da corte, publi-

cou um livro dedicado ao monarca D. Afonso VI, no qual justificou o domínio espanhol da Coroa portuguesa e o movimento da Restauração, com base nas «conjunções» e «efeitos das estrelas». Algumas modalidades de adivinhação eram pois consideradas lícitas. Aquilo que terminantemente se condenava era a tentativa de saber algo que pudesse depender do «livre arbítrio» de cada um, independentemente do modo como isso fosse praticado. A multitude de gestos que se ensaiavam para adivinhar levou os mais doutos a ensaiarem uma classificação desses actos de acordo com os meios neles empregues. Alguns autores dos séculos XVII e XVIII, baseando-se sobretudo na obra de Martinho del Rio intitulada *Disquisitionum magicarum* (1599-1600), propunham uma classificação destas práticas em cinco grupos: a quiromancia (decifração do futuro a partir da observação das linhas da mão – prática bastante difundida em meios urbanos, durante as épocas medieval e moderna, e que tinha frequentemente como intérpretes ciganas, tal como ainda hoje se verifica), a necromancia (invocação dos espíritos dos defuntos para revelarem coisas ocultas), a hidromancia (interpretação de sinais observados na água), a piromancia (decifração de sinais oriundos do fogo) e a aeromancia (decifração de sinais do ar). Outros autores apresentam uma classificação tríplice de adivinhação: adivinhação profética (feita com base em revelações divinas), adivinhação astrológica (feita a partir da observação dos astros) e adivinhação diabólica (executada a partir de grande variedade de práticas em que se supunha haver a imiscuição do Diabo). A vã observância era a prática de actos não apropriados (normalmente designados pela expressão «meios improporcionados») ou não eficazes, para a obtenção de certos fins pretendidos. Consistia essencialmente em atribuir eficácia ao momento, forma ou local em que se executavam certas operações para que se obtivesse um pretendido efeito. Tal como no caso da adivinhação também os doutos classificavam diferentes espécies de vã observância. Falava-se em *ars notoria* (arte notória) quando se usava uma oração, ou jejuava, ou invocava o Demónio, para obter sabedoria sem ter trabalho. *Observatio eventum* (observação de eventos), quando se procurava determinar o futuro baseando-se no acaso de certos acontecimentos, como aceitar que era funesto encontrar uma pessoa corcunda ou, pelo contrário, propício levantar-se da cama ou sair de casa com o pé direito. *Observatio sanitatum* (observação da saúde), quando se usavam fórmulas (rezas), gestos, ou produtos que não se admitia terem eficácia natural, para evitar ou para sarar uma doença. Finalmente, o maleficio (igualmente dito feitiçaria) era a tentativa de através de um vasto conjunto de actos fazer mal a terceiros, o que, de acordo com as doutrinas dos mais doutos, envolvia o auxílio do Diabo (*v.* BRUXARIA). Este lato entendimento da superstição fazia cair no seu âmbito uma infinidade de práticas e crenças das populações tanto urbanas como rurais, do Portugal medieval, moderno e até contemporâneo. É impossível, numa síntese desta natureza, discriminá-las a todas. Elencam-se de seguida apenas algumas das práticas mais difundidas, sobretudo durante a Época Moderna, época para a qual é possível obter descrições mais detalhadas a partir do estudo de fontes inquisitoriais (processos e denúncias contidas nos «cadernos do promotor») e das visitas pastorais dos bispos. Para a época medieval, e uma vez que se desconhecem processos judiciais instaurados contra os praticantes destas artes, as melhores fontes são as compilações legislativas (determinações avulsas referentes ao reinado de D. João I e Ordenações Afonsinas) e as disposições dos sínodos realizados em várias dioceses. Para a Época Contemporânea são preciosas muitas recolhas de natureza etnográfica entre as quais se destacam, pela sua abrangência e rigor, as elaboradas por José Leite de Vasconcelos (*v.