

Pastoral e evangelização

AS MISSÕES INTERNAS*

*José Pedro Paiva

«TODOS COM TODA A ALMA SE ENTREGARAM à salvação dos próximos e a arrancar maus costumes e a meter os bons. Curaram-se em toda a parte tantas feridas da alma; retrataram-se perjúrios; desterraram-se cantigas ou trocaram-se por melodias sãs; desfizeram-se uniões pecaminosas; [...] atalharam-se assassínios de esposas e vinganças de mão armada. Reconciliaram-se filhos com seus pais; cidadãos com os párocos; sacerdotes com sacerdotes; [...] realizaram-se restituições de fama e de dinheiro; libertaram-se da prisão inocentes; muitos finalmente se tiraram, pela misericórdia divina, de uma vida licenciosa com os sermões, com o catecismo, com as exortações e avisos, com palavras e mais que tudo com o exemplo.»¹ Pese o seu tom apologético esta perícope da carta ânua jesuítica, enviada para Roma relatando a actividade desenvolvida pelos padres dos colégios de Jesus, no ano de 1592, expressa fielmente muitos dos objectivos e meios que várias congregações religiosas prosseguiram, no imenso esforço de missionação interna desencadeado entre os meados do século XVI e os finais do XVIII.

Este movimento de missionação interna (também ditas missões populares ou rurais) — maciço, duradouro, organizado, geograficamente abrangente — resultou da percepção que algumas elites começam a ter da ignorância das populações no que concernia à doutrina cristã. A rudeza, pravidade e violência dos «rústicos» fazia-os viver o cristianismo de forma superficial, supersticiosa e por vezes até deturpada.

Esta consciência, que se pode fazer remontar três séculos atrás, acentuou-se em Quinhentos. A melhor preparação cultural e religiosa dos letrados — decorrente do enraizamento das correntes humanistas —, o fosso que se vai cavando entre uma cultura cortesã/urbana, *civilizada* e o mundo rural, e o esforço de missionação que desde então se ia fazendo nos territórios ultramarinos muito contribuíram para isso. No século XVI, tendo como contraponto o indígena do Novo Mundo, descobrem-se «índios de ca», índios da Europa. Através das missões pretendeu-se convertê-los e doutriná-los, até para prevenir a sua contaminação pelos ideais protestantes que deflagravam.

Mas o programa era mais vasto. As missões internas têm de ser lidas como um instrumento educativo de transmissão de modelos de vida e de conduta conformes com a ética cristã. Nesse sentido, ao disciplinarem comportamentos, ao ajudarem a interiorizar valores como o de obediência (aos pais, párocos, directores espirituais, governantes) e ordem, foram um factor de homogeneização e coesão social e um decisivo contributo para a consolidação das novas formas de Estado.

Portugal, tal como sucedeu na generalidade do espaço europeu², foi palco de uma invasão missionária, na qual tiveram papel de destaque os Jesuítas, Dominicanos, Franciscanos, Oratorianos, Missionários Apostólicos e Lazaristas. Os missionários, habitualmente gente de idade madura, alguns eram dos membros melhor preparados das suas congregações, com boa formação em teologia moral e na arte concionatória, procuravam fazer transpirar a imagem dos apóstolos de Cristo. António Franco, referindo-se à acção de um jesuíta, escreve: «O modo que guardava, e os mais da Companhia [...], era fazerem o caminho a pé com seus bordoens, hum alforjinho em que levavam o Breviário, com huma Biblia, e algum outro livro espiritual. Nenhum dinheiro levavam, nem outro provimento, para irem todos nas maos da Divina Providencia. O seu dormir era no cham, ou de verao nas eiras, nos povoados em casas

◁ Retábulo da Capela de Nossa Senhora da Doutrina (Lisboa, Igreja de São Roque).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

pobres, ou nos hospitaes, sem admitirem outro algum agazalhado.»³ Frei António das Chagas chegava a deslocar-se com «cadeias» nos tornozelos⁴. Daí que, como sublinha o mesmo António Franco, a «humildade, pobreza e modestia era nos povos huma penetrante pregação».

A cronologia e geografia destas missões que actualmente é possível fornecer apresenta o quadro seguinte. O esforço de missionação teria começado com algum vigor pelos meados de Quinhentos, quando sobressaiu o labor de jesuítas e dominicanos⁵. Os religiosos de São Domingos tiveram no seu provincial Juan de Salinas importante dinamizador, pelo ano de 1555-1556. Os Dominicanos missionaram longamente pela diocese de Portalegre, a pedido do bispo D. Julião de Alva, nos finais dos anos 50 do século XVI⁶. Pouco se sabe da sua actividade para períodos posteriores. Em relação aos Jesuítas, as primeiras missões que efectuaram foram determinadas em 1547, por Luís Gonçalves da Câmara, reitor do colégio de Coimbra que, na altura, enviou missionários para Valença, Viana, Ponte de Lima, Barcelos, Vila do Conde, Guimarães, Braga e Porto⁷. As missões efectuadas pelos jesuítas de Évora, estudadas de forma exemplar por Federico Palomo, começaram pouco depois, em 1551, e sucederam-se quase todos os anos desde então⁸. Pode sustentar-se que, tal como ocorreu em algumas zonas da Península Itálica, os Jesuítas foram pioneiros neste esforço maciço de missionação⁹.

Até meados de Seiscentos este panorama não deve ter sido substancialmente alterado, sendo de admitir que missionários franciscanos também tivessem estado activos. A partir dos anos 70 o movimento ganhou novo fôlego. Por um lado através da incansável acção de Frei António das Chagas¹⁰. Entre 1672 e 1681, por ordem do seu superior, andou por todos os bispados do reino¹¹. Palmilhou todo o território, desde o Algarve até à diocese de Miranda, terra onde até então o labor missionário ainda não tinha sido muito intenso e que, devido à inexistência de pregadores, Chagas classifica como região na qual tudo «he hum bosque de peccados, e huma mata de ignorancias e malicias»¹². O seu timbre ficou ainda expresso na original fundação de dois seminários para a formação de missionários: o Varatojo, em 1680, e Brancanes, em 1695¹³, casas de onde viriam a sair muitos daqueles que enxamearam os campos posteriormente.

Por outro lado, este fulgor deveu-se ainda à introdução em Portugal da Congregação do Oratório que, a partir do último quartel de Seiscentos, se envolve neste processo. Os ritmos da acção missionária dos Oratorianos foram já estudados por Eugénio dos Santos. A seu parecer, a missionação cresceu de finais do século XVII até cerca de 1730, conheceu alguma contenção a partir de então, até aos anos 40, para voltar a assumir frequência elevada entre 1760 e 1770. Após esta data foi-se notando algum declínio no ritmo das missões até finais do século¹⁴.

Deste modo, graças à acção de jesuítas, oratorianos, missionários apostólicos, a que se veio juntar, a partir de 1737, a Congregação da Missão (também ditos lazaristas ou vicentinos), que se estabeleceu em Rilhafoles, atinge-se na primeira metade de Setecentos o tempo áureo das missões internas. Bastará para o provar folhear a série dos *cadernos do promotor* dos vários tribunais distritais da Inquisição, para se ver como neste período chegaram avalanches de denúncias ao tribunal da fé, despoletadas e forçadas pela passagem dos missionários.

Não é seguro determinar com rigor quando se começou a manifestar o ocaso desta tendência. Na generalidade da Europa, de acordo com Louis Chatellier, a partir de 1770, o missionário deu o seu lugar a um clero local melhor instruído e as missões foram-se apagando, para o que também teria contribuído a emergência de escolas de doutrina, confrarias, congregações, retiros, nas quais a acção de laicos foi decisiva¹⁵. Não se esqueça ainda que, em 1759, com a expulsão dos Jesuítas, as missões perderam um dos seus mais importantes pilares. Mas este abrandamento não significa que elas não tenham continuado, ainda que com menor intensidade, prolongando-se pelo século XIX. Basta lembrar a edição, em 1859, da *Missão abreviada para despertar os descuidados, converter os peccadores e sustentar os fructos das missões...*, da autoria do



padre Manuel José Gonçalves do Couto, que até 1904 teve 16 novas edições, num total de cerca de 116 000 exemplares¹⁶. A aceitação do livro, por certo consumido, entre outros, por putativos missionários, prova que o movimento ainda não se havia extinguido de vez.

No que tange à geografia das missões, resulta que, se fosse possível cartografar a acção das várias corporações que se dedicaram à missionação, obter-se-ia uma imagem de um país onde quase todas as suas terras foram invadidas por missionários ao longo de quase três séculos. É possível esboçar alguma divisão geográfica do trabalho missionário por parte das congregações que mais activamente se empenharam nesta tarefa. Os Jesuítas tiveram maior atracção pelos centros urbanos, ou, ao menos, pelos aglomerados demograficamente maiores. Os vários colégios da Companhia distribuíam bem o trabalho de missionação entre si: o de Braga cuidava das regiões inscritas nas dioceses de Braga e Miranda, neste último caso quando o colégio de Bragança não tinha capacidade para o fazer; o de Coimbra ficava com Coimbra, Lamego, Viseu e Guarda; o de Lisboa cobria Lisboa e Leiria; finalmente, ao de Évora coube a missionação dos bispados de Portalegre, Elvas, Évora e Faro¹⁷.

O esforço oratoriano, ao invés, orientou-se na quase totalidade em favor das gentes rurais. Os Oratorianos repartiam a sua área de intervenção pelas regiões em torno das suas casas. Assim, os saídos de Braga andaram sobretudo nos limites daquela arquidiocese, os do Porto privilegiaram a respectiva diocese e toda a bacia do Douro, os de Freixo de Espada à Cinta espalharam-se pelos bispados de Miranda, Braga, Viseu, Guarda e Lamego e os da casa de Viseu irradiaram pelas dioceses de Lamego, Guarda, Coimbra e Viseu¹⁸. De igual modo, é de presumir que a acção da casa de Lisboa se tivesse feito sentir por toda a Estremadura e que a de Estremoz abrangesse o Alentejo e o Algarve.

Os missionários do Varatojo e de Brancanes expandiram-se por todo o lado de Portugal e ilhas, não parecendo ter privilegiado a cidade ou o campo. É provável que os do Varatojo actuassem mais no Centro e Norte, enquanto os de Brancanes iriam preferencialmente para o Sul.

Convento e Igreja de Nossa Senhora das Necessidades dos Oratorianos, em Lisboa, 1742-...

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

Por fim, os vicentinos de Rilhafoles andaram sobretudo nos arredores de Lisboa e na zona entre Tejo e Mondego¹⁹.

Pode pois dizer-se que todas as congregações se espraíram por largas manchas, com excepção dos de Rilhafoles, sem que isso tenha criado litígios. Temos apenas notícia de um único caso em que uma mesma área, Castelo de Vide, foi simultaneamente missionada por religiosos de duas congregações distintas, o que gerou alguns problemas de pouca gravidade²⁰.

As missões de interior não foram feitas contra a vontade do poder episcopal. Ao invés, antes com ele se conjugaram e juntamente com a Inquisição constituíram esteios do exercício da disciplina e controlo social efectuados pela Igreja. Desde cedo os prelados das dioceses apoiaram e incentivaram as missões de interior. Há disso abundantes notícias. Logo em 1556, D. Manuel de Noronha, bispo lamecense, escreve a D. João III louvando as missões que os Dominicanos tinham feito pela Quaresma na sua diocese e recomendando que se instituissem em todos os bispados²¹. Dois séculos depois, o arcebispo de Braga D. José de Bragança continuava a solicitar aos Inacianos que realizassem missões nos seus territórios²², e patrocinou mesmo a tradução e edição de uma obra que se destinava à instrução dos missionários. Trata-se de *Doutrinas practicas que costuma explicar nas suas missoens o padre Pedro de Calatayud...* (Coimbra, 1747-1752), da autoria de Pedro Calatayud, celeberrimo missionário jesuíta, que havia percorrido territórios do arcebispado, nos anos de 1743-1746 e de 1748 a 1749. Sublinhe-se ainda como o apoio dos bispos nem sempre se limitava a solicitar a presença missionária. Numa relação de missão a Portalegre, realizada pelos missionários apostólicos de Brancanes, no ano de 1720, afirma-se que ela foi solicitada pelo senhor bispo «que lhes deu todos os seus poderes ainda no foro externo para prender e castigar como entendessem e foilhes bom porque encontrarão homens que os não movia o Santo temor de Deus para deixarem os escandalos em que viviam, principalmente com mulheres»²³.

Não foram apenas os bispos a solicitar as missões. Os monarcas, os poderes municipais, alguns poderosos, os párcos, devotos locais, todos eles clamaram pela sua presença. As missões eram por fim determinadas pelos superiores das várias congregações, que procuravam responder a estes pedidos ou que as ordenavam em função de estratégias autónomas. Por vezes, eram os próprios missionários no terreno que decidiam onde ir, como fica bem expresso numa ordem para os de Brancanes, recomendando-lhes que fossem «onde mais os levasse a inspiração de Deos, vozes da necessidade ou o chamamento dos parocos»²⁴.

A Quaresma e o Advento eram o tempo privilegiado para efectuar missão. Por vezes, ocasiões excepcionais, como um terramoto, ou uma inundação causada pelas chuvas, provocavam missões que tinham um significado assistencial evidente. Outras prolongavam-se pelo decurso de todo o ano, como sucedia regularmente com as dos missionários de Brancanes e Varatojo, que, por vezes, as faziam sem interrupção durante perto de dois anos, se bem que quase sempre se tentasse não fazer coincidir a missão com os períodos em que os trabalhos agrícolas eram mais exigentes, pois nessas ocasiões as populações estariam menos disponíveis. Jesuítas, oratorianos e lazaristas eram por norma mais breves, cerca de um mês, mas também é possível encontrar missões jesuíticas de seis meses²⁵.

Os encargos com as missões não eram elevados. No caso dos Oratorianos e dos Jesuítas eram, por norma, suportados pelas comunidades de onde partiam. Os Oratorianos chegavam a receber para o efeito donativos de fiéis²⁶. Os das outras congregações contavam com a ajuda das autoridades que os haviam solicitado e com a caridade das populações.

Pese alguma sintonia de objectivos, métodos e estratégias entre os institutos que se dedicaram às missões internas, nem todos actuaram de igual modo. Unia-os a ideia global da missão. De tal forma que é consensual classificá-las como missões de tipo penitencial e não catequéticas. Isto é, não tendo descuidado o ensino da doutrina (particularmente desenvolvido em algumas missões jesuíticas, oratorianas e lazaristas), elas insistiram prioritariamente na conver-



são, penitência e reforma dos comportamentos. E nisto o caso português teria maior afinidade com o ocorrido em Espanha e até na Península Itálica do que alhures²⁷.

A missão jesuítica, aquela que melhor se conhece, graças aos trabalhos de Federico Palomo²⁸, pode servir de base para mostrar a forma como decorriam. Os missionários, normalmente dois (como também sucedia com os Oratorianos), ao chegarem a uma localidade dirigiam-se à igreja paroquial, oravam, visitavam o Santíssimo Sacramento, apresentando-se em seguida ao pároco, a quem deviam mostrar as licenças episcopais, explicar as suas intenções e demonstrar-lhe que pretendiam apoiá-lo no seu múnus e não controlar a sua acção. Intentavam deste modo ganhar a confiança da principal autoridade religiosa local e informar-se com ele dos vícios concretos que mais afectavam as populações, para poderem orientar melhor as futuras predicções. Estas informações eram por vezes prestadas pelos prelados que disponibilizavam aos missionários extractos das denúncias ocorridas nas visitas pastorais. Seguia-se a publicação da missão. Reunia-se a população, tocando o sino da igreja, ou campainhas pela rua, ou fazendo uma procissão com crianças entoando cânticos. Alguns eram muito comoventes e teriam efeitos muito persuasivos, como o proposto na *Doutrina cristã*, de Marcos Jorge, obra posteriormente acrescentada pelo padre Inácio Monteiro, nos finais de Quinhentos:

Vinde paes e vinde mães,
Vinde todos á missão,
P'ra cuidar como christãos
De alcançar a salvação.

Por lavar as nossas culpas
Morreu Christo n'uma Cruz!
Vinde paes e vinde mães!
Quem vos chama é o bom Jesus!

Com a população junta, e num primeiro sermão, explicavam-se os objectivos da missão. Ocasionalmente, estas entradas eram mais espectaculares, podendo assistir-se a cerimónias em que os poderes locais, de forma ordenada e codificada, iam esperar os missionários fora de portas e a cavalo, deslocando-se depois em procissão em direcção à igreja principal.

Pietà, madeira policromada e estofada, séc. XVIII (Lisboa, Igreja de São Roque).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

◁ *Pietà*, madeira policromada e estofada, séc. XVII/XVIII.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

Mais simples seria o princípio da missão oratoriana, que abria com um sermão convidando os fiéis à penitência e estimulando a sua confissão.

Os Missionários Apostólicos andavam em grupos mais numerosos (três ou quatro) e costumavam dirigir-se de imediato ao pároco para este tocar o sino congregando o povo. Frei António das Chagas, e plausivelmente os seus discípulos do Varatojo e Brancanes, apareciam com regularidade de noite e surpreendiam as populações aos brados de «penitência, penitência...», dramatizando, desde logo, o momento da missão²⁹.

A duração das missões variava. Eram mais rápidos os Jesuítas e os Oratorianos, prolongando os Lazaristas e os Franciscanos por mais tempo a sua presença. Compunham-se da predicação de sermões, ensino do catecismo, desfile de procissões penitenciais, realização de confissões, difusão de múltiplas devoções, diluição de discórdias e inimizades, assistência aos presos nas cadeias e aos pobres e doentes nos hospitais.

O sermão, normalmente debitado no interior das igrejas ou, quando o quantitativo de fiéis o exigia, em amplas praças, era um dos momentos fortes da missão, era a «gazua» que abria as consciências. Numa mesma missão podiam ser proferidos vários, em função do modo como os pregadores iam avaliando as reacções dos seus auditórios. O desiderato do sermão era, simultaneamente, atemorizar e doutrinar, como diz exemplarmente o jesuíta Pedro de Calatayud, nos meados do século XVIII, resumindo modelos que se podem encontrar entre pregadores de diferentes ordens e tempos: «Hum sermão forte he como a tempestade de trovões e relampagos, que assustam, e infundem medo; mas a doutrina vai conquistando suavemente a razão e sogeytando o alvedrio, não a sangue e fogo, mas com suaves e eficazes motivos para que se sogeyte à ley. Expliquemo-nos. Hum sermão forte em qualquer missão he como huma grande pancada, em hum corpo ja mortalmente ferido, a qual dandolhe na cabeça, o transtorna, atordoia e acaba de matar; a doutrina porrem he como huma punhalada, que se dá no coração, por força da qual, assim como a fera não pára até despedir de si o ferrão que lhe meterão, assim ferida a consciencia com o punhal ou faca da doutrina, vemos que o homem não socega, e que anda dando voltas no leito da propria consciencia até o lançar. Ouço muitas vezes varios pecadores nas minhas missões: padre estas noites não posso dormir, depois que ouvi tal e tal doutrina, não posso socegar. Então digo comigo: isso he o que eu desejo, que o vosso mesmo pecado, como seta ou espinha abalada com a doutrina não vos deixe dormir até que a tireis.»³⁰

A estratégia enunciada é clara e encontra-se não apenas no sermão, mas na globalidade do acto de missão: infligir terror, para conduzir os fiéis ao arrependimento e à reforma dos comportamentos, através de uma «pastoral do medo» (Jean Delumeau), que insistia em temas como a ira divina, o juízo final, a dramaticidade da morte, a brevidade da vida, a eternidade e enormidade dos castigos infernais, a gravidade do pecado. Para depois fornecer consolo através de referências à graça e misericórdia de Deus, aos bens da glória celeste, às virtudes de certas devoções — em particular Nossa Senhora, aos benefícios dos sacramentos da Igreja. Daqui resulta a grande importância que jesuítas, oratorianos e lazaristas atribuíam à realização da confissão, a que muitas vezes se seguia a comunhão³¹. De tal forma que em muitas relações de missões jesuíticas se presente uma quase obsessão em registar o número das pessoas que se confessaram, o que era também lido como sucesso da missão. As confissões, realizadas aos milhares, durante dias inteiros consecutivos, eram o meio privilegiado para actuar sobre a conversão dos fiéis, esperando-se que produzissem a transformação do seu comportamento. Os Jesuítas, para a sua preparação, difundiram os esquemas purgativos dos *Exercícios* inicianos e introduziram o exame de consciência (quotidiano, como preparação da confissão ordinária ou de toda a vida), contribuindo deste modo para «a difusão de um personalismo religioso que, por meio destas práticas, desenvolvia o exercício de introspecção e a necessária reforma interior do sujeito»³².

Para amplificar a eficácia desta estratégia os pregadores procuravam adaptar as prédicas aos auditórios e aos casos concretos que se viviam nas comuni-

▷ *Adoração da corte celestial*, atribuído a Amaro do Vale (1560-1619) (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/ JOSÉ PESSOA.



dades no momento da pregação. Isso, muitas vezes, significava simplificar o discurso, de modo a que todos pudessem captar a mensagem. Essa era tónica comum entre os Jesuítas e os Lazaristas. Estes últimos deviam seguir uma norma emanada da sua casa romana que ditava: «Sejam populares; isto é adaptem-se às capacidades dos ouvintes, deixem de lado subtilezas e tentem chegar àquilo que é proveitoso.»³³ Além disso, o desejo de melhorar a comunicação levou a que, sensivelmente a partir de meados do século XVII, a teatralização do sermão, ou seja, o momento e o acto da sua pronúncia, tivessem atingido o seu paroxismo. A entoação da voz, os gestos, o recurso a imagens são cada vez mais trabalhados nos púlpitos e os pregadores, uns com mais sucesso do que outros, não hesitaram em se fazer acompanhar de caveiras, crucifixos, coroas de espinhos, cordas, em se bofetarem ou autoflagelarem, o que, como diz Palomo, transformava o predicador numa espécie de «alter christus»³⁴. Para se «tocar o coração e mover a vontade», quase tudo se permitiu. E o choro, os gritos, os gemidos, o arrepiar dos cabelos, eram muitas vezes os efeitos pretendidos e conseguidos. Tal sucedeu em Manteigas, no ano de 1612, de acordo com o relato de um denunciante de um caso ao Santo Ofício: «no decurso do sermão elegendo aquelas palavras “Ecce homo” estava posto sobre o altar [...], hum homem todo nu, somente [com] huma toalha cingida sobre as partes verendas, e todo entrapalhado com tinta vermelha, as mãos atadas diante, entre elas huma cana, na cabeça huma coroa de silva, coberto o rosto com huma cabeleira, hum Cristo representava; ficava coberto com hum lençol ou pano branco e per duas pontas e duas varas atado estava. Querendo pois o padre pronunciar *Ecce homo*, mandou que se acendessem duas tochas [...] e abaixandose a cobertura pareceu aquela solene figura [...]; ouve muita grita na gente, muito bater de peitos e muitos lhe pedirão perdão de pecados e tudo o mais que nestes passos quando se mostra hum Cristo acontece»³⁵. Admita-se que com o passar do tempo, entrados no século XVIII, alguns pregadores começassem a duvidar da eficácia desta estratégia e até a condenar alguns excessos. Em 1746, um jesuíta, durante o sermão, brandiu um crucifixo e logo «uma choradeira [...] fez tal estrondo de soluços e modo de chorar» que ele, achando ser tudo fingido, a repreendeu e pôs fora da Igreja³⁶.

As procissões de penitentes, realizadas nas terras maiores, procuravam estimular os sentimentos de contrição dos fiéis. Nas missões jesuíticas eram raras e não se faziam nas oratorianas e dos Lazaristas. Os Missionários Apostólicos foram os que mais nelas insistiram e a sua missão terminava habitualmente com uma. Realizavam-se durante a noite e chegavam a durar cinco horas, ao longo das quais, em pontos estratégicos, todos se quedavam e os missionários faziam curtas pregações. Quando havia ordens terceiras, a procissão abria com a imagem de São Francisco transportada pelos irmãos da ordem devidamente trajados, com cordas ao pescoço, silvas na cabeça e descalços, a que se seguiam em duas alas os membros do povo que as incorporavam, também descalços, com velas nas mãos e intervalando silêncios de compunção e reverência, com gemidos, soluços e brados de «Senhor Deus Misericórdia». No meio destas alas iam os missionários, um à frente e outro no fim da procissão — por vezes como penitentes, bem como os penitentes com coroas de espinhos na cabeça, açoitando-se e transportando cruces aos ombros, grillhões nas pernas, cordas ao pescoço, caveiras nas mãos. Por vezes, após as ordens terceiras, saía um conjunto de meninos, vestidos de branco, descalços, coroados com silvas, levando Cristos e caveiras nas mãos³⁷.

O carácter predominantemente penitencial da missão não significou que o ensino da doutrina, incluindo a formação do clero local, tivesse sido descuidado. Neste domínio, jesuítas, oratorianos e lazaristas foram os mais empenhados. Os últimos chegaram a criar escolas nas localidades que visitavam³⁸. A doutrina era administrada a crianças e a adultos, por norma em grupos separados. Os Jesuítas usavam cânticos, pequenas fórmulas fáceis de aprender, mas a base da exposição eram diálogos muito simples, que se estabeleciam entre os meninos e os missionários. Realizavam ainda encenações teatrais e sessões de perguntas, premiando os melhores (com contas de rosário, estam-



pas, *agnus dei*), como forma de recompensa e estímulo. Chegavam, no termo da missão, a simular uma cerimónia de doutoramento, tal como as que aconteciam nos colégios da Companhia, em que impunham um grau académico em doutrina à criança que mais se distinguiu na aprendizagem³⁹.

A acção missionária em geral teve ainda papel relevante na difusão e enraizamento de devoções que, entre outros aspectos, tinham o condão de perpetuar a acção da missão após a retirada dos missionários. Nesta matéria, houve naturalmente alguma especificidade no desempenho das várias congregações, o que permitiria até estudar a sua real implantação e eficácia no terreno, avaliação que está por fazer.

Os Jesuítas instigaram confrarias, principalmente marianas, do Santíssimo Sacramento e de invocação cristológica, o culto de São Francisco Xavier, a construção de calvários e a récita do rosário. O padre João Rebelo, por exemplo, morto em 1602, é dado como fundador de confrarias dos Passos da Paixão e da Virgem Nossa Senhora em lugares como Portalegre, Estremoz, Coruche, etc.⁴⁰. Um dos sodalícios de marca tipicamente jesuítica era o dos Escravos de Nossa Senhora, como o instituído em Leiria, em 1665, numa missão realizada por Pedro do Amaral. Os seus membros distinguiam-se por usarem uma cadeia num braço, por comungarem e confessarem mensalmente⁴¹.

Púlpito, século XVI, madeira policromada (Igreja Matriz de Évora de Alcobaça).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



Franciscanos e missionários apostólicos tinham outras preocupações. António das Chagas declara numa carta que «em todos os povos grandes deixo a oração mental, vias sacras, terço ou cousas de Nossa Senhora, e nos pequenos Via Sacra e terço»⁴². Os Missionários Apostólicos deram tanta atenção à oração mental junto das camadas populares, prática que os Jesuítas sempre condenaram, que até escreveram manuais que ensinavam o modo de a fazer, como o *Peccador convertido ao caminho da verdade [...] (1728)*, da autoria de Frei Manoel de Deos.

A difusão da oração mental era também apanágio dos Oratorianos, que divulgaram ainda as devoções de Santa Ana, Nossa Senhora (através da recitação do rosário, da distribuição de estampas e de escapulários), Nossa Senhora das Dores, São José, São Filipe Néri e São Francisco de Sales⁴³.

O modo como os missionários eram recebidos e a forma como as suas mensagens eram entendidas pelos vários elementos da população ainda não foram avaliados com detalhe pela historiografia. Por norma, eram bem acolhidos nas comunidades. As súplicas para que permanecessem e o choro com que muitos se despediam dos missionários justificam-no. Mas havia excepções. Os choques aconteciam sobretudo com o clero local, que os via como «espíões» da sua acção e até como «encapotados» enviados dos prelados. Conhecem-se delações ao Santo Ofício feitas por missionários, queixando-se de que nas missões os párocos diziam às pessoas que o pregador só dizia «parvoíces» e que os fregueses não lhe ligassem⁴⁴.

Por vezes a oposição era das autoridades locais ou de fregueses, particularmente dos poderosos, que não aceitavam as recriminações às suas imorais condutas. Na sequência de uma missão por terras do Alentejo, um jesuíta foi morto após ter criticado um indivíduo que vivia amancebado⁴⁵. Alguns nem queriam ouvir os missionários. Numa denúncia feita à Inquisição de Coimbra, em 1726, uma mulher instada para ir ouvir os sermões de uma missão recusou-se, fazendo «gestos feios» e dizendo que não ouviria «esses sermanzinhos»⁴⁶. Por vezes eram comunidades inteiras que se mostravam pouco receptivas. No relatório de uma missão dos missionários de Brancanes a Chaves, no Verão de 1718, diz-se: «Neste Verão chegarão aquela praça de armas dois Missionarios [...] e acharão aquela pobre vila feita uma Babilonia de escandalos e huma Sodoma de torpezas e muita parte da gente tam rebelde a ouvir a palavra de Deus que ao mesmo tempo que estava o missionario no pulpito estavam defronte das portas da Igreja, huns jogando e outros brindando com varias bebidas enfim gente licenciosa com as larguesas de consciencia que costuma ter a gente da guerra.» De tal forma que poucos foram sensíveis às emendas, «nem com as maiores ameaças do inferno»⁴⁷. Conhecem-se até casos em que os missionários inspiravam receio, o que afugentava os que queriam converter. Isso se conta numa relação de uma missão jesuítica, celebrada na arquidiocese de Braga, em 1748, na qual se narra que os meninos eram «tão rusticos», que mal os chamavam para serem doutrinados começavam a fugir, «talvez por medo da cana que virão na mão do doutrinario»⁴⁸.

A boa aceitação que, por norma, os missionários tinham decorria também do facto de serem vistos pelas populações como «santos», e as suas relíquias e outros objectos de devoção como potentes e eficazes antídotos contra a doença e a calamidade. Em suma, difundiam um poder sagrado e taumatúrgico de que muitos pretendiam beneficiar. Isso era particularmente notório com os exorcismos. Há vários relatos que descrevem como muitas mulheres e raparigas que se diziam «endemoninhadas», sintomatologia muito abundante ao tempo, acorriam para serem exorcisadas. E o sucesso de alguns exorcismos era até usado para louvar a fama de certos missionários e os tornar requisitados. Assim sucedia com o jesuíta Gaspar Moreira. Contava-se que numa missão a Campo de Ourique, exorcisando uma mulher, o demónio não lhe obedecia. Depois de muito trabalho o demónio submeteu-se e o padre pediu-lhe um sinal disso. O diabo enviou então um alfinete que se espetou no seu sapato e que o missionário, daí em diante, transportava consigo como troféu⁴⁹.

Do ponto de vista da recepção das mensagens parece poder sustentar-se que as missões muito contribuíram para disciplinar comportamentos e para

◁ Retábulo de Nossa Senhora do Rosário, c. 1761 (Viana do Castelo, Igreja de São Domingos).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

difundir um vasto conjunto de devoções, algumas delas perdurando até aos nossos dias. Todavia, a forma como eram praticadas e os conteúdos que se queriam veicular produziam, por vezes, efeitos perversos. Assim, a banalização e hipérbole dos discursos aterrorizadores podiam suscitar reacções inversas às pretendidas. Um lavrador da diocese de Viseu, por 1701, dizia que Cristo não padecera tanto como diziam os pregadores que passavam pela sua terra e que eles assim o sugeriam «para meter maior terror»⁵⁰. Outros ficavam claramente transtornados após a passagem das missões e revelavam ter apreendido de forma deturpada muito do que se pretendia transmitir. Dê-se como exemplo o sucedido, em 1733, com uma mulher de Lanheses (Braga), após uma missão de varatojanos à sua terra. Começou a andar muito pela via-sacra do lugar, a publicar que o mundo estava perdido pelos pecados dos que se não arrependiam, que o filho dela — um menino de 12 anos — ia ao céu falar com Deus e Nossa Senhora que lhe comunicavam este estado de desgraça, que quando Nosso Senhor estava cansado de andar pelo mundo vinha a casa dela comer galinhas, caldo de unto e pão alvo, adquirindo ainda o hábito de andar pelas freguesias vizinhas, com um Menino Jesus de barro, a pedir para a «salvação do mundo»⁵¹. Até casos de santidade fingida e de envolvimento sexual entre missionários e discípulas de missão, com a subsequente perseguição inquisitorial, se podiam relatar em abono desta interpretação⁵².

A forma insuficiente como a recepção das missões foi tratada pela historiografia dificulta uma avaliação do seu sucesso. Tal fica logo evidente quando se analisam os relatos que os missionários deixaram. Em quase todos invariavelmente se proclama que a missão deu muitos frutos, apesar da crassa ignorância em que se encontraram as populações. Isso é dito tanto em relatórios de finais de Quinhentos, como nos produzidos em meados de Setecentos, após mais de dois séculos de actividade, o que não deixa de ser contraditório e paradoxal.

Se o escopo das missões foi promover a conversão, excitar o arrependimento e a penitência, então a sua acção foi globalmente bem sucedida. Se bem que o grau dessa eficácia deva também ser correlacionado com a capacidade que cada missionário em concreto teve para adaptar a sua intervenção aos contextos em que actuou. Mas se igualmente se pretendeu desterrar ignorâncias e transformar os «rústicos» em «cristãos civilizados», aí os resultados já não terão sido tão positivos.

A missão foi, sem dúvida, um instrumento educativo de transmissão de modelos de vida e de conduta conformes com a ética cristã, um canal de instigação de uma série de devoções e de enraizamento de formas de piedade conformes com os vectores definidos no Concílio de Trento. O aprofundamento da cristianização das populações modernas e a maior individualização da experiência religiosa muito lhes ficou seguramente a dever. Isto apesar de se poder sustentar, como muitos o fizeram, ainda no século XVIII, inclusivamente alguns missionários, que elas foram responsáveis pela criação de uma religiosidade superficial, passageira, mais devota do que consciente, e ainda uma religião do medo e do terror de Deus e não do amor de Deus.

Reconhecendo a ignorância das populações e a distância que as separavam de si próprios, os missionários actuaram, todavia, adoptando por norma uma atitude de tolerância e de correcção gradual e paciente dos desvios, o que estava em clara sintonia com a acção de outras instâncias. De facto, idêntica paciência e prudência, por forma a evitar rupturas e dissensões, caracterizou a acção dos prelados diocesanos e da Inquisição, no que concerne aos erros cometidos pelas populações «cristãs-velhas».

AS VISITAS PASTORAIS*

O PAPEL RELEVANTE, EM MUITAS ÁREAS decisivo, que as visitas pastorais assumiram em Portugal nunca foi suficientemente reconhecido. Esta situação é justificável pela decomposição e desaparecimento da maior parte do gigantesco espólio documental que este instituto foi produzindo no decurso de mais

*José Pedro Paiva

de três séculos⁵³, pelo reconhecimento bastante serôdio da especificidade da visita portuguesa⁵⁴ e pela incapacidade para se criarem metodologias próprias e eficazes que permitissem uma avaliação global e comparativa dos resultados da visita⁵⁵, em suma, pelo profundo desconhecimento do que foi a intensa prática das visitas no Portugal moderno.

Por outro lado, a própria produção historiográfica, de modo particular até meados da década de 80, não contribuiu para que esta imagem fosse afirmada. Até então, publicaram-se uma série de fontes originais, por norma referentes aos «capítulos de visita»⁵⁶, estudos localizados, seguramente disponibilizadores de imensa informação original mas incapazes de reconhecer a especificidade do caso português e de revelarem dados que permitissem efectuar avaliações globais e comparativas⁵⁷, e alguns trabalhos que procuraram valorizar a importância da documentação produzida nas visitas para a história da sociologia religiosa e da Igreja⁵⁸.

A importância e até centralidade das visitas pastorais ficou bem patenteada nos inúmeros textos (constituições diocesanas, regimentos de auditórios eclesiásticos, manuais de visita e um largo leque de normas avulsas) que, particularmente após 1565, foram produzidos para regulamentar a sua efectivação⁵⁹. Por quase todos se repete uma ideia que Lucas de Andrade, capelão da Capela Real, desenvolveu em manual publicado no ano de 1673, nos seguintes termos: «Entre as principaes obrigações e cuidados do Prelado, tem o primeiro e principal lugar o ser solícito no visitar a sua diocese; porque discorrendo por todo o seu Bispado, & pellas paróquias delle, he como o sol, que dá lustre ao mundo com o seu resplendor, alimpando, alumando, aperfeiçoando, exhortando, pregando, arguindo, increpando & explorando a vida dos ministros da Igreja, sabendo como se administrão os sacramentos, a reverencia com que se celebra o Santo Sacrificio da Missa; aos pobres e desconso-lados, consolando & remediando, assim spiritual como temporalmente, & não só com penas castigar os errados, mas advertilos & encaminhalos com o exemplo & sãa doutrina, aproveitando a todos; confirmando aos adultos na Fé, chrismando-os.»⁶⁰

A visita teria assim sido um importante meio de difusão por todo o território diocesano da doutrina da Igreja (para este efeito, por vezes, os prelados ou seus visitantes faziam-se até acompanhar de pregadores) e da pastoral dos bispos, um instrumento de verificação do funcionamento administrativo, económico e espiritual das igrejas e do desempenho do pessoal eclesiástico a elas adstrito (corpo que na maioria das freguesias não era apresentado pelo próprio prelado), e ainda um mecanismo de controlo da observância religiosa das populações bem como dos seus comportamentos em tudo o que pudesse ofender a moral (através da denúncia dos «pecados públicos»).

Daqui resulta que as visitas pastorais acabaram por adquirir, sobretudo nos séculos XVII e XVIII, quatro dimensões que merecem ser sublinhadas:

1 — Constituíram um instrumento fundamental da consumação da autoridade prelatícia nas suas dioceses, afirmação feita num campo religioso repleto de poderes concorrenciais (cabidos, colegiadas, ordens militares, mosteiros, clero local) que por várias formas se tentaram opor ao poder cada vez mais abrangente dos bispos, na sequência do que havia sido definido em Trento;

2 — Foram um meio decisivo de aplicação da reforma tridentina ao nível da distinção que se procurou vincar entre o sagrado e o profano, da difusão de certas devoções e ainda da maior cerimonialidade e uniformização do culto, da doutrina e das liturgias;

3 — Tornaram-se um eficaz mecanismo disciplinador de comportamentos, capaz de provocar a interiorização de condutas e influenciar decisões das populações, papel que desempenharam em articulação e complementaridade com a acção do Santo Ofício, dos missionários de interior e dos confesores;

4 — Erigiram-se num mecanismo de controlo social, particularmente eficaz a nível local e actuante sobre a população cristã-velha e sobre o clero local, apto para identificar aqueles que tinham condutas religiosas, morais e sociais consideradas incorrectas, para depois os emendar, punir e, nalguns casos, seguramente segregar.

Deve reconhecer-se que a pressão criada pela presença rotineira e cíclica do visitador numa freguesia (habitualmente todos os anos e sensivelmente no mesmo mês), munido de legitimidade e alguma capacidade coerciva, estimulava determinados comportamentos. Não só de emenda dos que eram de facto acusados, e que na maior parte das vezes o eram apenas uma vez, o que mostra uma certa eficácia da intervenção visitacional, mas também da parte daqueles que, em virtude dos seus procedimentos, temiam ser denunciados. Assim sabe-se que algumas pessoas fugiam da sua freguesia no tempo da visita com medo de serem admoestadas pelo visitador, outros alteravam os seus comportamentos habituais tentando encobrir más condutas, outros procuravam agir ao agrado dos seus vizinhos no tempo que antecedia a data da visita para desta forma evitarem ser acusados, e havia ainda quem ameaçasse as testemunhas para obstaculizar a denúncia⁶¹.

Em boa medida, esta importância e eficácia disciplinadora e normalizadora de condutas que as visitas acabaram por assumir resultam da especificidade com que foram praticadas em Portugal, por comparação com o ocorrido na generalidade do restante mundo católico.

Quais eram, em síntese, as principais diferenças da visita portuguesa? Primeira, o tipo de casos (comportamentos) que o visitador devassava. Por quase todo o lado apenas se indagava sobre o estado da Igreja, a acção do clero e o comportamento religioso dos fiéis (isto, é se iam à missa, se cumpriam os sacramentos, etc.). Em Portugal, para além destes aspectos, inspecionava-se a prática de «pecados públicos» por parte das populações, mesmo dos laicos. Assim, averiguava-se a existência de amancebamentos, embriaguez, inimizades, ofensas verbais, etc.

A segunda particularidade residia nas pessoas que serviam como testemunhas, ou seja, as fontes de informação dos visitadores. Essa fonte não era, como sucedia alhures, o pároco local — se bem que em algumas devassas da diocese do Algarve eles aparecessem como testemunhas⁶² —, mas sim um conjunto variado de paroquianos, escolhidos ao acaso pelos visitadores a partir das listas de róis de confessados. As testemunhas de visita eram quase todas do sexo masculino, de idade madura e apareciam a depor na visita normalmente apenas uma, ou duas vezes. Ou seja, não parece sustentável dizer que as visitas constituíram um mecanismo de criação de «grupos de pressão», por via da facilidade que alguns indivíduos teriam de poder chegar junto do visitador de forma sistemática e relatar casos do seu conhecimento, aumentando assim o seu poder no interior da comunidade.

Esta faceta modifica completamente o resultado da inspecção e transforma a visita portuguesa num repositório extraordinário de observação da vida das comunidades e da cultura popular que, de facto, tem sido pouco aproveitado. Uma das excepções, com excelentes resultados ao nível da avaliação das regras de comportamento moral e sexual que vigoraram no Antigo Regime e da problematização do papel da moral sexual no funcionamento das sociedades desse tempo — aspecto decisivo no quadro dos sistemas explicativos dos comportamentos demográficos das populações —, é o estudo exemplar e inovador de Joaquim Ramos de Carvalho, sobre a paróquia de Soure, entre 1680 e 1720⁶³.

Terceiro tópico, o tipo de penalidades aplicadas na sequência das visitas. Em Portugal os bispos tinham jurisdição para impor penas temporais (degrado, multas, prisão), mesmo sobre laicos, e não somente espirituais (a mais grave seria a excomunhão).

Por último, os depoimentos recolhidos nas devassas da visita tinham um valor jurídico, constituíam uma espécie de processo preliminar, desencadeado pelo bispo, que podia, nos casos mais graves, gerar um processo judicial no auditório episcopal.

De tudo resulta que a especificidade da visita portuguesa, cuja raiz se encontra no modo como foram recebidos os decretos do Concílio de Trento em Portugal, é de natureza jurisdicional. Tem a ver com as prerrogativas da jurisdição eclesiástica sobre leigos em matéria de pecados públicos, aliada a uma autonomia de execução das penas mais comumente aplicadas, que po-

dia ainda contar com o apoio do «braço secular». Isto não obsta a que, por vezes, não tenha havido queixas de particulares em relação a abusos cometidos pelo poder episcopal, ou atritos entre a justiça régia e episcopal motivados por questões suscitadas no decorrer da visita.

São escassos os vestígios documentais da realização de visitas pastorais para épocas anteriores à segunda metade do século XVI. Os estudos parcelares que se têm produzido dão conta de algumas tendências desta actividade. A visita, mesmo antes de Trento, efectuava-se quase todos os anos, o que contraria a noção de um generalizado absentismo e desleixo dos bispos nos alvares da modernidade, sendo de admitir, todavia, que o seu exercício por parte dos prelados não se estendesse a por vezes largas áreas territoriais que eram dominadas por cabidos, colegiadas e ordens militares. As preocupações centrais da visita por essa altura eram o controlo dos bens das igrejas, a verificação do estado dos edifícios e objectos de culto, a actuação e preparação do corpo eclesiástico local. O comportamento dos fiéis, particularmente aquilo que não dizia respeito às suas práticas e observância religiosa, até aos inícios do século XVI, ficava praticamente fora dos interesses dos visitantes⁶⁴. As primeiras visitas conhecidas onde se registam depoimentos de acusação de testemunhas delatando «pecados públicos» são as de Monte Longo e terras de Guimarães em 1548. Em síntese, apesar da sua regularidade, eram executadas com desleixo, com pouca eficácia no cumprimento das ordens determinadas, preocupando-se quase exclusivamente com o aspecto venal, ou seja, com a recepção dos direitos («colheita» ou «jantar») que por essa ocasião se deviam às dignidades de visita e ainda com o controlo dos rendimentos das igrejas⁶⁵.