* ETNOGRAFIA RELIGIOSA). No âmbito das práticas populares consideradas supersticiosas encontrava-se grande número de actos utilizados para diversas finalidades. Com eles acreditava-se que era possível provocar malefícios em terceiros, propiciar a amizade, amor ou ódio entre pessoas, curar corpos doentes, adivinhar o futuro, o paradeiro de pessoas distantes ou de objectos roubados, proteger os homens da natureza e de certas potências a quem se atribuíam poderes negativos. O receituário que se aplicava para alcançar estes objectivos era imenso e bastante heterogéneo, marcado por um profundo simbolismo de todos os actos realizados, materiais utilizados e palavras recitadas e onde ao formalismo de todos os gestos executados é habitualmente conferida enorme eficácia. De tudo sobressai o profundo sincretismo mágico-religioso,

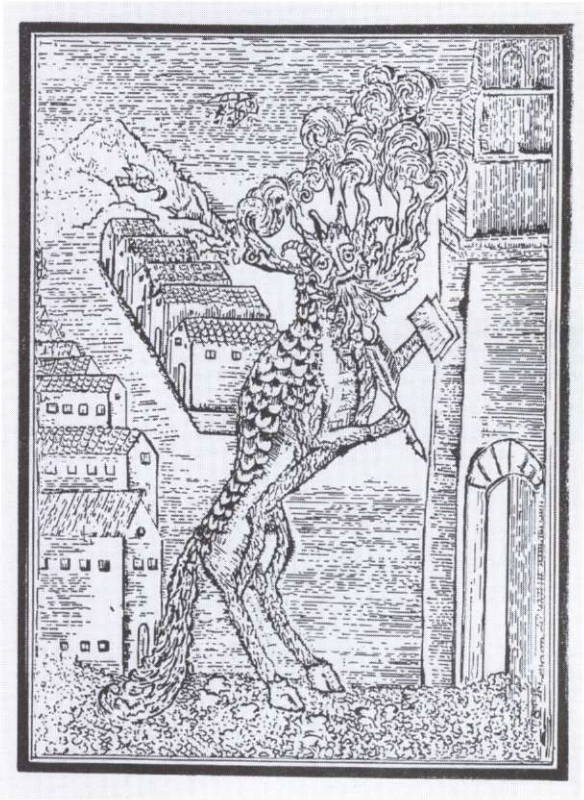


Figura de um dos pecados do Paraguai. In Benedita Araújo, A Medicina popular e a magia, *1988 (Lisboa, Biblioteca Nacional).*

onde se detectam desde elementos ligados a velhos cultos pré-cristãos da morte, a ancestrais valorações do poder dos astros, passando por elementos da mitologia romana, por evocações de espíritos infernais e demoníacos, até à profusa presença de uma piedade e devoção de marca cristã. Para tentar condicionar comportamentos e sentimentos («inclinar vontades»), actividade a que se dedicavam muitas feiticeiras que eram solicitadas para propiciar o amor entre duas pessoas, para favorecer a realização de casamentos, para manter a concórdia entre esposos, ou para suscitar sentimentos de inimizade e ódio, eram triviais os seguintes tipos de procedimentos: a) «encantamentos», que eram cerimónias rituais realizadas em horas e locais determinados – habitualmente de noite, em encruzilhadas, próximo de forcas, à beira de janelas – nas quais se manipulavam determinados objectos e/ou substâncias de origem sagrada como a pedra de ara, de origem humana como cabelos, unhas ou sangue, de origem animal como corações, ossos ou mesmo alguns animais (galos, sapos, cães); b) «devoções» e «conjuros», que consistiam na recitação de certas fórmulas ou «orações», sendo que nas devoções se invocava o poder dos santos ou de Cristo, enquanto nos conjuros se apelava a espíritos de defuntos ou potências diabólicas; c) «fervedouros», cuja realização consistia em ferver num líquido – normalmente vinho ou vinagre – ou simplesmente em queimar ervas com intensas propriedades odoríferas ou especiarias – cravo, canela, pimenta – a que por vezes se juntavam materiais que tivessem estado em contacto com o mundo dos mortos, como pedras colhidas junto de uma forca, ou ainda corações de animais. Para curar os corpos enfermos, provavelmente uma das áreas onde estavam mais difundidos gestos admitidos como supersticiosos, utilizavam-se: a) recitação de orações, quer da Igreja, quer fórmulas «inventadas» onde se misturavam partes de orações oficiais da Igreja; b) aplicação de enorme variedade de ervas a que se atribuíam qualidades terapêuticas; c) realização de cerimónias nas quais habitualmente se executavam gestos ao contrário daquilo que era considerado normal (como, por exemplo, andar de costas, pegar em objectos com a mão esquerda), com o intento de anular efeitos provocados por potências nefastas; d) convocação de «espíritos de defuntos» para que eles revelassem os padecimentos dos doentes e aconselhassem as terapias de cura (em certas zonas os agentes deste tipo de prática eram muito abundantes e tinham denominações especiais – no Minho, «corpo aberto», e nos Açores, «entreabertas»; e) aplicação de supostos poderes curativos de humanos que se propagavam aos enfermos através de toques, bafejamentos ou cuspidelas. Para adivinhar o futuro, o paradeiro de objectos roubados ou perdidos, o estado de pessoas que andavam ausentes e até o destino da alma de defuntos, era corrente: a) «lançar sortes», ou seja, realizar certos actos em que se provocavam situações aleatórias que depois se interpretavam (as modalidades concretas de realização destas «sortes» eram variadíssimas, sendo muito comuns a «sorte da tesoura e da peneira», a «sorte das favas», e «sortes» onde se misturavam produtos como azeite ou uma clara de ovo na água; b) interpretar a fisionomia das mãos e do rosto; c) descodificar o que se «via» em sonhos; d) observar e interpretar as conjugações astrais; e) invocar os espíritos de defuntos para que eles revelassem o que sabiam (frequente quando se queria saber qual o destino das almas de defuntos). Para proteger tanto os homens como os seus bens, quer de potências consideradas nefastas, quer de efeitos negativos das forças da natureza, também se praticavam muitas superstições. Não ser molestado por bruxas, não ser ferido, não ser roubado, não ser preso, ser preservado de qualquer espécie de mal, resguardar a casa de acções negativas, preservar as terras cultivadas ou afastar trovoadas, são alguns dos fins para os quais se podiam usar «superstições». Neste âmbito, as mais recorrentes eram: a) uso de amuletos (estava muito difundido o uso de bolsas que se transportavam ao pescoço ou cozidas nos forros do vestuário, que podiam conter no seu interior certos escritos ou ervas; igualmente comum eram as «cartas de tocar», papéis com desenhos variados e orações ou fórmulas que se deviam usar junto ao corpo para através desse contacto propiciarem as suas virtudes protectivas); b) realização de rituais protectivos (neste âmbito são infindáveis as práticas executadas, desde o simples benzer-se uma pessoa um determinado número de vezes, ou pôr uma ferradura à porta da casa para evitar infortúnios em geral, até rituais mais elaborados e com finalidades mais específicas, como se fazia em certas zonas do Minho para proteger as crianças recém-nascidas dos ataques de bruxas. Com esta finalidade, após o parto e antes de se lavar a criança, enchia-se uma mão de mostarda e dizia-se: «quem esta criança houver de apertar primeiro estes grãos de mostarda há-de contar», devendo em seguida espalhar-se os grãos de mostarda por toda a casa onde o bebé havia nascido); c) pronunciação de «orações». A permanência de muitos cultos pagãos, mágicos e supersticiosos entre os povos que passaram a ser «dominados» pelo cristianismo originou que, ao longo de toda a Idade Média, sobretudo através de inúmeros concílios e sínodos, a Igreja tivesse condenado um grande número de práticas e crenças consideradas supersticiosas e pagãs, numa campanha clara para tentar concluir o processo de cristianização dos povos, ao mesmo tempo que ia reforçando a sua imagem como única definidora da ortodoxia religiosa. Este processo, segundo José Mattoso (A aculturação, p. 85-89), baseou-se numa política que se articulava em três vertentes: a) restrição da noção de sagrado; b) a atribuição de poderes benéficos sagrados aos santos; c) atribuição de poderes maléficos sobrenaturais ao Diabo. O combate da Igreja contra o paganismo e a superstição começou muito cedo e desde o século VI, pelo menos, há vestígios dessa actuação. Cerca de 572, Martinho de Dume, então arcebispo de Braga, escreveu um texto intitulado *De correctione rusticorum*, onde condenava os gestos supersticiosos e pagãos que os habitantes da região de Braga praticavam e que serviu de referência a muitas das lucubrações que posteriormente se fizeram. Nesse texto elenca o arcebispo uma grande heterogeneidade de costumes como a adoração de certas forças da natureza (astros, pedras e água), a

prognosticação do futuro a partir do movimento dos astros ou do voo de certas aves, a utilização de ramos de loureiro à porta das casas para afugentar maus espíritos, a vocalização de certas fórmulas com a finalidade de aplacar a ira de seres sobrenaturais maléficos ou para convocar o benefício de forças sobrenaturais benéficas, a utilização de amuletos protectivos, o ajustamento de certas horas do dia (ou de dias da semana ou do ano) para a efectivação de certas tarefas, a realização de fogueiras junto a fontes, encruzilhadas ou certas árvores. O combate contra estas variadas modalidades de superstição foi difícil e numa primeira fase a Igreja teve até de as admitir e conviver com elas, ensaiando por vezes uma alteração do seu sentido. Foi difícil, pois as velhas práticas mágico-supersticiosas destinadas a afastar as forças maléficas e a propiciar as benéficas estavam tão enraizadas que, despojado delas, o «homem do campo» sentia-se «inseguro, impotente e perdido». A Igreja pactuou assim com a mentalidade que as suportava criando rituais seus de bênção de coisas e pessoas, que virão a ter grande tradição na Época Moderna, aceitou outros rituais de esconjuro e maldição, transformou/adaptou santuários de culto pagãos em cristãos (*v.