O tempo áureo da realização das visitas pastorais foram os cerca de dois séculos seguintes à conclusão do Concílio de Trento. Então, a maior parte dos bispos empenhou-se activamente e com zelo na sua efectivação, regulamentou-as, implantou novos procedimentos burocráticos, expandiu os aspectos sobre os quais se fazia a inspecção, particularmente no que concernia aos leigos, e reforçou a abrangência territorial da sua acção, pondo cobro a vastos privilégios de isenção da visita prelatícia de que gozavam certos cabidos e ordens militares. Em relação a este último aspecto travaram-se difíceis e prolongadas contendas. A arquidiocese de Braga, onde o poderoso cabido e algumas das dignidades capitulares nunca perderam em absoluto direitos de visita, foi o local onde os prelados mais dificuldades encontraram para impor a sua soberania. As contendas obrigaram à intervenção de Roma e da Coroa e foram regularizadas por uma concórdia, datada de 1573, em que os interesses arqui-episcopais ficaram maioritariamente consignados⁶⁶. Em Évora, na Guarda e no Algarve, regiões onde a implantação das ordens militares era mais forte, houve também bastantes confrontos. Em Évora, entre 1592 e 1601, sendo arcebispo D. Teotónio de Bragança, o seu desejo de visitar as igrejas das ordens criou hostilidades várias que forçaram a intervenção do rei e do papa, que não ficaram definitivamente resolvidas, já que o próprio rei, como administrador das ordens, criou alguns obstáculos ao exercício pleno da visita por parte do arcebispo⁶⁷.

Neste contexto de um novo fulgor que foi dado às visitas após Trento, é forçoso ressaltar o papel pioneiro do arcebispo de Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires. As propostas que apresentou na aula conciliar, o empenho que pôs na sua difusão uma vez regressado e as várias visitas em que pessoalmente se empenhou em Braga são disso prova cabal⁶⁸.

O século XVII foi a época mais forte da realização de visitas, com uma periodicidade quase anual na maioria das dioceses, ritmo que se manteve elevado até aos anos 40/50 da centúria seguinte, conhecendo a partir daí um decréscimo generalizado, com variações entre dioceses, e praticamente desaparecendo no transcurso do século XIX, até se extinguirem definitivamente, pelo menos na sua forma tridentina, em 29 de Julho de 1833, altura em que se aboliu o privilégio de foro eclesiástico. O fôlego dado pelas determinações tridentinas, o empenho da maioria dos bispos na sua aplicação, a forma como as autoridades régias apoiaram a justiça episcopal, podem ajudar a perceber o período dourado da actividade visitacional. Numa fase posterior,

podem ter condicionado o abrandamento da frequência das visitas, mas não a redução da sua eficácia, as perturbações nas relações de Portugal com a Santa Sé, na segunda parte do reinado de D. João V — causa de largos períodos de sede vacante em muitas dioceses —, a inflação do número de casos denunciados nas devassas (claramente detectável pelo menos em Coimbra, Portalegre e Faro) com a consequente sobrecarga do trabalho dos auditórios episcopais e, por último, a gradual afirmação de políticas regalistas e iluministas no reinado josefino. As Invasões Francesas e o triunfo do liberalismo acentuaram dramaticamente o refluxo da prática visitacional, durante os princípios do século XIX.

Os resultados concretos alcançados pelas visitas pós-tridentinas conhecem-se ainda com parcimónia e carecem de estudos que apliquem metodologias uniformes que permitam obter visões globais e comparativas, à semelhança dos já efectuados para a diocese de Coimbra⁶⁹.

No respeitante às disposições deixadas em relação ao estado de conservação e asseio dos edifícios e alfaias de culto, bem como aos rendimentos das igrejas, estado dos livros paroquiais e verificação do cumprimento de legados pios, aspectos que ficavam lavrados nos «livros de capítulos» ou «livros de visitas», não é possível passar da fase de descrição pontual. Não existe sequer um inventário nacional da documentação actualmente disponível, nem qualquer método ou tipologia das ordens deixadas pelos visitantes, à semelhança do que se fez, por exemplo, em França⁷⁰. Os casos pontuais conhecidos⁷¹ mostram como os prelados procuraram dar grande dignidade ao estado de conservação das igrejas e à decência dos locais e objectos de culto, fazendo respeitar as normas tridentinas, e em simultâneo indiciam como seriam poucas as freguesias onde, a este nível, não era necessário aos visitantes deixarem disposições para melhorar a situação que encontravam. A perpetuação das mesmas ordens, em anos consecutivos, obriga a reconhecer como havia muitas resistências ao cumprimento das disposições do visitante neste plano, sobretudo se elas implicavam custos para os párocos, padroeiros ou fiéis das igrejas, mas uma avaliação da eficácia das suas disposições não se pode ensaiar, sendo de admitir uma enorme variabilidade de situações entre as cerca de 3000 paróquias do reino.

Em relação ao comportamento dos párocos fica a impressão de que as falhas no cumprimento das suas obrigações se vão diluindo com o tempo, não sendo possível, no entanto, desenhar actualmente uma imagem das suas principais faltas, nem dos índices de «delinquência» eclesiástica, tarefa perfeitamente exequível a partir da documentação produzida pela visita.

No que tange ao controlo do comportamento dos fiéis, tendo por modelo o exemplo do bispado de Coimbra, profundamente estudado entre 1640 e os finais do século XVIII, a configuração é a seguinte⁷². O número médio de casos denunciados por freguesia ao longo do século XVII foi baixo (cerca de 1,8 por paróquia). Inicialmente teriam existido certos receios da população em participar activamente no processo de denúncia e disso há ecos ainda nas Cortes de 1641, nas quais o estado eclesiástico se queixa de que muitos poderosos amedrontavam as testemunhas de visita, o que fazia com que por vezes houvesse falta de provas para perseguir os delinquentes⁷³. A partir de 1706, altura em que ascendeu a bispo D. António de Vasconcelos e Sousa, assistiu-se a um acentuado crescimento deste indicador, 5,4 casos por freguesia, valor que atingiu o seu ponto culminante nas primeiras décadas do governo episcopal de D. Miguel da Anunciação (1741-1768), com 8,8 casos por paróquia, dados que mostram uma eficácia cada vez maior deste mecanismo à medida que o tempo avançava.

O tipo de casos denunciados aos visitantes era bastante alargado. Quantitativamente, os mais recorrentes eram os delitos «morais» (universo em que se englobam todos os comportamentos de índole sexual e vida familiar irregulares aos olhos da Igreja — como amancebamentos, alcoviteirice, cedência de casa para práticas imorais, prostituição, maridos que «davam má vida» às mulheres, etc.) com um total de 59 % do total de casos delatados, dos quais a terça parte eram concubinatos. Tinham igualmente grande representatividade

numérica os casos de embriaguez, 13 % do total, e o delito de «má língua» (insultos e injúrias verbais) com cerca de 9,5 %. Os 18 % restantes eram compostos por um heterogéneo leque de outros «pecados públicos» como práticas de feitiçaria, blasfémias, jogar cartas, não pagar a dízima, faltar à missa, ser violento, usura, e ainda um conjunto imenso de práticas diversas não passíveis de qualquer tipificação como, por exemplo, um indivíduo que urinava em público.

Os acusados destas faltas distribuíam-se equilibradamente quanto ao sexo, «estado civil», idade, lugares de origem e actividades profissionais, o que deixa transparecer como as visitas não elegiam como alvo privilegiado de acção grupos específicos da sociedade, como sucedeu no caso português com a Inquisição em relação aos cristãos-novos, mas se constituíam antes num mecanismo socialmente alargado de normalização social⁷⁴. Os únicos sectores que raramente apareciam denunciados eram a alta nobreza e o alto clero.

Análises pontuais que se fizeram, utilizando metodologias semelhantes às aplicadas para Coimbra, a partir dos poucos livros de devassa existentes das dioceses de Portalegre, Faro e Viseu, revelaram valores muito próximos destes, o que deixa supor a existência de tendências nacionais que outros estudos deverão confirmar.

A interpretação destes valores permite sustentar como o sentido de pecado público e escandaloso variou no tempo. No século XVII, o que se pretendeu foi sobretudo regular o comportamento sexual e familiar das populações. Neste período, 86 % eram delitos do tipo «moral». A partir de finais de Seiscentos começaram a intensificar-se as acusações de «má língua» e depois, na centúria seguinte, ocorreram inúmeras acusações de embriaguez. O crescimento destes novos tipos de casos denunciados não significa que a «batalha» da normalização dos comportamentos familiares e sexuais tivesse sido definitivamente vencida, uma vez que o seu número absoluto continuou a aumentar ao longo do século XVIII, mas que o disciplinamento das populações se estava a tornar cada vez mais abrangente, procurando modelar áreas até então descuradas.

Deve ainda ter-se presente que o desempenho dos bispos, dentro de certos parâmetros, podia condicionar o resultado das visitas. Já se referiu a importância de Bartolomeu dos Mártires no impulso dado às visitas em Braga. Em Coimbra, só para dar dois exemplos, foi evidente uma reorganização de toda a burocracia visitacional no tempo de D. António Vasconcelos e Sousa (1706-1717), com reflexos no aumento de casos denunciados e um alargamento significativo do tipo de comportamentos que se pretenderam corrigir, durante a prelatura de D. Miguel da Anunciação (1741-1768). Assim, deve ter-se presente que noutros contextos diocesanos seria possível encontrar ritmos e tendências diversas das aqui expostas, com base no caso da diocese de Coimbra. Futuras investigações podem vir a debruçar-se, com proveito, sobre esta especificidade regional, contribuindo para um conhecimento mais minucioso de um mecanismo que, como se mostrou, teve vastas implicações na modernidade portuguesa.

★A DIÁSPORA MISSIONÁRIA

A HISTÓRIA DA MISSIONAÇÃO PORTUGUESA é conhecida nas suas linhas gerais, nomeadamente os seus avanços e recuos, e as suas consequências para a situação actual do cristianismo e da Igreja Católica, assim como a vida de alguns dos seus principais protagonistas. Não existe, contudo, uma obra em que esta dinâmica da Igreja lusitana seja analisada sistematicamente, ao longo do tempo e abrangendo todas as regiões por onde o Evangelho se propagou sob o impulso dos clérigos do Padroado Português. Esta inexistência é, afinal, o resultado palpável do atraso em que quedam os estudos desta temática, que permaneceram durante muito tempo quase só nas mãos de eclesiásticos sem uma correcta formação historiográfica. Devemos a homens como António Brásio, Joaquim Dias Dinis, António da Silva Rego, Félix Lopes, Serafim

A historiografia

★João Paulo Oliveira e Costa

Leite, Josef Franz Schütte, José Wicki, Joseph Dehergne, Hubert Cieslik, Georg Schurhammer, Henrique Rema ou Manuel Teixeira o levantamento de milhares de documentos relacionados com as missões do Padroado Português, e a quase todos eles dezenas de trabalhos assaz eruditos; faltou-lhes, no entanto, em regra, a capacidade de deitarem um olhar crítico sobre os acontecimentos do passado protagonizados pelos seus antecessores.

A historiografia sobre a Expansão portuguesa conheceu um surto considerável nos últimos anos, fruto do ciclo comemorativo que se vive desde 1987. Este considerável enriquecimento e modernização dos conhecimentos sobre o fenómeno global, de que a história da missão é um dos seus aspectos particulares, foi, no entanto, desigual, conforme os temas; em nosso entender, a história religiosa foi precisamente uma das áreas em que a evolução foi mais lenta. Embora disponhamos hoje de mais estudos monográficos de qualidade, são raras as sínteses que nos proporcionem uma visão global satisfatória mesmo de uma única região ou de uma determinada conjuntura. Este estudo beneficia, ainda assim, da obra inovadora de Luís Filipe Thomaz, investigador que abordou esta problemática em muitos dos seus trabalhos; neste capítulo, procuramos seguir a sua visão lúcida sobre a evolução da história da Igreja na época moderna.

A estas limitações da historiografia não é estranha a falta de uma escola de leigos interessados pelo fenómeno missionário, o que deixou campo aberto não só aos autores eclesiásticos, mas também às investidas dos autores anglo-saxónicos, na sua maioria protestantes, cuja visão do desempenho dos missionários católicos também carece, as mais das vezes, de imparcialidade. Acrescente-se ainda, e desde já, que o tema é complexo, por vezes contraditório, e tem suscitado vivas polémicas, muitas vezes exageradas, especialmente por parte de autores anticristãos ou anticlericais, e também por autores oriundos dos países que foram evangelizados.

Nos últimos tempos tem-se procurado aprofundar o diálogo entre investigadores cristãos e não-cristãos, mas não é fácil atingir um ponto de equilíbrio que satisfaça as várias sensibilidades e que conduza à obtenção de conclusões sérias e com valor científico. É frequente a análise destes temas ser realizada por indivíduos que conhecem mal o seu próprio património sociorreligioso e, principalmente, que ignoram a história das outras religiões, seja a dos missionários, seja a dos evangelizados. Estamos, pois, perante um tema relativamente conhecido nas suas linhas gerais, mas que carece, na verdade, de múltiplos estudos que o renovem e que o tornem mais científico.

Deve-se ainda referir que milhares de documentos ficam por analisar em diversas bibliotecas e arquivos espalhados pelo mundo; constatamos mesmo que, muitas vezes, nem a documentação já publicada foi convenientemente estudada. Faltam, por isso, muitas monografias e biografias para que possamos apresentar com segurança uma visão global. Estamos bem seguros para o século xv e razoavelmente documentados para o xvi, mas são inúmeras as lacunas para os séculos xvii e xviii.

Para as centúrias quatrocentista e quinhentista existem muitas colectâneas documentais e um número considerável de obras de tipo monográfico que, embora não cubram sistematicamente toda a actividade missionária, nos permitem avançar algumas conclusões bem sustentadas. Já no que respeita ao período posterior existem muito menos estudos disponíveis, embora a massa documental seja mais numerosa, não só ao nível dos manuscritos, mas dos próprios textos coevos impressos; assim, o grosso da documentação manuscrita permanece inédita, conhecida apenas dos poucos especialistas que a procuram nos arquivos.

Este capítulo não pode suprir tamanhas lacunas, nem essa é uma tarefa exequível por um investigador, nem mesmo por uma única equipa de pesquisa. Limitamo-nos, por isso, a apresentar um conjunto de ideias que definam a situação da historiografia nesta matéria e que realcem alguns assuntos que nos parecem interessantes e merecedores de novos estudos monográficos. Dividimos, assim, estas linhas em duas partes distintas, antecedidas destas notas introdutórias: na primeira, estabelecemos uma divisão cronológica que

▷ *Natividade e cordeiro místico*, séc. xvii, marfim, escultura indo-portuguesa (Bragança, Museu Abade de Baçal).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRAFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/ JOSÉ PESSOA.



procura fixar as diferentes conjunturas da acção missionária levada a cabo pelos Portugueses; na segunda, analisamos alguns temas que nos parecem particularmente significativos e que poderão ser mais explorados no futuro.

ANTES DE INICIARMOS A ABORDAGEM DA HISTÓRIA, parece-nos importante esclarecer um conceito essencial nesta matéria — o que entendemos objectivamente ao usarmos a expressão *convertido*. Esta questão é fundamental, pois remete-nos para o objectivo principal da acção missionária, mas é, ao mesmo tempo, particularmente complexa, na medida em que atinge o ser humano no seu íntimo e na sua consciência. Conforme veremos na última parte deste capítulo, a avaliação da genuinidade das conversões é impraticável; podemos tentar discernir as motivações, os enquadramentos sociopolíticos, económicos e religiosos que podiam ser estimulantes ou inibidores à adesão ou à refutação do cristianismo, mas nunca podemos penetrar no coração do indivíduo, o último refúgio do Homem Livre.

*O objectivo principal
— a conversão*

Assim, ao referirmo-nos nestas linhas a conversões ou a convertidos estamos a ter em conta os milhões de seres humanos que receberam o baptismo. Não está em causa o seu grau de adesão, nem sequer se o acto formal de integração na comunidade cristã foi ou não voluntário. Com efeito, o que estamos a avaliar é a capacidade da Igreja de gerar novos fiéis nas paragens ultramarinas e de se esforçar por doutriná-los, ao mesmo tempo que tentava manter viva a fé entre os baptizados residentes na Europa. As pessoas que correspondiam a este esforço proselitista engrossavam o número dos crentes, mas a sua vida religiosa caracterizava-se, em regra, por uma série de limitações, vivessem no Velho Continente ou no exterior — tinham um conhecimento imperfeito da doutrina, possuíam escassas noções teológicas e mantinham convicções de origem pré-cristã irredutíveis, muitas vezes conservadas inconscientemente.

No entanto, tivessem chegado ao sacramento iniciático à força ou de livre vontade, ao longo da sua vida tanto podiam manter sempre uma ligação difusa, eventualmente constante e disciplinada, mas pouco esclarecida com a Igreja, como poderiam enveredar por percursos mais radicais, quer no sentido do afastamento e da apostasia, quer em direcção a uma identificação mais profunda com o Evangelho, muitas vezes selada com sofrimentos dolorosos pela tortura e mesmo pelo martírio. Esta é uma questão que se nos afigura particularmente importante: a variedade dos caminhos possíveis de vivência do cristianismo era a mesma na Europa e no ultramar, o que torna o tema asaz complexo e contraditório, pois é possível encontrar mártires entre os que foram baptizados coercivamente, ou entre os seus filhos e netos, assim como topamos facilmente com apóstatas e arrenegados entre os que descendiam de linhagens seculares de baptizados.

Estas considerações remetem-nos, assim, para duas ideias essenciais:

— a evolução da história da missionação, ao nível da avaliação da eficácia dos seus propósitos, só pode assentar num dado objectivo — o número de baptizados;

— a relação de cada indivíduo com o divino é específica e irrepitível, embora a possamos enquadrar em vários modelos generalistas; com os novos baptizados, espalhados pelo mundo, esta realidade não se alterou; no campo da fé, os convertidos tanto podiam ter convicções firmes como inúmeras dúvidas e hesitações, tal como sucedia entre os membros das comunidades espalhadas pela Europa. O que os distinguia era o facto de estarem, em regra, subordinados a um clero estrangeiro e a iniciar então o processo lento e complexo de acomodação dos desafios do Evangelho ao seu quotidiano pré-cristão — um processo que na própria Europa não estava ainda concluído, tal como sucede, aliás, nos nossos dias.

A súbita globalização

AS PROFUNDAS MUDANÇAS QUE MARCARAM A IGREJA NOS SÉCULOS XV e XVI foram motivadas por vários fenómenos. Um dos que contribuiu mais profundamente para uma nova visão do mundo foi, sem dúvida, o da expansão europeia, desencadeada pelos Portugueses no início do século XV, e continuada pelos Espanhóis no final dessa centúria. As navegações por mares desconhecidos, iniciadas por Gil Eanes, com a passagem do cabo Bojador, em 1434, levaram os Portugueses a criar um movimento novo — o da descompartimentação do mundo. Sociedades que haviam vivido isoladas até então foram postas em contacto; não se tratou apenas de abrir canais de comunicação entre a Europa e as várias regiões ultramarinas descobertas, mas também entre essas mesmas zonas. Gentes, plantas, produtos, técnicas e crenças passaram a circular em todas as direcções.

O cristianismo, que tinha na sua génese uma dinâmica universalista, associada à exortação de Jesus Cristo para que os seus seguidores levassem a Boa Nova a todo o mundo (cf. Mt 28, 19-20; Mc 16, 15-18; Jo 21, 21-23; Act 1, 8), aproveitou a oportunidade e tornou-se na primeira religião com uma verdadeira dimensão planetária, ao ser vivida em quatro continentes e professada por uma enorme variedade de povos, nomeadamente as etnias ameríndias, desde as florestas da América do Norte até às Pampas; nesta vasta área conti-

mental, missionários de diferentes nacionalidades obtiveram conversões entre gentes tão diferentes como os Hurons, os povos dos antigos impérios azteca e inca, ou os Tupis e os Guaranis; a mensagem cristã também chegou a várias populações africanas, na Guiné, na Serra Leoa, no Gabão, no Congo, em Angola ou no actual Moçambique, por exemplo; finalmente, atingiu ainda povos de diferentes culturas asiáticas, como vários grupos indianos, ou singaleses, malaios, filipinos, siameses, timorenses, cambojanos, vietnamitas, chineses, coreanos e japoneses.

Antes dos Descobrimentos, a cristandade europeia, ligada a Roma ou a Bizâncio, vivia fechada sobre si própria, pois era incapaz de furar o cerco imposto pelo Islão. Tirando as comunidades ligadas a Roma, a maioria dos cristãos vivia sob o domínio dos muçulmanos, sobretudo as comunidades ortodoxas cada vez mais subordinadas aos Turcos Otomanos, que representariam, durante mais de um século, uma ameaça gravíssima à sobrevivência do mundo cristão. Com efeito, os Otomanos esmagavam então todos os exércitos de cruzados que procuravam detê-los e aprestavam-se para eliminar o último foco de resistência bizantina — a velha capital de um império já desaparecido. Depois, os avanços turcos prosseguiriam por toda a região balcânica, para só serem detidos mais tarde, já às portas de Viena. O colapso do Império Mameluco levaria também os Otomanos a avançarem pela orla oriental e meridional do Mediterrâneo, ocupando o Líbano, a Síria, a Palestina, parte da Arábia e o Egipto, entre 1516 e 1517. O apertar da tenaz turca, que chegaria a estender episodicamente a sua influência ao sultanato de Fez, só começaria a ser quebrado em 1571, aquando da derrota da sua grande armada em Lepanto⁷⁵.

Para lá do cerco imposto pelo Crescente sobreviviam algumas igrejas na Terra Santa e na Mesopotâmia, e pequenas e frágeis comunidades como a dos Sírio-malabares, no Sudoeste indiano, a da Geórgia ou a da Etiópia. Das florescentes comunidades que haviam existido na África do Norte e na Ásia Central pouco ou nada restava fruto da acção intolerante de grupos islâmicos mais radicais⁷⁶.

Os Portugueses desempenharam um papel crucial na expansão do cristianismo pelo mundo; eram então os grandes protagonistas da história universal, ao provocarem o movimento que aproximou irreversivelmente toda a Humanidade e que globalizou as suas relações, e foram, de facto, responsáveis pelo início da propagação do Evangelho no meio mundo que lhes coube pelo Tratado de Tordesilhas (1494), desde o Brasil até ao Japão.

Não nos parece que esta dimensão missionária da Igreja portuguesa tenha alterado significativamente a vivência do cristianismo no reino, pois foi essencialmente um processo de exportação de ideias e práticas cristãs para o mundo extra-europeu; este processo provocou por vezes diálogos e adaptações, que, no entanto, se circunscreveram quase só ao ultramar. Todavia, os Portugueses assumiram desde então responsabilidades particulares na evangelização dos povos e interiorizaram-nas; sem que a religiosidade popular, por exemplo, tivesse sofrido modificações derivadas dos novos contactos com povos e culturas até então desconhecidas, muitos indivíduos nascidos nos lugares mais recônditos do país sentiram uma vocação missionária que os levou para lugares distantes, onde se entregaram ao anúncio do Evangelho, muitas vezes em condições difíceis e por vezes selado com o martírio. Muitos outros participaram deste movimento através de esmolas e orações, ou ainda pela leitura dos relatos enviados pelos religiosos, que muitas vezes eram publicados e distribuídos, tanto na Europa, como nas sociedades coloniais.

Passado um século sobre o arranque do processo de desencravamento das sociedades humanas, os efeitos da globalização já eram visíveis em inúmeras zonas do planeta. Ainda que o processo se arrastasse lentamente, ano após ano, do ponto de vista da história universal avançava a uma velocidade galopante, gerando sucessivas alterações nas relações entre os povos, e entre o homem e o planeta, a um ritmo nunca antes experimentado. Os missionários constituíam, sem dúvida, um dos elementos emblemáticos desta nova era da Humanidade.



Carta do arcebispo de Goa, D. Frei Aleixo de Meneses (1595-1612), ao arcebispo de Braga (seu tio), D. Frei Agostinho de Jesus (1588-1609), dando-lhe conta dos progressos das missões no Oriente. Códice 42, fl. 391 (Braga, Seminário Conciliar de Braga).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

Os ritmos do tempo

A CRISTIANIZAÇÃO ASSOCIADA À EXPANSÃO LUSA DOS SÉCULOS XV a XVIII foi, na sua globalidade, uma fenómeno influenciado sobretudo por duas condicionantes:

— por um lado, pela própria evolução do cristianismo na Europa; isto foi particularmente notório a partir de meados do século XVI com as profundas mutações provocadas pela Reforma protestante e pela resposta dos católicos consubstanciada no Concílio de Trento, assim como, mais tarde, aquando da profunda crise da Igreja setecentista;

— por outro, as vicissitudes do próprio processo expansionista português, pois o modo como evoluiu, não só no seu relacionamento com os povos ultramarinos mas também com as outras potências europeias, influenciou consideravelmente o desempenho dos missionários.

Podemos, assim, distinguir quatro conjunturas para este período: uma fase inicial, que decorreu até meados de Quinhentos, em que os cristãos, apesar de terem diante de si espaços novos, ainda actuavam de acordo com as concepções medievais; de meados do século XVI até ao final do primeiro quartel seiscentista decorreu uma fase particularmente rica, em que a diáspora do cristianismo se concretizou em moldes modernos, mas ainda numa associação íntima com os interesses da Expansão portuguesa; o resto do século XVII foram anos de intensa actividade missionária, mas condicionada pela acção dos novos impérios europeus e pela criação duma instituição independente dos sistemas de padroado das coroas ibéricas — a Congregação para a Propagação da Fé; foi igualmente neste período que surgiram as grandes querelas missionológicas, cujo desfecho em meados de Setecentos, para lá de ter tido consequências desastrosas para as respectivas missões, é um símbolo do eurocentrismo que se afirmou em crescendo ao longo destes anos e que representou também a



Batismo de Cristo
indo-português,
séculos XVII-XVIII (Bragança,
Museu Abade de Baçal).

FOTO: DIVISÃO DE
DOCUMENTAÇÃO
FOTOGRAFICA/INSTITUTO
PORTUGUÊS DE MUSEUS.



evolução da Igreja para uma nova crise; finalmente, a segunda metade do século XVIII foi marcada pela atrofia das missões, o que se desenhou de forma irreversível com a expulsão dos membros da Companhia de Jesus, a principal congregação missionária do Padroado Português, o que teve efeitos particularmente graves no Brasil.

Em cada uma destas conjunturas podemos distinguir particularismos regionais, pois a evangelização do Brasil e de África foi muito diferente entre si e foi diferentíssima da que decorreu na Ásia, onde ainda podemos distinguir várias especificidades só na Índia, para lá doutros casos como os do Ceilão, da Ásia do Sueste, da China ou do Japão. No entanto, ao analisar globalmente a história missionária entre o século XV e o início do XIX, afigura-se-nos mais importante realçar as principais conjunturas do que assinalar as particularidades de cada missão, até porque, apesar das especificidades regionais, todas as missões da Igreja portuguesa foram afectadas de modo semelhante pela evolução que acabámos de delinear.

OS DESCOBRIMENTOS FORAM, COMO REFERIMOS, um dos principais elementos inovadores que contribuíram para as mudanças estruturais da sociedade europeia que decorreram nos séculos XV e XVI e que levaram à passagem da Idade Média para a Idade Moderna. No entanto, o esforço de evangelização sistemática dos povos ultramarinos já não foi levado a cabo pela sociedade medieval, mas pela sua sucedânea. Com efeito, as primeiras décadas de navegações não foram acompanhadas pela partida imediata de clérigos para as regiões recém-descobertas.

A propagação do Evangelho foi sempre invocada como um elemento motivador e justificador do processo expansionista e dispomos de vários testemunhos que nos demonstram que a maioria dos que viajavam nas caravelas estava consciente de que pela sua acção podia contribuir para a dilatação da Cristandade. Paradoxalmente, ao longo do século XV, os dirigentes da Expansão nunca ensaiaram sequer a evangelização sistemática das populações africanas, salvo nos casos em que os respectivos chefes se converteram, ou se mostraram dispostos a fazê-lo. Tanto quanto podemos entender, prevalecia então a velha concepção medieval de que a instauração de um poder político cristão antecedia, em regra, a catequização das populações. Vemos, por isso, que

Destruição dos «ídolos» ordenada pelo rei do Congo D. Afonso I, gravura dos irmãos Bry, Duarte Lopes e Filippo Pigafeta, *Relatione del Reame di Congo*, Amesterdão, 1598. (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

As concepções medievais num mundo novo (c. 1440-1540)

a propagação da fé era entendida, as mais das vezes, como uma tarefa a cargo dos oficiais da estrutura político-militar do império.

Assim, esta primeira conjuntura pode ser considerada como uma fase pré-moderna, pois embora já decorra predominantemente em anos posteriores ao que se convencionou designar como Idade Média, em matéria de proselitismo religioso ainda está muito condicionada pelas concepções e pelos modelos de actuação dos séculos anteriores. É, pois, um período incaracterístico em relação aos seguintes, o que nos leva a analisá-lo com mais algum detalhe, a fim de se compreender melhor o modo como nasceu o método missionário moderno, que, na sua essência, se prolongou depois até aos nossos dias.

EXPECTATIVAS OPTIMISTAS E POUCO MILITANTES

Sucedera frequentemente, ao longo da Idade Média, que a consolidação da Igreja numa determinada região só se verificara após a conversão do seu soberano. A última bolsa de paganismo na Europa fora eliminada ainda por este método, pois a Lituânia tornara-se oficialmente cristã aquando da conversão do grão-duque Jogailo, que recebeu o baptismo a 15 de Fevereiro de 1386, e ascendeu então ao trono da Polónia.

Além disso, a cristandade europeia estava em contacto com o Islão, o que acentuara esta tradição; os cristãos haviam-se habituado a que só pela força das armas é que era possível alargar os territórios onde a Igreja tinha liberdade de actuar. A longa experiência adquirida na Reconquista permitira que esta concepção se arraigasse ainda mais entre as populações ibéricas, pelo que as primeiras investidas dos Portugueses em Marrocos se enquadravam numa velha tradição de convívio violento entre cristãos e muçulmanos.

As últimas tentativas de evangelização pacífica haviam decorrido na Ásia, no século anterior: os Franciscanos tinham criado uma missão na China, sob a protecção da dinastia mongol dos Yuan (1279-1368), que então governava o Celeste Império. O primeiro religioso que aí chegou foi Frei João de Montecorvino que, a partir de 1294, baptizou mais de 6000 pessoas. Sabedor destes sucessos, Clemente V (1305-1314) nomeou-o arcebispo de Pequim e enviou mais sete prelados, em 1308, mas só três chegaram ao seu destino. Mais tarde, em 1335, partiram da Europa mais 50 frades em direcção ao Império do Meio. Ainda que estes religiosos fossem cristianizar um território habitado por gentios, tal como sucederia depois, a partir de Quatrocentos, ressalta uma diferença considerável, sobretudo em relação ao modelo de actuação que se desenvolveria a partir de meados de Quinhentos: a limitação dos meios humanos que foram disponibilizados. A grande distância que separava a cristandade latina da China impossibilitava um relacionamento intenso ou permanente, mas, além disso, a própria concepção da época ainda não previa o envio sistemático de religiosos, como sucederia depois na centúria quinhentista.

Nos anos de Trezentos vingava uma concepção mais optimista da propagação do cristianismo, que perdurava ainda aquando do arranque dos Descobrimentos; entendia-se então a conversão dos povos como um fenómeno natural, que resultava do convívio com os cristãos e do conhecimento do Evangelho. Talvez por isso a Santa Sé se limitara a enviar para a China um pequeno grupo de eclesiásticos apoiados numa estrutura episcopal, que devia frutificar por si só. O mesmo se passou relativamente à Índia que, com a Pérsia, foi confiada aos Dominicanos. Para a Índia a Santa Sé enviou, em 1320, apenas um bispo, Frei Jordão de Severac, sem que mantivesse uma relação contínua com o prelado e a sua igreja.

No século XIV, o papado interveio também nas Canárias, seguindo um modelo semelhante ao utilizado para a Ásia. Começou, pois, por criar, em 1351, a diocese das Ilhas Afortunadas, estabelecida em Telda, na Grã-Canária. Competia, assim, ao bispo dirigir a evangelização dos nativos, ainda que sob a protecção das armas dos barões que ocuparam gradualmente o arquipélago. Esta experiência durou até 1393, quando os religiosos foram chacinados como represália por uma razia de escravos realizada por bascos e andaluzes. Mesmo assim o papa não desistiu e, em 1404, instituiu a diocese de Rubicão, na ilha de Lançarote, que depois seria transferida, em 1483, para Las Palmas, na Grã-

-Canária. Até ao início do século xv, foi, pois, a Santa Sé quem dirigiu o esforço de evangelização fora das fronteiras da Cristandade.

As navegações desencadeadas pelo infante D. Henrique (1394-1460) introduziram novos elementos no processo expansionista luso, pois levaram os seus protagonistas para paragens até então desconhecidas dos Europeus. O avanço sistemático para sul, ao longo da costa ocidental africana, deveu-se, sem dúvida, ao empenhamento dos primeiros responsáveis pelos Descobrimentos: inicialmente o infante D. Henrique, apoiado mais tarde por seu irmão D. Pedro (1392-1449), o regente, que em 1443 lhe concedeu o exclusivo das viagens a sul do Bojador; depois, D. Afonso V (r. 1438-1481), que em 1460 recuperou para a Coroa o controlo directo das navegações e do comércio e que estabeleceu as bases da administração régia ultramarina, assim como instituiu os principais monopólios que proporcionariam avultados réditos à Coroa nos anos seguintes; finalmente D. João II (r. 1481-1495) que, ao estabelecer pela primeira vez um plano global, levou os seus homens a desbravar os segredos do Atlântico — os ventos, as correntes e a tão almejada passagem para o Índico.

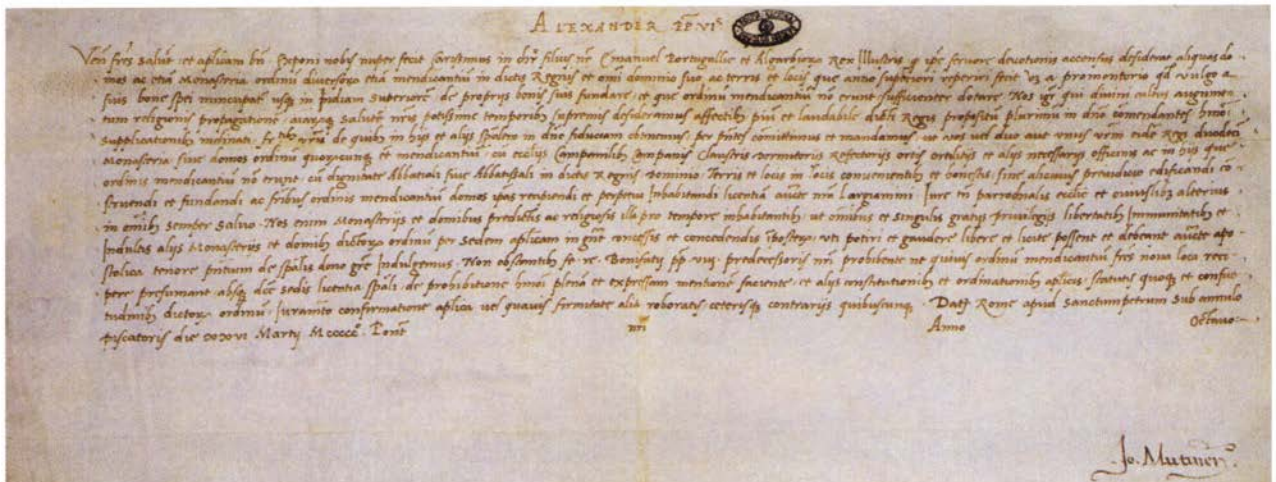
Este lento reconhecimento do oceano e da orla costeira africana resultou de motivações variadas que se fundiam num único processo multifacetado; encontramos aí, com efeito, a ambição genuína de descoberta e de aventura, aliado ao desejo de conquista e da busca de novas riquezas e de parceiros comerciais interessantes, assim como a convicção de que estes avanços proporcionariam, mais cedo ou mais tarde, a conversão de muitas almas⁷⁷. Além disso, desde os tempos do Infante, até ao final do reinado de D. Manuel I (r. 1495-1521), houve sempre a esperança de encontrar o mítico Preste João. Na Baixa Idade Média ganhara força entre os cristãos a ideia de que nas costas do Islão existia um rei cristão poderosíssimo, que poderia auxiliar a cristandade europeia a eliminar os prosélitos de Mafoma. Inicialmente localizada na Ásia Central, esta figura fora depois associada ao rei da Etiópia. Os Etiópes eram, de facto, cristãos, desde o século iv, mas não dispunham da força que se supunha.

Ainda assim, o mito do Preste foi, sem dúvida, um forte elemento motivador do processo expansionista luso, ao longo de um século, e enquadrava-se na velha tradição da cruzada — a ideia de alargar a Cristandade pela guerra. Esta concepção estratégica perdurou assim numa época em que o teatro de operações dos Portugueses já era moderno, pois abarcava quatro continentes e dois oceanos⁷⁸. Todos os esforços de propagação do cristianismo desenvolvidos neste período têm como pano de fundo esta estrutura mental que deixava pouco espaço para acções de evangelização sistemática entre os gentios.

Assim, até meados de Quinhentos, entendia-se que a propagação do cristianismo não carecia do envio de pessoal especializado. Após a passagem do Bojador, as primeiras populações com que os Portugueses contactaram eram muçulmanas, pelo que os homens do Infante se limitaram a alargar aos novos

Breve *Exponi nobis* de Alexandre VI a autorizar D. Manuel a construir 12 mosteiros nas terras descobertas desde o cabo da Boa Esperança até à Índia (Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo).

FOTO: JOSÉ ANTÓNIO SILVA.





Salva em prata dourada, representando cenas do quotidiano africano, 1.ª metade do século XVI (IPPAR/Palácio Nacional da Ajuda).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

territórios as actividades predadoras que realizavam em Marrocos, sob a capa da guerra santa. Passados alguns anos, Zurara evocou no capítulo 96 da sua *Crónica da Guiné* como um dos resultados meritórios dessas viagens a conversão de 927 pessoas que haviam sido capturadas na costa ocidental africana e trazidas cativas para o reino, onde se haviam tornado cristãos.

A partir de 1448, as operações de rapina foram proibidas pelo infante D. Henrique, o que se deveu, em grande medida, ao carácter mais aguerrido das populações dos Rios da Guiné, mas que também foi condicionado pela insustentabilidade das práticas de assalto e de captura de populações que ainda não tinham contactado com os cristãos, e que ainda não se haviam mostrado hostis à sua religião. O cristianismo, porém, continuava a propagar-se apenas pela transferência de africanos para as zonas dominadas pelos Portugueses.

Para a época em que as navegações foram controladas pelo infante D. Henrique temos apenas notícia do envio de um clérigo a um chefe africano por volta de 1458. Só encontramos a informação no relato tardio de Diogo Gomes; este afirma que «um certo rei, chamado Nomimans», pediu para ser baptizado, pelo que o Infante lhe enviou um sacerdote, mas não há referências a quaisquer resultados positivos desta possível viagem catequizadora.

Outro homem que viajou nas caravelas henriquinas na década de 1450-1460, Cadamosto, um mercador veneziano, também procurou converter um chefe africano, Budomel, que só não teria pedido o baptismo por calculismo político. Como se vê não se entendia então que a evangelização fosse sobretudo uma tarefa para um corpo especializado: um servidor de D. Henrique e um mercador veneziano assumiam eles próprios essa tarefa, e para este período não dispomos de informações que indiquem a presença habitual de clérigos nas caravelas dos Descobrimentos.

Mais tarde vemos que as mesmas capacidades seriam atribuídas a pessoas

aparentemente ainda menos qualificadas, pois, na opinião de Pero Vaz de Caminha, os dois degredados que Pedro Álvares Cabral deixou no Brasil, em 1500, poderiam fazê-lo.

A descoberta das primeiras ilhas americanas também não motivou particularmente a Igreja. Com efeito, em 1493, a segunda armada de Cristóvão Colombo levou consigo dez clérigos, mas o segundo grupo só partiu para o Novo Mundo passados nove anos. Com efeito, em 1502 partiram para Espanha 2500 colonos, que iam acompanhados por 17 franciscanos e vários clérigos seculares. No entanto, quando os superiores da Ordem de São Domingos quiseram enviar um primeiro grupo de religiosos, tiveram de dar ordens expressas e compulsivas para que este se organizasse⁷⁹.

A INTERVENÇÃO PAPAL E OS MONOPÓLIOS IBÉRICOS

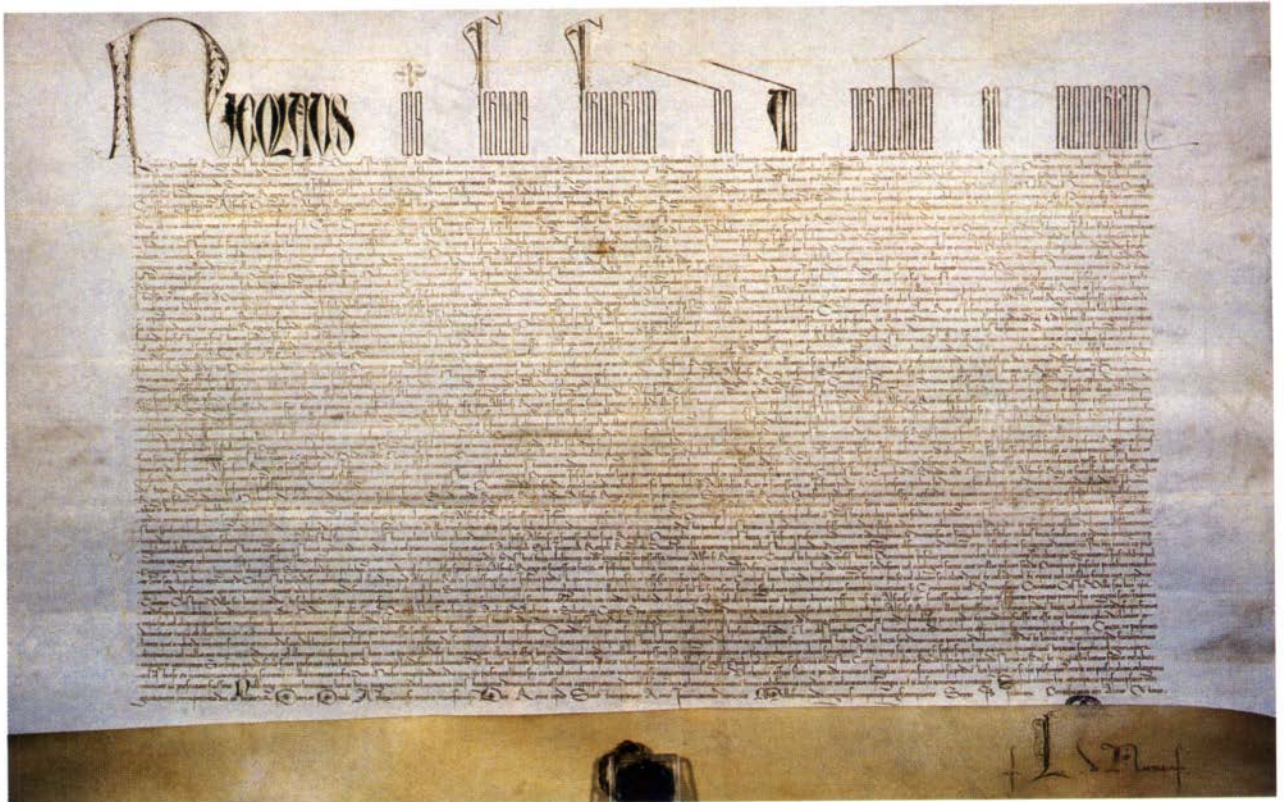
Os factos aqui expostos poderão indiciar que tanto o papado como a Coroa e a Igreja portuguesas não se empenharam na evangelização dos povos ultramarinos, mas de facto não é assim, pois foi precisamente na segunda metade de Quatrocentos que se deram as primeiras intervenções.

A Santa Sé acompanhou o processo dos Descobrimentos desde cedo e, logo em 9 de Janeiro de 1443, Eugénio IV (1431-1447) emitiu a bula *Etsi suscepti*, que reconhecia a D. Henrique o direito de povoar ilhas do Atlântico e que lhe confiava a espiritualidade das que não tivessem bispo. Tanto quanto sabemos trata-se do primeiro documento pontifício que tinha efeitos para lá do Bojador. Neste caso, a iniciativa pertencia, contudo, aos Portugueses, tal como sucedeu depois no caso das bulas *Romanus Pontifex* de 8 de Janeiro de 1455, e *Inter Cetera* de 10 de Março de 1456. A Santa Sé limitava-se então a legitimar diplomaticamente os avanços das caravelas.