* ERMIDAS e CAPELAS). Nos rituais que criou, a Igreja usou fórmulas que invocavam o poder de Deus e dos seus santos, bem como o valor das suas relíquias. E os santos começaram a ser apresentados e usados como representantes de Deus capazes de proteger os homens das inúmeras forças maléficas que os ameaçavam. A reforma gregoriana do século XI constitui um momento importante nesta cruzada travada contra a superstição, e teria dado novo incremento a esta luta, sobretudo por via de uma melhor formação do clero, que teria passado a ser mais conhecedor dos gestos rituais que podia ou não praticar. A partir dos séculos XII-XIII começou a sistematizar-se e a predominar a doutrina que atribuía a origem de toda a potência causadora dos supostos efeitos das acções supersticiosas, não a forças sobrenaturais mais ou menos indeterminadas, modelo que caracterizava as concepções animistas medievais pagãs, mas a uma criatura perfeitamente definida, o Diabo. Esta doutrina centrou o alvo do combate numa luta contra o Diabo, um inimigo mais preciso, o que constituiu uma excelente estratégia, pois ao atribuir-lhe o poder desses actos tornava-os, só por si, actos condenáveis e responsáveis pela perdição, facilitando por isso o seu combate. Paulatinamente, a partir desta altura, deu-se uma mutação clara no posicionamento dos eclesiásticos letrados face às atitudes supersticiosas, que passaram a ser genericamente entendidas como a evocação de forças maléficas identificadas pelos doutos com o Diabo (a bruxaria é neste sentido uma forma de superstição. A partir do século XVI conhece-se com mais detalhe a acção repressiva que os poderes centrais exercitaram no combate às várias formas de superstição. Nas visitas pastorais dos bispos, nas constituições das dioceses, na pastoral do episcopado, nas ordenações gerais do reino nota-se um reforço de medidas no sentido de enquadrar as práticas religiosas dos humildes, quer tentando erradicar de forma absoluta algumas, quer cristianizando outras, quer ainda propondo práticas e crenças alternativas que suprissem as necessidades concretas das populações neste âmbito. A Igreja pós-tridentina (se bem que haja vestígios anteriores deste género de políticas) e o Estado centralizado que se foi afirmando foram os protagonistas desta política de «aculturação dos campos», que não implicou, pesem os esforços feitos nesse sentido, uma destruição radical das práticas e crenças populares consideradas supersticiosas. Alguns dos delitos que podiam ser considerados formas de superstição eram crimes de «foro misto». Quer isto dizer que os praticantes destas faltas podiam ser julgados, quer pelos tribunais da Coroa, quer pelos tribunais eclesiásticos dos bispos e, a partir de 1536, também da Inquisição. Aliás, por norma, todos os casos onde houvesse heresia estavam, a partir da data do estabelecimento da Inquisição, reservados a este tribunal. As mais antigas referências conhecidas que proíbem e condenam a prática de «feitiçarias» e outras superstições têm origem eclesiástica. Em 1281, num sínodo realizado em Braga, já se proibiam as práticas de «adivinhação» ou qualquer outra «arte mágica», impondo-se a pena de prisão perpétua para os monges, deposição para os sacerdotes e anátema para os laicos. A vigilância dos bispos manteve-se ao longo dos séculos XIV e XV como o atestam, por exemplo, as disposições dos sínodos de Lisboa de 1393 e de Braga de 1439. A partir dos inícios do século XVI a legislação de origem episcopal intensificou-se, surgindo nas constituições dos bispados capítulos específicos para tratar do problema das «superstições», nos quais se condenam de forma especial as práticas de adivinhação. Contra os prevaricadores insiste-se no uso da excomunhão, à semelhança do que dispunham os sínodos medievais. Apesar de tudo, durante o século XVI, as constituições dos vários bispados continuaram a ter referências muito sumárias ao crime de «superstição». Em todas se proibia o uso de objectos sagrados na realização de feitiços, invocar espíritos diabólicos, realizar práticas de adivinhação, curar pessoas ou animais sem licença, propondo como penas condenações mais ligeiras do que a legislação régia previa. Durante o século XVII, o conteúdo das disposições das constituições dos bispados pormenorizou-se. O elenco daquilo que se proibia passou a ser mais detalhado, a gravidade que se passou a atribuir a estas práticas aumentou decisivamente – ao que correspondeu um aumento das penas impostas, quer aos praticantes destas «artes», quer aos clientes que os consultavam. Penas pecuniárias e de degredo passaram a fazer parte dos meios à disposição dos juízes eclesiásticos que julgassem estes casos. As primeiras constituições onde isto é visível são as da diocese da Guarda, impressas em 1621. Em relação às competências da Coroa nesta matéria conhece-se legislação de origem civil contra o delito desde o reinado de D. João I. Por carta régia de Novembro de 1385 proibia o monarca, sob pena de degredo, uma série de práticas como fazer «ligamentos», «chamar diabos», «encantamentos», «lançar sortes» e «adivinhar». Após esta data, todas as compilações de leis gerais do reino nunca mais deixaram de conter disposições sobre a matéria. As Ordenações Afonsinas, que vigoraram desde 1446,

propunham a pena de morte para os executores de feitiços e penas menores para os autores de adivinhação e outras modalidades de «vã observância». As Ordenações Manuelinas que, a partir de 1512, vieram substituir as anteriores, tinham uma descrição mais detalhada das práticas condenadas, e esboçavam uma tipologia dos delitos puníveis composta por quatro níveis, a que se aplicavam castigos que iam da pena de morte, ao degredo, prisão, açoites e multas. Na prática, com estas disposições manuelinas ficava definitivamente estabelecido o quadro da legislação secular relativo ao crime. Nesta matéria as Ordenações Filipinas, promulgadas em 1603, não acrescentam nada de novo. As atribuições da justiça inquisitorial, o tipo de práticas condenadas e respectivas penas, estavam fixadas nos vários regimentos da Inquisição que foram sendo compilados ao longo da existência do Tribunal da Fé. Nem todos os regimentos da Inquisição continham determinações sobre este problema. O primeiro que o faz é o de 1640, se bem que se conheçam algumas cartas anteriores, escritas pelo cardeal D. Henrique, enquanto inquisidor-geral, com disposições normativas contra práticas de adivinhação. O regimento de 1640 proibia práticas de feitiçaria, adivinhação e vã observância onde se considerava haver a presunção de intervenção diabólica, admitindo-se, em casos de reincidência de maior gravidade, a condenação ao «braço secular» (que nestes casos aplicava a pena capital) e propondo para a maioria dos casos penas de degredo, prisão, açoites e penas infamantes (exposição pública, uso de hábito penitencial e «carocha»). Em 1774 foi publicado o último regimento da Inquisição, que é um marco fundamental para o fim da repressão por partes dos poderes centrais contra as práticas mágicas e supersticiosas. De facto, ao considerar tais práticas como «delitos ideais e fantásticos» e ao declarar que os que diziam fazê-las não passavam de «impostores» que precisavam de instrução, o regimento institui uma nova atitude dos doutos face ao problema que culminará com o fim da perseguição violenta contra este género de práticas, propondo em compensação atitudes pedagógicas de instrução para afastar os humildes destas crenças. A partir de 1774, a