No entanto, o papa Pio II (1458-1464) procurou desenvolver uma acção mais interventiva: a 7 de Outubro de 1462, pelo breve *Pastor bonus*, dirigido ao bispo de Rubião, pedia que o prelado, residente na Grã-Canária, averiguasse a causa por que faltavam eclesiásticos nas Canárias e na Guiné e, a 12 de Dezembro de 1462, promulgou o breve *Ex Assuetate Pietatis*, pelo qual en-

Bula *Romanus Pontifex*, Roma, 8.I.1455, pergaminho (Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo).

FOTO: JOSÉ ANTÓNIO SILVA.



carregava o franciscano Afonso de Bolano de organizar um grupo de religiosos que se dispusesse a partir para a Guiné a fim de evangelizar os Africanos. Roma tinha, pois, uma noção mais militante da cristianização e apostava, aparentemente, no trabalho entre gentios, mesmo sem o apoio de um poder político cristão. Talvez o papa estivesse mal informado, e julgasse que o terreno africano fosse mais permeável à presença de religiosos do que era na realidade, mas é inegável que esta foi uma iniciativa que nem a Igreja, nem os impérios repetiram nas décadas seguintes.

Ao apontar um frade castelhano, desligado da autoridade concedida pelos seus antecessores à Ordem de Cristo, o papa estava, pelo menos, a cometer um deslize diplomático, senão a apoiar os interesses de Castela relativamente ao domínio da costa ocidental africana. D. Afonso V, porém, estava atento, entrevistou e obteve de Sisto IV (1464-1471) a revogação daquela nomeação. A contenda diplomática arrastou-se pelos anos seguintes e, embora alguns historiadores admitam que Afonso de Bolano terá chegado a trabalhar em África, a Coroa lusa assegurou então a hegemonia na região, embora retardasse, assim, o arranque da sua evangelização. Já então se confundiam os interesses globais do cristianismo com os interesses particulares de cada potência ultramarina cristã.

Estamos, neste caso, perante um problema novo, fruto dos tempos novos que se viviam havia três decénios. Na Baixa Idade Média, as tentativas de evangelização dos povos exteriores à Cristandade tinham sido realizadas pela Igreja, fosse pela iniciativa de ordens religiosas, como foram algumas acções dos Franciscanos, fosse sob a direcção do papado, como sucedeu aquando do envio de religiosos para a Ásia, nos séculos XIII e XIV. Nessa ocasião, a Santa Sé não fora confrontada com interesses hegemónicos extra-europeus de nenhum reino cristão. Agora, porém, a iniciativa de Pio II enquadrava-se numa situação diferente: o papa procurava promover rapidamente o anúncio do Evangelho junto das populações recém-descobertas, mas ignorava, ou ofendia deliberadamente, os interesses político-comerciais já estabelecidos, e que os seus antecessores haviam legitimado.

Os povos a quem Roma desejava anunciar rapidamente o Evangelho só eram alcançáveis por um único estado europeu que, cioso do seu monopólio, entendia os seus interesses estratégicos como prioritários relativamente aos ideais da República Cristã.

Mais tarde, repetir-se-ia um episódio semelhante no caso do império espanhol nascente. Em 1504, Júlio II (1503-1513) criou um arcebispado nas Antilhas com duas dioceses sufragâneas, mas foi forçado a revogar esta decisão devido à intervenção de Fernando, o *Católico* (1452-1516), que reclamou por as bulas de erecção destes bispados não lhe atribuírem o respectivo padroado. Pouco depois, a 28 de Julho de 1508, a bula *Universalis Ecclesiae* consagra definitivamente os direitos de padroado da monarquia espanhola relativamente às suas conquistas americanas⁸⁰. Parece-nos, assim, que a Santa Sé voltou a tentar intervir directamente no ultramar no início da expansão espanhola, tal como fizera anteriormente em relação aos territórios subordinados à Coroa lusitana. No entanto, o rei aragonês reagiu, tal como fizera o português, e a Santa Sé ficou definitivamente incapacitada de intervir directamente nas áreas dos impérios ibéricos durante toda a centúria quinhentista.

PRIMEIROS SINAIS DE MUDANÇA

No reinado de D. João II entramos numa fase de transição, em que formas de pensamento antigas começaram a conviver com modos de actuação modernos. O *Príncipe Perfeito* procurou criar novas cristandades na África Negra e foi então que partiram os primeiros contingentes de religiosos para territórios da costa ocidental africana. No entanto, estes clérigos só partiram para reinos cujos soberanos se convertessem ou manifestassem desejo de o fazer. Com efeito, D. João II não enviou missionários para andarem a anunciar o Evangelho aos gentios, mas antes religiosos encarregados de doutrinar populações subordinadas a reis cristãos. Manietada a Santa Sé, a Coroa aplicava um modelo de evangelização mais politizado.



Foi por isso que os clérigos que haviam partido para o Benim, em 1486, regressaram ao reino quando se aperceberam de que o chefe local só se interessava pelo comércio com os Portugueses; note-se que as fontes não nos referem que os religiosos tenham sido hostilizados, pelo que a explicação para a sua saída do território se resume ao facto de que eles não eram verdadeiramente missionários, pois faltava-lhes a disponibilidade para tentarem despertar o interesse pelo Evangelho em meios inicialmente indiferentes. Além disso, o clima era doentio, o que levou também ao encerramento da feitoria, pelo que quando se retiraram os oficiais do comércio, os clérigos deixaram igualmente a região. Situação semelhante decorreu depois, em 1489, no Senegal, aquando do envio da armada que ia auxiliar D. João Bemoim a resgatar o seu reino.

Uma outra intervenção do *Príncipe Perfeito* foi coroada de êxito, pois o rei do Congo converteu-se e permitiu o florescimento aí de uma nova cristandade, pelo que alguns religiosos se instalaram neste reino africano, a partir de 1491. A cristianização do Congo beneficiaria, pouco depois, de uma excelente oportunidade para se difundir por entre a população local, pois D. Afonso I (r. 1506-1543), sucessor do primeiro chefe convertido, foi um cristão conhecedor dos temas bíblicos e teológicos, e manifestou repetidamente a vontade de ver religiosos a anunciar o Evangelho e a instalar a Igreja nas suas terras. No entanto, o clima africano, assaz difícil de suportar pelos Europeus, e a crise em que a instituição eclesiástica vivia nessa altura impediram que os desejos desse rei fossem satisfeitos.

Afigura-se-nos que o facto de o monarca não ter enviado para a fortaleza de São Jorge da Mina um grupo de religiosos com a missão específica de manter uma relação intensa com as populações vizinhas, como forma de as converter, é um exemplo claro do modelo que procuramos traçar. É certo que a Mina era uma fortaleza especial, dedicada quase unicamente ao comércio do ouro, e que a Coroa mantinha aí o número mínimo de efectivos necessário, e por períodos relativamente curtos, a fim de evitar o contrabando. Estavam aí, contudo, quatro clérigos permanentemente, mas as suas funções prendiam-se essencialmente com a assistência religiosa à guarnição.

A DILATAÇÃO DA CRISTANDADE NAS MÃOS DOS GUERREIROS

Em 1503 foram obtidas algumas conversões entre os vizinhos da fortaleza, mas por acção do feitor e não pela intervenção dum religioso⁸¹. Após esses

Batismo do rei do Congo, gravura dos irmãos Bry, Duarte Lopes e Filippo Pigafeta, *Relatione del Reame di Congo*, Amesterdão, 1598. (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES

baptismos, não há outras notícias de actividade de tipo missionário nas décadas seguintes e, em 1529, D. João III, ao reformar o regimento da fortaleza, estabelecia regras para que as crianças da aldeia vizinha fossem doutrinadas, o que nos mostra que, passado quase meio século da chegada dos Portugueses à região, o cristianismo continuava a não ser anunciado à população vizinha. Nessa ocasião, ao reformar o regimento de várias fortalezas, nomeadamente as da Mina e de Sofala, o monarca voltava a atribuir a responsabilidade pela conversão das populações em redor aos capitães e não aos capelães.

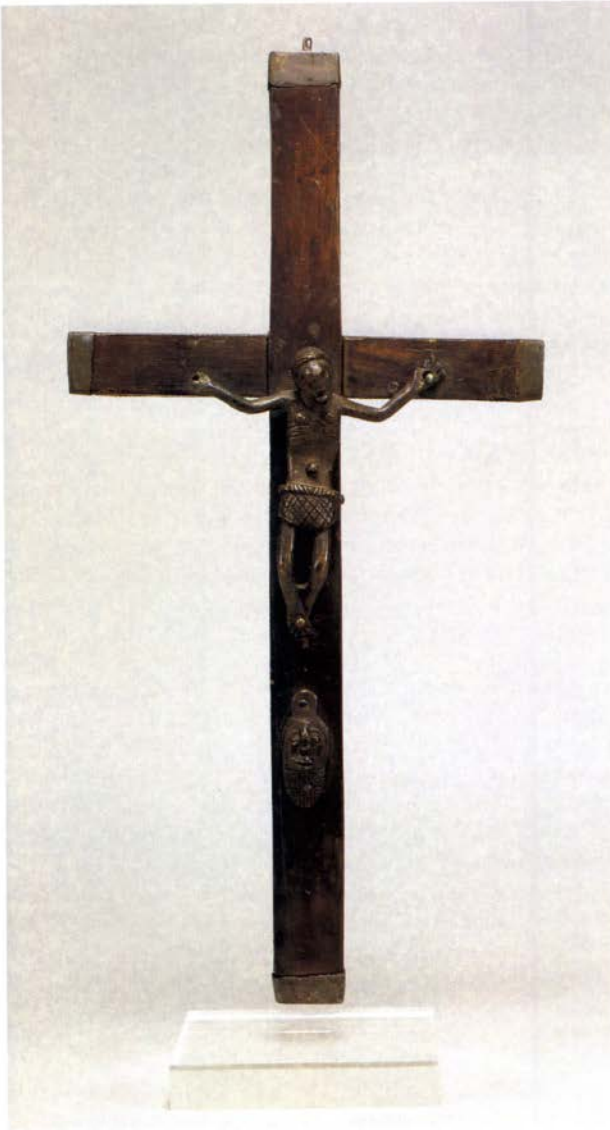
Reencontramos ainda o mesmo modelo, aquando do envio, em 1512, de uma nova embaixada ao Congo, sob a chefia de Simão da Silva, em que iam integrados alguns religiosos, mas subordinados económica e disciplinarmente ao capitão-mor, que devia providenciar a sua alimentação, dirigir os trabalhos da construção de uma nova igreja e mosteiro, que tinha poderes para reenviar para o reino qualquer eclesiástico que desse mau exemplo e a quem o rei atribuía a responsabilidade da propagação do cristianismo⁸².

Na Índia obtiveram-se algumas conversões, logo nos primeiros anos, sobretudo entre gente de castas muito baixas que convivia com as guarnições portuguesas e que contactava com os respectivos vigários. No entanto, a actividade dos primeiros clérigos que foram à Índia pode ser equiparada essencialmente à de capelães militares. São frequentes as descrições dos cronistas em que os sacerdotes das armadas abençoam os exércitos que se preparavam para atacar posições inimigas, segundo o velho estilo da cruzada.

Sabemos, contudo, que pelo menos um religioso, Frei Luís do Salvador, se internou pelo sertão a fim de tentar converter o rajá de Vijayanagar, o soberano do grande império hindu da Índia Meridional. Mesmo neste caso, todavia, a acção de Frei Luís não difere muito do modelo que temos vindo a analisar, pois actuava às ordens da Coroa, pelo que o apelo à conversão do rajá foi feito em simultâneo com o convite ao estabelecimento de uma aliança com os Portugueses, à semelhança do que sucedera anteriormente com o Bemoin ou com o rei do Congo.

Em 1514, notamos outro caso semelhante na Índia, pois em carta de 20 de Dezembro desse ano Afonso de Albuquerque informava D. Manuel I sobre o encontro que tivera com o rei de Cochim, em que o exortara a converter-se ao cristianismo. O *Venturoso* não enviou um religioso carismático ou particularmente douto ao encontro do soberano hindu, mas antes o seu representante político — o chefe militar que, pela guerra, criava as bases do estado português da Índia. Oito dias depois, também Jorge de Melo, capitão de Cannanor, ao escrever ao monarca, dava a entender que tinha particular responsabilidade na tarefa da cristianização.

Vemos, assim, que, em regra, a Coroa dava uma grande importância aos capitães em matérias religiosas, o que se devia sobretudo ao descrédito do clero nesta época. Este era um dos problemas mais graves com que a Igreja se debatia no início do século XVI, e foi um dos principais temas da Reforma⁸³. Em Portugal as críticas duras ao clero, pelo seu mau exemplo, faziam-se nomeadamente na corte através do teatro vicentino, e as primeiras presenças duradouras de pessoal eclesiástico em África também suscitaram desde cedo alguns problemas disciplinares. Note-se que, a 5 de Outubro de 1514, o rei do Congo escrevia a D. Manuel I queixando-se do comportamento dos padres recém-chegados, críticas que foram repetidas a 31 de Maio de 1515. Na Índia encontramos situações ainda mais graves, como é o caso de um frade que se amancebou com uma mulher malabar, e a quem as autoridades portuguesas «fizeram-lhe grandes martírios [...] [e] meteram-no no tronco da cidade [Cochim] com ferros nos pés e nas mãos». A 10 de Janeiro de 1515, Jorge de Albuquerque, capitão de Malaca, afirmava que «clérigos e frades mancebos não são para estas terras». Além de uma conduta moral muitas vezes condenável, estes sacerdotes careciam, em regra, de uma sólida formação doutrinária. Pensamos que Irisalva da Nóbrega Moita está certa quando afirma que a catequese das gentes do Congo «foi demasiado superficial e feita, em grande parte, por padres portadores eles próprios de uma religião popular e ingénua, suprimindo a sua grande ignorância em matéria doutrinária com os mistérios e os milagres»⁸⁴.



Compreende-se, assim, que D. Duarte Nunes, o primeiro bispo português que visitou as possessões lusas no Índico (1519-1525), tivesse como um dos seus principais objectivos promover a disciplina do clero aí em serviço. Da correspondência que manteve com a Coroa conhecem-se duas cartas, ambas escritas em Cochim, a primeira a 12 de Janeiro de 1522 e a segunda a 28 de Dezembro de 1523, que nos parecem bem elucidativas não só dos problemas que acabámos de enunciar, mas também do modo como era então concebido o anúncio do Evangelho aos gentios. O prelado dedica sucessivos parágrafos à acção dos clérigos, aos maus costumes dos Portugueses, ao desempenho do governador ou à situação das várias fortalezas, mas nunca se refere à conversão dos povos orientais. São, pois, missivas que nos mostram um prelado virado para os problemas internos da pequena cristandade que nascia em torno das posições do estado da Índia, mas que mal olhava para os milhares de nativos que a Igreja aspirava, no fundo, a converter.

Esta correspondência do prelado é particularmente significativa, pois contrasta com as missivas de Albuquerque e de Jorge de Melo, que referimos. É entre estes que encontramos especiais preocupações pela propagação do cristianismo e não no eclesástico. Trata-se de uma situação compreensível à luz dos interesses e concepções da época. Como explicámos, a Igreja confiava, tranquila, na conversão natural dos povos, enquanto os guerreiros, envol-

Crucifixos do Congo, bronze e madeira, séc. XVII. (Lisboa, Museu de Etnologia).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/ JOSÉ PESSOA.

vidos numa guerra permanente com os muçulmanos, aspiravam a obter conversões, sobretudo se estas lhes dessem mais possibilidades de arregimentar novos contingentes de soldadesca entre os Indianos.

Parece-nos significativo que nesta época, na América, os clérigos também só tenham trabalhado, em regra, em zonas controladas pelos *conquistadores*. Em 1526, por exemplo, Carlos V exigia que qualquer capitão, ao chegar a uma nova província das Índias, declarasse a fé cristã aos Índios, o que nos remete para as ordens semelhantes que, como vimos, D. João III incluiu nos regimentos reformados do capitão da Mina, em 1529, e do de Sofala, em 1530. Até 1515 as Índias regularam-se por modelos quase idênticos aos que eram usados com os mouriscos de Granada⁸⁵, o que quer dizer que se aplicava na América uma metodologia herdada da Reconquista.

Importa notar, contudo, que foi na América que decorreram as primeiras tentativas de missão pacífica fora das áreas controladas pelas armas europeias e sem acordos político-comerciais prévios. A partir de 1514, os Dominicanos, que desde a sua chegada às Índias se haviam destacado pelas críticas ao modo como os colonos tratavam os nativos, criaram duas missões na costa venezuelana, a primeira em Cumaná (1514-1515) e a segunda em Chiribichi, ou Santa Fé (1516-1520). A de Cumaná terminou quando alguns dos religiosos foram martirizados, e a de Chiribichi fracassou devido à hostilidade dos indígenas, por culpa dos colonos de Hispaniola⁸⁶. É interessante notar que, antes de abandonarem esta missão, os Dominicanos chegaram a pedir armas para a sua defesa, o que, em nosso entender, acentua o carácter evolutivo do processo de expansão do cristianismo. Ameaçados, os primeiros religiosos que ousaram estabelecer contactos directos com os Índios procuraram de imediato defender-se militarmente; deram os primeiros passos numa nova forma de abordagem dos gentios, mas perante as dificuldades mostraram-se ainda muito próximos do modelo tradicional, que era o predominante.

Devemos notar ainda que a chegada do primeiro grupo de 12 franciscanos ao México, em 1524, representou uma evolução, pois foi nessa altura que começou um trabalho de doutrinação sistemática dos Ameríndios, o que nos revela também que os primeiros prelados espanhóis que haviam trabalhado na América teriam preocupações semelhantes às de D. Duarte Nunes. No que respeita à doutrinação que foi realizada então junto dos indígenas, tanto quanto podemos entender, deve ter tido características semelhantes às que notámos para o caso do Congo pela mesma altura: superficial, em que os religiosos supriam as suas lacunas teológicas com mistérios e milagres. No Novo Mundo, porém, a evangelização beneficiou da durabilidade da presença espanhola nos territórios: os *conquistadores* estabeleceram-se permanentemente, fundaram as suas cidades e ergueram as suas igrejas sobre os templos dos vencidos; os valores do cristianismo puderam, assim, impor-se lentamente, ao contrário do que sucedeu no Congo, ou mais tarde no interior da Índia Meridional, na China ou no Japão. Deste modo, a principal diferença entre o que se passou num e noutro império resultava da diferente natureza dos mesmos, que proporcionou muito melhores condições políticas aos clérigos espanhóis.

Em 1536, a modernização parecia caminhar rapidamente, quando a 6 de Janeiro foi fundado o Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, que se destinava à formação dos filhos da aristocracia indígena. É certo que as autoridades espanholas já se preocupavam com a educação desses jovens, mas agora procurava-se que os melhores alunos viessem a formar o primeiro núcleo de clérigos mexicanos. Foi, tanto quanto sabemos, a única tentativa de formar clero indígena na América espanhola nos anos de Quinhentos, mas redundou num fracasso, e embora tenha preparado uma elite laica importante, o colégio nunca formou eclesiásticos e, por volta de 1570-1580, tornara-se num simples centro de ensino primário para índios.

SINAIS DE TOLERÂNCIA E DE ABERTURA

Os problemas que acabámos de analisar, a criação de cristandades como factor prévio à evangelização e a frequente indisciplina do clero, constituem

dois elementos caracterizadores da Igreja tardo-medieval, que se manifestaram nos territórios recém-descobertos. Encontramos, contudo, na acção de D. João II e de D. Manuel I um outro elemento que nos parece particularmente importante e que é, certamente, um sinal de mudança — ambos os monarcas se empenharam na formação de clero nativo.

Jerónimo Münzer refere-nos que o *Príncipe Perfeito* preparava jovens africanos para serem sacerdotes. Para o período joanino não dispomos de mais informações concretas, mas sabemos que, de facto, um número considerável de africanos estava em Portugal a estudar e que D. Manuel I foi ainda mais longe, pois obteve da Santa Sé, em 1518, a sagração episcopal de D. Henrique, filho de D. Afonso I, o rei do Congo, o primeiro bispo negro da história da Igreja Católica, e o único durante vários séculos. Este príncipe foi educado em Portugal e o *Venturoso* via nele «o primeiro e mais principal e começo de todos os outros arcebispos e bispos que nele [Congo] houver». Todavia, já nesta altura, a sagração de um bispo negro levantou muitas dúvidas à Santa Sé que, embora tenha concedido a mitra a D. Henrique, não individualizou o Congo como diocese autónoma e não prosseguiu esta política.

Esta visão da Igreja, dotada de um corpo eclesiástico multirracial, não devia diferir muito da que havia levado o papado a criar uma estrutura episcopal na China, sem que enviasse simultaneamente um número considerável de sacerdotes; parece-nos que a Santa Sé esperava, então, que os prelados enviados ao Celeste Império recrutassem entre os convertidos os clérigos que os apoiariam e que, eventualmente, os substituiriam mais tarde. Se no caso das missões medievais ao Extremo Oriente estamos no campo das suposições, no caso da Expansão portuguesa estamos perante um facto concreto que, no entanto, não teve continuidade.

A evolução da Igreja ao longo de Quinhentos e em especial o combate



Salva tardo-gótica em prata representando São Jorge a combater o dragão (registro central) e lutas entre guerreiros e homens selvagens (faixa circular), finais do século xv-inícios do século xvi (IPPAR/Palácio Nacional da Ajuda).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

ao clero ignorante e indisciplinado, aliado ao trauma do cisma protestante, provocou a interrupção desta política de formação de clero nativo, que foi, em regra, contrariada durante toda a centúria quinhentista, salvo algumas exceções em áreas do Padroado Português no continente africano e na Índia, além do caso extraordinário do Extremo Oriente, onde no final do século existiu um numeroso grupo de religiosos japoneses e também um número considerável de jesuítas chineses.

Vemos, assim, que o período correspondente aos reinados de D. João II e de D. Manuel I marca nitidamente uma fase transição, em que se começam a delinear novos tipos de intervenção, mas ainda subordinados ao modelo tradicional de dilatação da Cristandade. Quer isto dizer que, no campo da evangelização dos povos ultramarinos, houve uma continuidade entre as políticas do *Príncipe Perfeito* e do *Venturoso*.

Finalmente, importa recordar que a monarcas como D. João II e D. Manuel I não impressionava ter súbditos de outras religiões. Em Portugal sempre houvera comunidades mouras e judias, e em Marrocos houve uma zona de mouros de pazes no extremo setentrional do país, nas últimas décadas quatrocentistas, Safim e Azamor prestaram vassalagem a D. João II e depois, na segunda década de Quinhentos, uma vasta zona em torno de Safim esteve subordinada à Coroa lusa, sem que o rei os tentasse converter.

Pretendendo ser rei de reis, o *Venturoso* aceitava ser soberano de gentes de todos os credos, que lhe prestassem vassalagem, e que lhe pagassem páreas, como sucedeu com Quíloa, ou com Ormuz. A experiência do que se passara no reino, em que a comunidade muçulmana como que se diluiu, e a esperança de vir a resgatar a Terra Santa e a destruir os lugares santos do Islão também contribuíram, certamente, para que D. Manuel I não se preocupasse com a evangelização sistemática dos povos orientais, preferindo antes tentar criar condições políticas para que esta ficasse facilitada.

Nos primeiros anos, vemos mesmo os Portugueses a associarem-se a festas hindus: a 27 de Agosto de 1510, por exemplo, Rodrigo Rebelo, capitão da fortaleza de Cananor, ofereceu dois fardos de açúcar ao rei e ao príncipe por ocasião da sua *Páscoa*; mais tarde, Francisco Nogueira, capitão de Calicut, ordenou que se dessem 25 fardos de arroz a vários indivíduos em tempo de uma sua festa. É particularmente interessante a referência a uma *Páscoa* hindu; no início de Quinhentos, muitos dos que navegavam pelo mundo, reflectindo, sem dúvida, a cultura renascentista, mostravam-se mais interessados em encontrar semelhanças religiosas do que em acentuar diferenças. Era, certamente, fruto do ambiente optimista da época, mas não deixa de ser importante, pois ajuda a compreender o menor zelo missionário desses anos. Por a mesma altura, Tomé Pires afirmava que «todo o Malabar crê a Trindade como nós, padre, filho, espírito santo, três pessoas um só Deus verdadeiro», referindo-se assim à trilogia hindu, Brama, Vixnu e Xiva⁸⁷.

Também no relacionamento com os cristãos orientais não havia então sequer a preocupação de encontrar as diferenças mais profundas que separam os Cristãos, ou seja, as que se relacionam com a natureza de Jesus Cristo. Com efeito, até 1530, apenas um clérigo acusou os cristãos sírio-malabares de professarem a heresia de Nestório⁸⁸ e o primeiro eclesiástico que conviveu com os Etíopes, ao relatar a sua estada na corte do negus, não critica a comunidade local por seguir a heresia monofisita. Importa ainda assinalar que, ao contrário do que sucedeu na América espanhola, igrejas cristãs e templos pagãos conviveram pacificamente no território de Goa durante mais de três séculos.

Como refere Luís Filipe Thomaz, «essa mentalidade aberta, impregnada de realismo sadio para com as coisas, de optimismo para com a natureza humana e mesmo de um certo relativismo cultural, perdura durante boa parte da centúria de Quinhentos, até a geração manuelina e a dos humanistas do meio do século virem a ser substituídas por outra, criada já no rigorismo e nos medos da Contra-reforma tridentina»⁸⁹.

Na Índia, encontramos os primeiros sinais de mudança a partir de 1545, quando D. João III, pressionado por uns «apontamentos» enviados pelo vigá-

rio-geral da Índia, começou a ordenar a expulsão dos brâmanes de Goa assim como as primeiras destruições generalizadas de templos e de imagens religiosas; por a mesma altura, surgiram as primeiras leis que reservavam aos cristãos muitos dos cargos e ofícios do aparelho político-administrativo do estado da Índia, ou que ofereciam privilégios aos convertidos⁹⁰, criando assim aliciantes extra-religiosos para a adesão oficial à religião cristã.

O DESPONTAR DE UMA NOVA DINÂMICA

Vários autores apontam os últimos anos do século xv como o período de charneira em que despontaram os tempos modernos da missão, o que nos parece resultar de um conhecimento deficiente da história quatrocentista, em especial das navegações portuguesas ao longo da costa ocidental africana, ou de uma maior permeabilidade às teses «hispanicocêntricas», que vêem na viagem de Colombo o arranque do processo de expansão europeia.

A periodização é um acto tanto discutível como necessário em história, pois os cortes que estabelece criam, por vezes, diferenciações que distorcem a realidade histórica, mas sem a definição de segmentos estruturais e conjunturais a história deixaria, em grande medida, de ser interpretativa. Ora, no que toca à história da cristianização do mundo, procurando distinguir precisamente os momentos em que factores condicionantes e característicos essenciais do fenómeno se alteram significativamente, afigura-se-nos que há duas grandes mudanças tendentes ao advento de tempos novos:

— em primeiro lugar uma mudança geográfica. O arranque da descompartimentação do mundo, que levou a Cristandade a ultrapassar o anel com que o Islão a cercava. A grande alteração neste campo deu-se em 1434, não porque se tenham feito então grandes progressos em extensão — a barca de Gil Eanes terá reconhecido 50 léguas em duas viagens — mas porque se deu um salto qualitativo extraordinário. Com efeito, abriu-se então uma passagem que parecia inultrapassável; este foi, inclusive, o único obstáculo geográfico que necessitou de 13 tentativas para ser ultrapassado — a geografia medieval abriu uma brecha por onde a modernidade abriu caminho em passos cada vez mais largos. As grandes viagens da última década quatrocentista foram uma consequência daquela pequena viagem de 1434; abriram aos Europeus novos continentes e novos oceanos, levaram ao surgimento de novas rotas intercontinentais de comércio, mas não alteraram a prática da Igreja relativamente aos povos ultramarinos que havia sido encetada em África;

— em segundo lugar uma mudança metodológica. Por meados de Quinhentos, surgiu, finalmente, o conceito de missão, *grosso modo*, como o conhecemos ainda hoje. Parece-nos, assim, que é nesse momento, em que a um teatro de operações à escala planetária se acrescentou uma metodologia nova, que devemos estabelecer o corte; estava consumada, finalmente, uma mudança estrutural e o processo da propagação do cristianismo pelo mundo ganhava características novas.

Por meados do século xvi, a Igreja, ao mesmo tempo que empreendia a reforma que havia muito era necessária, e que mesmo assim já não foi a tempo de evitar a cisão protestante, ganhou uma nova militância: em consequência, o número de religiosos a caminho do ultramar aumentou drasticamente, os territórios abrangidos por este movimento alargaram-se e deixaram definitivamente de estar confinados aos limites dos impérios ibéricos, e os métodos de evangelização modernizaram-se. Perante horizontes que não paravam de se alargar, mudava agora também a atitude, e as palavras *missão* e *missionário* ganhavam o seu sentido actual. Segundo David Bosch, até então a palavra *missio* era usada na definição da Santíssima Trindade para descrever o envio do Filho pelo Pai e o do Espírito Santo pelo Pai e pelo Filho. Até então, a Igreja utilizara outras expressões para designar a ideia que hoje designamos por *missão*, nomeadamente: «propagação da fé», «proclamação do Evangelho», «proclamação apostólica», «disseminação do Evangelho», «aumentar a fé», «fazer crescer a Igreja», «propagar o reino de Cristo», «iluminar as nações». O mesmo autor defende ainda que, com a expansão ultramarina, a Igreja passou a ser concebida como uma instituição que «de-



Prato de porcelana T'sing com emblema da Companhia de Jesus (coleção particular).

FOTO: A. SEQUEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

▷ Relicário com a inscrição: «Este St.º crucifixo he o mesmo q o caragejo trouxe à praya ao St.º Xavier», prata, século XVII (IPM/Museu Nacional Machado de Castro).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/MANUEL PALMA.

via confiar a sua missão aos poderes seculares e a um corpo de especialistas, padres ou religiosos»⁹¹.

A fundação da Companhia de Jesus, em 1540, e a sua rápida integração no império português, com a partida para o Oriente, em 1541, de Francisco de Xavier (1506-1552), e do primeiro grupo para o Brasil, em 1549, sob as ordens de Manuel da Nóbrega (1517-1570), são considerados como o momento do arranque definitivo desta nova dinâmica, pois ambos os religiosos fundaram missões que cresceram rapidamente e que marcaram o início da evangelização militante das respectivas regiões. Um e outro procuraram avançar para lá dos limites da dominação portuguesa e empreenderam experiências inovadoras no campo da missionologia. Xavier, um dos fundadores da Companhia, tornou-se no mais famoso destes dois religiosos, mas parece-nos que a acção de Nóbrega deve ser colocada em paralelo com a do religioso navarro, pois, separado daquele por milhares de quilómetros, e não contactando com civilizações materiais tão desenvolvidas quanto as orientais, o jesuíta português teve intuições muito semelhantes às de Xavier.

Estes tempos novos que agora se iniciavam não devem ser vistos, contudo, como uma mudança brusca; houve uma aceleração do processo, é certo, mas as estruturas da Igreja Romana evoluíram lentamente. Como é notado por Tüchle, por exemplo, na segunda metade quinhentista a cúria chegou a pensar na criação de um seminário pontifício das missões, mas a ideia não foi avante, e quando Sisto V (1585-1590) remodelou os órgãos centrais da Igreja não encarregou nenhuma das 15 congregações de zelar pela propagação da fé. Foi Clemente VIII (1592-1605) quem organizou uma primeira comissão dessa natureza, mas foi dissolvida à sua morte e só a 22 de Junho de 1622 é que foi constituída a Congregação para a Propaganda da Fé, que consagrava institucionalmente, ao nível do papado, a forte dinâmica missionária que animava a Igreja havia três quartos de século.

A SEGUNDA METADE QUINHENTISTA e o início da seiscentista caracterizaram-se pelo desenvolvimento do novo modelo de evangelização dos povos. No entanto, à excepção dos territórios da América do Norte sob influência francesa, a missão ultramarina católica continuou a estar subordinada à hegemonia ibérica. Vivia-se, deste modo, uma fase de transição em que a

A missão em regime de exclusividade (c. 1540-1622)

Igreja já manifestava uma nova atitude, mas em que Roma ainda não tinha força para romper o monopólio luso-espanhol.

O NOVO SURTO MISSIONÁRIO

No século XVI, a Europa já não estava fechada sobre si própria. As novas ideias que despontavam aí podiam propagar-se agora rapidamente nalgumas zonas de outros continentes. Este surto missionário, que renovou consideravelmente a vida religiosa europeia, estendeu-se às paragens ultramarinas. Do mesmo modo que antes a Igreja enviara para essas zonas muitos dos clérigos mal preparados que integravam as suas fileiras, a partir de meados de Quinhentos passaram a fazer seguir para essas paragens distantes muitos dos homens que se identificavam com esta nova militância.

As mudanças sentiram-se rapidamente nas áreas sob influência do império português. Antes do arranque do Concílio surgiram vários sinais do movimento reformista que iria modificar o *modus vivendi* dos cristãos que permaneceram fiéis a Roma. A fundação da Companhia de Jesus, em 1540, foi um desses prenúncios, e logo agitou a Igreja com a sua dinâmica renovadora. D. João III (r. 1521-1557) interessou-se pelo novel instituto e solicitou de imediato que alguns dos seus membros fossem evangelizar as gentes do Oriente.

A resposta dos Jesuítas foi igualmente rápida, pois o primeiro contingente, chefiado por Francisco de Xavier, embarcou na armada que largou do Tejo na Primavera de 1541. Nascia, assim, uma relação estreita entre a Coroa de Portugal e a Companhia que marcaria de forma indelével a história do país e dos territórios ultramarinos sob a sua influência nos três séculos seguintes.

A biografia de Xavier é sobrejamente conhecida⁹² pelo que não cabe aqui a sua análise; incansável o missionário inaugurou um novo estilo, pois nem se contentou em trabalhar nas áreas controladas pelos oficiais da Coroa, nem se limitou a ensaiar visitas inconsequentes a lugares distantes — não quis ser mais um pároco ou mais um viajante pelo que trabalhou continuamente em áreas exteriores ao império, nomeadamente o Sul da Índia (1542-1544) e o Japão (1549-1551), ou em áreas onde este estava presente apenas de um modo ligeiro, as Molucas (1545-1548), tendo fundado novas missões da Igreja nesses territórios. Morreu, em 1552, quando tentava entrar na China, mas o exemplo estava dado e nos anos seguintes intensificaram-se os centros religiosos nos estabelecimentos do império, ao mesmo tempo que surgiam novas cristandades em territórios governados por senhores gentios.

O movimento evangelizador que percorreria a Europa a partir da segunda metade quinhentista já estava claramente lançado no império no final dos anos 40. Com efeito, a Companhia também entrou no Brasil, a partir de 1549, precisamente quando o rei optou por intervir directamente no território sul-americano, em vez de deixar a sua colonização a particulares, como sucedia desde que instituiu o sistema das capitânias-donatárias, em 1534-1536⁹³.

Além disso, as outras ordens religiosas sentiram o desafio à renovação e intensificaram o envio de pessoal missionário para o ultramar, especialmente para o Oriente. Assim, em 1550, a cristianização das populações ultramarinas já era vista sob uma perspectiva diferente, associada à nova militância. Finalmente, compreendia-se que a evangelização devia ser levada a cabo por eclesiásticos especializados, que se dedicassem unicamente a essa tarefa e que deviam avançar para lá dos limites das áreas sob controlo dos cristãos, sempre que possível.

A Coroa seguiu este movimento com interesse, pois o avanço dos missionários significava, as mais das vezes, uma consolidação da influência lusa numa área já contactada, ou a criação de novas zonas de expansão do império, ou pelo menos dos circuitos mercantis dominados pelos mercadores portugueses. A expansão deixava de ser essencialmente um monopólio do Estado, para ser um processo em que participavam activamente cada vez mais grupos sociais. Com efeito, este surto missionário decorreu na mesma altura em que os comerciantes aumentavam também a sua capacidade de intervenção e contribuía igualmente para a definição de novas áreas de influência. A con-

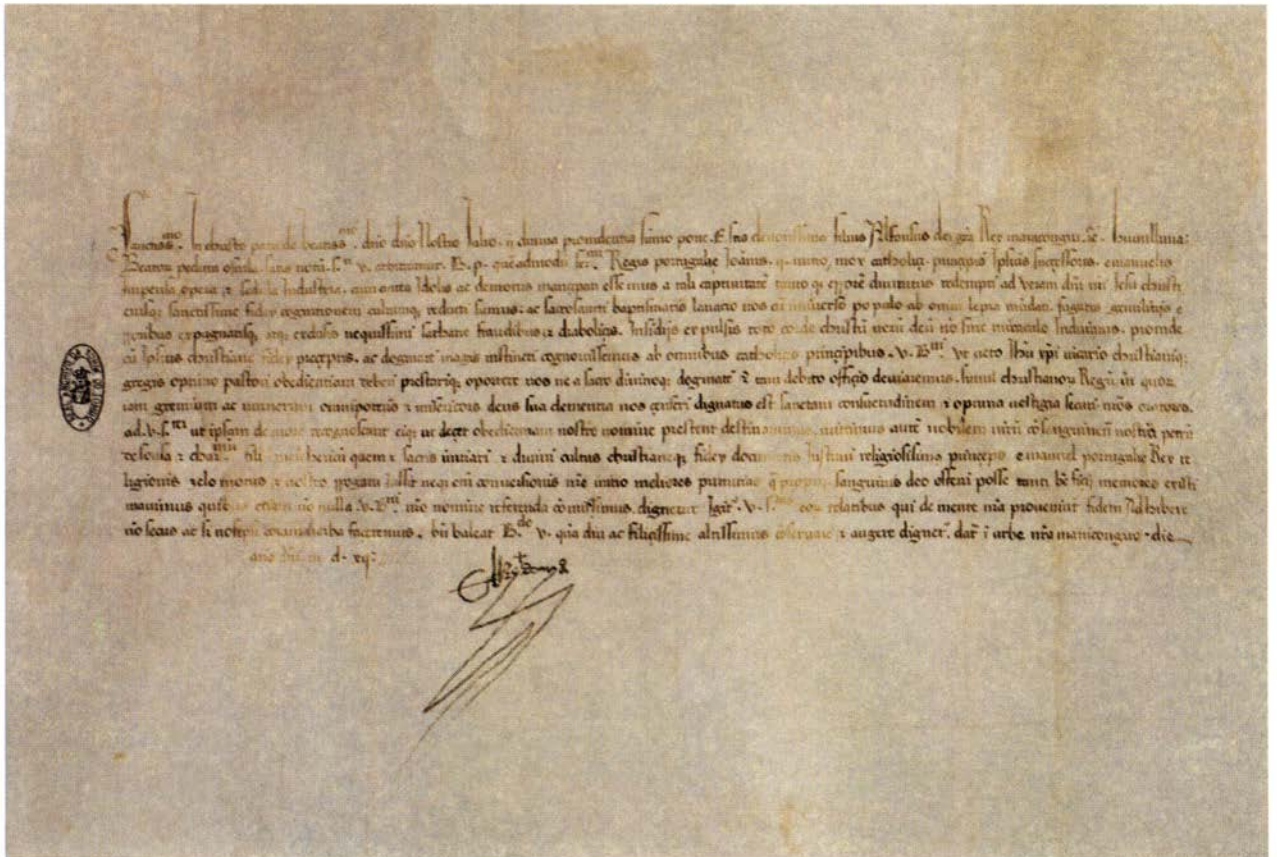


solidação da presença portuguesa no Extremo Oriente com a fixação em Macau (c. 1557) e a fundação de Nagasáqui (1570) é um dos melhores exemplos desta nova dinâmica. Outras vezes a colaboração dos religiosos no avanço do império fazia-se em colaboração directa com os oficiais régios, como sucedeu no Brasil, onde os Jesuítas estabeleceram contactos preciosos para o recrutamento de forças aliadas indígenas e onde foram determinantes na fundação de cidades como São Paulo (1554) e o Rio de Janeiro (1565).

Durante o período em questão, os religiosos do Padroado Português espalharam-se por três continentes. No Brasil, além dos padres da Companhia, estabeleceram-se aí os Carmelitas, em 1580, e os Franciscanos, em 1585. Em África, a acção dos eclesiásticos foi muito limitada, à semelhança do que sucedia com a presença europeia em geral. Como referimos, o clima era quase insuportável para os Ocidentais, pelo que os Portugueses se haviam instalado preferencialmente nos arquipélagos fronteiros de Cabo Verde e de São Tomé. A cristandade do Congo foi sempre assistida por um corpo clerical diminuto e só com a fundação de Luanda, em 1575, é que surgiu uma base efectiva de evangelização na África Ocidental, no século XVI.

No Oriente, os religiosos espalharam-se por todas as zonas sob influência de Goa e lograram mesmo avançar para áreas que permaneceram inacessíveis à Coroa. No Padroado Português foi muito comum a atribuição de determinadas zonas em regime de monopólio a uma ordem religiosa, pelo que os Dominicanos, por exemplo, tiveram uma acção particularmente notória em Timor e na costa oriental africana; os Agostinhos na Pérsia, Bengala e na Birmânia; os Franciscanos em Ceilão e nas terras de Bardez (territórios adjacentes a Goa na margem direita do Mandovi); e os Jesuítas no Extremo Oriente, na Índia Meridional, na corte do grão-mogol e no Tibete, e ainda em terras de Salsete (zona adjacente a Goa na margem esquerda do Mandovi).

Despontaram então algumas cristandades numerosas. Até ao primeiro quartel seiscentista, os casos mais relevantes sucederam na Ásia, onde, além





das comunidades que se formaram em grandes cidades como Goa, Malaca ou Baçaim, surgiram outras com umas dezenas de milhares de indivíduos em Bardez e Salsete, no Sul da Índia e no Ceilão, enquanto no Japão se dava o caso mais relevante desta centúria, pois a cristandade local contava com umas 300 000 almas na viragem do século.

Para este período, o caso japonês merece uma especial atenção, pois, é um caso excepcional no contexto da história da missão quincentista. Com efeito, as comunidades que se formaram no arquipélago do Sol Nascente cedo ganharam características próprias, conforme tivemos ocasião de demonstrar em estudos recentes⁹⁴. O número de baptizados cresceu aí rapidamente, pois já atingia os 30 000 em 1570 e os 150 000 em 1582; a cifra atingida no final do século não seria muito significativa se pensarmos que existiriam por então no México uns 2 000 000 de baptizados, cerca de 1 000 000 no Perú e uns 650 000 nas Filipinas. No entanto, havia uma diferença significativa — a cristandade nipónica era a única que se formara num território que não estava sujeito à força militar dos Europeus. Nesta centúria, o próprio clero europeu raramente ultrapassou a meia centena de indivíduos, pelo que este processo resultou essencialmente de uma dinâmica da própria sociedade nipónica. Com efeito, desenvolveu-se aí a primeira experiência de formação contínua de clero nativo, ao arpejo das concepções predominantes então no seio da Igreja. Ao longo das últimas décadas quincentistas foram admitidas na Companhia dezenas de irmãos japoneses e no início do século XVII, graças ao empenho inicial de Valignano, o visitador de todas as missões jesuíticas da Ásia entre 1573 e 1596, e que manteria esse cargo para o Extremo Oriente até à sua morte, em 1606, seguido depois pelo bispo D. Luís Cerqueira (1598-1614), foram ordenados no Japão 16 presbíteros, dos quais 14 estavam vivos quando se iniciou a perseguição, em 1614. Destes, sete pertenciam ao clero secular e sete à Companhia de Jesus. Deu-se, assim, um outro caso peculiar no arquipélago nipónico, na medida em que existiu aí o primeiro corpo de clero diocesano inteiramente nativo.