Inquisição passa a perseguir os agentes destas práticas não já por supor que eram agentes diabólicos, como até então sucedera, mas apenas porque os considera impostores e ignorantes que deviam era ser «desprezados e ridicularizados». Ecos mais remotos desta nova atitude descobrem-se numa carta datada de Outubro de 1765, dirigida da parte de Luís António Verney a Francisco de Almeida e Mendonça, onde o seu autor, ao referir-se aos delitos que a Inquisição então punia, sustenta que os crimes que supunham a intervenção de pactos com o Diabo aconteciam uma vez em cada cem anos, e sugestivamente diz: «Tem-se observado que os diabos têm grandes medos dos países onde se sabe filosofia, medicina, leis e teologia e por isto, nestes lugares, não se arriscam a fazer pactos com humanos» (carta publicada em MONCADA – *Um iluminista*, p. 160). O quadro normativo que acaba de se apresentar não revela como é que de um ponto de vista prático a perseguição foi efectuada. Em relação à actuação concreta da justiça régia, isto é, acerca do volume e da intensidade da repressão praticada pelos tribunais seculares, pouco se pode dizer. Há notícias de que nos reinados de D. Duarte, D. Afonso V, D. João II, D. João III e D. Sebastião emitiram estes monarcas «cartas de perdão» contra algumas mulheres condenadas nos tribunais da Coroa por práticas de «feitiçaria», há ainda relatos da realização de devassas régias para apurar a prática deste tipo de delitos, há memórias que dão conta de «feiticeiros» nas prisões do rei, mas nada permite apurar os contornos desta actuação. Sabe-se ainda que a mais feroz actuação conhecida foi perpetrada por um tribunal do rei em 1559. Então, na sequência de procedimentos desencadeados pelo desembargador e ouvidor do duque de Aveiro, queimaram-se em Lisboa seis mulheres. O mesmo não se passa com a jurisdição eclesiástica. Quer os bispos nas suas dioceses, fundamentalmente através da realização das visitas pastorais, quer a Inquisição, por via dos processos que moveu contra agentes destas práticas, deixaram marcas do seu desempenho. Delas se conclui que, em termos do volume da repressão, a maior actividade esteve a cargo dos bispos que, pelos indicadores conhecidos, condenaram algumas dezenas de milhar de indivíduos entre os séculos XVI e XVIII (só na diocese de Coimbra – o caso melhor conhecido –, entre 1640 e 1770 devem ter sido denunciadas nas visitas do bispo perto de 2000 ocorrências). Mas se o grande volume repressivo e até abrangência geográfica da repressão foi protagonizada pela justiça episcopal, do ponto de vista da severidade ou violência da repressão, o Tribunal da Inquisição foi seguramente mais duro. Apesar de tudo, dos perto de 650 processos contra agentes de práticas supersticiosas, apenas quatro foram «relaxados ao braço secular». Em relação aos ritmos da repressão, o período de maior fulgor foi a primeira metade do século XVIII, época durante a qual, sobretudo por causa da intensificação da perseguição de pessoas que curavam usando «vãs observâncias», cresceu significativamente o número de casos perseguidos tanto pela justiça episcopal, como inquisitorial. Em suma, pode dizer-se que as campanhas de cristianização foram habitualmente pautadas por grande paciência, e a repressão dos gestos e crenças condenadas que estavam mais disseminados no seio das populações cristãs velhas, raramente feita por medidas de exacerbada violência. Diga-se, por fim, que este esforço centenar para erradicar as superstições não foi coroado de total êxito ou, se se preferir, a cultura popular sempre manifestou grande adaptabilidade e capacidade de resistência. Segundo alguns autores (CHAVES – Costumes) várias das práticas condenadas por Martinho de Dume no século VI ainda se praticavam em pleno século XX, mesmo que algumas tivessem sido cristianizadas, ou que tivessem incorporado doutrinas que lhe eram originalmente alheias. As recolhas de tradições folclóricas e etnográficas realizadas nos finais do século XIX e inícios do século XX demonstram-no exemplarmente.