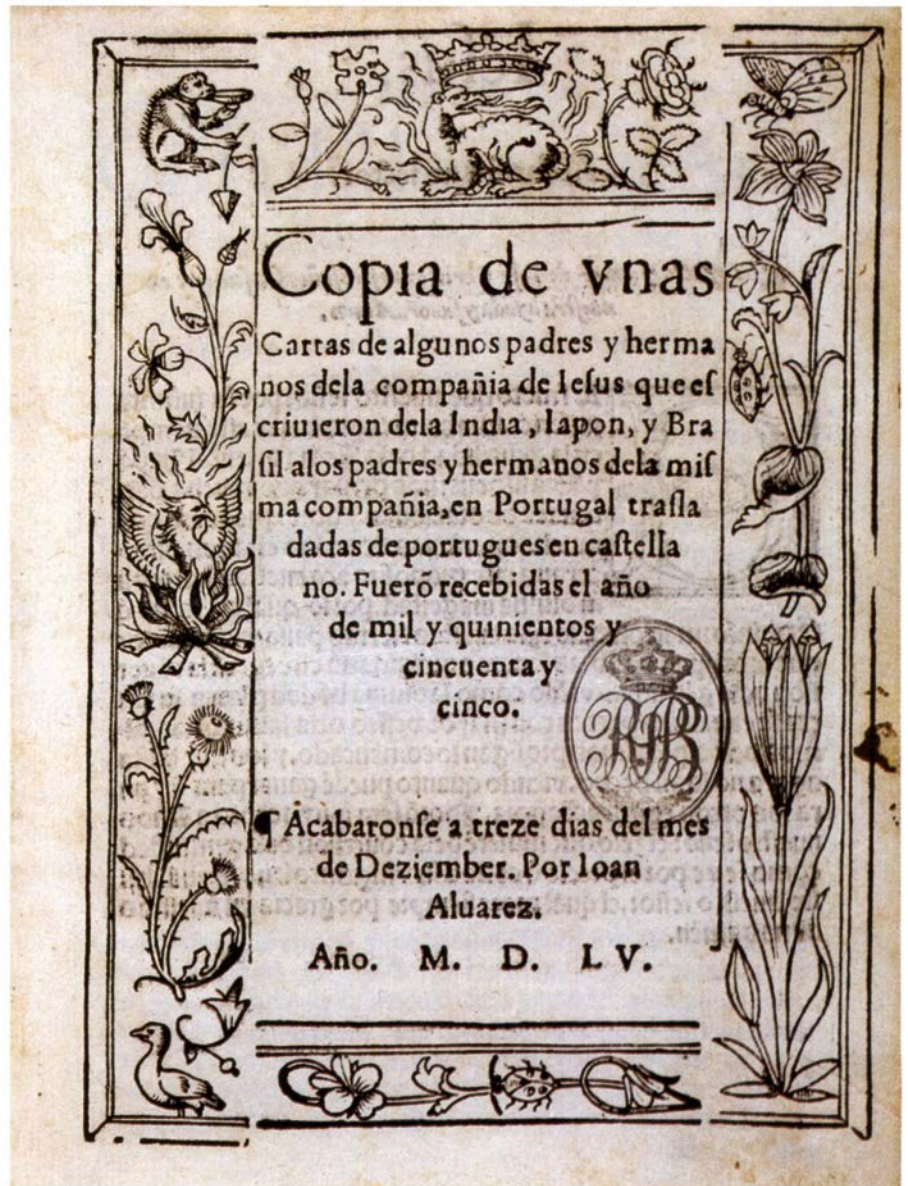
Esta dinâmica foi acompanhada por um intenso esforço de acomodação cultural por parte de alguns dos missionários, que foi depois aprovado e oficializado por Alexandre Valignano. Isolados num território longínquo, desprotegidos, os religiosos foram mais estimulados a integrarem-se na sociedade local. No início de Seiscentos, a cristandade japonesa já tinha alguns traços específicos que a distinguiam, fosse na composição do clero e nalgumas festas locais, fosse na adaptação de ideias e instituições luso-cristãs, como as Misericórdias, fosse ainda pelas suas igrejas erguidas em traça nipónica, com uma organização do espaço igualmente nativa, mas com uma decoração claramen-

Leque atribuído a Kano Motohide, com a Igreja de Nossa Senhora da Assunção de Quioto (Kobe, Museu Municipal).

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

◁ Carta do rei de Manicongo, de obediência ao Papa, 1512 (Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo).

FOTO: JOSÉ ANTÓNIO SILVA.



Copia de umas cartas que algunos padres y hermanos dela compañia de Iesus que escriuieron dela India, Iapon y Brasil...
 1555 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

te de cariz ocidental, ou pelas suas procissões, festivas ou penitenciais, em que os elementos adoptados da tradição cristã se misturavam com outros oriundos do folclore ou de práticas religiosas preexistentes. Quando a Santa Sé instituiu o bispado do Japão, em 1588, surgiu a primeira diocese instalada num território que nem era controlado pelos impérios ultramarinos nem estava sob a influência directa das suas forças militares⁹⁵.

O EUROCENTRISMO PREDOMINANTE E AS VOZES DISSONANTES

Afigura-se-nos interessante notar que, se a postura da Igreja se alterou bruscamente em meados de Quinhentos, os modelos de evangelização propriamente ditos modificaram-se pouco, e lentamente.

Assim, quando a quase indiferença deu lugar à militância, observou-se também uma muito maior intolerância para com as populações não cristãs, assumindo particular destaque as medidas tendentes a fazer desaparecer os templos gentios dos territórios administrados pelos Portugueses.

Não admira, pois, que em 1560 tenha sido instalada a Inquisição em Goa. Ao contrário do que se insinua frequentemente, esta não perseguia os gentios, pois em princípio apenas tinha alçada sobre os cristãos. Entre estes, porém, ha-

via muitos apenas superficialmente convertidos que conservavam ou retomavam facilmente algumas práticas pagãs, que a Igreja considerava incompatíveis com a fé cristã. Assim, o objectivo principal da Inquisição na Índia foi a repressão do sincretismo hindu-cristão, tal como combatia no reino o sincretismo judaico-cristão dos marranos; paradoxalmente, a Igreja sempre caucionou, quicá inconscientemente, o sincretismo entre o cristianismo e os modelos de pensamento e prática religiosa greco-romanos e germanos, que chegaram até aos nossos dias consubstanciados em fenómenos e tradições que passaram para inúmeras festas populares ou para o culto dos santos que, pelas suas características, é, as mais das vezes, uma sobrevivência do politeísmo pré-cristão. Disponíveis para estabelecer compromissos com o legado civilizacional do espaço europeu, os clérigos e os teólogos tiveram grandes dificuldades em repetir a experiência com as demais civilizações.

É disto exemplo uma carta régia de 20 de Agosto de 1596, em que Filipe II legislava acerca das festas em que «os cristãos da terra costumam fazer grandes gastos e excessos em seus casamentos em que ainda parece que imitam as cerimónias gentílicas»; o monarca acrescentava que estas festas duravam «10 a 15 dias em banquetes» e que afectavam o desempenho profissional dos celebrantes, além de que os custos elevados de tais folguedos levavam a muitos endividamentos. Determinava, por isso, que as festas de casamento durassem um único dia.

Vemos neste caso justificações variadas, mas em que a questão religiosa é invocada para referir que, sob este ponto de vista, não chegaria os convertidos serem baptizados, pois tinham de abandonar igualmente as suas tradições festivas, ainda que estas não pusessem em causa a sua fé.

A segunda metade do século XVI foi, na Europa, um período de contrastes senão de paradoxos: em nome da pureza da fé e do Evangelho praticavam-se actos em flagrante contradição com os preceitos evangélicos de mansidão e perdão; e a mesma sociedade que adoptava como norma a intolerância e a delação oferecia muitos dos seus filhos para um serviço autenticamente apostólico. Com efeito, foram inúmeros os homens que se dispuseram então a deixar a vida confortável e os próprios hábitos da sua civilização e optaram por se dedicar à pregação desinteressada do Evangelho em terras remotas e entre gente estranha, selando em alguns casos essa opção com o martírio.

Só tendo em conta esta atmosfera mental se pode compreender minimamente a sociedade que, ao mesmo tempo, permitiu o desenvolvimento da Inquisição e gerou as missões. O facto que talvez melhor exemplifique essa dualidade para nós desconcertante é o de ter sido São Francisco de Xavier, o grande dinamizador da evangelização do Oriente, e o responsável pelos primeiros modelos de acomodação cultural, um dos primeiros a solicitar a instalação em Goa de um tribunal da Inquisição.

Disposta a anunciar o Evangelho, a maioria dos missionários estava, pois, pouco motivada para tentar compreender as culturas locais e para discernir os múltiplos aspectos delas que não deviam ser combatidos. Com efeito, a evangelização confundia-se muito frequentemente com uma europeização forçada dos neófitos, o que era bem mais notório nas zonas sob controlo da Coroa. Isto significa que a atitude dos religiosos em relação às populações convertidas ou a converter não era uniforme. Assim, nas áreas sujeitas aos oficiais régios, do Brasil até à Índia, várias vezes se manifestaram contra o modelo excessivamente ocidentalizador que era defendido pela maioria, e nas regiões exteriores ao Império, nomeadamente no sertão brasileiro, no interior da Índia, na China e no Japão, foram ensaiadas numerosas abordagens inovadoras, assentes no respeito pelos hábitos locais. Tratava-se do modelo de acomodação cultural, a que voltaremos mais adiante.

O rigorismo uniformizador não afectou apenas os gentios e os recém-convertidos, mas atingiu também uma comunidade cristã que vivia na Índia havia muitos séculos. Desde a Antiguidade que se formara uma cristandade no Sul do país, os cristãos de São Tomé, que se haviam ligado institucionalmente à Igreja Síria, que lhes fornecia o corpo episcopal; a comunidade mantinha então o siríaco como língua litúrgica⁹⁶. Após um período inicial de



São Francisco Xavier, entre 1622 e 1654, de Manuel Henriques (Coimbra, Sé Nova).

FOTO: VARELA PÉCURTO/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

▷ *Arte de Grammatica de lingua mais usada na costa do Brasil*, de José de Anchieta, Coimbra, 1595 (Évora, Biblioteca Pública do Arquivo Distrital).



relacionamento cordial, que durou praticamente toda a primeira metade quinhentista⁹⁷, estes cristãos começaram a ser acusados de serem heréticos por professarem o nestorianismo, mesmo depois do patriarca da Caldeia se ter unido formalmente a Roma. Um dos bispos caldeus chegou a vir a Portugal, onde recebeu a aprovação das autoridades políticas e eclesiásticas do reino; Goa, porém, aspirava a controlar a comunidade pelo que persistiu nos seus esforços de uniformização, que foram consagrados pelo Concílio de Diamper, em 1599, que arrastou a comunidade sírio-malabar para a alçada da Igreja Romana, o que acabaria por provocar divisões no seio dessa cristandade.

Convém ainda referir que a estrutura político-militar continuava a ser co-responsabilizada pela Coroa relativamente aos resultados do trabalho apostólico. Veja-se, por exemplo, que, a 7 de Fevereiro de 1586, Filipe II (r. 1580-1598) respondia a uma carta do vice-rei da Índia em que este lhe dava conta das entrevistas que tivera com o rei de Cochim a propósito da propagação do cristianismo; passados oito anos, noutra carta para o seu representante em Goa, o monarca reafirmava que este devia ter «muito particular cuidado de favorecer e ajudar tudo isto e os religiosos que andam nesta conversão».

Parece-nos importante realçar igualmente que foi no seio da Igreja que surgiram as primeiras vozes críticas ao comércio de escravos, que crescia galopantemente no Atlântico, e que fazia das novas colónias americanas sociedades escravocratas. No seu estudo recente sobre o trato escravagista, Hugh Thomas assinala, nomeadamente, as críticas de Bartolomeu de las Casas, que em 1550 se penitenciou por ter defendido inicialmente a escravização dos Negros como forma de evitar a dos Índios; assinala ainda casos como os de Fernão de Oliveira, em 1555, de Domingo de Soto, em 1557, ou o de Alonso de Montúfar, arcebispo do México, em 1560, que criticaram a escravatura. Thomas chama ainda a atenção para obras impressas no século XVI, como os *Tratos y contratos de mercaderes*, do dominicano Tomás de Mercado, publicado em Sa-

lamanca, em 1569, que defendia que os mercadores negreiros viviam em pecado, e para o caso do jesuíta Miguel Garcia que abandonou o Brasil por se ter recusado a confessar os indivíduos que estavam envolvidos no trato⁹⁸.

Nesta época, as afirmações destes homens verdadeiramente convertidos ao Evangelho não encontraram eco entre os leigos ou entre os demais clérigos, demasiado conformados com a lógica do seu tempo. Embora não tivessem sido bem sucedidos, são o testemunho de uma busca de autenticidade que esteve sempre presente na comunidade eclesial.

Essa mesma dinâmica, ainda que minoritária, manifestava-se também entre os que não olhavam de um modo radicalmente intolerante para as civilizações não cristãs. O séculos XVI e XVII deixaram alguns exemplos importantes dessa visão mais aberta do *outro*, nomeadamente o *Tratado* de Luís Fróis, em que o jesuíta apresentava a sociedade nipônica como um conjunto com «tanta policia» como a europeia⁹⁹, ou as páginas de Faria e Sousa, na *Ásia portuguesa*, sobre o hinduísmo. Neste caso, o autor não reduz essa religião a uma «obra do demónio», preferindo antes traçar paralelismos com o cristianismo e, como nota Luís Filipe Thomaz, logrou descobrir na arte hindu, para além da idolatria que tanto impressionou os seus contemporâneos, «um simbolismo profundo, idêntico, aliás, em boa parte ao da arte medieval do Ocidente».¹⁰⁰

OS BISPADOS ULTRAMARINOS

O desenvolvimento de uma estrutura diocesana nas áreas submetidas ao império português foi-se processando de acordo com o ritmo da própria evangelização. Por isso, só em 1514 é que foi fundado o bispado do Funchal, que gozou momentaneamente de jurisdição sobre todos os territórios ultramarinos. Em 1533, D. João III procedeu à primeira reorganização desse vasto espaço, obtendo três novas mitras para o Atlântico (Açores, Cabo Verde e São Tomé), ao mesmo tempo que autonomizava o Oriente, com a criação da diocese de Goa. Até ao início do século XVII foram fundadas mais sete ligadas directamente à obra missionária: Bahia, em 1551, Cochim e Malaca, em 1558, tendo sido então Goa elevada à dignidade metropolitana, Macau, em 1576,

Fachada da Sé de Goa
c. 1580-1619.

FOTO: PEDRO DIAS/ARQUIVO
CÍRCULO DE LEITORES.



Funai (Japão), em 1588, Congo, em 1596, São Tomé de Meliapor, em 1606. Além destas, foi criado um patriarcado para a Etiópia, em 1555, e o arcebispado de Angamale, em 1600, destinado ao prelado que passou a chefiar os cristãos de São Tomé.

Notamos, assim, que esta estrutura abarcava já todos os continentes atingidos pela expansão lusíada, mas que a única zona que conhecia um desenvolvimento considerável era a Ásia. Parece-nos importante salientar que este modelo de crescimento contrasta vivamente com o que a Espanha seguiu na mesma época, o que se percebe bem pela análise do quadro anexo.

Conquistadores de grandes espaços terrestres, e não de redes marítimas como os Portugueses, os Espanhóis desenvolveram por isso, rapidamente, uma complexa estrutura episcopal, que, no final do século XVI, já contava com 35 dioceses, subordinadas a cinco arquidioceses, enquanto os Portugueses tinham criado 12 bispados e apenas um deles tinha dignidade metropolitana. Estes números traduzem a natureza dissemelhante dos dois impérios ibéricos, mais do que diferenças consideráveis no tipo de evangelização realizada em cada um deles. Como vimos, a Igreja espanhola sempre acompanhou os *conquistadores*, pelo que o alargamento da cristandade, que resultava desse avanço, levou à rápida ramificação de uma grelha episcopal que servia de complemento à conquista, ou mesmo de primeira estrutura de enquadramento.

É significativo que os primeiros bispados portugueses em territórios situados para lá do Bojador tenham sido fundados quando passava o primeiro centenário da viagem de Gil Eanes, enquanto as primeiras dioceses americanas foram erigidas passados apenas dois decénios da viagem de Cristovão Colombo.

A primeira metade da centúria quinhentista foi particularmente fértil na criação de novas dioceses americanas, e a data das respectivas fundações acompanha de perto a cronologia da conquista, precedendo mesmo muitas vezes a da criação das instituições político-administrativas. Quer isto dizer

▷ Frontispício de *De missione legatorum japonensium ad romanam curiam*, Macau, 1590 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

Frontispício de *Christiani pueri institutio*, de João Bonifácio, Macau, 1588 (Lisboa, Biblioteca da Ajuda).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

CHRISTIANI PVERI INSTITVTIO,

ADOLESCENTIÆ QVE
per fugium: autore Ioanne Bonifacio
SOCIETATIS IESV.

cum libri unius, & rerū accessione plurimarū.



Cum facultate Superiorum
apud Sinas, in Portū Macaensī
in Domo Societatis IESV.
Anno 1588.

DE MISSIONE LEGATORVM IAPONEN

fium ad Romanam curiam, rebusq; in
Europa, ac toto itinere animaduersis
DIALOGVS.

EX EPHEMERIDE IPSORVM LEGATORVM COL-
LECTVS, & IN SERMONEM LATINVM VERSVS
ab Eduarço de Sande Sacerdote Societatis
IESV.



In Macaensī portu Sinici regni in domo
Societatis IESV cum facultate
Ordinarij, & Superiorum.
Anno 1590.

As dioceses ultramarinas (séculos XVI-XVIII)						
	Dioceses espanholas	Total da década	Total acumulado	Dioceses portuguesas	Total da década	Total acumulado
1511-1520	São Domingo -1511 (1546) Porto Rico-1511 La Vega-1511 Darien-1513 Cuba-1517 Tlaxcala-1519	6	6	Funchal-1514	1	1
1521-1530	México -1527 (1546) Manágua-1527 Michoacan-1530	3 (-1)	8		0	1
1531-1540	Honduras-1531 Coro-1531 Santa Marta I-1531 Guatemala-1531 Cartagena-1533 Oaxaca-1534 Cuzco-1534 Chiapas-1538 Lima -1540 (1546) Quito-1540	10	18	Cabo Verde-1533 Angra-1533 Goa -1533 (1558) São Tomé-1533	4	5
1541-1550	Popayan-1545 Asunción-1547 Guadalajara-1547	3	21		0	5
1551-1560	La Plata -1552 (1609) Vera Paz-1554 Trujillo-1556 Arequipa-1556 Santiago do Chile-1559	5	26	Bahia -1551 (1676) Etiópia-1555 Cochim-1558 Malaca-1558	4	9
1561-1570	Mérida-1561 Santiago del Estero-1570	2	29		0	9
1571-1580	La Imperial-1571 Santa Marta II-1574 Manila -1579 (1595)	3	32	Macau-1576	1	10
1581-1590		0	32	Funai-1588	1	11
1591-1600	Nova Segóvia-1595 Cebú-1595 Nova Cáceres-1595	3	35	Congo-1596 Angamale-1600	2	13
1601-1610	La Paz-1604 Santa Cruz-1605	2 (-1)	36	São Tomé de Meliapor (1606)	1	14
1611-1620	Guamanga-1611 Buenos Aires-1617 Durango-1620	3	39		0	14
1621-1630		0	39		0	14
1631-1640		0	39	(Etiópia)	-1	13
1641-1650		0	39	(Funai)	-1	12
1651-1660		0	39		0	12
1661-1670		0	39		0	12
1671-1680		0	39	Olinda-1676 Rio de Janeiro-1676 Maranhão-1677	3	15
1681-1690		0	39	Pequim-1690; Nanquim-1690	2	17
1691-1700		0	39		0	17
1701-1710		0	39		0	17
1711-1720		0	39	Belém do Pará-1719	1	18
1721-1730	GUATEMALA -1730 (1743)	1	40		0	18
1731-1740		0	40		0	18
1741-1750		0	40	Mariana-1745 São Paulo-1745	2	20
1751-1760		0	40		0	20
1761-1770	Cuenca-1769	1	41		0	20
1771-1780	Nueva León-1777 Merida-1778 Sonora-1779	3	44		0	20
1781-1790	Havana-1787	1	45		0	20
1791-1800		0	45		0	20

Fontes: *Histoire du Christianisme*, vol. 7, p. 569; vol. 8, p. 704-711 e 764; Lucio Gutiérrez, *Historia de la Iglesia en Filipinas*, p. 67-77; Fortunato de Almeida, *Historia da Igreja em Portugal*, vol. 2, p. 18-46; Charles Martial de Witte, *Les lettres papales concernant l'expansion portugaise au XVI^e siècle*, 1986.

Nota: A negrito a data de elevação a arquidiocese.

que o número de cristãos não era importante, e que se repetia, assim, o modelo antes aplicado à China e às Canárias. Independentemente das suas limitações estruturais, a expansão religiosa portuguesa diferenciou-se sempre nesta matéria, tendo os seus dirigentes optado frequentemente pelo envio de bispos não titulares como acto prévio à erecção de bispados. Foi o que sucedeu relativamente à Índia, onde o primeiro bispo chegou em 1520, e ao Extremo Oriente, pois em Macau trabalhou um prelado desde 1568.

Ainda neste período de exclusividade ibérica, o monopólio do Padroado Português foi violado no Extremo Oriente. De facto, a instalação dos Espanhóis nas Filipinas (1565-1571) visava a aproximação dos mercadores hispano-americanos aos mercados asiáticos, e arrastou consigo os clérigos do Patronato, que desde logo se interessaram pela massa continental vizinha, até porque a Ásia Oriental, salvo no caso japonês, continuava a não ser evangelizada de um modo sistemático. A mudança dinástica de 1580 aumentou a determinação dos que estavam instalados no arquipélago filipino e que passariam a defender uma reorganização dos domínios da Casa de Áustria que fizesse de Manila o centro coordenador de todas as actividades luso-espanholas nos territórios a Leste de Malaca. Embora as suas aproximações à China e ao Camboja fracassassem, lograram instalar-se no Japão, tendo aberto então uma página muito pouco edificante da história da Igreja nas ilhas do Sol Nascente. Com efeito, a rivalidade entre os jesuítas do Padroado, secundados pelo bispo, que eram ali chegados pela via de Macau, e os mendicantes vindos de Manila, que dispuseram do apoio crescente de Filipe III, atingiu por vezes contornos bizarros e abriu divisões entre os cristãos. A partir de 1608, o Japão passou a estar formalmente acessível pela via do império espanhol, mas passados poucos anos a disputa tornar-se-ia estéril, dada a erradicação do corpo clerical das terras nipónicas.

O interesse da Espanha pelo mercado japonês, aliado a uma rivalidade muito comum entre as ordens, mas neste caso acirrada pelo conflito luso-espanhol resultante do sistema da monarquia dual, foram as causas profundas deste desentendimento, que levou os missionários a gastarem parte das suas energias nesta questão em vez de se concentrarem na evangelização do país.

*A concorrência eclesiástica e
as querelas missionológicas
(1622-1742)*

NO FINAL DO PRIMEIRO QUARTEL SEISCENTISTA, o Império Português apresentava características bem diferentes das que o haviam marcado na centúria anterior. Foi essa alteração que permitiu a intervenção directa da Santa Sé nas zonas inicialmente atribuídas aos Portugueses em regime de exclusividade. Assim, ao analisar esta nova conjuntura convém começar por analisar brevemente essa mudança estrutural.

A CRISE DO IMPÉRIO

É comum encontrar referências a que o processo da expansão lusa estava em crise desde meados do século XVI. Nessa altura, a sociedade coeva manifestava, de facto, uma visão pessimista do seu tempo e olhava com uma certa nostalgia para o início da centúria, quando as áreas sob influência ou domínio português haviam crescido enormemente num curto espaço de tempo. No entanto, um olhar sereno sobre os acontecimentos da segunda metade quinhentista mostra-nos uma realidade bem diferente; na verdade, existia então um império pujante, capaz de responder aos desafios que lhe eram colocados pelos seus rivais, quer no Atlântico quer no Índico, e que conseguia superar as deficiências da sua complexa máquina administrativa e militar.

Sabemos que por meados do século grassava a intriga e a corrupção pelo império e verificava-se também uma certa desorganização militar, mas a influência lusa no mundo crescia. O que se mostrava como um prenúncio das dificuldades futuras era o facto de uma grande parte das actividades económicas serem controladas pela Coroa, cujos oficiais eram, em regra, membros da nobreza. Os grandes monopólios do Estado e a acção repressiva contra os cristãos-novos impediam o desenvolvimento duma burguesia mercantil rica e numerosa.

Apesar dos anos 50 terem sido marcados pela crise de autoridade do Estado que marcou o final do reinado de D. João III¹⁰¹, foi nessa altura que o im-



pério sofreu uma transformação decisiva, fruto de uma medida de fundo tomada pelo monarca, em 1549, quando criou o governo-geral do Brasil e empenhou definitivamente os meios do Estado na colonização do território.

Não se tratou, como defendem muitos autores, duma mudança do eixo do império do Índico para o Atlântico, mas antes da transformação dum império quase unipolar, praticamente centrado no Oriente, para um império bipolar, em que a Coroa se empenhava ao mesmo tempo nos seus domínios asiáticos e na sua colónia americana.

O terceiro quartel quinhentista demonstrou que o estado da Índia era uma potência asiática. Neste período, o panorama político da Índia alterou-se significativamente com o crescimento e reformulação do poderio muçulmano, ao mesmo tempo que o império hindu de Vijayanagar, velho aliado de Goa, era esmagado pelos seus inimigos islamitas, em 1565, e entrava num processo de desagregação. O estado da Índia foi atacado pouco depois em várias frentes. No entanto, os Portugueses não só resistiram aos múltiplos assédios de 1570, como ainda alargaram os seus domínios ao conquistarem então três fortalezas na costa do Canará (1568-1569), depois de terem tomado Damão no final da década anterior (1559).

Por a mesma altura, os Portugueses consolidaram a sua presença no Ex-

Lápide hindu enviada por D. João de Castro como despojo de guerra (Sintra, Nossa Senhora do Monte).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

tremo Oriente, e ganharam lucros avultados ao penetrarem no comércio sino-nipónico. Os proveitos que se obtinham aí proporcionavam uma excelente receita anual para os cofres da alfândega de Goa, o que permitiu à cidade sobreviver sem grandes sobressaltos ao fim do riquíssimo negócio da venda de cavalos a Vijayanagar¹⁰².

Para lá destas operações, o Estado ainda disponibilizou meios para uma séria tentativa de penetração no sertão moçambicano, que estariam na origem do posterior desenvolvimento dos *prazos* da Zambézia, ao mesmo tempo que ganhava forma a sua presença na ilha de Solor e a sua influência sobre Timor¹⁰³.

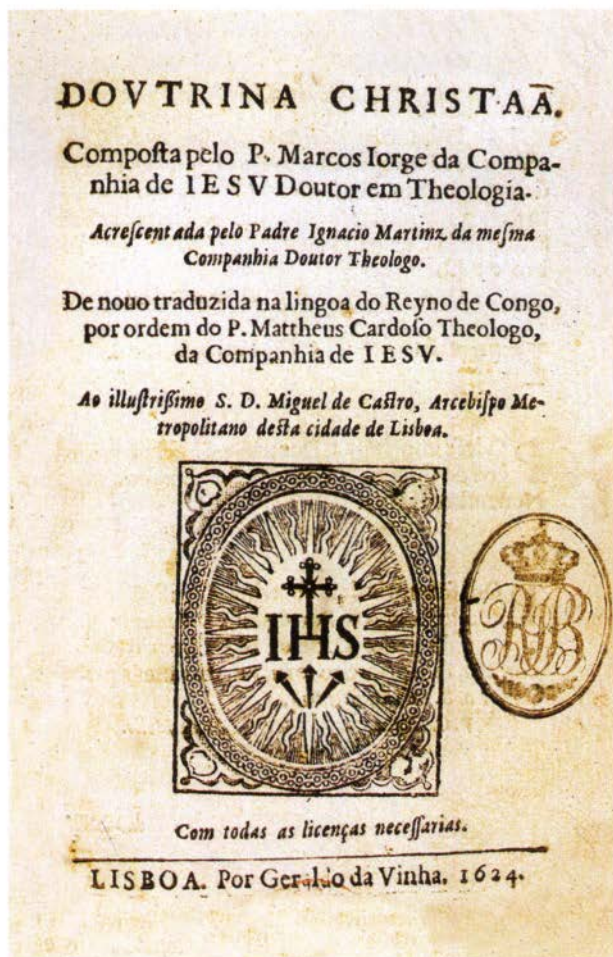
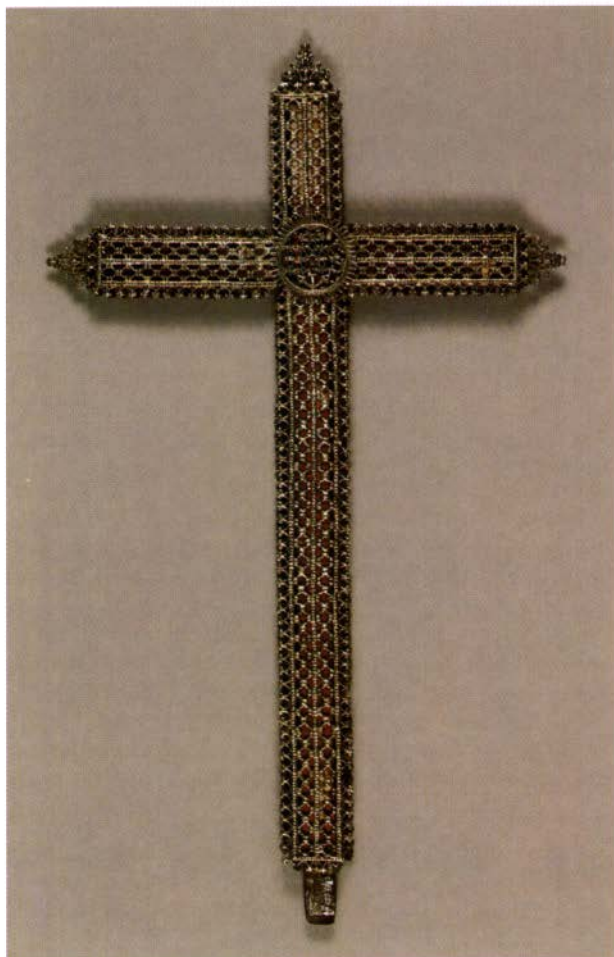
Entretanto, no Atlântico os Portugueses também permaneciam activos, como militares, como mercadores e como colonizadores. A norte do equador destacavam-se os negócios realizados nas ilhas de Cabo Verde e nos Rios da Guiné, área que era a principal fonte de abastecimento de escravos do Novo Mundo. Nas águas meridionais do oceano, o império luso cresceu significativamente por estes anos. Deu-se a instalação em Angola e consolidou-se o domínio da costa brasileira. Durante o reinado de D. Sebastião (r. 1557-1578), afastou-se definitivamente a concorrência europeia de toda a faixa litoral entre Pernambuco e São Vicente. Depois, no final de Quinhentos e início de Seiscentos, as forças portuguesas estenderam gradualmente o seu domínio desde Pernambuco até à foz do Amazonas (1574-1615), através de uma actividade militar intensa e bem sucedida que teve reflexos importantíssimos não só no progresso da colonização do Brasil, mas também na economia do império, pois a estabilidade alcançada nesta zona costeira permitiu o desenvolvimento da produção açucareira.

Frédéric Mauro notou que o volume de exportações do açúcar brasileiro tornou-se significativo a partir de 1570 (Mauro, 1983); assim, esta data é, por vezes, apontada como um momento de viragem na história da Expansão, o que nos parece incorrecto, pois parece-nos impróprio determinar uma viragem estrutural porque uma das zonas do império passou a exportar mais umas tantas arrobas de açúcar. Este produto viria a ser o sustentáculo da economia portuguesa seiscentista, mas nesta altura ainda não desempenhava tal papel. Além disso, esta aceleração da produção açucareira não representa o arranque dum processo novo, mas antes o resultado da opção tomada por D. João III, em 1549, quando o Estado passou a intervir directamente no Brasil.

O império podia não ter uma organização exemplar, a administração era atormentada pela corrupção, mas a expansão prosseguia, quer através das armas, quer pela evangelização, que, como vimos, se tornara num elemento activo da expansão lusa, a partir de meados do século XVI. No final da centúria, porém, o império foi sujeito a uma pressão a que, finalmente, não foi capaz de responder eficazmente nos dois oceanos, nem de um ponto de vista militar, nem de um ponto de vista comercial.

A união dinástica, em 1580, integrara os domínios da Coroa lusitana na estratégia global da Casa de Austria, que tinha entre os seus maiores inimigos os dois principais aliados de Portugal, desde a sua origem como reino independente — a Inglaterra e os Países Baixos. A derrota da Invencível Armada, em 1588, afectou inevitavelmente a capacidade da marinha de guerra portuguesa e o Atlântico Sul e o Índico ficaram acessíveis aos rivais de Madrid. Desgastados pelo já secular processo de intervenção no exterior e pelo bloqueio social derivado da hipertrofia da nobreza, e sujeitos a uma estratégia internacional que não era a sua, os Portugueses foram incapazes de manter o seu império quinhentista. Na última década do século, perderam a hegemonia nas águas do Atlântico Sul e nas duas seguintes assistiram, impotentes, à fixação de holandeses e ingleses no Índico. Depois, acabaram de perder grande parte dos domínios orientais, na maior parte dos casos devido à pressão conjugada de rivais asiáticos coligados com os adversários europeus¹⁰⁴. Ainda assim, o descalabro asiático seria compensado por uma vitória contra os Neerlandeses no Atlântico Sul, que asseguraria o controlo do Brasil e de Angola, no quadro da estratégia seguida pela diplomacia da Restauração.

Foi durante este período, assaz difícil, que a Coroa portuguesa viu também escapar-se-lhe o exclusivo da missão em inúmeros territórios que



estavam na sua área formal de jurisdição, mas onde os oficiais do império ou os clérigos do Padroado não estavam presentes.

AVANÇOS E RECUOS DA MISSIONAÇÃO

As dificuldades por que passou o império ao longo da centúria seiscentista também se reflectiram no curso do labor apostólico, pois as perdas de posições criaram sempre novas dificuldades ao prosseguimento do trabalho dos missionários nessas zonas, uma vez que estes perdiam o apoio dos oficiais da Coroa e, muitas das vezes, a sua própria base, a partir da qual intervinham nas terras em redor.

No entanto, a conjuntura agora em análise caracterizou-se, genericamente, por um aumento do número global de fiéis, apesar das inúmeras dificuldades que condicionaram as actividades de evangelização, para lá de alguns recuos significativos e mesmo da supressão de algumas missões.

No século XVII, um dos primeiros sinais das dificuldades que se avizinhavam foi, certamente, a interrupção do processo de criação duma nova diocese, a de Moçambique. Em 1616, Filipe III (r. 1598-1621) considerava a possibilidade de fundar um bispado na costa oriental africana o que, segundo Fortunato de Almeida, estava ligado ao projecto de controlo das minas do Monomotapa¹⁰⁵. Neste caso, o fracasso do novo avanço do império fez com que também não crescesse a rede episcopal do Padroado Português do Oriente.

O primeiro terreno de missão que ficou inacessível foi o Japão. Nos primeiros anos de Seiscentos, os governos asiáticos que rivalizavam com os Portugueses no comércio ou que viam com desconfiança o desempenho dos missionários no seu território acolheram com particular interesse os navegadores ingleses e holandeses. No arquipélago nipónico, à reunificação

Dovtrina Christaã... na lingoa do Reyno do Congo, de Marcos Jorge, Lisboa, 1624 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

◁ Cruz, prata sobre madeira lacada (IPM/Porto, Museu Nacional Soares dos Reis).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/ARNALDO SOARES.

política do país consumada por Toyotomi Hideyoshi (1536-1598), em 1590, seguiu-se a tomada do poder pelo clã dos Tokugawa, em 1600, após a Batalha de Sekigahara. À nova dinastia xogunal (1603-1868) desagradava a existência de uma religião que promovia comportamentos e lealdades diferentes das tradicionais, pelo que o aparecimento dos mercadores protestantes, desinteressados da evangelização, permitiu-lhes endurecer a sua política relativamente à Igreja, pois já não corriam o risco de que os mercadores de Macau os pressionassem por força do monopólio comercial de que haviam usufruído anteriormente¹⁰⁶.

O sucesso da evangelização levava o xogunato a recear que a continuação da propagação do cristianismo alterasse substancialmente o sistema político-social, pelo que optou pela expulsão dos clérigos e pela perseguição sistemática dos cristãos a partir de 1614. Funai foi, assim, o primeiro bispado de que a Igreja perdeu o controlo; o último bispo residente foi D. Luís Cerqueira, que faleceu em Nagasáqui, a 16 de Fevereiro de 1614, e o seu sucessor, D. Diogo Valente, limitou-se a governar a diocese de Macau. Em meados do século já não vivia nenhum missionário no arquipélago do Sol Nascente e fracassara a derradeira tentativa de reatamento das relações luso-nipónicas.

O cristianismo não se extinguiu, todavia, no território japonês. Apesar das perseguições duríssimas e dos vários sistemas de controlo que continuaram activos durante os dois séculos e meio seguintes, várias comunidades lograram resistir, sobretudo em zonas periféricas, como certas áreas de Ômura e nas ilhas de Amakusa e de Gotô, e conseguiram manter discretamente a sua fé, ainda que esta tenha ganho características muito próprias conforme foi decorrendo o tempo de isolamento.

No caso do Japão, a atitude dos Tokugawa foi uma resposta ao perigo que o cristianismo parecia representar, mas foi igualmente o resultado do enfraquecimento da hegemonia lusa no mar da China, pois, como referimos, os governantes nipónicos só atacaram decididamente os cristãos quando já contavam com novos parceiros comerciais europeus que não iam animados do mesmo fervor missionário dos católicos.

Entretanto, no segundo quartel seiscentista, no extremo oposto do estado da Índia, os clérigos do Padroado Português do Oriente perdiam uma outra zona de intervenção — a Etiópia. O último patriarca residente, D. Afonso Mendes, foi expulso em 1634; permaneceram clandestinamente alguns sacerdotes e o bispo coadjutor, D. Apolinar de Almeida, que acabaram por ser capturados e executados. Trata-se, neste caso, de um problema diferente, do ponto de vista religioso, mas com semelhanças óbvias no plano político. A missão etíope não tinha por objectivo a conversão das gentes locais ao Evangelho, mas antes a sua entrada no seio da comunhão católica, pois a Igreja etíope estava ligada à heresia monofisita. Os religiosos católicos tinham sido aceites, mas a hierarquia eclesiástica local procurou, naturalmente, neutralizá-los. Quando beneficiaram do apoio do poder político, os eclesiásticos idos de Goa tomaram medidas repressivas contra o clero monofisita, mas acabaram por provocar uma reacção nacionalista e à morte do rei protector receberam ordem de expulsão pelo seu sucessor. Nesta altura, o estado da Índia, enfraquecido, já não era um aliado interessante para a Etiópia, pelo que não fazia sentido o poder local apoiar a supressão das suas seculares tradições religiosas.

Por a mesma altura, os Portugueses eram afastados da região do golfo Pérsico, com a queda de Ormuz em 1622 e a de Mascate em 1650, o que provocou também a gradual diminuição da presença dos religiosos do Padroado na região, nomeadamente no Império Persa e mesmo no Império Otomano, onde chegaram a ser autorizados a manter uma igreja em Baçorá. Convém notar, porém, que nesta zona o trabalho dos religiosos deu sempre muito poucos frutos, mesmo no caso de Ormuz, cidade que os Portugueses dominaram durante 107 anos. A região estava totalmente islamizada e as guardiões militares lusas, embora infundissem respeito e tivessem meios para dominar o comércio marítimo na região, não tinham condições para impor a sua religião à mourama. Significativamente, os Jesuítas, caracterizados pelo seu pragmatismo, cedo haviam fechado a sua residência em Ormuz.

O fim da presença militar lusa na ilha de Ceilão, em 1658, não impediu a sobrevivência de várias comunidades cristãs, mas criou novas dificuldades e fez diminuir a presença de clérigos no território. No entanto, a persistência da cristandade singalesa durante os séculos seguintes demonstrou, à semelhança do que se verificava no Japão, que o trabalho apostólico havia tido impacte e fora bem sucedido. Num caso como no outro, foi o curso da história político-militar a verdadeira razão do que pode parecer um «fracasso» da evangelização.

Foi ainda neste segundo quartel seiscentista que a Igreja penetrou pela primeira vez no Tibete, embora sem sucesso. O jesuíta António de Andrade, fundador da missão, chegou aí em 1624, seguindo-se-lhe mais alguns padres da Companhia. Território demasiado longínquo, visitado apenas por um punhado de religiosos intrépidos, o Tibete ficou-se à margem do processo evangelizador. A missão do Tibete constituiu, assim, uma página curiosa, num certo sentido mesmo notável, da missionação, não pelos resultados produzidos, nem mesmo pelo diálogo intercultural que porventura se estabeleceu, mas porque constituiu o primeiro contacto duradouro dos Europeus com esse país perdido nas montanhas do interior asiático. Os escritos dos religiosos que se aventuraram nessas paragens remotas constituem hoje fontes preciosas para o seu estudo.

As dioceses de Malaca e de Cochim foram então afectadas nas suas próprias sedes. A queda do porto malaio, em 1641, impediu o bispo local de continuar a residir na cidade; após um período de incertezas, em que chegou a ser desconhecido o paradeiro do prelado, este passou a residir em Lifau, na ilha de Timor. Já no caso de Cochim, tomada pelos Holandeses em 1663, os seus prelados voltaram à sede episcopal, na viragem para o século XVIII.

No entanto, a centúria seiscentista não pode ser vista apenas como um período de recuo sistemático das missões do Padroado Português, pois as dificuldades que acabámos de analisar foram contemporâneas de avanços significativos, nomeadamente no interior da China, em várias regiões da península indochinesa, em Timor e no Madurai, além do grande crescimento da missão brasileira e dos esforços contínuos realizados no quase impenetrável continente africano.

Aqui, os Jesuítas, partindo de Luanda, conseguiram abrir algumas missões no sertão, nomeadamente em Massangano e Muxima, ainda no século XVI, seguidas da de Cambambe, em 1604. Neste mesmo ano, os padres da Companhia tentaram abrir uma outra frente de cristianização a partir do arquipélago de Cabo Verde, e alguns dos seus religiosos percorreram as terras da Guiné e da Serra Leoa, mas quase todos trabalharam aí durante pouco tempo, pois não resistiam ao clima; tal factor, aliado à inexistência de auxílios europeus e ao pouco interesse da maioria dos chefes africanos pela mensagem evangélica e pela moral que lhe estava associada, revelaram-se como dificuldades insuperáveis e a missão foi encerrada em 1642¹⁰⁷.

Depois, outras ordens encetaram novos esforços, e foram obtidas as conversões de alguns régulos no final do século XVII, tendo sido particularmente importante a do rei de Bissau, em 1695, que viria a definir o centro de fixação dos Portugueses na região, em detrimento do estabelecimento do Cacheu. Mais a sul, a acção da Igreja ganhou mais visibilidade no Congo e em Angola com a fundação de novas missões por capuchinhos italianos, ao serviço do Padroado Português, em 1645, e por carmelitas, em 1659.

Tal como sucedia na costa atlântica, na orla costeira banhada pelo Índico a presença dos missionários também era reduzida e estava quase só circunscrita às zonas sob influência portuguesa. Ainda assim, importa salientar que tanto no sertão em torno de Luanda, como no vale do Zambeze, a acção de um punhado de religiosos foi um factor assaz importante para a penetração da influência lusa e nalgumas zonas viria a ser decisiva para a determinação das linhas fronteiriças das futuras colónias africanas de Portugal. Neste caso, a evangelização confundiu-se consideravelmente com a expansão do próprio Estado, à semelhança do que sucedia no continente americano.

Nos séculos XVII e XVIII, o Brasil foi a área fulcral do império português; na primeira metade seiscentista, enquanto se davam sucessivos recuos no Índico, na América do Sul a Coroa começou por levar o seu domínio até à foz do Amazonas; depois, toda a linha da costa entre o Recife e Belém do Pará



Fachada da Sé de São Salvador da Bahia, antiga igreja da Companhia de Jesus 1572 (Brasil).

FOTO: PEDRO DIAS/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

esteve submetida aos Holandeses (1630-1654), mas as forças luso-brasileiras no terreno, apoiadas nas manobras hábeis dos diplomatas da Restauração, conseguiram que se restabelecesse a integridade da linha litoral brasileira, que se estenderia na parte meridional até à capitania de Rio Grande do Sul, enquanto a norte ainda englobaria os territórios da margem esquerda do Amazonas.

O sertão, ainda pouco explorado até meados de Seiscentos, começou depois a ser reconhecido de um modo sistemático, principalmente a partir de São Paulo e Rio de Janeiro, São Salvador da Bahia e Belém do Pará. Estas foram, simultaneamente, as vias de penetração dos missionários que se esforçaram aí, não só por converter os indígenas, mas também por os preservar da sociedade colonial; os aldeamentos dos Jesuítas são o exemplo mais conhecido desta dinâmica. No entanto, embora procurassem manter os Índios separados da sociedade ocidental, ao converterem as tribos, os religiosos estavam a facilitar de sobremaneira o alargamento da influência da Coroa lusa na re-

gião, pois muitos dos chefes assumiam mesmo uma relação de vassalagem em relação ao rei de Portugal. Nos séculos XVII e XVIII, os missionários baptizaram centenas de milhares de índios.

De meados do século XVII a meados do XVIII, o Brasil ganhou, *grosso modo*, a sua configuração actual e definiu-se simultaneamente como um imenso país de matriz cristã. Foi também neste período que a Igreja assentou raízes profundas no território, com a entrada de novas ordens religiosas e com a criação de novas dioceses.

Assim, foram chegando sucessivamente ao território mercedários (1642), capuchinhos (1642), oratorianos (1659), carmelitas descalços (1665), clarissas (1677), concepcionistas (1678), carmelitas descalças (1685) e agostinhos descalços (1693). Vários destes grupos limitaram-se a abrir conventos nos principais centros urbanos, pelo que não tiveram um papel relevante na evangelização do território; no entanto, a sua presença, mesmo nas urbes, ajudava a acentuar ou a melhorar a dinâmica religiosa da sociedade colonial, o que não era uma tarefa menor, pois havia, como vimos, uma preocupação da Igreja relativamente à reeducação religiosa dos baptizados europeus e as sociedades tropicais eram criticadas frequentemente pelo seu estilo de vida pouco adequado à moral cristã.

Para lá da chegada de novas ordens, as já anteriormente instaladas prosseguiram neste período uma forte dinâmica de crescimento, pois eram as principais responsáveis pela evangelização. Em 1680, estavam aí cerca de 400 frades menores, e no final de Seiscentos a Companhia dispunha de 371 membros em terras brasileiras, espalhados por variadíssimas missões, desde a bacia do rio da Prata até à do Amazonas. O número de jesuítas cresceu significativamente ao longo da centúria setecentista, pois em 1759, à data da sua expulsão, eram 671.

Se o século XVI assistiu ao aperfeiçoamento da rede de dioceses asiáticas, o período que mediou entre 1650 e 1750 assistiu à formação da primeira grelha episcopal brasileira. Esta começou a definir-se em 1676, quando nasceram as dioceses de Olinda e do Rio de Janeiro, ao mesmo tempo que São Salvador da Bahia era elevada a arquidiocese. Depois, no ano seguinte foi criado o bispado do Maranhão, seguindo-se o de Belém do Pará, em 1719, e os de São Paulo e de Mariana, em 1745; na segunda metade setecentista seriam instituídas as prelazias de Cuiabá e de Goiás, que testemunhavam a crescente penetração portuguesa mais para o interior, na área do Mato Grosso.

Na Ásia, apesar das dificuldades já assinaladas, a evangelização conheceu também alguns bons resultados, mas neste caso dissociados das vicissitudes do império político-comercial. Como referimos, a desarticulação e amputação do estado da Índia afectou a Igreja, pois privou-a de vários pontos de apoio. No entanto, o trabalho apostólico prosseguiu, merecendo especial destaque as missões no Madurai, no Sul da Índia, em várias áreas da Indochina, em Timor e na China.

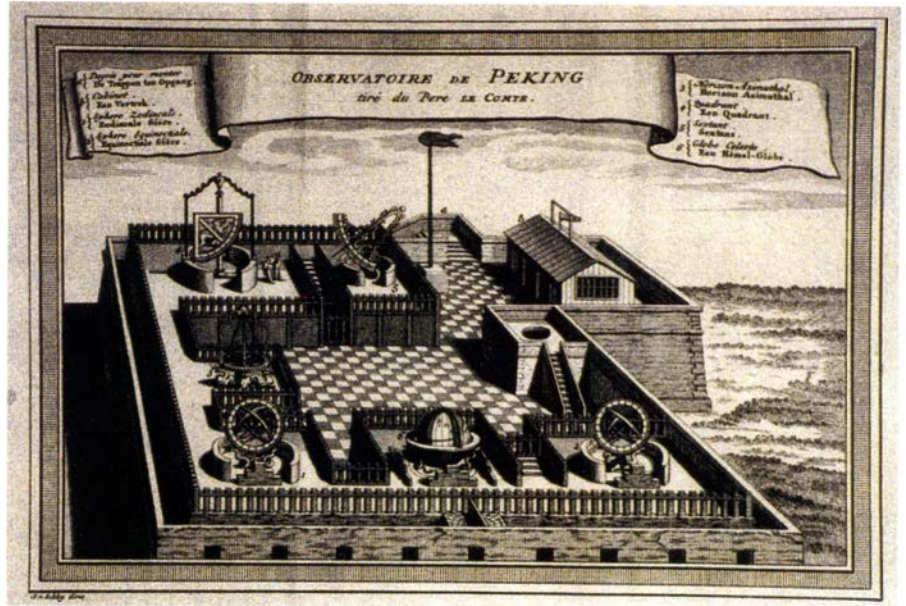
No interior da Índia Meridional despontou um novo foco de conversões, durante o primeiro quartel seiscentista, quando o jesuíta Roberto de Nobili experimentou com sucesso um novo modelo de aproximação cultural, em que os missionários se passavam a identificar com os brâmanes, vestindo-se e agindo de acordo com os preceitos da casta sacerdotal hindu. Este método resultou, pois gerou as primeiras conversões de um número significativo de hindus fora das zonas sob influência directa dos mercadores portugueses ou das armas lusas. Apesar das dúvidas levantadas por muitos clérigos, o modelo continuou a ser seguido por dezenas de padres da Companhia nas décadas seguintes, que obtiveram milhares de conversões. Os religiosos portugueses aperfeiçoaram depois, o sistema criado pelo italiano e conseguiram tornar-se guias espirituais não só das gentes das castas superiores, mas também das inferiores.

No último quartel seiscentista destacou-se a actividade de São João de Brito, religioso determinado que obteve inúmeras conversões, mas que acabou por despertar receios entre as forças políticas e religiosas locais. Determinado, o jesuíta prosseguiu a sua actividade mesmo depois de ter sido torturado e acabou por ser preso e executado a 4 de Fevereiro de 1693. Passados poucos anos, a missão do Madurai começou a definhir, quando foi atacada quase simultaneamente por forças internas e externas: os adversários do mo-



Gravura de São João de Brito (1647-1697).

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



Observatório astronómico de Pequim, Louis Leconte, *Nouveaux mémoires sur l'État présent de la Chine*, Paris, 1696 (Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino).

delo de acomodação nunca se haviam conformado com as aprovações e acabaram por obter a condenação do modelo; na mesma altura, os soberanos da região, desagradados com o número crescente de cristãos, começaram a dificultar o trabalho dos missionários e mesmo a perseguir-los.

A Indochina fora apenas visitada irregularmente por clérigos do Padroado, durante a centúria quinhentista. No entanto, o panorama alterou-se a partir de 1615, quando os jesuítas de Macau encetaram um esforço de penetração na região. O édito de expulsão da Igreja do Japão, decretado por Tokugawa Ieyasu (1542-1616) em 1614, levava ao êxodo de mais de 60 religiosos para o porto chinês, pelo queurgia encontrar novos focos de missão. Assim, em 1615, fundaram a missão da Conchichina, seguida da do Camboja, em 1616, da do Sião, em 1626, e da do Tonquim, em 1627. Mais tarde avançariam momentaneamente para a ilha de Hainão, para o Laos e para Macassar, nas Celebes. O resultado deste esforço de diversificação de focos missionários não foi uniforme, pois nem sempre foi bem sucedido; no entanto, surgiram novas comunidades no Camboja e na Cochinchina e uma cristandade numerosa no Tonquim, que chegaria a rondar as 300 000 almas. Este bom resultado levou, todavia, à eclosão de perseguições por parte dos soberanos locais; uma vez mais, os poderes asiáticos reagiam rapidamente ao perigo do cristianismo ganhar demasiados fiéis, o que o poderia transformar num perigoso problema sociopolítico.

Nestes países, o trabalho dos missionários do Padroado decorreu em simultâneo com o dos clérigos da Propaganda, conforme veremos de seguida.

Os séculos XVII e XVIII assistiram ainda ao lento crescimento da influência lusa sobre a população da parte oriental de Timor e a religião desempenhou um papel importante neste processo, que se viria a revelar mesmo crucial para o destino dos Timorenses, que hoje se identificam com uma nação independente de profunda matriz cristã.

Entretanto, o Evangelho difundiu-se significativamente no interior do Celeste Império, especialmente na segunda metade seiscentista e no primeiro quartel setecentista. Os Jesuítas haviam aberto a sua primeira residência em 1582, mas o seu trabalho demorou a frutificar. O modelo de evangelização adoptado aqui também se caracterizava por um esforço de acomodação cultural: os religiosos procuravam assemelhar-se aos mandarins e os que se instalaram na capital imperial tinham por principal missão obter o interesse e a simpatia do imperador. Recorreram, para isso, a demonstrações das capacidades científicas da Europa, nomeadamente no campo da matemática, o que lhes permitia prever fenómenos astronómicos, como os eclipses, com maior

precisão que os astrónomos locais. Fruto de um labor paciente e hábil, que logrou mesmo sobreviver à mudança dinástica verificada em 1644, os Jesuítas obtiveram em 1645 a presidência do Tribunal de Astronomia, confiada a Adam Schall (1592-1666); suceder-lhe-ia no cargo Ferdinand Verbiest (1623-1688), entre 1669 e 1688, e depois mais dez jesuítas até 1805. Outros membros da missão viriam a percorrer o território, contribuindo para a elaboração de mapas mais rigorosos, e integrariam mesmo comissões destinadas a definir a fronteira com a Rússia.

Convém notar, porém, que a maioria dos religiosos da Companhia que trabalhavam no interior do Celeste Império não se dedicavam a estas tarefas, mas eram missionários normais. Era essencialmente na capital que os religiosos tinham de desempenhar aquele tipo de funções, mas nas restantes residências concentravam a sua atenção no anúncio do Evangelho às populações. A época do imperador Kangxi (r. 1661-1723) marca o apogeu da missão chinesa, pois existiam centenas de milhares de baptizados espalhados por diversas províncias do império, que contavam com a tolerância explícita do governante. Este era um homem aberto e interessado, que durante muitos anos conviveu com os missionários-mandarins. Quando Roma começou a manifestar a sua discordância inequívoca relativamente ao método da acomodação, a postura de Kangxi alterou-se, pois não estava disposto a que estrangeiros desrespeitassem por inteiro as tradições milenares da China.

Entretanto, a partir de 1633, o monopólio do Padroado Português do Oriente começara a ser desrespeitado, pois religiosos vindos de Manila instalaram-se no Fujian. A sua chegada cedo se revelou problemática, na medida em que repetiram as críticas ao método jesuítico tal como já sucedera no Japão. Neste caso, porém, a questão subiu de tom e descambou numa infundável controvérsia missionológica, celebrizada como a «querela dos ritos» (1645-1742), tema a que voltaremos mais adiante. À semelhança do que sucedeu na Índia Meridional, a oposição ao modelo dos religiosos da Companhia contribuiria fortemente para o futuro definhamento da missão.

O INÍCIO DA ACTIVIDADE DOS CLÉRIGOS DA PROPAGANDA

Com a criação da Sagrada Congregação de Propaganda Fide, a 22 de Junho de 1622, surgiu um organismo romano encarregado de dirigir a acção apostólica, que concretizava, finalmente, no plano institucional, a nova postura da Igreja.

Composta por treze cardeais, dois prelados e um secretário, a Propaganda dividiu o globo em treze regiões, de que oito eram europeias; as áreas correspondentes aos impérios ultramarinos de Filipe IV (r. 1621-1640) estavam compreendidas nas províncias de Espanha e de Portugal. Os grandes objectivos da novel congregação eram, pois, «a conversão dos hereges e incrédulos, a preservação dos povos ainda não totalmente contaminados pela Reforma protestante, e o embargo de novos avanços de inovação religiosa. A missão entre os gentios ficava relegada para o segundo lugar, sem maior realce»¹⁰⁸.

Concentrando inicialmente a sua atenção na Europa, a Propaganda foi desenvolvendo depois o interesse pelo mundo exterior. Aí sobressaíam os territórios submetidos ao Padroado Português, cuja organização episcopal era, como vimos, relativamente limitada. Aos olhos dos poderes políticos e eclesiásticos europeus a criação de novos bispados continuava a ser vista como um passo fundamental para a consolidação da expansão missionária. O continente asiático, com um clima mais suportável que o africano e com vastas áreas sem prelados, cedo atraiu a atenção de Roma. O Brasil, por sua vez, não seria afectado, pois aí os clérigos do Padroado cobriam não só as áreas colonizadas, mas adiantavam-se mesmo, as mais das vezes, aos oficiais da Coroa no avanço para o sertão.

A fundação da congregação entrava em choque com os direitos de padroado concedidos anteriormente pelo papado, pois os seus agentes não se submetiam à autoridade nem se enfeudavam à estratégia das coroas detentoras desses direitos. A Propaganda começou por tentar uma solução de compromisso: embora não abdicasse de enviar missionários isentos de obediência aos

prelados portugueses, não criava novos bispados, autónomos da arquidiocese existente. Limitava-se, assim, a enviar missionários e bispos, os vigários apostólicos, para áreas onde não existissem missões do Padroado. Na teoria, a nova instituição procurava completar a acção das igrejas nacionais, mas Portugal, assediado pelos impérios ultramarinos nascentes, desconfiava de qualquer organismo que lhe cerceasse ainda mais as suas áreas de intervenção, até porque a extensão da Igreja era entendida como um meio de alargar influência. Esta ideia é expressa com clareza, por exemplo, num parecer anónimo dirigido a D. Pedro, príncipe regente (1668-1683):

«O Príncipe Nosso Senhor, como senhor do Reino tem obrigação de defendê-lo e todos os seus direitos, e o do Padroado é grande e de grandíssimas consequências e utilidades. Em segundo lugar tem obrigação grandíssima de consciência porque tirando-lhe os bispados tiram-lhe o comércio e aqueles gentios hão-de estimar a fazer muito caso daquilo que lhes ensinarem os que lhes levarem as mercadorias.»¹⁰⁹

Vemos, assim, que no último terço de Seiscentos, quando a competição entre os vários estados europeus pelo comércio ultramarino estava no auge, os direitos de padroado eram vistos como delimitadores de áreas de influência; não interessava, por isso, à Coroa abrir mão deles. Entendia-se em Portugal que se Roma desejava aumentar consideravelmente o pessoal missionário no Oriente devia fazê-lo favorecendo a política lusa, em vez de abrir espaço para que outros estados intervissem na região.

Logo as primeiras disputas entre os religiosos do Padroado e os do Patronato tiveram uma dimensão fundamentalmente político-comercial, que só é mascarada pelas controvérsias missionológicas que justificaram a contenda. Lembra-se que aquando do primeiro conflito institucional em torno do controlo da missão japonesa, atrás referido, independentemente das críticas mútuas aos respectivos modelos de evangelização, os Franciscanos assim que chegaram ao arquipélago, em 1593, logo explicaram a Toyotomi Hideyoshi que poderia interromper o comércio com Macau e intensificar as relações com Manila, se o desejasse, pois as duas cidades estavam sujeitas ao mesmo rei¹¹⁰. Simultaneamente, os jesuítas do Padroado logo chamaram a atenção para os riscos que o comércio entre Macau e Nagasáqui passava a correr devido à intromissão dos Espanhóis e para as consequências nefastas das possíveis perturbações do negócio.

Compreende-se, assim, que as suas autoridades civis e eclesiásticas estantes na Ásia tenham reagido asperamente à chegada dos primeiros clérigos da Propaganda, o que acentuou divergências e levou mesmo a Santa Sé a subtrair rapidamente algumas dessas regiões da jurisdição do metropolitano de Goa.

Uma das principais críticas que alguns sectores da Igreja começaram a apontar à estrutura eclesiástica asiática, ao longo do século XVII, foi a escassa formação de clero indígena. Embora na centúria quinhentista as experiências de ordenação de sacerdotes nativos levadas a cabo pela Igreja diocesana goesa e pela missão jesuítica no Japão tivessem sido fortemente criticadas por muitos sectores da Igreja, quer na Ásia, quer na Europa, os clérigos da Propaganda defenderam veementemente, no século XVII, uma política de fomento do clero nativo. A criação, em Roma, a 1 de Agosto de 1627, de um colégio internacional destinado à formação de padres autóctones mostra-nos o empenho da Santa Sé nesta matéria.

Apesar dos esforços dos primeiros prelados enviados por Roma, a formação de clero nativo só viria a ser assumida dum modo sistemático pela Igreja Católica, já no século XX. No entanto, o aparecimento em Roma, em 1625, de Mateus de Castro (1594-1677), um goês, filho de brâmanes convertidos, que o arcebispo de Goa se recusara a ordenar, despertou o interesse dos membros da Propaganda. Ordenado sacerdote em 1629, Castro regressou à Índia, mas aí as autoridades portuguesas acusaram-no de levar consigo documentos falsos.

Mateus de Castro não se intimidou e empreendeu nova viagem a Roma, onde chegou em 1636. Nesta ocasião, a política da Propaganda já estava mais estruturada e o conflito com os interesses do Padroado tornara-se mais claro.

▷ Fachada da Igreja de São Paulo (1594-1602) (Macau).

FOTO: PEDRO DIAS/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



Em Novembro de 1637, Mateus de Castro foi sagrado bispo, e partiu de novo para a Ásia, na companhia do franciscano António Frascella; iam ambos investidos como vigários apostólicos e tinham por destino prioritário o Japão.

Nesta altura, a Propaganda decidiu-se por uma política mais autoritária, pois enviava pela primeira vez para o Oriente prelados isentos do metropolitano. Enviava-os, todavia, para um país que já estava inacessível aos clérigos, o que revela o conhecimento imperfeito que se tinha em Roma da conjuntura asiática.

Na Índia, Frascella foi neutralizado pelas autoridades portuguesas, mas Mateus de Castro conseguiu alcançar o seu destino alternativo, o reino de Bijapur, nas imediações de Goa. A Santa Sé atribuiu-lhe, pois, uma área em que o estado da Índia e o Padroado não exerciam influência, mas tratava-se do território de um dos principais adversários da Índia portuguesa e onde a missão era praticamente impossível. Goa persistiu na obstrução da acção deste bispo e as autoridades eclesiásticas declararam nulas as ordenações de indianos realizadas por Castro, ao mesmo tempo que o acusavam de fomentar uma política anti-portuguesa. Sustentavam que o prelado promovia acordos com os Holandeses e com o sultão de Bijapur, a quem teria sugerido que atacasse Goa. Independentemente da veracidade dos factos, parece-nos muito significativo que as acusações formuladas procurassem realçar os inconvenientes políticos da nomeação do vigário apostólico — insinuava-se que o prelado, desligado da estratégia portuguesa, se aproximava dos interesses dos inimigos do estado da Índia.

Mateus de Castro ainda realizou mais uma viagem a Roma, mas sem que obtivesse novos apoios significativos, e na Índia o exercício do seu ministério foi marcado sempre por inúmeras dificuldades; em 1669 foi substituído por Custódio Pinho, um outro brâmane convertido. Apesar dos fracos resultados obtidos, a Propaganda tentou alargar a sua influência na Índia, procurando aproveitar, aparentemente, o recuo militar dos Portugueses, que perderam as praças do Canará e do Malabar, assim como as posições no Ceilão, no terceiro quartel seiscentista. Assim, em 1663, Alexandre Parampali foi nomeado vigário apostólico do Malabar e, em 1674, Tomé de Castro foi indigitado para as mesmas funções no Canará.

Sofrendo desde o início a oposição de portugueses e espanhóis, a Propaganda cedo caiu nas mãos da França, o outro estado católico que na época se interessava pela expansão ultramarina. A ligação tornou-se óbvia por meados do século XVII e a partir de então a Congregação tornou-se, em certa medida, no «Patronage» da monarquia gaulesa.

A vinda à Europa do jesuíta francês Alexandre de Rhodes (1591-1660), veterano das missões lusas do Extremo Oriente, contribuiu decisivamente para o empenhamento do clero francês na missão da Ásia. Rhodes defendeu que era urgente a formação de clero indígena, e solicitou o envio de bispos para a Indochina. Nesta altura a estrutura episcopal portuguesa estava bloqueada devido à subordinação do papado à vontade do rei de Espanha, pelo que o envio de prelados só poderia ser feito através da Propaganda; Rhodes, embora fosse um religioso do Padroado Português do Oriente, cedo passou a pugnar pelos interesses da congregação romana.

Em meados de Seiscentos, perante as dificuldades que afectavam as missões do Padroado na Indochina, a Santa Sé procurou criar condições para que as suas comunidades não seguissem um destino semelhante ao da japonesa, pelo que, a 17 de Agosto de 1658, instituiu as vigararias apostólicas do Tonquim e da Conchichina. Para a primeira enviou Francisco Pallu, e para a segunda nomeou Pedro de la Motte Lambert. Depois, em 1660, Inácio Coltendi foi enviado como vigário apostólico de Nanquim.

Parece-nos interessante notar que a Santa Sé recorreu, então, ao mesmo modelo de desenvolvimento de uma estrutura episcopal que já fora seguido no século anterior para o desenvolvimento duma hierarquia eclesiástica quer na Índia, quer no Extremo Oriente. Num caso e noutro, o envio de *bispos de anel* antecedeu a criação de novas dioceses, o que sucedia igualmente por meados de Seiscentos com o envio do primeiro prelado para o Canadá, pois em 1658 Francisco de Montmorency-Laval, bispo de Petreia, partiu para

aquele país do Novo Mundo como vigário apostólico e a diocese do Quebec só seria criada em 1676¹¹¹.

Pallu antes de partir fundou em Paris o Seminário das Missões Estrangeiras, instituição destinada a preparar os futuros professores dos candidatos indígenas ao sacerdócio e que constituía «a primeira sociedade missionária, que não queria constituir-se como ordem propriamente dita, mas como agremiação de sacerdotes seculares que se dedicassem exclusivamente à obra missionária»¹¹².

O primeiro grupo de clérigos saiu de França em 1660, sob a chefia de La Motte, e chegou ao Sião passados dois anos, pois foi forçado a viajar pelo Próximo Oriente, na medida em que Portugal lhes negou o transporte pela Rota do Cabo; o segundo, chefiado por Pallu, partiu em 1662 e também demorou dois anos a atingir terras siamesas. O Sião tornou-se na base principal dos padres da Propaganda, tendo sido criado aí um seminário destinado à preparação de clérigos indígenas. Embora se dedicassem essencialmente ao trabalho apostólico, os missionários recém-chegados tiveram de enfrentar a oposição generalizada dos Portugueses e dos clérigos do Padroado.

No entanto, os poderes dos novos prelados permitiam-lhes diminuir a esfera de acção do Padroado. As últimas quatro décadas seiscentistas assistiram, assim, à diminuição gradual das zonas subordinadas à autoridade do arcebispo de Goa, e à crescente influência dos Franceses, sobretudo na Indochina e no Celeste Império, o que também se relacionou com a expansão do comércio francês até às águas siamesas e vietnamitas. Além disso, a Coroa gaulesa conseguiu igualmente enviar grupos de jesuítas franceses independentes dos restantes membros da Companhia, nomeadamente para o Sião e para a China. No final do século, a Santa Sé reconheceria, ainda assim, o trabalho sistemático realizado pelos missionários do Padroado Português do Oriente na China, quando, em 1690, criou novas dioceses nas duas principais cidades do Celeste Império, Pequim e Nanquim, e as subordinou ao arcebispo de Goa.

Todas aquelas movimentações desagradavam à Coroa portuguesa, pois a infiltração da Propaganda e do novo Patronage representava, evidentemente, a consolidação de novos concorrentes político-comerciais e tornava mais clara a debilidade do estado da Índia; aos missionários do Padroado, por sua vez, custava perder a autonomia de que haviam beneficiado até então.

Note-se, porém, que no caso das relações luso-francesas deparamos com algumas excepções a este modelo de relacionamento conflituoso. Com efeito, aquando do estabelecimento dos Franceses em Pondicherry, em 1673, os primeiros clérigos que aí trabalharam foram capuchinhos vindos de Madrastra, a que se seguiram, em 1689, alguns jesuítas que acabavam de ser expulsos da corte do Sião; uns e outros eram franceses, mas todos se colocaram sob a jurisdição do bispo português de Meliapor.

Entre 1673 e 1696, os territórios do Sião e do Tonquim passaram definitivamente para a jurisdição da Propaganda. Em ambos os casos, decorreu um período de transição em que vigorou um sistema de jurisdição pessoal, conservando os bispos portugueses (o de Malaca no caso do Sião, e o de Macau, no caso do Tonquim) e os vigários apostólicos a autoridade sobre os respectivos convertidos, dentro do mesmo território. No entanto, essa situação não durou muito tempo, dando lugar à plena jurisdição territorial da Propaganda.

Os direitos do Padroado foram ainda cerceados noutros aspectos, por vários documentos pontifícios: em 22 de Dezembro de 1673, Clemente X (1670-1676) promulgou o breve *Sollicitudo pastoralis* que restringia a autoridade da Inquisição de Goa às áreas submetidas à Coroa portuguesa; e no dia seguinte, assinava a bula *Decet Romanum Pontificem* que confirmava os privilégios concedidos aos vigários apostólicos e os declarava de novo totalmente independentes de Goa. Depois, em 1678, a Santa Sé emitiu nova bula que obrigava todos os missionários da Ásia a jurarem obediência aos vigários apostólicos, o que não foi acatado pela hierarquia portuguesa.

Ao longo do século XVIII, o panorama não se alterou significativamente, tendo prosseguido o alargamento natural das actividades da Propaganda no Oriente, pois a capacidade de intervenção do estado da Índia era cada vez menor. A primeira metade setecentista assistiu ainda à imposição das ideias



Altar com retábulo (miniatura), arte indo-portuguesa, século XVIII (IPPAR/Palácio Nacional de Queluz).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

romanas, eurocentristas, sobre os esforços de acomodação cultural que vinham sendo realizados desde os anos de Quinhentos, facto que muito contribuiu para a crise do movimento evangelizador que se verificaria, sobretudo entre meados do século XVIII e o final do seguinte. No início da centúria deu-se a condenação definitiva dos ritos malabares, enquanto prosseguia a polémica em torno dos ritos chineses.

Dispersos por várias zonas da Ásia, os clérigos da Propaganda fundaram diversas missões, mas não conseguiram fazer nascer comunidades cristãs numerosas. A avaliação inicial do problema asiático pela Propaganda mostrava-se, afinal, errada. O preenchimento de territórios com uma grelha episcopal mais densa não levou ao despontar de cristandades pujantes e numerosas, ao contrário do que sucedia então em várias zonas sob a influência do Padroado Português; a política de formação de clero nativo acabou por abortar e a oposição

aos métodos dos Jesuítas contribuiria decisivamente para alguns recuos significativos de comunidades que haviam florescido ao longo deste século.

O fim do exclusivismo do Padroado Português do Oriente era uma inevitabilidade e uma necessidade da Igreja, mas tornou-se notório que as dificuldades de propagação do cristianismo no Oriente não resultavam duma débil estrutura institucional ou dos métodos dos missionários, mas antes da própria matriz político-religiosa dos asiáticos, tema que analisaremos mais pormenorizadamente na terceira parte deste capítulo.

A QUERELA DOS RITOS

A adopção de comportamentos próximos dos hábitos culturais dos nativos de determinados países por parte dos missionários levantou persistentemente muitas dúvidas entre os clérigos, mesmo entre alguns dos que conviviavam de perto com os mais inovadores. Esses modelos, que fugiam às práticas tradicionais, foram propostos por alguns religiosos da Companhia de Jesus, mas nunca suscitaram uma unanimidade no seio da própria instituição. Foi, pois, sempre uma questão polémica.

A partir do terceiro quartel seiscentista, podemos dizer que, dum modo geral, coexistiam no Oriente três modelos de igreja missionária:

— um de cariz tipicamente colonial, apresentado ou imposto aos Orientais, sobretudo pelos religiosos das ordens mendicantes e pelo clero diocesano, tanto do Padroado como do Patronato, em que os fiéis asiáticos se enquadravam numa estrutura predominantemente europeia. A adaptação a alguns costumes locais processou-se mais à revelia do programa missionário que por força dele;

— um outro, também assaz ocidentalizante, era seguido pelos padres da Propaganda. Estes, embora não abdicassem das práticas tradicionais latinas, procuravam criar uma hierarquia eclesiástica asiática. Orientalizava-se o rosto da Igreja e não se exigia uma profunda ocidentalização do clero indígena, embora tudo funcionasse de acordo com os valores trazidos da Europa;

— finalmente, um terceiro, seguido apenas por algumas comunidades jesuíticas, tinha por objectivo não a orientalização da hierarquia, mas a da própria vivência cristã. Procurava-se, neste caso, que os clérigos europeus se adaptassem às civilizações asiáticas e não que o clero nativo se tornasse em veículo do cristianismo europeu. Este modelo desenvolvia-se, no século XVII, sobretudo no interior do Império Chinês e da Índia Meridional.

Os padres da Propaganda Fide tinham, pois, uma posição intermédia entre os métodos mais radicais dos Mendicantes, por um lado, e de parte da Companhia, por outro. Compreende-se, assim, que os conflitos com clérigos do Padroado tenham variado, do ponto de vista missionológico, conforme as zonas em que se verificavam. Em territórios como a China ou o Madurai, ao contestarem os métodos de adaptação dos filhos de Santo Inácio tomavam uma atitude mais europeizante que os rivais do Padroado; noutras áreas, porém, ao formarem o clero nativo acabavam por promover uma política mais «asiática» que a da maioria dos clérigos portugueses.

Em nossa opinião, a acomodação era um método mais puro, pois procurava centrar-se nas verdades do Evangelho e expurgar toda a roupagem cultural europeia, que envolvia a vida tradicional da Igreja; tentava, assim, acima de tudo, cristianizar o pensamento e as práticas pagãs de cada povo. Era, contudo, uma via complexa, pois a maioria dos ocidentais identificava a vivência do cristianismo com os ritos e com as práticas da sua civilização e não compreendia que a sua religião pudesse ser vivida através doutras cerimónias. Além disso, era muito difícil discernir o limite exacto até onde podia ir a acomodação; é provável que, por vezes, particularmente na China, os missionários tenham ultrapassado a fronteira, suscitando algumas críticas justas, mas em regra empoladas.

A questão dos ritos chineses prende-se com a acção dos Jesuítas desde que lograram ser aceites no interior do Celeste Império. Quando começaram a trabalhar aí, em 1582, estavam sozinhos, o que facilitava o ensaio de práticas mais ousadas. Como vimos atrás, Ricci vestiu-se como mandarim e procurou



Cristo Crucificado
indo-português, 3.º quartel do
século XVIII (Lisboa, Cabido
da Sé).

FOTO: JOSÉ MANUEL
OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO
DE LEITORES.

▷ *De Christiana expeditione
apud Sinas...*, de Mateus
Ricci, 1615 (Lisboa, Biblioteca
Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.



desde cedo mostrar as boas qualidades da civilização ocidental; além disso, começou a participar em cerimónias públicas de homenagem a defuntos, seguindo assim, uma prática confucionista, que, na perspectiva dos letrados e nobres com que o italiano convivia, não eram tanto actos de culto mas antes reuniões sociais, na medida em que se evocavam os mortos mas não se louvava nenhuma divindade.

Procurando integrar-se na sociedade nativa, Ricci adoptara expressões já existentes na língua local para expressar ideias cristãs. Escolheu, por exemplo, *tsi*, que servia habitualmente para designar as cerimónias em honra dos defuntos, para designar a missa, e *T'ien* (o Céu, num sentido metafísico) e *Shang Ti* (o «Sumo Senhor» — expressão por que era referido o imperador) para Deus. Do ponto de vista teológico, o jesuíta movia-se em terrenos inseguros, mas a sua principal preocupação era evitar que os Chineses rejeitassem a religião cristã, *a priori*, sem aprofundarem o seu conhecimento. Alguns padres, que não trabalhavam junto dos mandarins e que contactavam mais frequentemente com população de camadas sociais mais baixas, notaram que as cerimónias a Confúcio e aos defuntos eram neste caso verdadeiros actos de culto, pelo que se opuseram às práticas de Ricci; estas, porém, foram adoptadas definitivamente pelos Jesuítas na Conferência de Jiading, em 1628. No entanto, pouco depois, a discussão transferiu-se para Roma, onde a civilização chinesa era praticamente desconhecida.

A contestação ao modelo jesuítico partiu dos Mendicantes, vindos de Manila, que se instalaram no Fujian, em 1633, e que cedo acusaram os Jesuítas de participarem em ritos gentílicos. A disputa institucionalizou-se em 1645 com a primeira intervenção da Santa Sé e arrastou-se até 1742. O problema era assaz complexo, pois envolvia questões puramente missionológicas, relativamente à possibilidade de se estar a praticar actos que não se coadunavam com os princípios do cristianismo, e também questões mais programáticas, relacionadas

com os objectivos dos missionários, que variavam entre uma perspectiva de trabalho a longo prazo e o desejo de obter rapidamente muitos baptizados.

A esta complexidade do ponto de vista estritamente religioso acrescentou-se, em nosso entender, um outro problema de carácter político, marcado em primeiro lugar pela restauração da independência de Portugal, em 1640, e depois pela entrada em cena dos padres da Propaganda. Assim, em meados de Seiscentos formou-se uma frente comum contra a hegemonia lusa, que perdurou depois do final da Guerra da Restauração, em 1668.

Entre 1645 e 1742 a atitude da Santa Sé variou, mas a posição dos Jesuítas foi sempre mais débil, o que se compreende: por um lado constituíam o grupo que actuava fora dos padrões europeus — era a sua acção e não a dos Mendicantes que causava estranheza; por outro, o papado só reconheceu a independência de Portugal em 1668 e depois continuou em litígio com os Braganças por causa da autonomia dos agentes da Propaganda. Neste contexto, os interesses desta congregação tinham um maior peso na cúria romana que os d'el-rei de Portugal.

O apoio que os Jesuítas recebiam da corte imperial chinesa aumentava provavelmente a desconfiança dos que tinham uma visão eurocentrista. Os imperadores chineses, por sua vez, preferiam o trabalho dos missionários da Companhia, que lhes eram úteis e que respeitavam a sua civilização, ao contrário dos frades que procuravam aplicar aí o método da *tábua rasa*, tal como haviam praticado na América e nas Filipinas. Em 1645, os Dominicanos conseguiram uma primeira condenação do método jesuítico. Em 1656, a situação alterou-se, pois a Santa Sé promulgou um «novo decreto que distinguia entre costumes religiosos e costumes nacionais, e permitia estes últimos, nos quais incluía o culto dos ancestrais, conquanto se evitasse qualquer superstição». Em 1669, o papado, pressionado, caía na ambiguidade e declarava que o decreto de 1656 não revogava a condenação de 1645. No final do século, novas tentativas de compromisso mantiveram a falta da uniformidade que a Igreja tanto procurava. Em 1693, o vigário apostólico do Fujian, formado no Seminário das Missões Estrangeiras de Paris, proibiu os religiosos sob a sua jurisdição de seguirem o método de Ricci, ainda que a decisão papal de 1656 o permitisse. Inocêncio XII (1691-1700) e Clemente XI (1700-1721) deram particular atenção ao assunto, e parece que ambos se inclinavam para as posições dos padres da Companhia, que, entretanto, haviam enviado uma declaração do próprio imperador chinês em que este atestava que as cerimónias em honra de Confúcio e dos antepassados eram meros actos cívicos; os opositores, porém, contra-atacaram com pareceres de doutores da Universidade de Sorbonne que contestavam vivamente a metodologia jesuítica.

A chegada à China do comissário e visitador apostólico, e legado *a latere*, Maillard de Tournon, patriarca de Antioquia, endureceu as posições. Em 1704, Tournon promulgou um decreto que proibia os clérigos de seguirem os ritos chineses, o que o colocou contra o imperador, que o expulsou para Macau, em 1706. Aí o prelado, entretanto nomeado cardeal, foi detido pelos Portugueses, a mando de Kangxi, e aí ficou encarcerado até ao seu falecimento, em 1710. Descontente com as queixas que lhe chegavam do Extremo Oriente, o papa obrigou, em 1714, os prelados do Celeste Império a publicarem imediatamente o decreto de 1704, o que aumentou o desagrado da corte chinesa. A 17 de Dezembro de 1706, Pequim impusera que os missionários residentes nos seus domínios tivessem uma autorização imperial, que só era dada aos religiosos que se comprometessem a respeitar a civilização chinesa. Kangxi nunca hostilizou abertamente o cristianismo e, em 1711, permitiu a instalação na capital dos padres lazaristas, e no ano seguinte autorizou a criação aí duma missão ortodoxa russa; no entanto, assim que morreu, a 20 de Dezembro de 1722, o seu sucessor Yongzheng (r. 1723-1736) desencadeou uma nova perseguição. Apesar de alguns períodos de acalmia, as perseguições prosseguiram ao longo do século, tendo sido particularmente severa a de 1746-1748, sobretudo na região do Fujian.

A disputa terminou quando Bento XIV (1740-1758) promulgou, a 11 de Julho de 1742, a bula *Ex quo singulari*, que condenava definitivamente os métodos

jesuíticos. Esta decisão provocou forte reacção entre os Chineses e o cristianismo continuou a ser hostilizado. As comunidades que sobreviveram definharam e no início do século XIX persistiam apenas umas escassas dezenas de milhares de fiéis, menos de 1/10 das cifras atingidas na segunda metade do século XVII.

*Um período de crise
e de estagnação*

O SÉCULO XVIII FOI MARCADO POR UMA crescente dificuldade de intervenção por parte da Igreja, mas essas dificuldades acentuaram-se consideravelmente nas últimas décadas da centúria. Na Europa, a Igreja dava novos sinais de crise e a dinâmica missionária esbarrara na intransigência dos que confundiam o cristianismo com o legado civilizacional do Ocidente. Com o recuo considerável das missões do Extremo Oriente, as zonas de intervenção dos missionários do Padroado Português reduziram-se consideravelmente. Na Índia, a queda de Baçaim, em 1739, fez desaparecer o principal foco de vida cristã e de influência religiosa da chamada Província do Norte.

Os Portugueses compensaram as perdas territoriais então verificadas ao empreender as Novas Conquistas, com que alargaram consideravelmente os domínios em volta de Goa. É sintomático da nova conjuntura, porém, que nessas terras não se procedeu a uma acção evangelizadora semelhante à que tornara os territórios de Bardez e Salsete maioritariamente cristãos, havia dois séculos, pelo que as populações recém-submetidas seriam sempre predominantemente hindus. Ao contrário do que sucedera nas centúrias anteriores, agora faltava vontade política e dinâmica religiosa para desencadear novos processos de cristianização sistemática.

Encontramos outro sinal das limitações por que passava então a acção da Igreja no projecto de criação do bispado do Tonquim. Esta era a área onde persistia a maior cristandade oriental fora dos domínios imperiais europeus, no século XVIII, pelo que a Coroa portuguesa concentrou aí os seus derradeiros esforços de reforço da sua influência na Ásia. A 29 de Maio de 1745, D. João V (r. 1706-1750) viu aceite a sua proposta de criação da diocese do Tonquim, no âmbito do Padroado Português do Oriente, mas depois o processo nunca foi concluído, apesar da Coroa ter insistido junto da Santa Sé até 1806.

Entretanto, no Brasil, o trabalho apostólico prosseguiu a bom ritmo até meados do século. A colónia experimentava um crescimento extraordinário, fruto da descoberta das minas de ouro e de diamantes; a Igreja acompanhou sempre esse movimento e a arte sacra foi particularmente estimulada com os donativos dos novos magnatas.

No início da segunda metade do século, a situação das missões alterou-se, com a chegada ao poder em Portugal de Sebastião José Carvalho e Melo (1699-1782), o futuro marquês de Pombal. Decidido a impor um regime autoritário e centralizado, com o beneplácito do novo monarca, D. José I (r. 1750-1777), o novo ministro quis controlar todas as potenciais forças dissidentes. Os Jesuítas controlavam então grande parte do sistema de ensino médio, especialmente na zona de Lisboa, e dispunham de um considerável poder temporal no sertão brasileiro, onde administravam muitos aldeamentos.

Quando os governos de Portugal e da Espanha decidiram definir a fronteira no Sudoeste do Brasil, pelo Tratado de Madrid (1750) fora decidido que se transferissem sete aldeamentos com um total de 30 000 índios, mas estes não acataram a decisão dos diplomatas e reis da Europa, no que receberam o apoio dos missionários que os acompanhavam. Conforme refere Jorge Borges de Macedo, «foi a resistência passiva e activa dos índios que tornou muito problemática a execução do tratado. Os Jesuítas demonstravam ser uma força real considerável, com efectiva capacidade de resistência. Estavam, além disso, em consonância com a população. E assim se verificou que, em período de crise ou quando surgiam posições controversas, os Jesuítas tinham capacidade para interferir — de uma forma favorável ou desfavorável ao Estado — na sua execução»¹¹³.

O atentado contra o rei, perpetrado em Setembro de 1759, deu aos governantes o pretexto para desferir o golpe definitivo sobre esta instituição demasiado autónoma, pelo que os Jesuítas foram expulsos dos domínios portugueses, pouco depois, tendo muitos deles sido encarcerados. A supressão da Companhia reflectiu-se por todo o Império, e afectou consideravelmente o

que restava das missões. Durante mais de um século, a evangelização tornar-se-ia numa actividade secundária, no contexto dos espaços ultramarinos sob influência de Portugal.

VIMOS ATÉ AQUI AS PRINCIPAIS LINHAS de evolução da pastoral e da evangelização em Portugal e no seu império, nos séculos xv a xviii. Na parte final deste capítulo parece-nos importante reflectir sobre questões que suscitam hoje alguns dos debates mais interessantes em torno desta temática. Dadas as limitações próprias de uma obra desta natureza, concentramo-nos apenas em dois assuntos relacionados com os principais protagonistas deste processo — os convertidos e os missionários.

Temas em debate

CONVERSÕES E RESISTÊNCIAS

Ao analisarmos a história missionária, este é, sem dúvida, um problema essencial, que se pode dividir em dois temas principais:

— importa, por um lado, reflectir sobre a geografia dos sucessos e dos insucessos, de modo a perceber sobretudo a razão dos resultados obtidos pelos evangelizadores fora das áreas sob domínio directo do império;

— deve-se, por outro, ter em atenção a «qualidade» das conversões e da vida cristã das comunidades nascidas a partir do século xvi. Trata-se, neste caso, dum tema particularmente difícil, mas que não pode ser ignorado, pois é um problema que suscita controvérsias variadas, há quase cinco séculos, desde que surgiram os primeiros críticos das conversões em massa.

CONDICIONANTES GEOPOLÍTICAS E RELIGIOSAS

Vimos atrás como se processaram os avanços e os recuos das conversões, e referimos as reacções políticas que inviabilizaram algumas missões bem sucedidas, mas falta responder a uma pergunta essencial: porque é que os resultados não foram uniformes, mesmo quando os missionários usaram modelos semelhantes? Porque é que as populações de algumas regiões foram mais receptivas que outras? Cremos que, neste caso, a explicação deve ser encontrada pela combinação de dois factores: por um lado o tipo de presença europeia que se verificava em cada região, por outro, as diferentes estruturas de pensamento religioso das populações locais.

Com efeito, a expansão político-militar dos Europeus foi um elemento particularmente influente no curso da história missionária. Onde os impérios assentaram arraiais surgiam grandes focos de evangelização e importantes cristandades; assim foi por toda a América, e nalgumas zonas de África e da Ásia. Nas cidades sujeitas a um poder colonial, a Igreja beneficiava do apoio do Estado e a conversão tornava-se socialmente aliciente para muitos dos nativos, que assim podiam integrar os serviços públicos ou ascender na sua hierarquia, além de passarem a ser súbditos mais próximos do poder político.

Em África e na América, os missionários não encontraram religiões muito elaboradas; depararam, em regra, com cultos animistas, que em muitos casos não resistiram à nova ordem religiosa, sobretudo no caso americano. Isto não significa, todavia, que as crenças e tradições ancestrais desapareceram, mas apenas que se adaptaram à nova realidade e que mantiveram uma existência semiclandestina enquanto perdurou um discurso oficial assaz intransigente no seio da Igreja Católica com o apoio explícito das autoridades políticas.

Assim, a evangelização dotou as populações de uma nova religião, sem que estas apagassem da sua memória o seu pensamento religioso original, o que deu origem a novos sincretismos, em que a doutrina cristã convivia com elementos gentílicos, tal como sempre sucedera na Europa, quer na Antiguidade e na Idade Média, quer na Idade Moderna, aquando dos esforços de reevangelização atrás referidos.

No Brasil actual, por exemplo, é fácil distinguir o sincretismo religioso que se estabeleceu entre a doutrina cristã, o animismo africano, levado pelos escravos, e o pensamento religioso indígena. Assim, no mundo atlântico a



Alegoria da acção evangelizadora portuguesa no Brasil. Estampa inserida na obra *Istoria delle Guerra del Regno del Brasil*, Roma, 1698 (Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora).

propagação do cristianismo e a implantação de sociedades cristãs esteve intimamente associado aos sucessos da expansão europeia nos territórios que bordejam o oceano.

No mundo asiático, porém, a situação é diferente; os impérios europeus, nos séculos XVI a XVIII, dominaram os mares mais do que espaços terrestres, à excepção da VOC, a Companhia das Índias Orientais holandesa, que dominava vastas áreas do arquipélago malaio. Os estados asiáticos tiveram mais capacidade para resistir à ofensiva europeia do que as populações afro-americanas, tanto de um ponto de vista político-militar e económico, como religioso. Com efeito, neste continente a propagação do cristianismo foi muito condicionada pelas grandes religiões que haviam moldado o pensamento dos seus habitantes durante milénios. Estas, na sua maior parte, revelaram-se quase intransponíveis, como se pode notar pela situação actual, pois os cristãos continuam a ser manifestamente minoritários na Ásia.