JOSÉ PEDRO PAIVA

BIBLIOGRAFIA: ALVES, Francisco Manuel – *Memórias arqueológico-históricas do distrito de Bragança*. Bragança: Tipografia Académica, 1982, vol. 9 e 10. A ed. original começou a ser publicada em 1910. ARAÚJO, Maria Benedita – *A medicina popular e a magia no Sul de Portugal:*

Contribuição para o estudo das correntes mentais e espirituais (fins do século XVII a meados do século XVIII). Tese de doutoramento apresentada à FLUL em 1988. Azevedo, Pedro de — Supertições portuguesas no século XVI. *Revista Lusitana*. 5 (1987-1999) 1-21, 198-207 e 261-270. Bastos, Cristina – Bruxas e bruxos no noroeste algarvio: Algumas representações da doença e da cura. *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*. 25 (1985) 285-295. Bethencourt, Francisco – *O imaginário da magia: Feiticeiras, saludadores e nigromantes no século XVI*. Lisboa: Projecto Universidade Aberta, 1987. Idem – *Techniques de la magie au Portugal XVI siècle*. Paris, 1989, p. 56-65. Cahiers de l'Hermetisme. Idem – Un univers saturé de magie: L'Europe Méridionale. In Muchembled, Robert, dir. – *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*. Paris: Armand Colin, 1994, p. 159-194. Braga, Teófilo – *O povo portuguez nos seus costumes, crenças e tradições*. Lisboa: Livraria Ferreira, 1885. Chaves, Luís – Costumes e tradições vigentes no século VI e na actualidade. *Bracara Augusta*. 8: 3-4 (1957) 243-280. Coelho, A. Adolfo – Costumes e crenças populares. *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*. 9-10 (1881) 633-668. Coelho, Maria Helena da Cruz – *Superstição, fé e milagres na Idade Média*. Coimbra: [s.n.], 1995. Congresso Internacional de Etnografia – *Actas*. Lisboa: [s.n.], 1965, vol. 3. Cunha, António Cardoso – S. Cipriano, padroeiro de bruxos e feiticeiros. *Humanistica e Teologia*. 4: 3 (1983) 251-279. Dias, Jaime Lopes – *Etnografia da Beira*. Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade, 1944. Garcia y Garcia, António – *Synodicon Hispanum*. Madrid: BAC, 1982. Herculano, Alexandre – Crenças populares portuguesas ou superstições populares. In Herculano, Alexandre – *Opúsculos*. Vol. 9, p. 155-180. Lobo, Elvira da Conceição Fernandes – *A doença e a cura nas crenças tradicionais: Recorrência à bruxaria na procura da saúde, na zona de Braga*. Tese de mestrado apresentada na UNL em 1990. Maciel, Manuel Justino Pinheiro – O «De correctione rusticorum» de S. Martinho de Dume. *Bracara Augusta*. 34: 78 (1980) 483-561. Mattoso, José – A aculturação religiosa na Idade Média. *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*. 30: 1-4 (1990) 83-93. Moncada, Luís Cabral – *Um iluminista português do século XVIII: Luís António Verney*. Coimbra: Arménio Amado, 1949. Moreno, H. Baquero – *Marginalidade e conflitos sociais em Portugal nos séculos XIV e XV*. Lisboa: Presença, 1985. Paiva, José Pedro – *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas» 1600-1774*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. Idem – O papel dos mágicos nas estratégias do casamento e na vida conjugal na diocese de Coimbra (1650-1730). *Revista Portuguesa de História*. 24 (1988) 165-188. Idem – *Práticas e crenças mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Livraria Minerva, 1992. Pedroso, Z. Consiglieri – As superstições populares na legislação religiosa. *O Positivismo*. 2 (1880) 221-321. Vasconcelos, José Leite de – *Etnografia portuguesa*. Lisboa: INCM, 1980. Idem – *Religiões da Lusitânia*. Lisboa: INCM, 1989. Idem – *Tradições populares de Portugal*. Porto: Livraria Portuense de Clavel, 1882.