Ao chegarem ao Malabar, os Portugueses depararam, de imediato, com duas dessas grandes religiões: o islamismo e o hinduísmo.

No que respeita aos mouros, estes eram já velhos conhecidos, que os nossos antepassados combatiam havia séculos, e logo em Moçambique Vasco da Gama enfrentou a sua hostilidade. Neste caso, não havia ilusões: era sabido que as autoridades muçulmanas não permitiam em caso algum a acção de missionários e que ameaçavam com a pena de morte os seus súbditos que se convertessem ao cristianismo. Conscientes desta realidade, os clérigos do Padroado Português do Oriente, embora tivessem aberto algumas residências em zonas submetidas ao Crescente, em regra, nunca se empenharam numa acção firme e contínua nessas regiões.

Já no que respeita ao hinduísmo os Portugueses chegaram a alimentar a esperança de converter muitos dos seus prosélitos, mas os resultados nunca foram significativos. Neste caso, a principal dificuldade radicava na íntima ligação existente entre a religião e o sistema social, pois os hindus que se convertiam perdiam o seu estatuto social e eram marginalizados pela sociedade indígena. Assim, em regra, as conversões só se deram junto às fortalezas, e foram protagonizadas, principalmente, por gente de casta baixa, que nada tinha a perder ao ser considerada como estrangeira pelos seus. Os religiosos tiveram ainda de enfrentar a reacção dos próprios soberanos, que não viam com bons olhos que muitos dos seus súbditos se tornassem cristãos; veja-se o caso passado em Cochim logo no final da primeira década quinhentista, quando um dos principais vassallos do rei de Cochim foi impedido por este de se converter.

No Oriente, de um modo geral, o poder político estava revestido dum carácter sagrado, pelo que o credo no Deus cristão retirava necessariamente algum do respeito que o indivíduo tinha pelo seu rei, coisa que este não podia tolerar.

Face ao hinduísmo, e tirando as conversões muito condicionadas politicamente, verificadas na região de Goa, o cristianismo raramente conseguiu grandes avanços, salvo quando toda uma casta de pescadores do Sul da Índia, os Paravas, se converteu, no segundo terço quinhentista, e quando um grupo de missionários seguiu o método de acomodação cultural desenvolvido por Roberto de Nobili, no século xvii. No primeiro caso, a conversão global de uma casta permitiu que todos os seus membros mantivessem o mesmo estatuto e o equilíbrio social em que viviam; no segundo caso, Nobili, como vimos, adoptou hábitos sociais hindus e anunciou o Evangelho como um complemento dos Vedas, pelo que conseguiu evitar uma rejeição liminar da sua actividade e logrou mesmo que os neófitos não fossem ostracizados pelos seus.

Para lá da Índia, os Portugueses encontraram uma outra grande religião, o

Rosário, arte indo-portuguesa, século xvii (IPM/Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/LUÍS PAVÃO.

budismo. Toparam, inicialmente, os seus sequazes no Ceilão e na Indochina e a experiência não terá sido muito animadora. Com efeito, os habitantes destas regiões são maioritariamente budistas, mas seguem a via mais rigorista desta religião, dita do Pequeno Veículo. À semelhança do hinduísmo, também esta religião se mostrou quase intransponível ao cristianismo, e durante o século XVI os missionários não se fixaram aí, salvo raras excepções.

A Insulíndia, por sua vez, fora também uma região dominada pelo hinduísmo, mas desde o século XIV era alvo dum forte processo de islamização, que conheceu no século XVI um grande dinamismo, sobretudo na orla costeira das grandes ilhas do arquipélago, pelo que estas quase que se fecharam por completo ao Evangelho.

No Extremo Oriente, o panorama revelou-se muito mais animador: a mensagem cristã foi acolhida por centenas de milhares de indivíduos e o crescimento das cristandades locais acabou por incomodar os poderes imperiais. Também nesta região o cristianismo acabou por não vingar; no entanto, enquanto no mundo muçulmano ficou sempre à porta, e nas áreas influenciadas pelo hinduísmo e pelo budismo do Pequeno Veículo foi pura e simplesmente rejeitado pela própria população, na China, no Japão e no Tonquim só a acção repressiva do poder político é que impediu que comunidades florescentes prosseguissem o seu natural crescimento. Sintomaticamente, a Coreia, outro país da mesma área cultural, é aquele em que hoje se regista o maior número de conversões ao cristianismo.

Em nosso entender, há uma explicação para este fenómeno. Tanto no Império do Meio como no do Sol Nascente, o pensamento religioso era marcado por um sincretismo tolerante, que permitia aos indivíduos frequentarem simultaneamente templos ligados a diferentes cultos. Na China predominava o pensamento confuciano, mas o budismo tinha igualmente um papel importante; no caso nipónico, a religião nativa, o xintoísmo, convivia pacificamente com o budismo e ainda com o confucionismo. Importa notar, porém, que as gentes do Extremo Oriente seguiam o budismo do Grande Veículo, muito menos rigorista e, conseqüentemente, mais aberto a outros pensamentos religiosos. Além disso, as ordens budistas viviam tempos de crise, o que, conjugado com a instabilidade política sentida no Japão por meados de Quinhentos e na China por meados de Seiscentos, geraram situações de um certo vazio religioso que o cristianismo pôde colmatar.

O PRIMADO DO INDIVÍDUO

Vimos o fenómeno das conversões na grande escala das regiões e das grandes comunidades, ao mesmo tempo que observámos as reacções externas, ou seja, o modo como se comportaram os grupos e os poderes que rejeitaram o cristianismo. A compreensão deste fenómeno exige, todavia, uma reflexão mais focalizada, que olhe especialmente para o indivíduo.

Este é certamente um dos temas mais polémicos no contexto da história da evangelização, pois é um dos que passa da superficialidade para a interioridade do ser humano, e que procura responder a questões como o valor das conversões em massa, ou o significado da persistência de hábitos antigos entre os neófitos e os seus descendentes.

Todas estas dúvidas são compreensíveis e é difícil, de facto, dar-lhes respostas objectivas, sobretudo porque são perguntas que tentam penetrar nos sentimentos profundos das pessoas e estes, em regra, são imperscrutáveis. Normalmente, tais questões são colocadas por quem procura negar os efeitos da missionação, e tudo gira, basicamente, em torno de um problema: trataram-se ou não de conversões genuínas?

Em nosso entender, não se pode enveredar por este caminho por uma simples razão: a fé, a crença religiosa, a relação de um ser humano com o Divino, é um acto íntimo de cada indivíduo que não coincide necessariamente com as indicações que essa mesma pessoa dá às outras pela participação em ritos públicos. Além disso, o historiador não é um juiz das gerações passadas, mas apenas um investigador que deve procurar explicar o passado à geração presente para que esta possa tirar lições úteis para o futuro. Assim, o ponto de

partida para a compreensão desta matéria não é saber se A ou B eram verdadeiros convertidos, mas perguntar o que é, ou o que era, um verdadeiro cristão, ou um verdadeiro hindu, ou um verdadeiro budista, por exemplo. Há, porventura, uma fórmula que possa precisar quais são os elementos mínimos que nos levam a considerar uma pessoa como sendo desta ou daquela religião?

Na verdade, se analisarmos qualquer uma das grandes religiões, notaremos que, no passado como no presente, há uma enorme diferença entre as doutrinas oficiais proclamadas pelas respectivas hierarquias e as práticas habituais da maioria dos fiéis; e estes, em regra, têm comportamentos específicos que podem ser consideravelmente variados.

Serve, pois, este raciocínio para colocar uma outra pergunta: Eram os portugueses de Quinhentos e de Seiscentos verdadeiros cristãos? Todos eles compreendiam cabalmente a mensagem do Evangelho? Todos eles respeitavam os mandamentos da Igreja? A resposta às duas primeiras é seguramente negativa, e, no que toca à terceira, apontará sempre para níveis baixíssimos.

Ao mesmo tempo que o cristianismo se propagava pelo mundo, as diferentes Igrejas europeias cristãs renovavam-se e os bispos portugueses reconheciam a necessidade de reevangelizar a população do reino. Os missionários de outrora estavam conscientes desta realidade e empenhavam-se muitas vezes na criação de cristandades ideais; conhecemos vários casos em que reis, ou importantes chefes político-militares africanos ou asiáticos, só não se converteram devido à rigidez do modelo de vida sexual que os religiosos impunham, embora na Europa os eclesiásticos pactuassem com as vidas desregradas de príncipes e reis sem que estes fossem excomungados.

Estamos em crer que hoje em dia, quando se ensaia uma avaliação de uma comunidade de convertidos, se retoma essa visão rígida e imprópria, segundo a qual os baptizados para serem considerados verdadeiros conversos teriam de ser autênticos campeões, levando uma vida «imaculada», ao contrário das populações que tinham abraçado o cristianismo havia séculos e, na verdade, ao arpejo do próprio espírito evangélico que concebe a comunidade dos crentes como uma comunidade de seres frágeis e pecadores. Entende-se, igualmente, que esses «verdadeiros convertidos» deviam ter sido indivíduos que tivessem abandonado imediata ou quase imediatamente o quadro mental da civilização milenar em que estavam inseridos. Para vários autores, parece que só se encontram tais neófitos é que se satisfazem e reconhecem que essa pessoa se converteu de facto ao cristianismo. A realidade, porém, é muito mais complexa.

É indiscutível que muitas pessoas se fizeram cristãs por motivações sociais, políticas ou económicas, mas a verdade é que mesmo essas adesões tiveram consequências profundas, pois abriram caminho a gerações futuras de cristãos, tal como sucedera anteriormente aquando da conversão dos vários povos europeus.

Foi o que se passou, por exemplo, no Japão entre 1570 e 1580: vários núcleos de Kyûshû converteram-se em massa ao cristianismo, seguindo as indicações dos seus senhores, tal como sucedera tantas vezes na Europa, no milénio anterior. Passadas uma ou duas gerações, os seus descendentes resistiram tenazmente às perseguições do xogunato. Vemos, assim, que, neste caso, as conversões em massa deram origem rapidamente a uma comunidade forte; este caso não pode ser visto como paradigmático, mas apenas como um exemplo, pois há outros de sinal contrário que, pela mesma razão, também não podem ser interpretados como o único modelo evolutivo de uma conversão em massa.

Para terminar esta análise, resta-nos tentar responder a uma última questão, relacionada com as eventuais «resistências» de baptizados ao modelo cristão. Na América, em África e na Ásia, muitos dos convertidos mantiveram certas práticas ancestrais. Trata-se dum fracasso do trabalho missionário ou de uma resistência activa por parte de grupos que se deixaram baptizar por pressão? Esta é uma discussão viva e actual, nomeadamente em torno da comunidade católica de Goa. Tirando casos particulares, a resposta mais generalista obtém-se facilmente se olharmos para todo o mundo cristão; por toda a parte

o cristianismo absorveu práticas pré-cristãs, tal como o hinduísmo assumiu Buda como uma *avatara* de Vishnu, por exemplo. Olhemos por um momento apenas para o nosso país e para a Igreja Católica e vejamos a quantidade de cristãos que recorrem a bruxas e quejandos, ou o modo como as festas religiosas conservam profundos traços pagãos. Por exemplo, ao saltarmos a fogueira na noite de São João, estaremos a associarmo-nos aos cultos pagãos solsticiais pré-cristãos?

Na verdade, o objectivo dos evangelizadores da Europa não foi que as populações abandonassem as suas práticas ancestrais, mas apenas que as enquadrassem num espírito cristão. Assim, a continuidade de certas práticas e vivências religiosas da tradição local por comunidades de neófitos não representa, em nosso entender, uma resistência no sentido de uma relação crispada com a nova religião; significa apenas que essa comunidade encontrou pontos de equilíbrio que lhe permitiram passar a viver o Evangelho no contexto da sua própria cultura.

Os missionários

A FIGURA DO MISSIONÁRIO MERECE, só por si, estudos detalhados. Dispomos hoje de muitas biografias que ajudam a compreender melhor as características deste grupo — o que os identifica como um corpo, o que os distingue pelas suas opções individuais, finalmente o modo como as suas intervenções testemunham a evolução do processo evangelizador. Apesar disto, há ainda muito por fazer ao nível da investigação e da interpretação.

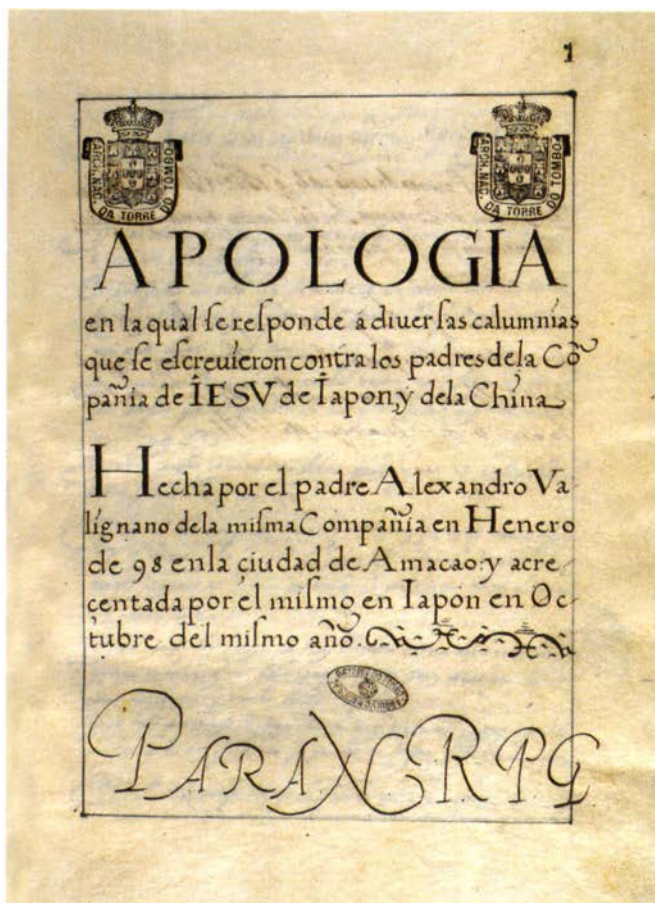
Como se viu, nos séculos xv e xvi o corpo eclesiástico vivia um período de crise. Em resposta, a reforma tridentina promoveu um novo sacerdote, o que não impediu que muitos dos indivíduos que optavam pela vida religiosa o fizessem na mira de uma vida tranquila e segura, ou do prestígio social que lhe estava associado, e que outros o fizessem pela pressão das famílias; além disso, o corpo episcopal ainda demorou a afastar-se dos seus traços característicos do período medieval e renascentista. Assim, ao referirmo-nos aos clérigos em geral, no período posterior a Trento, devemos estar cientes de que os esforços reformadores desencadeados pelo concílio não acabaram repentinamente com o estado de coisas anterior.

No entanto, ao olharmos especificamente para os missionários que partiram da Europa podemos observá-los sob uma perspectiva mais exigente, na medida em que, na sua esmagadora maioria, eram voluntários que tinham escolhido uma vida difícil, as mais das vezes muito desconfortável e arriscada. Estamos, pois, a falar de verdadeiras vocações, indivíduos que sentiam um chamamento interior que os levou a sair do seu espaço natural para anunciar o Evangelho a quem o desconhecia.

Note-se, a este propósito, que no caso espanhol sabemos que muitos dos frades que embarcavam para o Novo Mundo só passavam aí uma temporada e regressavam depois a Espanha; pelo contrário, no que respeita aos religiosos do Padroado que partiram para o Brasil e para o Oriente, tanto quanto sabemos, a esmagadora maioria jamais regressou a Portugal, e a maioria dos que vieram à Europa fizeram-no por necessidades administrativas da própria missão. Além disso, para o caso dos Jesuítas também conhecemos vários exemplos de religiosos que se recusaram a partir para as missões; apresentavam razões variadas, como o medo de navegar ou a necessidade de permanecer no reino por terem alguns parentes desamparados; além disso, também se davam casos em que eram os familiares que moviam as suas influências para impedir a partida dos seus entes queridos; tais factos evidenciam o carácter voluntário da maioria dos que partiam para os territórios de além-mar.

Não se confundam, todavia, estas palavras com um elogio cego aos missionários; o que pretendemos realçar é a militância que caracteriza estes religiosos, sobretudo os que, depois de terem deixado a Europa, saíam igualmente dos últimos bastiões do mundo ocidental e se internavam desprotegidos nas terras estranhas dos gentios.

Alguns autores apresentam a actividade dos missionários quase como uma hagiografia, o que é obviamente um exagero e uma distorção da realidade.



Eram homens frágeis, integrados em meios estranhos, que demoravam meses ou mesmo anos a obter respostas às dúvidas que se lhes colocavam. Neles encontramos facilmente sentimentos nobres e uma grande dedicação à causa missionária, mas também lhes podemos notar as fraquezas próprias do Homem, como a teimosia, a maldicência, a mentira deliberada, o etnocentrismo, o orgulho ou a arrogância, misturadas por vezes com o heroísmo e a fé ilimitada que os podia levar ao martírio. Tudo isto se combinava em muitos deles, como um sinal da estranha e multifacetada condição humana.

Servidores da Igreja, mas também vassallos d'el-rei de Portugal, assumiram quase sempre a sua condição de difusores da influência lusitana pelo mundo. Muitos religiosos de outras nações, especialmente jesuítas, trabalharam nas missões do Padroado; eram principalmente espanhóis, no início, depois a maioria foram italianos, a que se juntaram sobretudo belgas e alemães, além de irlandeses, croatas, suíços ou ingleses, por exemplo. A maioria empenhou-se, de facto, na defesa dos interesses do império português.

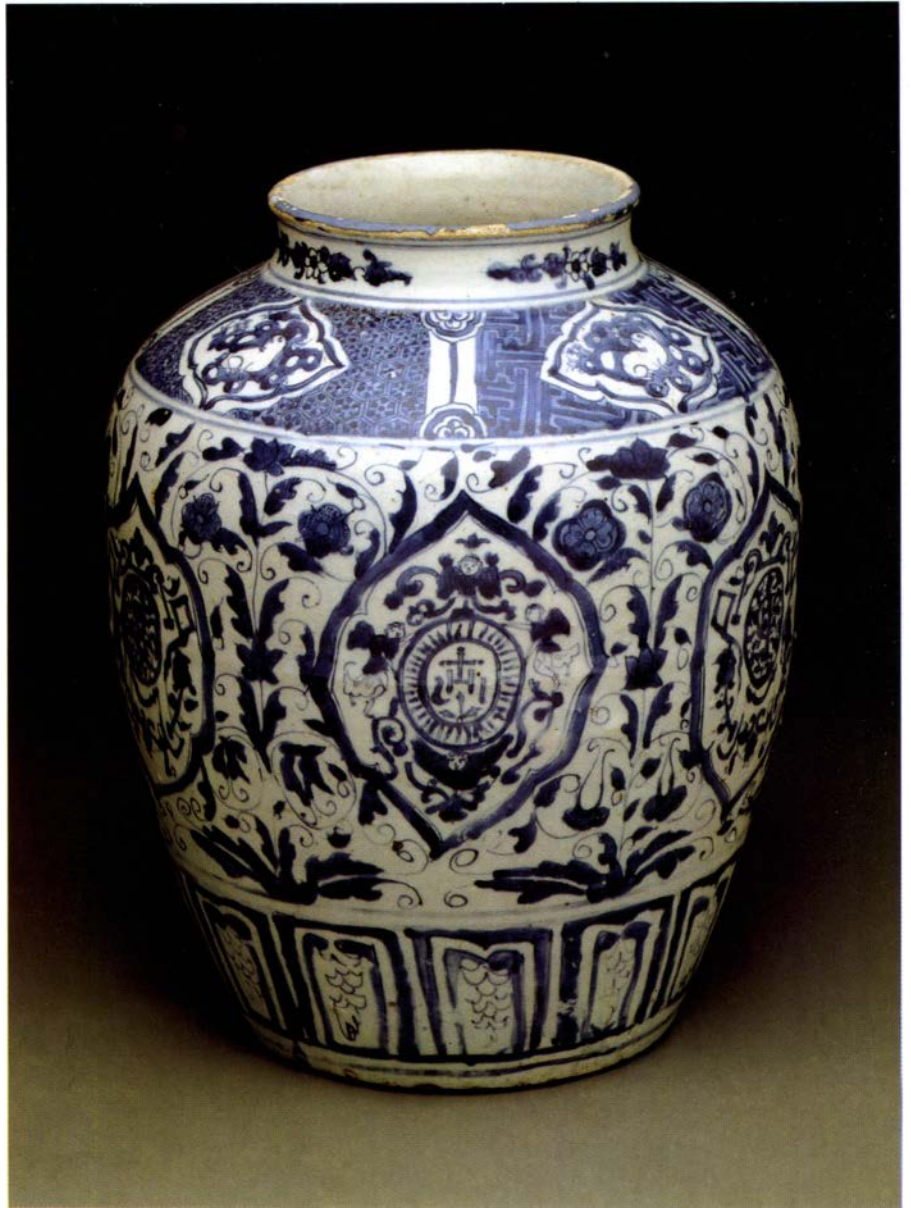
A sua actuação, matizada pela especificidade do indivíduo, foi muito condicionada pelo local de actuação, pois os que viviam nas cidades do império estavam enquadrados num quotidiano diferente dos que estavam nas terras de missão. A ousadia para iniciar modelos de acomodação cultural foi muitas vezes refreada pela presença de oficiais da Coroa e das autoridades eclesiásticas mais normativas, ou pela proximidade dessas mesmas instituições. Veja-se que, na mesma altura que os jesuítas do Japão admitiam os primeiros irmãos nipónicos, os religiosos que estavam no Brasil tentaram fazer o mesmo, mas os seus esforços foram prontamente interrompidos, por ordens emanadas de Lisboa.

Frequentemente, os modelos de acomodação cultural são associados aos jesuítas italianos; Alexandre Valignano, Mateus Ricci e Roberto de Nobili são referidos como os responsáveis pelo desencadear do modelo, o que levou, inclusive, muitos autores a verem aqui uma superioridade cultural dos italianos

Apologia en la qual se responde a diuersas calumnias que se escreuieron contra los padres de la Compañia de Iesu de Iapon y de la China, de Alexandro Valignano, Macau, 1598 (Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo).

◁ *Bartolomeu de Omura ordena a destruição de um templo (Lisboa, Biblioteca Nacional).*

FOTO: LAURA GUERREIRO.



Pote de porcelana azul e branca com a insígnia dos Jesuítas (1625-1650) (Lisboa, Casa-Museu Anastácio Gonçalves).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/ JOSÉ PESSOA.

face aos demais, nomeadamente os portugueses. A historiografia italiana insiste nesta tese e em Portugal esta noção raramente é contestada. No entanto, a análise sistemática da documentação mostra-nos uma realidade bem diferente.

Se é inegável o papel importantíssimo desempenhado por aqueles três sacerdotes, o trabalho pioneiro não se resume às suas intervenções. Na verdade, as primeiras experiências continuadas nesta matéria foram levadas a cabo por padres portugueses. Destes, e para lá do já citado Manuel da Nóbrega, no Brasil, merece especial destaque Gaspar Vilela, o fundador da missão de Miyako (actual Quioto), onde viveu cinco anos sozinho entre japoneses (1560-1565); ele terá sido o primeiro a tentar assemelhar-se a um bonzo, rapando o cabelo, usando trajes de seda e tendo mesmo assistido a sermões em templos budistas, a fim de estudar o estilo usado pelos bonzos. Luís Fróis, que sucedeu a Vilela à frente da missão de Miyako (1565-1575), foi outro entusiasta deste método evangelizador, que também foi apoiado pelo espanhol Cosme de Torres, superior do Japão entre 1551 e 1570. Valignano foi o responsável pela oficialização do modelo da acomodação cultural e da admissão de clero nativo, mas limitou-se, na verdade, a sancionar uma prática que havia sido desenvolvida

anteriormente. Além disso, no que respeita à promoção do clero nativo no Japão, por exemplo, encontramos entre os principais defensores dessa política, ao lado dos italianos Organtino Gnechi-Soldo e Valignano, o bispo D. Luís Cerqueira e o padre Diogo de Mesquita, assim como topamos entre os opositores os portugueses Mateus de Couros ou João Rodrigues Tçuzu, ao lado dos italianos Francisco Pasio ou Carlos Spinola. Também na China alguns dos principais opositores ao método adoptado por Ricci eram italianos, assim como alguns dos que defendiam esse modelo eram portugueses. Finalmente, no caso da missão do Madurai, é bom lembrar que o trabalho extraordinário de Nobili foi prosseguido por sacerdotes portugueses, que foram mesmo os responsáveis pelo seu aperfeiçoamento e pela capacidade dos religiosos comunicarem com as castas mais baixas, em vez de se relacionarem exclusivamente com os Brâmanes.

Assim, não faz sentido tentar discernir uma superioridade cultural de uma nação sobre outra, a propósito desta matéria. As divisões resultantes de questões missionológicas não se definiam por alinhamentos nacionais, pois cada indivíduo tomava posição segundo a sua consciência e a sua sensibilidade.

A terminar, importa ainda salientar o papel importantíssimo desempenhado por muitos missionários como cronistas, antropólogos ou viajantes. Tendo-nos deixado milhares de cartas e muitos relatos, muitos destes autores são hoje figuras incontornáveis da historiografia. Os seus testemunhos são peças fundamentais para a elaboração da história missionária, e também para o estudo da expansão e das próprias histórias dos países em que trabalharam.

Muitos desses escritos foram dados à estampa rapidamente; serviam para satisfazer a natural curiosidade dos Europeus que não conheciam o mundo exterior, ao mesmo tempo que eram excelentes veículos de publicidade para as ordens religiosas. A diáspora missionária contribuiu consideravelmente para o desenvolvimento dos livros impressos na Europa, ao mesmo tempo que foi responsável pela introdução dos primeiros parques tipográficos nalgumas zonas distantes, como o México, a Índia ou a China e o Japão.

Foram ainda os missionários as mais das vezes os primeiros divulgadores das línguas dos povos ultramarinos; aprendendo-as, a fim de poderem evangelizar, difundiam-nas depois; no século XVI e XVII foram impressos dicionários e gramáticas das mais variadas línguas dos três continentes por onde se espalhava a actividade missionária.

A história da evangelização do mundo, transformada em tarefa à escala planetária por acção das descobertas dos Portugueses, é, pois, um processo multifacetado com inúmeros particularismos resultantes das regiões e das épocas em que decorreu e dos homens que a protagonizaram.

Por sua causa cometeram-se atropelos e foram desrespeitados os sentimentos de muitos seres humanos; os impérios coloniais usaram, sem dúvida, o anúncio do Evangelho como um elemento de enquadramento sociopolítico dos povos dominados. No entanto, apesar dos equívocos e dos abusos foi a mensagem do Evangelho que foi veiculada e que pôde ser escutada por todos os que desejaram. Esses erros e atropelos não são meros problemas do passado; são antes aspectos perenes do cristianismo e da sua Igreja — uma mensagem que apela à perfeição mas que é vivida por gente sempre imperfeita e pecadora.

Do esforço missionário, o principal resultado não foi, certamente, o número de baptizados que se alcançou, mas o modo como um número bem mais numeroso de seres humanos puderam ser tocados pelo apelo de Cristo. Mais relevantes que as adesões formais são seguramente as transformações dos corações e, na verdade, o mundo moldou-se, em muitos aspectos, aos valores do Evangelho, pelo menos ao nível dos padrões que regulam as relações internacionais.

Corrigidos alguns dos erros iniciais, o Evangelho continua a difundir-se hoje, já sem a militância eurocentrista de ontem, mas na mesma com missionários militantes, empenhados e dispostos a enfrentar condições adversas para anunciar a Boa Nova, e abertos ao diálogo inter-religioso.

NOTAS

- ¹ LAVAJÓ – Os jesuítas, p. 46-47.
- ² CHATELLIER – *La religion*, p. 61-121
- ³ FRANCO – *Imagem (...) no Real Collegio de Jesus de Coimbra*, vol. I, p. 666.
- ⁴ CHAGAS – *Cartas*, vol. I, p. 84.
- ⁵ DIAS – *Correntes*, t. 1/**, p. 492.
- ⁶ *Ibidem*, t. 1/*, p. 165.
- ⁷ FRANCO – *Imagem (...) no Real Collegio de Jesus de Coimbra*, vol. I, p. 664.
- ⁸ PALOMO – *Fazer*, p. 98.
- ⁹ GENTILCORE – *Adapt*, p. 270.
- ¹⁰ PONTES – *Frei António*, p. 189-232.
- ¹¹ CHAGAS – *Cartas*, vol. I, p. 154-55.
- ¹² *Ibidem*, p. 31-33.
- ¹³ ALMEIDA – *História*, vol. II, p. 196-97.
- ¹⁴ SANTOS – *O Oratório*, p. 253-54.
- ¹⁵ CHATELLIER – *La religion*, p. 268.
- ¹⁶ MARQUES – *O rigorismo*, p. 234-39.
- ¹⁷ PALOMO – *Fazer*, p. 103-108.
- ¹⁸ SANTOS – *O Oratório*, p. 267.
- ¹⁹ SANTOS – *Missões*, p. 54.
- ²⁰ FRANCO – *Imagem (...) do Real Collegio do Espírito Santo de Évora*, p. 396-399.
- ²¹ DIAS – *Correntes*, t. 1/**, p. 492-493.
- ²² SOARES – *Duas missões*, p. 163.
- ²³ ANTT. *Fr. João de Jesus Maria – Crónica de Brancanes*, Manuscritos da Livraria, n.º 852, p. 73.
- ²⁴ ANTT. *Fr. João de Jesus Maria – Crónica de Brancanes*, Manuscritos da Livraria, n.º 852, p. 161.
- ²⁵ PALOMO – *Fazer*, p. 101-102.
- ²⁶ SANTOS – *Missões*, p. 43-44.
- ²⁷ ORLANDI – *Missioni*, p. 309-313; SANTOS – *Missões*, p. 646.
- ²⁸ PALOMO – *Fazer*, p. 181-355.
- ²⁹ GODINHO – *Vida*, p. 89.
- ³⁰ CALATAYUD – *Doutrinas*, t. I, p. 3-4 do Prólogo.
- ³¹ SANTOS – *O Oratório*, p. 271.
- ³² PALOMO – *Fazer*, p. 317.
- ³³ GENTILCORE – *Adapt*, p. 274.
- ³⁴ PALOMO – *Fazer*, p. 270.
- ³⁵ IAN/TT. Inquisição de Coimbra. *Cadernos do Promotor*, Livro n.º 290, fl. 78.
- ³⁶ SOARES – *Duas missões*, p. 169.
- ³⁷ Múltiplos relatos em IAN/TT. *Fr. João de Jesus Maria – Crónica de Brancanes*, Manuscritos da Livraria, n.º 852.
- ³⁸ SANTOS – *Missões*, p. 59.
- ³⁹ PALOMO – *Fazer...*, p. 230-31.
- ⁴⁰ FRANCO – *Imagem (...) no Real Collegio de Jesus de Coimbra*, vol. I, p. 707.
- ⁴¹ *Ibidem*, vol. II, p. 697.
- ⁴² CHAGAS – *Cartas*, vol. I, p. 154-155.
- ⁴³ SANTOS – *O Oratório*, p. 271.
- ⁴⁴ IAN/TT. Inquisição de Coimbra. *Cadernos do Promotor*, Livro n.º 332, fl. 166.
- ⁴⁵ PALOMO – *Fazer*, p. 185.
- ⁴⁶ IAN/TT. Inquisição de Coimbra, *Cadernos do Promotor*, Livro n.º 356, fl. 32.
- ⁴⁷ IAN/TT. *Fr. João de Jesus Maria – Crónica de Brancanes*, Manuscritos da Livraria, n.º 852, p. 62.
- ⁴⁸ SOARES – *Duas missões*, p. 174.
- ⁴⁹ FRANCO – *Imagem (...) do Real Collegio do Espírito Santo de Évora*, p. 591.
- ⁵⁰ IAN/TT. Inquisição de Coimbra, *Cadernos do Promotor*, Livro n.º 694, fl. 240.
- ⁵¹ IAN/TT. Inquisição de Coimbra, *Cadernos do Promotor*, Livro n.º 371, fl. 457-484.
- ⁵² PAIVA – *Missões*.
- ⁵³ PAIVA – *Uma instrução*, p. 638.
- ⁵⁴ CARVALHO – *A jurisdição*, p. 125-138.
- ⁵⁵ CARVALHO; PAIVA – *A evolução*, p. 31-32; PAIVA – *A administração*, p. 89-96.
- ⁵⁶ Por exemplo, PEREIRA – *Visitações*.
- ⁵⁷ SOARES – *A arquidiocese*; TRINDADE – *A moral*.
- ⁵⁸ SANTOS – *Os livros*; PEREIRA – *As visitas*.
- ⁵⁹ PAIVA – *Uma instrução*.
- ⁶⁰ ANDRADE – *Visita*, p. 1-2.
- ⁶¹ PAIVA – *A administração*, pp. 96-99.
- ⁶² Arquivo Episcopal de Faro. *Livro da visita do bispado do Algarve de 1744*, Manuscrito 108.
- ⁶³ CARVALHO – *Comportamentos*.
- ⁶⁴ PEREIRA – *Visitações*.
- ⁶⁵ SOARES – *A missionação*, p. 325.
- ⁶⁶ SOARES – *A freguesia*, p. 6-8.
- ⁶⁷ Biblioteca Pública de Évora. Códice CIX/2-8, com muitas cartas e provisões régias sobre este assunto.
- ⁶⁸ ROLO – *Função*; SOARES – *Visitações*.

- 69 CARVALHO; PAIVA - A evolução; PAIVA - A administração.
 70 *Répertoire des visites pastorales de la France*.
 71 Por exemplo, ENES - *As visitas*; SOARES - A Reforma.
 72 CARVALHO; PAIVA - A evolução; PAIVA - A administração.
 73 IAN/TT. *Cortes de Lisboa de 1641*, Maço 8 de cortes, n.º 3, cap. VII do estado eclesiástico.
 74 PAIVA - *Inquisição*.
 75 BRAUDEL - *O mediterrâneo*.
 76 COZ - *Histoire*, 1995.
 77 THOMAZ - *De ceuta*, 1994.
 78 THOMAZ - *L'idée*, 1990.
 79 Cf. FERNANDÉZ RODRIGUEZ - *Los Dominicos*, p. 44.
 80 STORIA, 1976-1994, vol. 15, p. 161.
 81 BALLONG-WEN-MEWUDA - *São Jorge*, 1994, p. 425.
 82 Cf. BRÁSIO - *História*, p. 257-266.
 83 DELUMEAU - *Le Catholicisme*, 1985.
 84 MOITA - *Os Portugueses*, 1959, p. 32.
 85 Cf. SOLANO - *Documentos*, p. XLVII.
 86 Cf. FERNANDÉZ RODRIGUEZ - *Los Dominicos*, 1994, p. 65-71.
 87 COSTA - *O cristianismo*, p. 36.
 88 Cf. COSTA - *Os portugueses*.
 89 THOMAZ - *Uma visão*, p. 168.
 90 Cf. CUNHA - *A Inquisição*, 1995, p. 78-89.
 91 BOSCH - *Dynamique*, 1995, p. 305.
 92 Cf. SCHURHAMMER - *Francis Xavier*.
 93 COUTO - *A construção*.
 94 COSTA - *O cristianismo; O Japão*.
 95 COSTA - *O cristianismo*.
 96 THOMAZ - A carta.
 97 COSTA - *Os portugueses*.
 98 THOMAS - *The Slave*.
 99 JORISSEN - *Das Japanbild*.
 100 THOMAZ - *Uma visão*, p. 179.
 101 COSTA - D. Sebastião.
 102 THOMAZ - A crise.
 103 MATOS - *Timor*.
 104 SUBRAHMANYAM - *The portuguese*.
 105 ALMEIDA - *História*, vol. 2, p. 710.
 106 COUTINHO - *O fim*.
 107 GONÇALVES - *Os Jesuítas*.
 108 *NOVA história da Igreja*, vol. 3, p. 258.
 109 Biblioteca da Ajuda, 51-vi-7, fl. 164-165.
 110 COSTA - *O cristianismo*, cap. 5 e 15.
 111 Cf. HAUDRÈRE - *L'empire*.
 112 *NOVA história da Igreja*, vol. 3, p. 264.
 113 MACEDO - *História*, p. 283.

O DEUS DE TODOS OS DIAS

Espaços, sociabilidade e práticas religiosas



Sensibilidades e representações religiosas

O CONTROLO DO TEMPO*

PREOCUPAÇÃO CONSTANTE das organizações sociais, consolidadas em poderes, foi o controlo sobre a sucessão ritmada do dia e da noite. A preocupação de fixar calendários abarcando o período natural de sucessão dos dias durante as grandes fases climáticas detectadas, que são ao mesmo tempo período marcado de determinadas tarefas agrícolas, obrigou à consolidação de noções como a de mês e de estação do ano. Se as estações, facilmente detectáveis pelo camponês e trabalhador, como sucessão de dias e noites mais chuvosos ou mais solarengos, eram facilmente constatáveis, o mesmo não se pode dizer das fases litúrgicas que, apesar de lhes estarem coladas, delas se distinguem. A um Advento criador, frio e chuvoso, sucede o caminho para os radiosos dias de luz e de sol da Páscoa, seguindo-se o tempo de estio de Tempo Comum.

Esta constatação genérica merece algumas afinações de conteúdo. O período moderno assiste ao sobrepor de formas de avaliação do tempo de cariz habitual, relacionadas com as tarefas agrícolas, com aquelas outras que nascem nos aglomerados urbanos que, então, não só crescem em população como se diversificam acentuadamente em funções de ordem produtiva, resultantes da concentração de artífices, e de distribuição, as grandes cidades comerciais, no caso português de comércio ultramarino com função redistributiva pela Europa, mormente a do Norte.

A estas mudanças definitórias da modernidade importa juntar as permanências que com elas continuarão por muitos séculos a persistir, algumas delas de forma reguladora mais profunda e partilhada por todo o reino que aquelas que se cobrem de novidade. Estão nesta dimensão a permanência dos tempos diários assinalados pelos campanários eclesiásticos, com os sinos a marcar o passar do dia com partições facilmente relacionáveis com a sucessão das horas canónicas litúrgicas, de origem monacal. «No mundo católico monástico antigo, as horas canónicas são um livro da vida e, até ao século XVII, a proliferação do livro de horas nos meios laicos de qualquer religião atesta uma obediência profunda a essa ordem de vida, que é também domínio santificante do dia e, por conseguinte, do tempo.»¹ Ao lado das permanências de cômputo crescem as técnicas de relojoaria, mecânicas, engenhosamente criadas pelas rodas dentadas, ultrapassando paulatinamente as ancestrais clepsidras e relógios solares.

Durante o século XVI, integrando-se em pleno na mentalidade quantitativa² e de precisão onde se inserem os aperfeiçoamentos de descoberta, marítima e terrestre, contabilística e aritmética³, de relojoaria ou de cômputo do tempo⁴, sente-se e tenta-se dar resposta à organização de um novo calendário que reforme o juliano, aproximando-o das realidades naturais da sucessão dos dias e noites de que este começava a ficar algo desfasado, como Beda, Bacon e Aylli já haviam notado. Em 1563 o Concílio de Trento tem ainda de mandar restaurar o calendário. Foi só no final do século, em 1582, sob Gregório XIII (1572-1585), com base nos estudos de Luigi Giglio, Pedro Chacón e Clavius, que a reforma se concretizou e o novo calendário, o gregoriano, com a singular ultrapassagem dos 11 dias — de 4 de Outubro saltou-se para 15! — foi aprovado pela bula *Inter gravissimas*⁵. Por lei de 20 de Setembro de 1582 Portugal, contrariamente às dúvidas de alguns reinos católicos e à oposição dos protestantes, adoptou as alterações do novo calendário⁶. Na tentativa de rápida divulgação da nova orgânica logo no ano seguinte, 1583, em Braga,

*António Camões Gouveia



Sino da igreja do Convento de Jesus, de Setúbal, 1496 (Museu de Setúbal).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

◁ Pirâmide-relicário, madeira entalhada, policromada e dourada, tecido, vidro e papel (meados do século XVIII). Coimbra, Paróquia de Santa Cruz.

FOTO: HELENA CRUZ.

Coimbra e Lisboa, respectivamente nas oficinas de Gonçalo Fernandes, António de Mariz e António Ribeiro, é impresso o *Kalendarivm gregorianvm perpetvum*.

O calendário, decretalmente fixado pelo papa, retinha algumas das características mais importantes do domínio do tempo pela mão da Igreja. Aquelas que mais importa salientar respeitam à definição de tempo sagrado, tempo religioso de descanso, precisando, em que não se realizavam tarefas de produção ou de subsistência própria para dedicar todo o tempo a Deus e seu serviço. Dentro deste âmbito se devem considerar os domingos, os dias de guarda e os dias de jejum. As constituições falam sucessivamente desta obrigação de guarda e respeito pelo tempo reservado a Deus. Nas de D. Pedro de Castilho de Leiria, em 1601, escrevia-se que «o direito diuino & humano nos obriga a solennizar algũs dias, & festas do anno, nas quaes deuemos cessar de todo o trabalho, & obra seruil, & nos auemos de occupar em cousas spirituaes, & obras de seruiço de Deus»⁷. Estas afirmações denotam a vontade de reservar tempo a Deus no dia-a-dia enumerando-se, normalmente depois de enunciados estes propósitos, os dias que havia que «solennizar» no calendário. Algumas das sociabilidades asseguradas por esta preocupação são objectivamente enumeradas por Jacques Le Brun quando escreve que «le concile de Trente introduit de l'ordre dans les cérémonies, dans l'année liturgique, dans les fêtes. Cette fixation a des effets ambigus: mise en valeur du sens de la liturgie, exaltation du dimanche et des grandes fêtes de l'année liturgique, rassemblement de l'assemblée chrétienne; en ces siècles où l'appartenance religieuse est pour beaucoup la seule forme d'appartenance sociale, un peuple, au moins théoriquement, était groupé autour de ses pasteurs pour une prière commune: le prêtre séculier, le curé voit donc sa place reconnue»⁸.

O calendário fixado em cada uma das dioceses pouco variou ao longo dos séculos XVI a XVIII. No Quadro I encontra-se o desenho genérico então traçado e a que se obrigavam os cristãos das diferentes dioceses de Norte a Sul de Portugal. Em todo o caso, no que concerne a sacralização do tempo, haveria sempre que considerar a observação das constituições de Leiria de que se «guardem os dias dos oragos de cada hũa das Igrejas Parrochiaes de nosso Bispado: & os Vigairos, & Curas dellas os faram guardar, cada hum em sua freguesia; em os quaes dias senão fará obra algũa de seruiço: & se guardarám da meia noite, da vespera da festa até a meia noite do dia sob pena de peccado mortal»⁹.

Dos 365 dias do ano, 154 (42,5 %) são solenizados, sendo 91 (59 %) de guarda, incluindo os domingos, e 63 (41 %) de jejum, considerando os dias da Quaresma. De entre os 91 de guarda 18 (20 %) são anteceditos de uma véspera de jejum. Para além da salvaguarda anual do domingo, importará referir as festas da Virgem Maria, oito dias de guarda, e dos Apóstolos, dez dias de guarda. Ao mesmo tempo que estes números são reveladores de predomínios devocionais, em afirmação de memória ou em crescimento de novidade, há que chamar a atenção para a frequente alternância jejum-festa de guarda. A festa é a solenização de um aspecto da vida de Jesus Cristo, da Virgem Maria, dos Apóstolos ou de alguns santos — e aqui o quadro esboçado é restritivo e inexacto pois não considera os acrescentos regionais e locais — mas como ponto de chegada de momentos de interiorização e de dor purificatória do pecado.

Outro exemplo desta sacralização do calendário, agora afeiçoado às devoções que se queriam fazer respeitar numa instituição, encontra-se nos estatutos da Universidade de Coimbra de 1559, aqueles mesmos que, encerrando toda a tópica reformista moderna, de aproximação à ortodoxia de pensamento romano e de afastamento das heresias «protestantes», se vão repetir aperfeiçoados nos de 1653 e prolongar até aos da ruptura pombalina, de 1772. «A universidade dispunha», escreve Ana Cristina Araújo, «de meios que permitiam gerir um tempo privativo e ritualizado. Neste sentido, o poder do calendário, autêntica insígnia invisível da Universidade, era enorme. Exercitava-se e representava-se liturgicamente. Convidava à repetição e ao retorno. Renunciava à concepção expansiva e progressiva do tempo da cidade, porta-

SENSIBILIDADES E REPRESENTAÇÕES RELIGIOSAS

<p style="text-align: center;">QUADRO I Aproximação ao calendário das dioceses nos séculos XVI-XVIII Domingos, dias de guarda e de jejum</p>			
MESES	SOLENIZAÇÃO	dia de GUARDA	dia de JEJUM
DIAS MÓVEIS	Domingos, todos os do ano Quaresma, excepto os domingos Temporas do ano Quinta-feira da Ceia do Senhor Páscoa (domingo) Oitavas da Páscoa (três dias) Ascensão Pentecostes (domingo) Oitavas do Pentecostes (dois dias) Quarta, sexta e sábado depois do Pentecostes Santíssima Trindade (domingo) Corpo de Deus	■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■	■ ■ ■
JANEIRO	Circuncisão do Senhor Festa dos Reis São Sebastião	■ ■ ■	
FEVEREIRO	Véspera da Purificação de Nossa Senhora Purificação de Nossa Senhora Véspera de São Matias Apóstolo São Matias Apóstolo	■ ■	■ ■
MARÇO	Véspera da Anunciação de Nossa Senhora Anunciação de Nossa Senhora	■	■
ABRIL			
MAIO	São Tiago e São Filipe Apóstolos Santa Cruz	■ ■	
JUNHO	Santo António Véspera de São João Baptista São João Baptista Véspera de São Pedro e São Paulo São Pedro e São Paulo	■ ■ ■ ■	■ ■
JULHO	Visitação de Nossa Senhora Véspera de São Tiago Apóstolo São Tiago Apóstolo	■ ■	■
AGOSTO	Véspera de São Lourenço São Lourenço Véspera da Assunção de Nossa Senhora Assunção de Nossa Senhora Véspera de São Bartolomeu Apóstolo São Bartolomeu Apóstolo	■ ■ ■ ■ ■	■ ■ ■
SETEMBRO	Véspera do Nascimento de Nossa Senhora Nascimento de Nossa Senhora Véspera de São Mateus Apóstolo São Mateus Apóstolo São Miguel Quarta, sexta e sábado depois da Santa Cruz	■ ■ ■ ■	■ ■ ■
OUTUBRO	Véspera de São Simão e São Judas Apóstolos São Simão e São Judas Apóstolos	■	■
NOVEMBRO	Véspera de Todos-os-Santos Todos-os-Santos São Martinho Apresentação de Nossa Senhora Véspera de Santo André Apóstolo Santo André Apóstolo	■ ■ ■ ■ ■	■ ■
DEZEMBRO	Conceição de Nossa Senhora Véspera da Expectação de Nossa Senhora Expectação de Nossa Senhora Véspera de São Tomé Apóstolo São Tomé Apóstolo Véspera de Natal Natal Santo Estevão São João Evangelista Inocentes	■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■	■ ■ ■ ■

Fonte: *Constituições diocesanas dos séculos XVI-XVIII.*

QUADRO II												
Domingos e dias de guarda no calendário de 1559 da Universidade de Coimbra												
	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ
1	■			■?						■	■	
2		■		■			■				■	
3					■				■			■
4					■	■	■			■		
5		■	■			■					■	■
6	■		■			■		■				■
7			■		■		■					■
8	■	■							■	■		■
9				■		■	■		■		■	■
10		■	■			■			■		■	■
11		■	■			■		■			■	
12		■	■		■	■		■			■	
13	■				■	■		■		■		■
14	■			■	■		■			■		
15	■			■			■			■		
16				■			■					
17									■			■
18						■					■	
19		■	■								■	
20	■				■			■				
21					■							
22	■									■		
23				■		■	■					
24					■	■	■		■		■	■
25					■	■	■				■	■
26		■	■		■						■	
27								■				
28					■							
29	■						■		■	■		
30				■			■					
31			■?									■

Fonte: *Estatutos da Universidade de Coimbra*. Ed. Serafim Leite. Coimbra: Universidade, 1963.

Legenda: ■ Dias de guarda
 ■ Domingos

dor de novidade e de mudança. Funcionava, assim, inconscientemente, como esteio de uma mentalidade mítica e/ou conservadora. Através dele, mais do que captar o quotidiano, interessa-me a representação da norma e esta, paradoxalmente, é na sagração do tempo da festa que se revela em toda a sua extensão.»¹⁰

O calendário do ano de 1559, em que a Páscoa aconteceu a 26 de Março, que se reproduz no Quadro II, marca os domingos, os dias de festa do calendário católico e ainda os que são determinados pela instituição, como acontecia em cada diocese ou em cada reino. Assim, se os obrigatórios 52 domingos correspondem a 14,2 % dos 365 dias do ano, os 61/63 dias de guarda atingem 17 %. Se somarmos estas duas categorias atingiremos o número de 113/115 dias, de onde resulta que estatutariamente, de acordo com a norma, a Universidade de Coimbra reservava para dedicação solenizada a Deus, para festa, cerca de 32 % dos dias do ano¹¹.

A observação dos Quadros I e II permite perceber até onde ia o domínio do tempo por meio da organização do calendário. Permite, ainda, compreender a densidade, durante o ano, de dias de guarda-jejum, não se devendo nunca esquecer os domingos. Esta rede de dias de observância aumenta na medida em que se considerem as devoções individualizadoras de freguesias, santuários, famílias religiosas, instituições, Casa Real ou do próprio Estado.

Crescem os tempos religiosos, multiplicam-se festas, romarias, procissões, mas também os tempos de inactividade dedicados às touradas, à embriaguês, às zaragatas e brigas, aos espectáculos e ao mal-dizer. Assim, enquanto a Igreja zela pelo predomínio do tempo de Deus, aumenta os tempos propícios ao pecado fácil, fruto do lazer e da preguiça que, ao contrário do trabalho, são meios de propagação dos vícios e não das virtudes. A contradição fará crescer leituras moralistas desses dias de descanso e será, durante o final do século XVIII e todo o XIX, aliando este afã de moralização aos interesses burgueses de aumento de produção e, conseqüentemente, de lucros que a própria Igreja iniciará um caminho de diminuição destes dias festivos e santificados, concentrando as suas forças na imposição do respeito pelo domingo e das grandes datas, normalmente de características fundacionais no campo da dogmática (Natal, Ressurreição, Pentecostes, Ascensão...).

Dias, semanas e meses sucediam-se tendo cada um deles papel reservado ao encontro da alma com Deus através das práticas determinadas, ensinadas e controladas pela Igreja. O dia começava com a oração da manhã e terminava com a da noite. Estas deviam ser compostas por orações vocais aprendidas na catequese, mas também por acções de graças e exames de consciência. Entre estes dois tempos de oração privada deviam multiplicar-se os momentos de oração, antes e depois das refeições, antes e depois de cada tarefa. O tempo semanal, que os dias compunham, tinha a sua razão de ser na observância do domingo e nele da missa. Aí, em comunidade de fiéis com o seu cura, ouvia-se a missa em latim, ao mesmo tempo que se iam sussurrando orações ou passando as contas do rosário. É só durante o século XVIII que notamos alguma ligeira alteração destes hábitos, com a diminuição dos cantos exclusivamente sabidos pelos curas, a utilização de mais orações de resposta ao celebrante e, sobretudo, o aparecimento do missal, que aqueles fiéis alfabetizados podiam utilizar seguindo a missa com entendimento das palavras, uma vez que aí tinham tradução do latim. O domingo era dia forte da semana, nele acontecia a missa semanal e nele não se trabalhava, era dia de descanso, e de encontro com os outros membros da aldeia, ou da freguesia citadina, no adro da igreja. O calendário anual era marcado por duas grandes festas precedidas de dois longos períodos de penitência. As festas eram o Natal e a Páscoa, sendo os respectivos tempos penitenciais o Advento e a Quaresma. Mais uma vez é um domingo o que encerra a grande festa do ano, o Domingo de Páscoa.

Quatro outros momentos importa salientar no calendário do ano. O primeiro é o ciclo das festas do Natal, afinal iniciado a 8 de Dezembro com a festa da Conceição da Virgem Maria. Segue-se o da Semana Santa,



Adoração dos pastores, de António Campelo, c. 1570 (Torres Novas, Santa Casa da Misericórdia).

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

tempo de cerimónias e auge da penitência conducente ao grande Domingo de Páscoa, tempo este que sofrerá, pelo seu aspecto comemorativo e teatral, enorme crédito entre os fiéis e o clero dos tempos do barroco. O terceiro é o dos dias de Defuntos/Todos-os-Santos, reforçado na mentalidade popular depois do acontecimento do terramoto de Lisboa que teve lugar exactamente num desses dias, a 1 de Novembro de 1755. Este tempo de duas faces tem de seguida a lembrança dos mortos e a comemoração esperçada da vida eterna a que almejam todos os Santos. Por fim, o calendário não ficaria completo sem a festa do padroeiro local e a romaria de mais tradição na região¹².

Um calendário de penitências e festas, de dores e alegrias, uma estrutura de dia-a-dia, com diferentes colorações e de diferentes resultados mas, sempre, uma mão da Igreja presente no afeiçoar do tempo às necessidades daqueles que tem à sua guarda e que não quer perder. Afinal, o calendário e o suceder diário das horas é uma mais das formas de enquadramento dos fiéis que a Igreja encontrou e que, em tempos de Reforma católica, utilizou como meio de controlo.

CONFRARIAS*

NO QUADRO DA SOCIEDADE PORTUGUESA da Época Moderna, as confrarias e irmandades¹³ estiveram presentes em quase todas as grandes festas religiosas que ritmavam o calendário litúrgico, dinamizando os cultos promovidos pelas autoridades eclesiásticas. Desta forma, deram um precioso contributo para a vivência colectiva da fé e para o reforço dos tempos e das relações de sociabilidade entre os fiéis, principalmente através das múltiplas celebrações religiosas e festividades que organizavam ou em que participavam. Este aspecto permitiu-lhes conquistar uma posição de destaque no conjunto das estruturas orgânicas aceites pela Igreja para enquadrar a vida social e religiosa dos leigos, embora a sua importância deva ser reconhecida por um leque mais vasto de intervenções que ajudaram ao fortalecimento do catolicismo em Portugal, no período em estudo. Uma importância testemunhada pelo facto de as confrarias terem estado presentes em quase todas as comunidades, de norte a sul do país. A maior parte delas, através da sua acção, assegurou a multiplicação e o fulgor das cerimónias religiosas, favoreceu a proliferação e o esplendor dos espaços de culto, garantiu uma maior procura dos actos públicos de fé e de outras formas de devoção e piedade, possibilitou uma melhor orientação doutrinal, incentivou a procura dos sacramentos e das indulgências, estimulou o amor ao próximo e o auxílio material e espiritual aos mais necessitados, contribuindo assim para a caminhada dos fiéis em direcção à salvação individual. Por outro lado, apesar de legitimarem as diferenças sociais existentes, tiveram ainda um papel essencial no reforço da identidade de diferentes grupos e segmentos da sociedade (caso das confrarias de ofícios, de negros, de estrangeiros, etc.), bem como nos processos de integração e de coesão comunitária, sobretudo através das suas acções de carácter festivo e de sociabilização da fé. As confrarias e irmandades afirmaram-se ainda no Portugal dos tempos modernos pelo facto de permitirem maiores oportunidades de exercício do poder ao nível local, através da multiplicação dos seus cargos dirigentes, alguns deles de grande prestígio e muito disputados, ou pelo facto de criarem sucessivas oportunidades de exibição social, a partir de manifestações culturais ou caritativas de carácter público.

A vitalidade do movimento confraternal português pode ser demonstrada pela enorme quantidade das associações que o compunham e que congregavam à sua volta milhares de fiéis. No século XVIII, existiam mais de 40 na cidade de Setúbal, mais de 200 no Porto, idêntico número em Lisboa, em 1742, e mais de 700 em toda a comarca de Viana do Castelo, na década de 1790, tendo Ponte de Lima e arredores perto de uma centena¹⁴. Apesar de não existirem estudos sistemáticos sobre a dimensão ou as características regionais do associativismo religioso no nosso país, os dados fornecidos pelas Memórias Paroquiais de 1758 permitem-nos estabelecer um primeiro quadro, necessariamente provisório, da sua importância nesta data¹⁵. Uma análise, com base nesta fonte, feita a 148 paróquias situadas em cinco regiões diferentes — Ponte de Lima (41 paróquias), Gaia (23), Fundão (30), Lisboa (36) e Alcobaça (18)¹⁶ —, em que se procuraram detectar variações geográficas da dinâmica destas instituições e das sensibilidades devocionais que lhes estavam inerentes, permitiu concluir que de todas as áreas analisadas, num universo de 435 irmandades registadas, a região do país onde se concentrava a maioria das confrarias identificadas era a de Lisboa (cerca de 34 %), embora uma parte delas estivessem em agonia ou a tentar sair da letargia provocada pelos efeitos do terramoto. Constatou-se ainda que, em média, quase todas as paróquias tinham mais do que uma irmandade e a capital, em particular, mais do que quatro. Mas a densidade destas associações por paróquia variava entre a média de Lisboa (4,1) e a do Fundão (1,8), onde existiam diversas freguesias pouco populosas, com o máximo de 100 vizinhos, que não tinham qualquer enquadramento socioreligioso de tipo confraternal. Esta média subia (2,5) nas paróquias do referido concelho com menos de 500 vizinhos, indiciando uma maior necessidade deste tipo de instituições nos territórios mais povoados. Contudo, em localidades com idêntica dimensão populacional, no litoral, co-

*Pedro Penteadó

mo por exemplo as dos arredores de Gaia, o número de irmandades era superior (média de 3,5), indiciando uma dinâmica confraternal mais limitada no interior beirão.

Cerca de metade destas irmandades, ou mesmo a sua maior parte (nos casos de Ponte de Lima, Fundão e Alcobaça), eram dedicadas ao Santíssimo Sacramento, Nossa Senhora do Rosário e Almas do Purgatório, devoções incentivadas pelas autoridades eclesiásticas, na sequência do Concílio de Trento. Tratava-se de uma situação semelhante à que ocorria na maior parte do país, em que estas irmandades protagonizavam o quadro das confrarias paroquiais, com destaque para as do Santíssimo Sacramento, que assumiam o primeiro lugar na hierarquia. A importância e o acolhimento das irmandades desta invocação fizeram-se sentir na análise global das titulações, permitindo entender porque é que na sua maioria foram dedicadas a cultos teocêntricos, nas regiões analisadas. Só nos antigos coutos de Alcobaça, as referidas irmandades correspondiam a cerca de 2/3 de todas as agremiações religiosas presentes nas paróquias. Em segundo lugar, na escala de preferências, encontravam-se as confrarias marianas, menos expressivas nos arredores do Fundão. A maioria destas invocações correspondia à Senhora do Rosário, situação que contrastava com a das igrejas matrizes da capital, onde as confrarias promotoras deste culto, aparentemente, não se tinham conseguido implantar. Em terceiro lugar, encontravam-se as irmandades dos últimos fins, com particular destaque para as que estavam encarregues de velar pela salvação das almas do Purgatório, maioritárias na região beirão (Fundão). Por último, as confrarias de invocação de santos (principalmente São Sebastião e Santo António), que, apesar das tentativas eclesiásticas de secundarização dos antigos cultos do santoral em favor de novas fórmulas de piedade tridentina, mantinham ainda a predilecção dos devotos.

O conjunto de confrarias recenseadas corresponde, na sua maioria, às que estavam sedeadas nas igrejas matrizes ou em ermidas dos arredores, não contando, por exemplo, com as irmandades da Virgem da Misericórdia, instaladas em quase todas as principais localidades do reino, e que, só nos arredores de Alcobaça, fariam aumentar em 15% o número das associações marianas identificadas. Muitas outras se encontravam nos altares dos cabidos catedralícios, nos mosteiros e conventos ou nos colégios das ordens religiosas. Em Gaia, por exemplo, no final do século XVIII, no Mosteiro do Corpo de Cristo estavam as confrarias do Santíssimo Coração de Jesus, da Santa Cruz e Cinco Chagas, de São Joaquim, dos Santos Lugares de Jerusalém, dos Santos Mártires de Marrocos e de Nossa Senhora do Rosário¹⁷.

A situação identificada não tem em conta também as variações devocionais que decorreram ao longo do tempo e que permitiram traçar este panorama das confrarias em meados do século XVIII. A este nível, não poderemos deixar de salientar que ele representa, em primeiro lugar, o resultado dos esforços desenvolvidos pelas autoridades eclesiásticas para instituir as confrarias mais úteis aos objectivos da Reforma católica, incentivando, pressionando ou

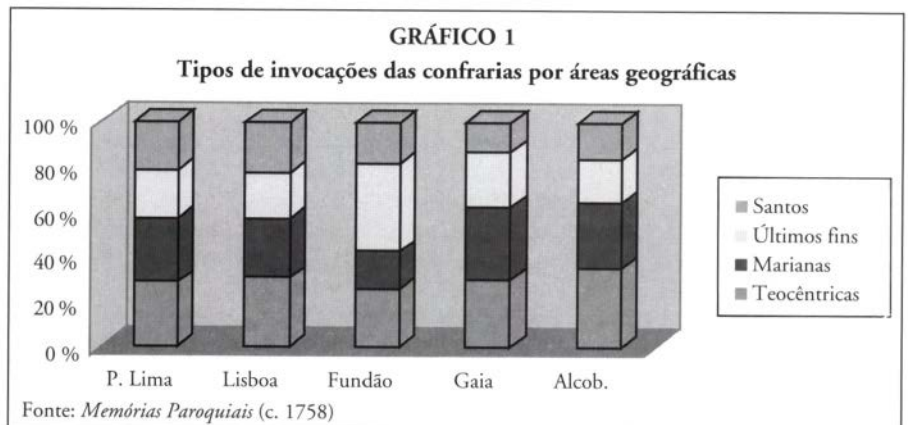
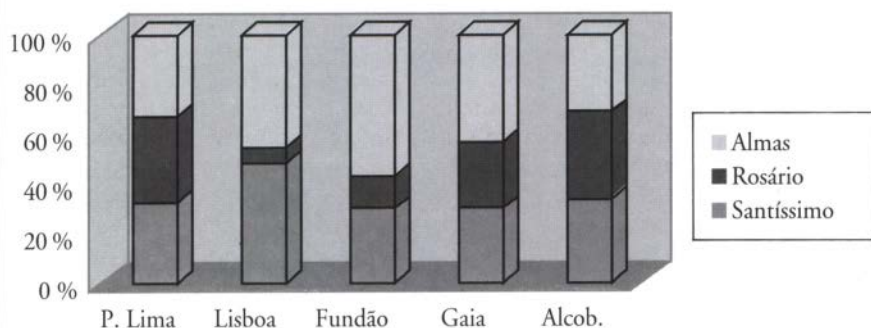


GRÁFICO 2

Confrarias do Santíssimo Sacramento, Rosário e Almas por áreas geográficas

Fonte: *Memórias Paroquiais* (c. 1758)

obrigando os paroquianos a criá-las, aceitá-las e sustentá-las, bem como a facultar-lhes as condições necessárias para que pudessem promover, com dignidade e esplendor, os fundamentos da fé. Em alguns bispados, como no Porto e em Miranda, as constituições sinodais incluíam, inclusive, referências à obrigatoriedade dos padres erigirem uma confraria do Santíssimo Sacramento nas suas paróquias. Também nas visitas, os bispos ou os seus representantes instruíam os sacerdotes no sentido de criarem determinados tipos de devoções confraternais, como as da Senhora do Rosário. Em 1590, o visitador que se deslocou à paróquia da Junceira (Tomar) mandava ao vigário local que encomendasse «muito a seus fregueses a Confraria de Nossa Senhora do Rosário», recém-criada, estipulando que «a procissão dela será no primeiro domingo do mês de Outubro [...] e no primeiro domingo do mês de Maio benzerá as rosas e fará procissão». Para além de definir o calendário festivo, aquele eclesiástico especificava ainda os métodos para a implementação da confraria na comunidade local. Para esse efeito, o vigário deveria possuir «o livrinho de Nossa Senhora do Rosário pera declarar os dias em que os confrades ganham indulgência plenária e muitos anos de perdão e assi pera declarar alguns dos milagres que Nossa Senhora fez per virtude de quem lhe rezou o rosário. E procurará como todos seus fregueses sejam confrades desta Confraria de Nossa Senhora do Rosário, per virtude da qual lhes dará Nosso Senhor sua graça e os livrará de perigos nesta vida e depois lhe dará sua glória»¹⁸. Em São Jorge das Velas, nos Açores, o visitador da igreja matriz, para intensificar o culto das almas e a adesão dos fregueses à confraria deste título, sugeria ao pároco local que, para obter o efeito pretendido, bastava dizer-lhes que «por esta devoção os hade Deus salvar e conceder-lhes a posse da abenaventurança no dia do juízo». Como se constata por estes exemplos, a estratégia da hierarquia eclesiástica para estimular a apetência por estas associações, assente na acção decisiva dos párocos, realçava a importância das confrarias na conquista da salvação, aspecto crucial para os fiéis.

O sucesso destas novas devoções nas confrarias, algumas delas introduzidas antes do Concílio de Trento, parece ter sido conseguido em detrimento de outros cultos, como os relativos ao santoral, aspecto a que já aludimos. A título exemplificativo, salientamos que, só no concelho da Feira, as associações religiosas de invocações de santos passaram de 33 para 14,8 %, do século XVII para o seguinte¹⁹, sendo possível comprovar esta tendência um pouco por todo o país. Mas a renovação das invocações afectou também as confrarias marianas, que no referido concelho foram sendo preteridas a favor da implementação das irmandades do Santíssimo Sacramento. Uma outra característica da Idade Moderna foi a supressão e a reorientação das irmandades do Espírito Santo, que existiam em número assinalável nos finais do século XV. Nos coutos de Santa Maria de Alcobaça, por exemplo, várias das associações religiosas, ermidas e hospitais com o título do Divino Espírito Santo foram aglutinadas pelas novas irmandades da Misericórdia, à semelhança do que se passou em outras

regiões do reino. Noutros casos, o desaparecimento destas irmandades favoreceu a introdução das novas devoções tridentinas. Uma outra solução consistiu na sua anexação às confrarias do Santíssimo Sacramento. Nas paróquias onde os irmãos do Espírito Santo resistiam mais às intenções de supressão por parte das autoridades eclesiásticas, estas encarregavam-se de esvaziar o significado social de determinados ritos festivos que consideravam contribuir para a «perdição das almas», mas que constituíam aspectos centrais da actividade destas irmandades, como os bodos, canalizando a intervenção destas irmandades para o fomento do culto e da caridade²⁰.

Estas intervenções das autoridades eclesiásticas não só contribuíram para moldar o panorama das confrarias ao nível paroquial como também para escalonar estas associações, de acordo com as suas predilecções e os objectivos pastorais que pretendiam atingir. É certo que a graduação da importância das confrarias numa comunidade podia depender de outros factores, como a sua antiguidade ou a preferência dos devotos, a posse da protecção régia, a valia do seu património e rendimentos, o estatuto social dos seus administradores ou a localização e o esplendor dos espaços de culto. Mas também é verdade que, em alguns destes factores, a Igreja poderia ter um papel decisivo com a hierarquização de cultos que promovia e os privilégios que concedia às confrarias, fazendo canalizar a generosidade dos fiéis e a adesão dos estratos sociais mais elevados mais para estas que para outras. Este aspecto reflectiu-se necessariamente no decurso das actividades confraternais, na sua frequência, mas também na forma como se estruturava o espaço religioso, com as devoções mais importantes a decorrerem no altar principal ou, muitas vezes, nos altares do lado em que era proclamado o Evangelho.

Este tipo de reflexões não pode deixar de estar presente quando se constata a visibilidade das confrarias no quotidiano da época, através da sua presença em milhares de templos espalhados por todo o reino, encarregues da dignificação das imagens e dos altares que lhe estavam dedicados. Embora algumas possuíssem as suas próprias ermidas, capelas, igrejas, hospitais e outros edifícios, adquiridos com os seus rendimentos, a maioria instalava-se em espaços disponibilizados nas igrejas matrizes, por vezes partilhando uma capela ou altar com outras irmandades e imagens devotas. No âmbito paroquial, não era raro que as irmandades mais importantes, além de terem os seus altares nos locais mais vistosos, tivessem sacristia e casa do despacho próprias, como sucedia em São Sebastião da Pedreira (Lisboa), com a Irmandade do Santíssimo, com 400 associados, que em 1758 possuía «sacristia muito composta, Secretaria, Casas de Ornamentos, e cera, e hum grande coval adonde só sepultão os Irmãos do Senhor, suas mulheres e filhos»²¹, privilégio que poucas associações religiosas tinham. Nem todas as irmandades estabelecidas nas igrejas paroquiais tinham capacidade para embelezar ou engrandecer os locais de culto e outros a seu cargo, potenciando assim a sua imagem junto da comunidade. Apenas as mais importantes se abalançavam a canalizar avultados investimentos para conceder a esses espaços a dignidade consentânea com a grandeza e prestígio da instituição e dos seus dirigentes. Foi o caso, em Ponte de Lima, da Confraria do Espírito Santo, uma das poucas desta invocação que conseguiu manter o seu protagonismo paroquial na Idade Moderna. Entre 1631 e 1753, efectuou mais de duas dezenas de encomendas de obras de talha, entre retábulos, imaginária e mobiliário sacro, gastando ainda sucessivas somas em peças de ourivesaria e em obras na sacristia, casa definitorial e casa das alfaias, realçando deste modo a sua supremacia sobre as suas congéneres, na referida vila²².

As formas de afirmação das confrarias na sociedade portuguesa da Época Moderna foram múltiplas, mas quiçá a que pode atestar melhor a vitalidade destas organizações é o seu envolvimento nas principais festividades religiosas comunitárias, garantindo a multiplicação dos «tempos fortes» que marcavam os grandes momentos de vivência colectiva da fé e rompiam com o ritmo de vida quotidiano. O elevado número de confrarias dedicadas às principais devoções promovidas após o concílio tridentino e a sua posição

privilegiada no quadro paroquial asseguravam a primazia das festas mais a gosto da Igreja, a começar pelas do Santíssimo Sacramento do altar, de que estavam encarregues as associações daquela invocação. Estas tinham o dever de realizar as celebrações litúrgicas ligadas aos mistérios cristológicos, na Semana Santa, no dia da Ascensão de Cristo e no dia dedicado pelo compromisso à sua festa confraternal, estando também envolvidas nas cerimónias religiosas da solenidade do Corpo de Deus. Muitas delas tinham ainda de efectuar uma procissão eucarística no terceiro domingo de cada mês, no interior da igreja e ao seu redor, aumentando assim, consideravelmente, o seu esforço de santificação do tempo profano e o seu contributo para a exteriorização da fé. Na Semana da Paixão, as festividades promovidas pelas irmandades do Santíssimo, de grande aparato, assentavam na exposição e adoração pública do Divino Sacramento desde a Quinta-Feira Santa até ao Sábado de Aleluia e a sua saída triunfal, em procissão, no Domingo de Páscoa. Nos Açores, por exemplo, na Igreja de Santa Maria de Ponta Delgada, era frequente «depositar a Hóstia num pequeno cordeiro de prata que era colocado numa pirâmide envolta em círios acesos. Aí ficava “enterrado” o Senhor, Cordeiro Imolado, até ao sábado de Aleluia»²³, apelando à homenagem dos fiéis, sob a guarda de dois soldados, na base da pirâmide, e outros dois em cada uma das portas do templo.

Mais solene era a festa do Corpo de Cristo, expressão máxima do culto eucarístico que, nas grandes cidades e vilas do país, era a celebração colectiva mais importante. A sua organização era geralmente repartida entre o órgão máximo do poder municipal — a câmara, e a Igreja, recaindo muitas vezes sobre as irmandades do Santíssimo a responsabilidade da ornamentação do templo e da organização das solenidades religiosas que ali decorriam, principalmente a missa, o canto e a pregação. No cortejo processional que se seguia, desfilavam as principais autoridades religiosas e civis, a Sagrada Eucaristia em adoração pública, e múltiplos andores com imagens de santos, figuras representando personagens ou cenas históricas, religiosas ou mitológicas, teatralizações, danças profanas e folias que muito contentavam o povo. Nas principais cidades, esta procissão poderia assumir dimensões gigantescas, sobretudo devido à obrigatoriedade de participação dos fregueses e das confrarias urbanas, que poderiam ultrapassar a centena, como sucedeu em Lisboa Ocidental, na procissão do Corpo de Cristo de 1719, em que estiveram presentes 143 destas associações²⁴. A participação das confrarias nestas grandes manifestações públicas de fé fazia-se ainda através dos andores, imagens e outros meios de engrandecimento do cortejo que estavam obrigadas a apresentar ou a custear, de acordo com o respectivo compromisso. O da confraria corporativa da Senhora da Saúde e São Vicente do Porto, por exemplo, que tinha sido aprovado pela câmara local, estipulava que estavam os seus «Douradores, e azuladores obrigados a dar a figura de São Jorge encorporado em hum Cavallo agezado, e mais quatro Cavallos adiante do Santo com cada hum seu Lacaio, e também dois Lacaios para irem junto ao Santo bem ornados». Outras irmandades estavam coagidas a pagar as danças e representações que desde tempos medievos costumavam inserir-se nestas procissões e que, apesar das insistentes censuras das autoridades eclesiásticas, só viriam a ser suprimidas a partir de meados do século XVIII, como sucedeu no Porto, por servirem «mais de rizo do que de culto, e veneração daquelle acto tão solemne»²⁵. Neste tipo de cortejos, de complexos cerimoniais, o campo de acção das confrarias encontrava-se regulamentado e orientado através dos seus compromissos e outros documentos emanados das autoridades públicas, em que estas demarcavam com pormenor o lugar e os conteúdos da participação de cada uma destas associações, a partir de um conjunto de regras de precedências, que pretendiam prevenir a eclosão de conflitos, que frequentemente surgiam, no meio confraternal.

A maior parte das irmandades tinha responsabilidade de organização ou de participação em várias festividades, facto que garantia maiores oportunidades de exibição e reconhecimento social e de sociabilidade, particularmente entre os seus membros, que assim poderiam estabelecer laços mais

estreitos entre si. Neste sentido, as irmandades da Misericórdia, entre o século XVI e o XVII, aumentaram de três para cinco as celebrações que deveriam preparar, de presença obrigatória para os seus membros: a da Visitação da Virgem e Santa Isabel (dia da irmandade), a de quinta-feira (da Procissão de Endoenças), a de Todos-os-Santos, a de São Martinho e a de São Lourenço²⁶. Quanto à responsabilidade de participação em outras festas, citemos, a título de exemplo, a Confraria de Nossa Senhora da Silva do Porto, que estava coagida por compromisso a fazer-se representar na cidade, em cerca de 25 cerimónias religiosas anuais, dedicadas à exaltação de Cristo (Natal, Páscoa, Corpo de Cristo, Assunção do Senhor), da Virgem (Senhora do Ó, Senhora das Neves, Assunção, Natividade, Senhora da Conceição, etc.) e dos santos (São Sebastião, São João, São Pedro e São Paulo, São Tiago, etc.)²⁷.

O momento alto da vida destas associações de fiéis, e um dos que lhes dava maior visibilidade comunitária, era seguramente o da festa do respectivo patrono, a quem rendiam particular veneração. Para esta celebração, procuravam canalizar os maiores investimentos, de modo a demonstrar a riqueza, a pujança e a grande devoção da confraria e dos seus associados. Para isso, era necessário garantir a presença destes, aspecto que os compromissos se encarregavam de garantir, impondo penalizações aos irmãos faltosos. Algumas destas celebrações prolongavam-se por mais do que um dia, como a da confraria de ofícios de São Brás do Porto, que festejava o santo da sua afeição «com sua Missa Cantada e pregação, no seu dia todos os annos, e com suas Vesporas de Muzica, e Charamellas»²⁸. Muitas destas celebrações incluíam ainda uma procissão no exterior da igreja, pelas ruas, praças e caminhos das localidades, engrossando assim o número de fiéis participantes. Era organizada pelos principais homens da confraria, que assumiam, desta forma, a primazia das celebrações na sua comunidade, retirando daí o devido prestígio. No caso do santo patrono estar sedeadado numa capela no exterior do povoado, as procissões faziam geralmente o trajecto de ligação. Algumas associações tinham como principal objectivo cultural a realização de peregrinações a ermidas e santuários relativamente distantes, que permitiam intensificar a convivência entre os acompanhantes do cortejo, bem como demonstrar a fé da confraria e das gentes da comunidade que se lhe juntava. Outras vezes, estas peregrinações constituíam uma oportunidade para estabelecer contactos com organizações congéneres e uma multidão de romeiros das mais diversas proveniências que se juntavam à festa nos santuários. As festas dos patronos estavam também, frequentemente, associadas a feiras, mercados e um conjunto de divertimentos colectivos que garantiam a todos momentos de intenso convívio.

Do ponto de vista estritamente confraternal, este tipo de festividades incluía, por vezes, depois das principais cerimónias religiosas, uma refeição em honra do patrono, que agregava toda a irmandade ou, pelo menos, os irmãos mais próximos dos membros dirigentes. Este banquete e «comezaina», onde se gastava uma boa fatia do orçamento, e que era alvo de crítica dos visitantes eclesiásticos, assegurava um maior relacionamento entre os confrades e reforçava o sentimento de participação e pertença associativa. Em algumas confrarias, os dias comemorativos do patrono, aproveitando a presença de um grande número de irmãos, podiam ainda servir para outras actividades associativas, como sejam a escolha de novos dirigentes, o pagamento das cotas anuais, a admissão de membros, o recebimento de insígnias, a aplicação de sanções aos faltosos, ou mesmo a realização das juntas ou cabidos, uma espécie de assembleias gerais. A tendência, no entanto, foi para alargar os tempos de encontro e sociabilidade dos confrades, realizando reuniões deste tipo ou eleições em datas diferenciadas.

Na sua globalidade, as festas confraternais foram a melhor manifestação da identidade e da força destas associações religiosas, bem como do dinamismo dos seus dirigentes que, por vezes, efectuavam gastos descomedidos para atingir os fins de solenização cultural e outros a que se propunham. Em alguns casos esses gastos comprometiam a realização de outras actividades durante o

ano. Noutras situações, os excessos eram compensados com ofertas pessoais dos dirigentes, chamando a si os dividendos sociais e religiosos desse investimento. Noutras, graças à vigilância das autoridades eclesiásticas e/ou civis (visitadores e provedores da comarca, sobretudo), os membros da direcção eram obrigados a repor, do seu próprio dinheiro, as despesas supérfluas. Tratava-se, contudo, de situações extraordinárias, pois na maior parte dos casos os dispêndios não excediam as receitas, mesmo contando com os quantitativos que normalmente se gastavam em outras actividades culturais e de beneficência.

Para além da realização das festas, as confrarias marcaram presença quotidiana na satisfação de outras obrigações religiosas vitais para o conforto espiritual dos fiéis. Uma das mais importantes era o acompanhamento do Senhor Sacramentado aos enfermos, por parte das irmandades do Santíssimo, em cerimónias de algum aparato, que poderiam envolver uma parte considerável da comunidade local, mesmo em dias de trabalho. Em Cós (Alcobaça), por exemplo, a Confraria do Santíssimo velava para que na véspera da saída do Divino Sacramento se anunciasse o facto na vila, a fim de que todos os irmãos e fregueses reverenciassem a Eucaristia à sua passagem e procurassem acompanhar o cortejo desde o templo até à morada do doente. O cortejo, cuja solenidade era regulada pelo compromisso e dentro das orientações fornecidas pelas constituições sinodais, abria com um andador, que ia adiante tangendo uma campainha, chamando os devotos à adoração pública da Eucaristia, enquanto um dos mordomos levava uma caldeira com água benta, para o cerimonial. O reitor da confraria, numa prestigante proximidade com o sagrado, seguia detrás do púlpito, onde estavam o pároco e a custódia com a Sagrada Hóstia. As pessoas que aderiam ao acto iam repartidas em duas alas, entre o púlpito e a cruz que inaugurava o cortejo.

No conjunto dos serviços prestados pelas confrarias, merecem ainda destaque os de carácter caritativo, que asseguravam o auxílio aos mais desprotegidos socialmente e que garantiam a todos os seus membros a fraternidade e solidariedade de uma espécie de «família alargada» em caso de empobrecimento, doença, cativoiro, ou em alguma situação dificultosa que viessem a atravessar. Estas associações tinham ainda o dever de acompanhar os irmãos falecidos até à sua última morada terrena, obrigação que, por vezes, estendiam ao enterramento de outros membros da sua casa, incluindo criados. Para além disso, praticamente todas as confrarias se comprometiam a mandar dizer um determinado número de missas pela salvação da alma dos seus associados, logo após a sua morte. Algumas tinham ainda missas regulares pelos confrades vivos e defuntos. Os associados com maior capacidade económica poderiam prolongar a quantidade de sufrágios, deixando às confrarias os bens suficientes para pagar as missas pretendidas ou instituindo legados pios que visavam prolongar essas orações em seu favor e da sua família, o que nos obriga a pensar numa sociedade onde a desigualdade social se expressava para além da vida, também na morte.

A quantidade e a frequência dos sufrágios variava, mas era seguramente um dos factores que os confrades tinham em conta no momento da escolha e da adesão às associações religiosas. Neste contexto, as confrarias mais poderosas tinham uma maior capacidade de atracção dos fiéis. A concorrência não se desenrolava apenas no âmbito paroquial. Algumas confrarias de protecção régia ligadas a importantes santuários garantiam não só grande quantidade de sufrágios como tinham ainda a predilecção dos monarcas para as missas por sua intenção e pela da família real. No Santuário de Nossa Senhora de Nazaré, por exemplo, havia duas missas quotidianas pelos seus confrades, que na primeira metade do século XVIII eram ditas por capelães que estavam exclusivamente ao seu serviço e que tinham ainda a missão de confessar quem necessitasse, na Igreja da Senhora²⁹. Para além disso, entre as múltiplas celebrações diárias que ali se realizavam, a confraria mandava realizar uma missa quotidiana «por Sua Magestade e benfeitores [...]»; pela semana rezada, e aos domingos cantada, e aos dias de Nossa Senhora com diácono e subdiácono³⁰. Idêntica situação ocorria na Casa e Confraria de



Casa da Misericórdia em Viana do Castelo.

FOTO: ALMEIDA D'ÊÇA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

Santo António, em Lisboa, que, depois de 1599, tinha a obrigação de uma missa cantada mensal e uma missa diária simples, pagas à custa da Fazenda Real, instituídas por Filipe I, por sua «tenção e dos reis meus sucessores e pela defensam e conservação do comércio da yndia, e dos bens e acrescentamento desse Reyno, e serviço de Deus e meu»³¹. Nas irmandades da Senhora da Misericórdia, também de protecção régia, eram inúmeras as missas de sufrágio, como avultadas eram ainda as doações recebidas para garantir o pagamento destes serviços religiosos aos capelães destas associações. A importância das «missas por alma» era tão grande que «constituíam um dos principais sorvedouros de dinheiro» destas irmandades, tornando «inegável a baixa proporção dos seus rendimentos empregada em serviços de assistência aos pobres propriamente ditos»³². Apesar disso, não restam dúvidas de que foram estas as irmandades que mais desenvolveram a prática da caridade, através do exercício das obras de misericórdia, aspecto que foi facilitado pela forma como decorreu a sua implantação no reino, a partir de 1498, com o apoio da Coroa.

Com efeito, o estabelecimento das irmandades da Senhora da Misericórdia nas principais cidades e vilas portuguesas, auxiliado pelos privilégios concedidos pelo monarca e pelas suas políticas de reforma assistencial, fez-se muitas vezes à custa da supressão de confrarias secularmente estabelecidas ao nível local, e da transição dos seus hospitais para as novas instituições. Noutros casos, estas confrarias coexistiram, mas a presença das Misericórdias retirou-lhes prerrogativas, como a de poderem conduzir os mortos à sua sepultura, que se tornou, nesse contexto, exclusivo destas novas irmandades, como sucedeu em Viana do Castelo³³. Pode afirmar-se que, neste sentido, as Misericórdias reduziram o espaço de manobra às restantes confrarias locais, em matéria caritativa, remetendo a sua actividade sobretudo para a esfera devocional. Esta estratégia, que teve o aval da Coroa, contribuiu para o sucesso da

sua implantação, com uma centena de Santas Casas sedeadas em território português, em apenas um século.

A difusão das Misericórdias, vocacionadas sobretudo para a prática assistencial, não anulou, contudo, esta área de intervenção nas suas congéneres, embora a tenha restringido. Uma das missões mais relevantes da Confraria do Rosário de Castelo Branco era a dotação de meninas órfãs, a partir do legado seiscentista de Gaspar Mouzinho Magro³⁴. Os exemplos poderiam multiplicar-se, comprovando que as confrarias ditas «devocionais» também tiveram um papel socialmente reconhecido no domínio da caridade e que esta não era apenas exercida para os membros das referidas associações de fiéis. Além disso, o aparecimento das Misericórdias e o protagonismo que assumiriam na prática da beneficência não impediu a formação de agremiações com funções idênticas, como a Irmandade da Caridade da Igreja Patriarcal de Lisboa, destinada à «assistência dos parochianos necessitados»³⁵.

A importância das funções sociais e religiosas assumidas pelas confrarias contribuiu, como é evidente, para a adesão dos fiéis a estas estruturas de enquadramento do mundo dos leigos. Contudo, a dimensão dessa adesão foi parametrizada por um conjunto de limitações que restringiram o alcance do mundo confraternal. Em Setúbal, por exemplo, algumas das mais importantes confrarias paroquiais apenas tinham conseguido recrutar associados em 10 % do total de fogos da respectiva freguesia. Se atendermos ainda ao facto de que alguns se encontravam inscritos simultaneamente em diversas confrarias daquela localidade, poderemos constatar que o número de devotos aderentes era limitado, embora esta situação permitisse adensar o conjunto de relações sociais estabelecidas. Os grupos socioprofissionais que tinham maior apetência por pertencer a estas confrarias, na população paroquial setubalense, eram sobretudo os artesãos, os mercadores e os marítimos. No Porto, era possível estender este quadro aos oficiais/licenciados e aos indivíduos que viviam de rendimentos próprios. Determinados segmentos sociais dificilmente se encontrariam nestas associações, devido às restrições que os compromissos levantavam à sua inclusão. Com efeito, a Época Moderna foi marcada pelo acentuar de padrões de admissão e de exclusão das irmandades, que condicionaram substancialmente a sua composição social. Muitos dos compromissos deste período, sobretudo entre os finais dos séculos XVI e XVIII, apenas aceitavam no seu seio cristãos com boa capacidade económica, com «limpo sangue, sem raça alguma de judeu, mouro, mulato, nem descendentes de outra infecta nação», o que teoricamente subtraía destas associações, entre outros, os cristãos-novos e os mais necessitados. Em muitos casos, estavam ainda excluídos dos meios confraternais os menores de idade ou as mulheres, como sucedia na Junceira (Tomar), uma comunidade agro-pastoril do interior do país, em que estas não podiam ingressar na Irmandade das Almas, embora a agremiação se preocupasse em minorar as dificuldades por que passavam as viúvas dos seus confrades. Na prática, nem sempre estas exclusões resultavam, pois conhecem-se várias situações onde, por exemplo, os descendentes de judeus e as mulheres chegaram, inclusive, a ocupar cargos de chefia³⁶. Mas uma parte considerável das irmandades funcionava sobretudo como órgão de sociabilidade masculina, com uma percentagem de mulheres reduzida, como sucedia nas confrarias paroquiais de Setúbal, em que a sua presença não ultrapassava os 5 % do conjunto de irmãos. Noutros casos, fechavam-se as portas à entrada de clérigos; noutros, como nas confrarias corporativas, vedava-se o acesso a irmãos que não pertencessem ao grupo socioprofissional. Ou seja, nem todos os fiéis tinham acesso à vivência colectiva da religião católica, do lado de dentro das confrarias.

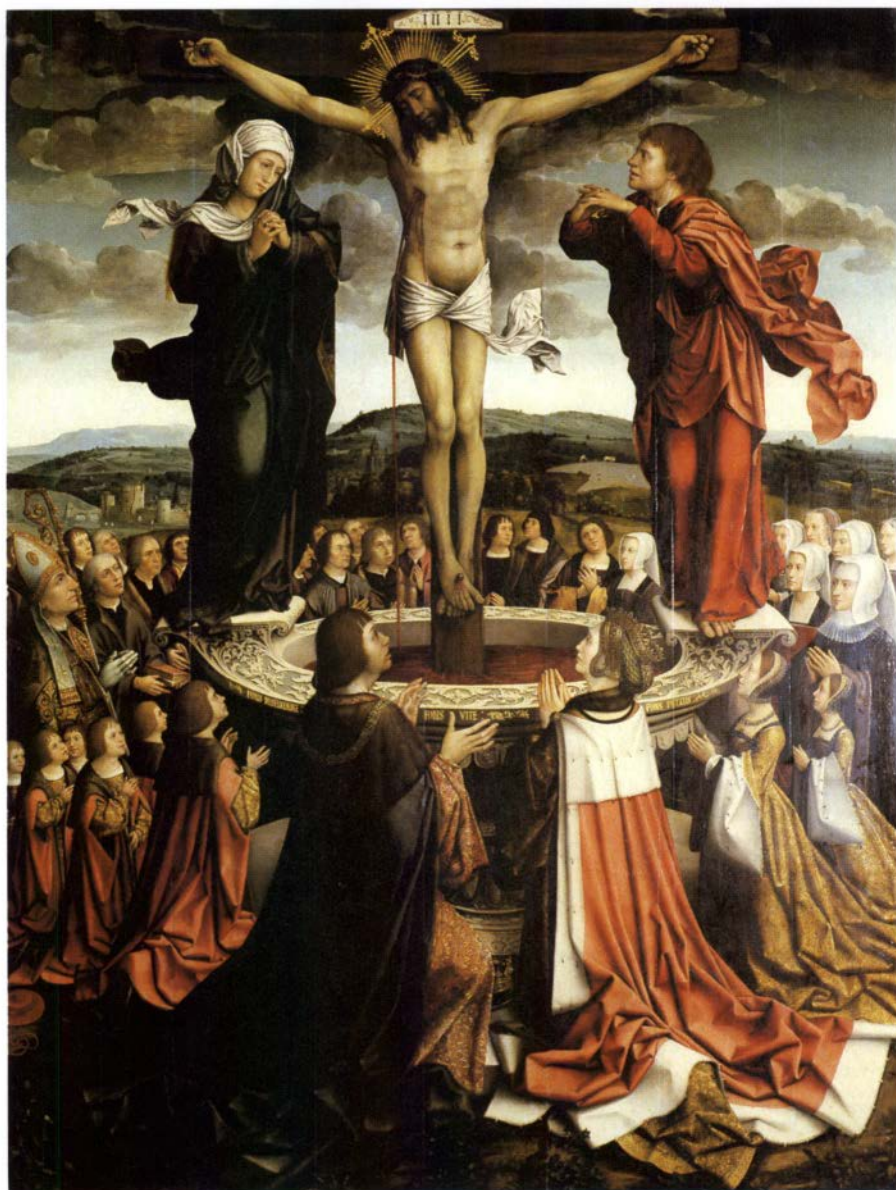
Para além disso, estas associações promoviam também a desigualdade social entre os seus membros, concedendo-lhes estatutos desiguais que se traduziam numa vivência diferenciada das práticas confraternais. Uma das grandes divisões era a que separava os detentores dos cargos dirigentes daqueles que não os possuíam, havendo muitos compromissos de confrarias que recomendavam a ocupação destes cargos apenas por «homens dignos e beneméritos», possuidores de património considerável. Por outro lado, também neste grupo

restrito de irmãos não havia igualdade, assumindo protagonismo desigual o juiz, reitor ou provedor da irmandade. O mesmo sucedia entre os mordomos que o secundavam, havendo distinções frequentes entre eles. A desigualdade podia ter, inclusive, efeitos discriminatórios na solidariedade fornecida pela irmandade. Por exemplo, a confraria de ofício de São Brás e São José do Porto não se considerava obrigada a «acompanhar negro algum escravo ou forro inda que seja Official», e, no apoio às exéquias, os filhos de confrades que fossem maiores de 12 anos recebiam «para seu enterramento» vinte tochas, enquanto os menores apenas oito³⁷.

Na realidade, estas associações foram transformadas muitas vezes num palco de afirmação social e política em que a sociabilidade religiosa e a vivência confraternal tendiam a moldar-se ao gosto dos principais actores. Assim, as assembleias de irmãos, vocacionadas para a resolução de casos mais importantes ou inovadores na vida das confrarias, foram depois do século XVI perdendo gradualmente importância em favor das mesas administrativas, que tinham a responsabilidade da gestão quotidiana destas associações. As mesas, cada vez mais nas mãos duma oligarquia aristocrática que tendia a perpetuar-se no poder, chamavam a si a resolução dos principais assuntos das confrarias. Ao mesmo tempo, os seus membros procuraram perpetuar os seus mandatos para além do tempo que lhes competia estatutariamente, recorrendo a diversas estratégias para continuarem a exercer o poder. Não raramente, se tinham de abandonar a administração das confrarias, pressionados pelas autoridades religiosas ou civis, transitavam para cargos directivos em instituições congêneres ou nas câmaras, arranjando maneira de, nos processos eleitorais para a sua sucessão, virem a ser eleitos os seus parentes, amigos ou apaniguados. Desta forma, podiam continuar a influenciar os destinos daquelas agremiações, espreitando uma oportunidade para retornar, ao mesmo tempo que mantinham no poder a sua clientela.

Mas o jogo político não abrangia apenas as elites locais. O universo das confrarias portuguesas da Idade Moderna foi também campo de disputa entre a Igreja e o Estado pelo controlo destas importantes instituições. Desde o final da Idade Média que a Coroa tinha procurado regular a vida destas associações. Mas foi sobretudo o sucesso da implantação das Misericórdias, protegidas pelo rei, que veio aumentar o reconhecimento da sua capacidade e poder de intervenção nas confrarias, contribuindo para uma crescente procura da sua protecção e privilégios, como meio de garantir um futuro menos incerto aos organismos de sociabilidade religiosa. A afirmação da autoridade da Coroa, no caso das Misericórdias, foi levada a cabo com sacrifício da jurisdição eclesiástica. Com efeito, durante o Concílio de Trento, «a instâncias da delegação portuguesa, criou-se a figura das confrarias sob protecção régia, posteriormente transferida para a legislação portuguesa»³⁸, que as subtraía da visitação eclesiástica no espiritual. Esta figura jurídica estendia-se ainda a algumas das confrarias devocionais mais importantes, como a da Senhora de Nazaré, a da Senhora da Merceana (Alenquer) ou a dos Remédios de Lamego. Da parte da Igreja, a resposta só se fez sentir a partir da constituição *Quaecumque*, de 1604, que procurou regular e controlar as confrarias de modo mais efectivo, obrigando as novas associações religiosas a formalizar a sua erecção e a obter a aprovação do seu compromisso perante o ordinário, para serem por ele reconhecidas. A partir do século XVII, à medida que a importância e o número das irmandades crescia em Portugal, a Coroa acentuava a sua pretensão de afastar estas instituições da alçada eclesiástica, através de legislação específica e de uma prática concreta nesse sentido³⁹, desenvolvida sobretudo por intermédio dos provedores das comarcas, com a resistência possível da parte da Igreja.

A dinâmica das confrarias portuguesas viria a sofrer sérias dificuldades a partir de meados do século XVIII. Um dos factores que contribuiu para isso foi o decréscimo generalizado dos seus rendimentos, devido a sucessivas más gestões, com gastos exagerados, nomeadamente na promoção dos esplendores do culto. Outra causa deste decréscimo foi a falta de pagamento dos empréstimos de capital a que estas associações procediam, pois desde meados do



século XVII que se tinham vindo gradualmente a assumir como instituições de crédito, cedendo dinheiro a juros. No caso da Confraria da Senhora de Nazaré, desde 1770 que se avolumavam as dificuldades para receber todos os capitais emprestados, tornando-se a cobrança das dívidas o principal problema da instituição sobretudo por desleixo e ineficácia dos mesários na cobrança, que muitas vezes a evitavam, para proteger os seus apaniguados⁴⁰. Nas Misericórdias, acentuam-se os sinais de crise a nível financeiro, com o cargo de provedor a significar «gerir dívidas e créditos malparados». A estes problemas somaram-se os efeitos da legislação pombalina, que limitava a extensão dos bens imóveis afectos a legados pios e obrigava à denúncia das capelas vagas a favor da Coroa. Ao mesmo tempo, acresciam as dificuldades das confrarias para conseguirem cumprir as múltiplas obrigações de missas e capelas instituídas, provocadas sobretudo pela desvalorização dos rendimentos que lhes estavam vinculados, o que contribuía para inibir a realização de novos legados e retirar-lhes importância social. Constatava-se uma menor capacidade de aliciamento de benfeitores. Muitos deles passaram a confiar nos familiares para a execução das suas últimas vontades, preterindo as estruturas confraternais⁴¹. Por outro lado, aumentavam os casos de irmandades

Fons Vitae, atribuído a Colijn de Coter (Porto, Santa Casa da Misericórdia).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



Compromisso da Confraria da Misericórdia de Lisboa mandado fazer pelo rei D. Manuel (1520).

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

que não garantiam o acompanhamento dos seus membros à sepultura ou mesmo a realização das principais festas. O início da cobrança da décima sobre os rendimentos das irmandades completava este cenário de atrofiamiento. Em consequência, os cargos das mais importantes confrarias começavam a perder atractivos para as elites locais, que os deixaram de procurar com tanta insistência, democratizando-se o acesso àqueles lugares. Ao mesmo tempo, baixava o número de entradas de novos confrades, sobretudo os provenientes dos grupos sociais mais prestigiados. A consequente diminuição de receitas reduziu as possibilidades de uma acção caritativa mais relevante por parte das confrarias, ou mesmo a realização de grandes festejos públicos. Por toda a parte começavam a soçobrar confrarias, principalmente fora dos meios urbanos. Do ponto de vista político, constatou-se ainda um acréscimo do controlo das confrarias por parte da Coroa. A provisão de 6 de Junho de 1785 considerava de jurisdição régia todas as confrarias que não mostrassem ser de fundação episcopal, o que muitas vezes lhes era difícil de comprovar. Para além disso, necessitavam de obter a autorização superior para a realização de empréstimos monetários ou para a aceitação de legados pios. Alargava-se o braço tentacular do Estado às confrarias, através da intervenção mais rigorosa dos provedores e do Desembargo do Paço. Mesmo as que tinham conseguido alguns privilégios legais, como as Misericórdias e as irmandades do Santíssimo, no início do século XIX já os tinham perdido⁴². Reduzia-se o papel das principais confrarias nas estratégias políticas locais, com o Estado a interferir na eleição dos seus mesários, procedendo frequentemente à sua nomeação directa, como sucedeu na Confraria da Senhora de Nazaré, a partir de 1780, e em diversas Misericórdias do país. A estes factores de crise no movimento confraternal português adicionavam-se outros. O terramoto de 1775 tinha contribuído para a desactivação de várias irmandades no país, nomeadamente na capital, confirmando a tendência para o decréscimo do número destas associações⁴³. Por outro lado, sobretudo nos meios urbanos, começavam a surgir novos modos de sociabilidade, atractivos e concorrenciais. A tudo isto juntavam-se os efeitos erosivos da crítica iluminista, centrada sobre os excessos provocados pelas festas das irmandades, geradores de distúrbios sociais, o número de dias que elas roubavam anualmente ao trabalho e os seus gastos excessivos que, como defendeu Lima Bezerra, em 1791, poderiam ser melhor aplicados em «hum fundo para ajudar a sustentar os pobres da Parochia, e a sua Escola Patriótica»⁴⁴. O rol das críticas estendia-se ainda à prática de uma caridade que muitos consideravam encorajadora da mendicância e desincentivadora do trabalho. As Invasões Francesas, no dealbar do século XIX, com o consequente depauperamento do património de muitas irmandades e a desestruturação de outras, ajudaram também a traçar um caminho que foi de declínio para muitas destas associações religiosas, longe do brilho de outrora.

PROCISSÕES★

ENQUANTO O RELIGIOSO, nas suas diferentes dimensões de sensibilidade, sentimento, espiritualidade e práticas sociais e sacramentárias, ia crescendo no mundo cristão moderno, o espectáculo, forma exterior de chamada de atenção sobre o divino e seus seguidores, não só crescia como se aperfeiçoava com vista a recuperar fiéis e a criar alguns novos, quer catequizando, quer enquadrando hábitos do dia-a-dia.

As procissões são parte integrante da forma exterior de conquista que assumiu a reverência de Deus pela Igreja. De origem bastante antiga, com referências fundacionais na Sagrada Escritura e com práticas confirmadas desde os séculos iniciais do cristianismo, a procissão era um cortejo público que agrupava o clero em torno de uma relíquia, livro sagrado, imagem, prece, agradecimento ou ao redor do Santíssimo Sacramento. O cortejo era a forma de festa notável que precedia todas as actividades a salientar durante o Antigo Regime, casamentos régios, abertura de cortes, início de um auto-

*António Camões Gouveia

-de-fé, entradas régias e episcopais⁴⁵. Apesar das suas variadas funções, que eclesíástica e teologicamente determinam tipologias, é no cortejo que está a sua configuração visível e social. No cortejo destacam-se quatro tópicos essenciais. Num primeiro integra-se a orgânica que lhe é imposta pelo clero; no segundo a coexistência dos fiéis com esse clero que, participando no préstito, de forma mais ou menos organizada e estipulada é com ele actor do espectáculo; num terceiro o grupo dos fiéis que ficavam nas ruas, janelas e varandas, devidamente decoradas, a ver passar a procissão, e que assumem posição de público observador, manifestando a sua crença e participando na passagem do cortejo; por fim, um quarto encerra a sua dimensão espacial e humana. Espacial pois a procissão inicia-se sempre em espaço sagrado, a igreja matriz da paróquia, a sé, a capela cujo orago é festejado, percorre algumas ruas da localidade, as mais importantes e, por isso, aquelas onde habitam os notáveis locais. Por fim, seria de salientar nesta análise estrutural das procissões modernas a dicotomia entre o mundo masculino dos fiéis, que é constituído por actores da procissão, desde o clero, aos portadores do cruzeiro, das varas do pálio, das lanternas, andores e instrumentos musicais, e que ocupa o couce da procissão e as mulheres que fielmente, exibindo ou



Andor da procissão de São João Evangelista, c. 1720-1750 (Beja, Museu Rainha D. Leonor).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

não círios, ladeiam o centro masculino de forma ordenada e processional, quando muito desempenhando a representação, ao vivo e de forma teatral, de algumas figuras bíblicas ou hagiográficas, ou intervindo em danças ou outras actividades «pagãs» que se misturaram à procissão, como aconteceu na do Corpus Christi, zona feminina que virá a sofrer forte redução durante a moralização posterior a Trento.

Por razões que se têm vindo a deixar mais claras e compreensíveis, os tempos que se seguem à cisão luterana e, sobretudo, as décadas de restauração e reconquista católica tridentina, que deixarão marcas nos séculos seguintes, são tempos em que os homens afirmavam o seu ser e crer religioso ao fazer procissões. A multiplicação, em termos quantitativos e qualitativos, pensando nos aperfeiçoamentos protocolares e de exteriores efêmeros, obrigou à fixação do ritual e ao desenho dos seus conteúdos por parte dos padres conciliares e dos legisladores das diferentes dioceses⁴⁶. Quando, a 26 de Janeiro de 1562, em carta que de Trento dirigiu ao cabido de Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires dá conta do início do concílio, tem o cuidado de referir que este se abriu «fazendose hũa processão muy solene em que forão quatro Cardeas legados e outro da terra, e cento e tantos Arcebispos e Bispos, indo todos com suas capas e mitras»⁴⁷. No momento tão esperado pela Igreja como o momento capaz de proporcionar a reforma, integrando poderes como os do Papa, do imperador, dos cardeais e bispos dos diferentes reinos, dos teólogos mais ou menos escolasticizados, dos membros das diferentes famílias religiosas, aquelas já reformadas em observância da matriz da regra tida por original ou aquelas nascidas depois de Lutero mas antes de Trento, a procissão é momento de entrada, intróito, ritualmente dignificado pelos presidentes do préstito, os «quatro Cardeas legados», e pela presença clerical alargada até à universalidade possível pois que ultrapassadas as dioceses os «cento e tantos Arcebispos e Bispos» são configuração humana da realidade clerical dentro da Igreja. Aliás, uma vez que competia aos bispos, em cada uma das suas dioceses, a jurisdição espiritual e como as procissões são funções espirituais e sagradas, neles e só neles está o poder de as consentir e ordenar, como forma pública do espiritual que são. Estão os bispos em acto de uma das suas funções definitórias e principais, a capacidade de conceder poder de, de uma forma qualquer, através da procissão se fazer louvor a Deus, se intervir na vida espiritual dos fiéis de cada diocese.

Aberto o concílio, com a chamada de atenção processional, alastra a todos os reinos cristãos fiéis a Roma uma vaga de organização, mais ou menos profunda, mais ou menos rápida, conforme com ela concorreram estabilidades de poder real, de unicidade populacional maioritariamente ou com fortes implantações de protesto anti-romano, que procurou a Reforma. O campo da procissão foi um deles. À partida, realidades ancestrais, hábitos e permanências culturais tornavam impossíveis ou dificilmente possíveis de ultrapassar algumas realidades. No caso português duas haverá que considerar como permanências que apenas viabilizam as reformas mas obrigam a considerações que são limites ao fazer em cada diocese. De matriz e consequências bem diversificadas podem-se agrupar em duas estruturas. A primeira conduz à organização espacial do reino, precisando melhor, à geografia das crenças do sagrado católico e às suas práticas. A procissão era muitas vezes o início e conclusão da peregrinação no espaço do santuário. Através dela se actualizava a memória do local por meio de um percurso de envolvimento do templo com todos os presentes a acompanhar a imagem//reliquia do santo venerado ou da invocação mariana. Terminada a procissão final oromeiro retomava o seu caminho de volta ao local de origem levando consigo esta participação no divino, na maior parte dos casos através de intercessores. A segunda arrasta a esfera das crenças e práticas religiosas até ao poder do rei, afinal aquele que consente e faz coincidir essas crenças e práticas fiéis a Roma com a ortodoxia vigiada e controlada pelo poder não eclesiástico. Vários exemplos podem ajudar a compreender esta permanência mas de todos é de salientar o da presença do rei na procissão modelar do Corpus Christi. O rei quer estar aí presente ao lado das corporações e offi-

cios concelhios e como seu poder superior. O rei sai à rua para mostrar como afeição e controla todos os estratos sociais, o que no Corpus Christi acontece dentro do que é a essência de representação da própria procissão. Esta atitude repete-se em muitas outras em que o rei e os cortesãos que mais de perto respiram o seu poder, membros da família real ou altos magistrados do reino e corte, tomam nas suas mãos as varas do pália ou a seguem logo colados. Em 1717 o secretário de Estado Diogo de Mendonça Corte Real alude a esta situação ao presidente da câmara de Lisboa quando lhe escreve: «Quinta feira baixa S. Majestade, que Deus guarde, à Sé Patriarcal [...]. É servido que V. S.^a o presidente da câmara se ache no paço, pelas seis da manhã, para o acompanhar e lhe assistir, [...] tendo V. S.^a entendido que na Sé patriarcal há-de pegar em uma das varas do pallio, que se seguir à de Suas Altezas, até à porta da capella, onde a há-de largar, e na volta da procissão há-de pegar n'ella até à dita Sé.»⁴⁸

Mas 1717 é um ponto na continuidade que esta presença do rei vinha assumindo desde cedo. Já em 1514/1521 as Ordenações de D. Manuel, ultrapassando o rei o poder instituído dos bispos de ordenar procissões, estabelecem como obrigatórias e solenes as da Visitação de Nossa Senhora, a 2 de Julho, e do Anjo Custódio, no terceiro domingo do mês de Julho, registadas no livro 1, título LXXVIII, da referida compilação de leis. A primeira para que «se faça hũa Precissam solene a louuor de Nossa Senhora, pera que assi como ella quis visitar corporalmente a Sancta Isabel, assi espiritualmente nos visite, e a todos os fiees Cristaõs» e a segunda para que o Anjo «que tem cuidado de nos guoardar e defender, pera que sempre seja em nossa guarda e defensam»⁴⁹.

Ao mesmo tempo que podemos avançar com a lógica destas duas permanências podemos conceptualizar toda a actividade moderna de fazer procissões como uma actividade submetida à ordem. Foi necessário considerar o ritual, os públicos, os sentimentos implicados, as permanências e procurar uma reforma totalizante e praticável dentro da ortodoxia que se define. A ordem instala-se de forma progressiva mas forte e redutora. A sua progressão afectou: o controlo do tempo das procissões; a afloração social implícita e visivelmente expressa nos cortejos, quer dizer, a organização protocolar com as respectivas e múltiplas precedências; a imagem objectual exterior; a sua forma exterior espectacular ao construir e fazer cumprir aquilo que correspondia à moralização dos actos processionais, limpando deles tudo o que parecia ex-crescência do divino.

As procissões devem acontecer sob a luz do Sol, excepção feita à da Semana Santa do Enterro do Senhor. De dia, depois de o sino ter tocado a marcar o seu início e a juntar todos os que a ela são obrigados, à vista de todos e para que todos possam participar, se atravessarão as ruas previamente determinadas e que, se for caso disso, os moradores decorarão o melhor que puderem para homenagear a passagem das imagens, relíquias ou do Corpus Christi que o préstito acompanha. Dominar a duração e a hora a que as procissões acontecem enquadra-se num conjunto de prescrições que encerram a necessidade de conservar o tempo como envolvente sagrada do divino.

Como acontecia com muitos dos cerimoniais com representação social exterior na época moderna, também a marcação protocolar envolvendo precedências, resultantes de escalões de sociabilidade e poder, é matéria constante da ordenação das procissões. Esta preocupação demonstra bem quanto era importante o seu peso entre as diferentes manifestações exteriores. A procissão deverá ter um presidente que será sempre o pároco com cura de almas, ou o superior se se tratarem de religiosos. Esta presidência deverá caminhar sob o pália, transportado por eclesiásticos dentro do templo e entregue aos leigos no exterior. Às varas irão os mais dignos e nobres sendo as seis varas supridas pela seguinte ordem de precedência: a primeira vara à direita, a primeira vara à esquerda, a segunda à direita, a segunda à esquerda, a terceira à direita e a terceira à esquerda. Fica delimitado o espaço nobre do cortejo, que o encerra, antecedendo o final, também este liderado e de dimensão in-

vejável, onde irá muitas vezes o rei⁵⁰. Este espaço final encerra o cortejo que, de forma pausada, em fila ordenada e passo grave, será aberto pelos instrumentos musicais, tambores e trombetas, logo seguidos das irmandades, confrarias e ordens terceiras, por esta ordem e dentro delas todas segundo a sua antiguidade. Apesar desta regra, entre as confrarias a primeira será sempre a que promoveu a procissão, se for esse o caso. Só depois se ordenarão os religiosos, congregações, monges e cónegos regulares. No final o clero secular, precedido de crucifixo, seminaristas (quando os houver), raçoeiros, clérigos, vigários, párocos e prelados. Como regra geral de ordenação está o princípio de que na procissão os lugares de maior honra são os de trás, pelo que todos se devem seguir uns aos outros por ordem crescente de autoridade, de que os eclesiásticos devem sempre preceder os leigos, sendo que dentro destes e daqueles existem ordens internas de precedência, e, por fim, que os homens devem estar separados das mulheres.

Quando em 1641 se realizou, em Lisboa, a procissão de acção de graças pela subida ao trono de D. João IV foram postos todos os cuidados na sua ordenação. O redactor da *Gazeta* relata que «saiu da Igreja da Sé, às três horas da tarde, uma procissão de graças. Foi nela o Ilustrissimo Senhor Dom Rodrigo da Cunha, Arcebispo Metropolitano, com uma relíquia do Santo Lenho, e diante aquele sagrado Crucifixo, que (para dar ânimo aos zelosos da pátria) despregou um braço à porta do glorioso Padre S. António; com todo o Clero, as Religiões, Confrarias e bandeiras, que costumam ir na procissão do Corpo de Deus da cidade. El-Rei Nosso Senhor, saiu do Paço, a cavalo, com a nobreza do Reino e todo o acompanhamento Real. Ocupava já a procissão algumas ruas e era tão grande o concurso da gente, que se não sabe até hoje igual nesta Cidade, até haver em toda ela uma pequena inquietação. [...] Moveu-se aquela galharda tropa. Começaram a cantar os músicos da Capela Real [...]. Veio finalmente a procissão discorrendo por onde vai a do Corpo de Deus da Cidade [...]. Neste dia, estiveram as ruas por onde passou a procissão, adornadas de tudo quanto para a vista humana há aprazível»⁵¹.

Esta ordem aparente dos diferentes intervenientes, estipulada mas mesmo assim promotora de querelas e desavenças entre grupos e indivíduos, acabava por se reflectir nos objectos que circulavam com a procissão. A determinação de quais os objectos que ritualmente dariam corpo e conteúdo à procissão, ou por enquadramento diferente e laudatório (velas, círios, lanternas, incenso, ...), ou por descrição do acto que se relatava e comemorava (bandeiras, objectos ligados ao percurso da *Via Crucis* e ao momento da crucifixação no Calvário nas procissões dos passos: «verónica», dados do centurião, coroa de espinhos, cravos da cruz, martelo, esponja do vinagre, escada para subir à cruz, lança do centurião, ...), ou por presença devocional (relíquias), ou por presença real de Cristo (o corpo, sangue, alma e divindade das espécies transubstanciadas no *Corpus Christi*) foram cuidadosamente ordenados por qualidade, distinguindo-se entre os que apenas simbolizavam e aqueles que representavam, ou eram, a realidade. Esta organização e definição de ordem procurou universalizar atitudes: a procissão é sempre aberta por uma cruz, que deverá ser alçada bem alto e possibilitar a sua leitura imediata pelo que se deverá voltar a imagem de Cristo para a frente; sempre que se levarem em procissões imagens, estátuas que pelos atributos expressos deixarão o crente identificar santos, a Virgem sob as suas diferentes invocações e Cristo nos momentos distintos da sua vida, deverão ser sempre conduzidas em andores levados às costas de clérigos paramentados ou de leigos com opas; o pálido é obrigatório sempre que o Santíssimo Sacramento participar da procissão, pode também ser utilizado para as relíquias do Santo Lenho, mas nunca cobrirá relíquias nem os andores que as deverão preceder.

Para lá de todos estes pormenores estava uma atitude de fundo que visava purificar as procissões de todo o acessório considerado errado pela sua heterodoxia e capaz de induzir em pecado os participantes e, sobretudo, o público fiel que ao espectáculo de fé se associava. A procissão deve afirmar



verdades e, com a sua exterioridade, ou catequizar ou relembrar normas catequéticas e exemplos ascéticos. Esta faceta catequizadora, evangelizadora, vai ser salientada pelo padre António Vieira no que aos colonos portugueses e aos índios do Brasil dizia respeito salientando o que se pretende das procissões em tempo de reforma, catequese e alargamento dos públicos, quando escreve que «era grande utilidade a doutrina que todos os domingos, à tarde, se fazia no Colégio, por espaço de mais de uma hora, saindo primeiro os estudantes e meninos da escola em procissão, com suas bandeiras pelas ruas, como é costume»⁵².

Afinal, trata-se de moralizar, este como outros espectáculos e artes, entendendo-se por esta acção de reforma o colocar um freio nas atitudes de crença popular, muitas delas de origem imemorial acabando, por esse enraizamento, por resistir a esta acção de controlo e perdurar até tempos muito posteriores à sua proibição. Moralizar significava cuidar o exterior das vestes litúrgicas dos clérigos, ou dos santos representados, não consentir em jogos, autos, ainda que sacramentais⁵³, folias, danças e máscaras, representações de santos, da Virgem ou de Cristo por figuras vivas e não por imagens esculpidas decentemente, provenientes de altares de espaço sagrado. Além dos objectos e da mistura entre diversão e espectáculo do sagrado deviam ainda manter-se atitudes serenas, não haver risos e cantos profanos, nem vozes altas ou discussões, nem brigas, e que não se desembainhem espadas ou punhais e não se coma nem se beba. Todas estas regras de comportamento, que se estendem aos participantes e aos públicos das ruas, janelas e varandas⁵⁴, mais ou menos enumerativas e alargadas ficaram fixadas nas constituições, como são exemplo as de Coimbra de 1591.

Nesta constituições traça-se a orgânica das procissões e sua ordem com-

Coche-berlinda de Nossa Senhora da Nazaré, século XVIII (Óbidos, Santuário Senhor Jesus da Pedra).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



Martinet Bel, *Procissão do Corpo de Deus*, gravura a buril, século XVIII (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

portamental. «E irão todos, os que nas ditas procissões se acharem, em boa ordem: & irão 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: & irão em dous Choros todos quietos & deuotos, cantando & respondendo ás Ladainhas dos Sanctos, & preces que nas ditas procissões ouuer. E os que as ditas procissões regerem, assi na Cidade, como fora, terão muyto cuydado que se não mudem de hũa parte a outra, ainda que seja por fugir do Sol, pola desordem que causão nas procissões: & procederão contra os que se mudarem como lhe parecer. E não comerão, nem beberão, nem farão folias, nem festas, nem cantares profanos nas Igrejas ou Hermidas onde forem com as ditas procissões; nem se ajuntarão nellas depois da procissão acabada para dançar & cantar, como em algũas partes fazem, com pouco temor de Deos & reuerencia dos Sanctos, sob pena de excômunhão mayor.»⁵⁵

A vaga de fundo da moralização das procissões atingiu acima de todas a do Corpus Christi, que na apresentação das diferentes corporações de mestres ou determinados ofícios acabava por denotar a vida do concelho 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, ao mesmo tempo 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 variadas⁵⁶. 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

QUADRO I

Regimento das procissões da cidade de Évora (final do século xv, D. João II)

Ofícios	Com que concorriam para a procissão do Corpo de Deus
... carneiros... emxerqueiros...	... na dianteira... com hum touro por cordas,... e esto allem de pagarem os jogos dos meos touros pera o dia de corpo de Deus como sempre de costume foi ordenado... E temram seu atabaque.
... ortellães e pomareyros da cidade e seu termo...	... levaram a carreta e orta e levaram seus castellos e pendões de sua divisa emramados e pintados e sua bandeira e atabaque.
... no meio da pereição vyram todas as mancebas do partido com os porteiros todos...	... em hua dança com seu gaiteiro.
... as duas pèllas das padeiras...	... bem vestidas e arrayadas com seu gaiteiro e ellas todas aly em pessoas.
... pèlla das padeiras...	... dam todas o jogo dum touro, e as paseiras aly com a dyta pèlla per pessoas.
... tres pèllas das fruteiras e regateiras e vendedeiras...	... e ellas todas per pessoas com seu gaiteiro.
... almocreves...	... com seus castellos pintados de sua divisa e bandeira e atabaque e pendões bem pintados, todos em pessoa.
... carreteiros e estalajadeiros...	... com seus castellos e pendões pintados e sua bandeira e atabaques, e trazerão os tres reys magos em sua envenção.
... çapateiros... curradores, cortidores, odreyros...	... trazem o seu emperador com dous reys muy bem vestidos como lhe he ordenado com seus castellos e pendões bem pintados e sua bandeira e atabaque todos de hua banda...
... alfayates	... trazerão a serpe e seus castellos pintados de sua divisa com pendões e bandeira e virão todos per pessoas e seus atabaques.
Beesteiros do conto... que sam cento...	... levaram a sua bandeira e atabaque todos sem capas com suas béestas enramadas.
... espingardeiros delRey...	... com suas espingardas ao collo todos de hua banda com sua bandeira de sua divisa e atabaque, todos sem nenhuma cobertura.
... beesteiros da camara delrey... e assy os de cavallo todos em pelote...	... e sua bandeira e atabaque.
... homens d'armas... barbeiros, ferreyros e arneyros, cuteleiros, ferradores, selleiros, baynheiros, esteeiros, latoeyros...	... todos bem armados sem nenhuma cobertura e senhas espadas nuas nas mãos e levaram sam Jorge muy bem armado com hu page e hua donzella pera mater o drago... seu atabaque e bandeira... todos bem armados sem nenhuma cobertura...
... tecellães, penteadores de lâ, cardadores...	... com seus castellos e pendões pintados de sua divisa e sua bandeira e atabaque e levaram são bertollameu e hum diabo preso per hua cadea...
... correeyros, dargueyros, syrgueiros...	... com seus castellos e pendões pintados e sua bandeira e atabaque e levaram sã sebastiam com quatro béesteiros.
... ataqueiros e çafoceros...	... com os ditos pendões e castellos pintados e sua bandeira e atabaques, todos em pessoas e levaram sã miguell o anjo com sua balança e os demos.
... oleiros... telheiros e tijoleiros...	... com seus pendões e castellos pintados e atabaques e sua bandeira e levaram santa Clara com suas duas companheiras.
... carpinteiros e pedreiros e taypadores, calçadores e caciros, cavouqueiros, molinheiros, serradores, e assy todos os que corregem casas...	... com seus castellos e pendões pintados muy bem e sua bandeira e atabaque tantos de hua banda como da outra e traram santa catharina muy bem arrayada.
... tosadores e cerieyros...	... faram pombinha na praça e levaram sua bandeira e atabaque e levaram suas tochas com seus castellos d'estanho acesas.
... ourives e pichaleiros...	... levaram suas tochas acesas e sua bandeira de sua divisa e atabaques e castellos destanho como sempre costumaram e levaram sam Joham.
... trapeiros que são os mercadores de pano de linho e os marceyros...	... todos com suas tochas acesas e castellos d'estanho, e levaram hua bandeira o atabaque e dous cavalinhos fuscos.
... mercadores de pano de cor...	... todos polo modo suso escripto com suas tochas.
... escripvães damte os vigarios...	... com suas tochas acesas.
... escripvão das armas...	... com sua tocha.
... buticarios...	... com suas tochas.
... tabaliães das notas...	... com suas tochas todos de hua banda.
... tabaliães do judicial...	... ledos d'outra banda com suas tochas acesas.
... procuradores do numero...	... todos com suas tochas e os emqueredores.
... escripvam dos orãos e d'almoçaria	... com suas tochas e assy vem os mais.
... escripvães delrei... o escripvam dos contos e do almoxarifado, e o escripvam dos pretos e dos vinhos.	... todos com suas tochas.

QUADRO II

Regulamentação das participações na Procissão do Corpus Christi do Porto,
feita pela câmara e aprovada pelo rei em 1620

Ofícios	Com que concorriam para a Procissão do Corpo de Deus
Hortelões e moradores de St. ^o Ildefonso	Rei, imperador, carro, montaria, e seis homens com lanças.
Confeiteiros	Uma mourisca.
Gondomar e Gaia	Duas folias, que paga a Cidade, acompanhadas do Ouvidor e Meirinho.
Taberneiros	Bandeira, drago, dama, e pessoa que com ela dance.
Carpinteiros, torneiros, serradores, calafates, canasteiros e caixeiros	Rei, imperador, bandeira, e uma dança de ciganas de 14 pares.
Tanoeiros	Rei que farão entre si, e uma dança de doze vozes.
Douradores, conteiros, apavonadores e cerieiros	A figura de S. Jorge a cavalo, 4 lacaios adiante e 4 atrás.
Barbeiros, sangradores e espadeiros (<i>sic</i>)	Rei, bandeira, 16 homens armados e tambor.
Padeiras	A péla com 12 moças a dois coros, com pandeiros e adufes, na véspera e dia.
Sapateiros	Reis, imperador, a figura de S. João Baptista, bandeira, uma dança de sátiros e ninfas, de 8 pares.
Ferreiros e espingardeiros	Rei, imperador e uma dança de espadas.
Pedreiros e trabalhadores do mesmo officio	Rei, bandeira, uma dança de 15 pares por modo de bugios com música.
Alfaiates, calceteiros e tecedeiras	Rei, imperador e uma dança.
Mercieiros e tendeiros	Bandeira, mordomo, uma dança de instrumentos de 8 pares com cabeças de volantes.
Mercadores de panos	Uma dança de pastores, que serão 12, com música.
Sombrieiros e tosadores	Bandeira, mordomo, dança de 12 figuras representando mulheres velhas.
Mercadores e tratantes de vinho	Uma folia de 12 vozes com a figura de Baco.
Regateiras	A péla na forma das padeiras.
Cutileiros, espadeiros, esteireiros, seleiros, bainheiros, cabeiros e correeiros	Bandeiras, castelos com bandeiras, boninas, flores e sua cera, que vai pegada à Nau de S. Pedro.
Picheiros, latoeiros, caldeireiros, agulheiros, ataqueiros e pintores	Com suas tochas.
Ourives de prata e ouro	Com 12 tochas: 6 os de prata e 6 os de ouro.
Pilotos e mareantes de Miragaia	Nau de S. Pedro, com bandeira da Confraria, com suas tochas.
Serigueiros	Judite com sua aia, bem vestidas.
Torcedores de seda e retrós	O Sacrificio de Abraão.
Violeiros e enxambeladores	O Menino Jesus em sua charola boa, bem ornada, com 4 tochas.
Oleiros e os que alugam cavaladuras	A figura de Nossa Senhora fugindo para o Egipto, com S. José.
Barqueiros	S. Cristovão e S. Sebastião.
Mercadores do Brasil	David dançando com 12 pagens ricamente vestidos.
Moleiros de Campanhã, Crestuma, Quebrantões, Santo Antão, Gondomar, Massarelos, Ribeira de Vilar e Lordelo	Cada um dará o seu feixe de juncos, espadanas e canas verdes, bons e grandes.

Fonte: COUTO – *Origem das procissões da cidade do Porto*, p. 98-99.

esforços dos grupos que queriam representatividade para o adornar das ruas a percorrer pelo cortejo (cf. Quadros I, II e III). 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 ver-seja 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, Tritoeis de couro, ou Delfins de

QUADRO III

Regulamentação da participações na Procissão do Corpus Christi do Porto, feita pela câmara para aprovação real em 1773

Ofícios	Com que concorriam para a Procissão do Corpo de Deus
O Senado da Câmara	Toldará por sua conta da Porta da Sé até ao Arco da Vandôma.
Padeiras e os que com elas concorrem	Toldarão da Vandôma até ao Arco de St. ^a Ana.
Correiros, seleiros, cutileiros, picheiros, latoeiros, caldeiros, funileiros, violeiros, sombreiros, tosadores, esteiros, espadeiros e fuseiros	Toldarão de Santa Ana até à boca da Fonte Taurina.
Ferreiros e Serralheiros	Toldarão da Fonte Taurina até ao Terreiro.
Confeiteiros pasteiros	Toldarão o Terreiro.
Serigueiros, botoeiros, mercadores de seda e retroz, tecelões e torcedores	Toldarão do Terreiro até S. Nicolau.
Regateiras e quem com elas concorre	De S. Nicolau até às Congostas, compondo o Chafariz da Ribeira.
Sapateiros e mercadores de sola	Da Rua Nova até S. Domingos.
Mercadores de panos, tendeiros de mercearia e peso	De S. Domingos até à Igreja de S. Bento das Freiras.
Alfaiates, tecelões, tecedeiras, calceteiras ou palmilheiras	De S. Bento até à Rua Chã.
Ourives de ouro e prata	A Rua Chã até fechar na Vandôma — Comutado — Págs... desta Memória.
Armadores	Comporão o Arco de Vandôma.
Tanoeiros	Darão os paus para os toldos da Rua Nova.
Carpinteiros, enxambeladores, entalhadores, calafates e torneiros	Darão os paus para o Terreiro da Sé, Travessa (?), Rua do Loureiro, Ribeira e Rua Chã.
Pedreiros e os que com eles concorrem	Abirão e taparão os buracos que se fizerem nas ruas para armar os toldos e levantar os mastros.
Mareantes	Ajudarão a levantar os ditos mastros.
Cordoeiros	Darão as cordas para os toldos onde forem armados em mastros.
Poleiros	Darão os moutões para os ditos toldos.
Barqueiros	Comporão o Chafariz de S. Domingos.
Aquiladores e oleiros	Comporão a Fonte das Congostas.
Pintores	Comporão o Chafariz da Rua Chã.
Hortelões de Cedofeita e St. ^o Ildefonso	Comporão a Fonte de S. Sebastião.

Fonte: COUTO, Luís de Sousa – *Origem das procissões da cidade do Porto*. Porto: CMP, [s.d.], p. 100-101.



Procissão das exéquias,
in *Livro de Horas de
D. Manuel*. Lisboa, Museu
Nacional de Arte Antiga.

FOTO: DIVISÃO DE
DOCUMENTAÇÃO
FOTOGRAFICA/INSTITUTO
PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ
PESSOA.

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.»⁵⁷

Mas realmente podemos dizer que esta procissão era modelar de todas as outras. Esta ideia era expressa pelos seus espectadores mais privilegiados, atentos, e com alguma capacidade de notificar um acontecimento dando-lhe dimensão arquetípica ou divulgando-o. É na primeira perspectiva que age o rei D. Manuel quando, ao decretar as duas procissões solenes referidas, Visitação da Virgem a Santa Isabel e Anjo Custódio, desde logo estipula que «as quaes Precissões se faram, e ordenaram com aquella festa e solenidade, com que se faz a Precissam do Corpo de Deus»⁵⁸. 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, ressaltando 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 gigantes, 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 es-

crevi, tenha visto pouco, por ir num dos extremos da procissão e por ser tão grande.»⁵⁹ O relator da *Gazeta*, em 1642, utiliza a organização protocolar obrigada pela presença real e a participação no pátio do Santíssimo Sacramento como forma de dignificar a procissão de que dá notícia: «Pelo jubileu do entrudo, foi El-rei Nosso senhor, com toda a casa Real, à Igreja de S. Roque. Assistiu à festa, de que era mordomo o Marquês de Montalvão. Acompanhou o Santíssimo Sacramento, Levou uma vara do pátio e as outras levaram o Marquês de Gouveia, o Visconde de Vila Nova de Cerveira, o Conde do Redondo, o Conde de Óbidos e o Conde da Vidigueira.»⁶⁰

O Corpus Christi e o avanço da redução de aspectos «profanos» é um bom exemplo desta moralização mas outros se lhe poderiam juntar. Apontemos só o caso extraordinário da Procissão dos Nus, em Coimbra⁶¹. Desde a década de 20 do século xv que a procissão se realizava, que anualmente grupos de homens dos arredores rurais de Coimbra vinham até ao Mosteiro de Santa Cruz de tronco nu, muitas vezes apenas de bragas, para comemorar a capacidade taumátúrgica dos Santos Mártires de Marrocos. Todo o rito ofendia os verdadeiros princípios da moral relativa à exibição do corpo. Só em 1798 o bispo-condé de Coimbra D. Francisco de Lemos Pereira Coutinho consegue a sua proibição por carta pastoral, aí alegando que a aparência exterior dos participantes era contrária «dos princípios de civilidade dos povos e particularmente desta cidade, que sendo o assento da literatura portuguesa, não sofre que nela apareçam tais espectáculos, que tanto desonram as suas intenções civis e religiosas»⁶². Os hábitos e a manifestação de ruptura com o quotidiano que, neste como noutros casos, cria a festa e o espectáculo não foram fáceis de alterar, sobretudo quando essa alteração significava a regra, a ordem, o bem parecer social, exemplos exteriores do caminho ascético de cada um.

São muitas as razões que levaram os Portugueses entre os séculos xvi e xviii a fazer procissões. Apesar dessa multiplicidade de vontades, aliada ao consentimento do bispo da diocese, podem marcar-se algumas características capazes de conduzir, uma vez melhor estudadas as documentações diocesanas e as práticas persistentes na antropologia religiosa dos séculos xix, em primeiro lugar, mas também, e em segundo lugar do século xx, a uma tipologia das procissões durante o tempo das reformas. Aliadas ao sentir religioso e à sua inculcação catequética estariam todas aquelas que visavam a 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 dos intercessores santificados, sejam aliados a relíquias antigas ou agora entradas no local, sejam as que visam divulgar novos modelos de perfis de santos. Indo ao encontro das duas permanências atrás referidas esta ligação far-se-ia de dois modos. Há uma tentativa 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 pátio, 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 participada, 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. O rei agente da restauração e reconstrutor de Lisboa, que impondo ordem sepulta os mortos e dá abrigo aos desprotegidos, irmana-se nos pedidos de perdão e na procura de soluções que aplaquem a vontade de Deus, não a contradigam e faz com que publicamente os vivos a venerem e demonstrem pelas ruas em ruínas da cidade cabeça do seu reino.

Hábito enraizado de devoção e de festa, fazer procissões em tempo de reforma foi aceitação da representação exterior como atitude de crença e forma de catequizar e enquadrar os comportamentos dos fiéis.

PEREGRINAÇÕES E SANTUÁRIOS*



Milagre da Senhora de Nazaré a D. Fuas Roupinho, pintura de Luís de Almeida (final do século XVII). Nazaré, arcaz da sacristia da igreja do Sítio.

FOTO: PEDRO REBELO.

NO PORTUGAL DA ÉPOCA MODERNA, uma das principais formas de afirmação e demonstração da fé dos homens realizava-se para além dos estreitos limites do seu espaço quotidiano, através de deslocações aos mais importantes santuários e a outros centros de peregrinação, onde se veneravam relíquias e imagens de Cristo, da Virgem ou dos santos que os devotos acreditavam concentrarem a potência e as virtudes das entidades sagradas a que diziam respeito⁶³. A maioria localizava-se nos arredores das povoações de onde provinham os peregrinos ou em regiões contíguas, não lhes exigindo ausências excessivamente prolongadas, como sucedia com as peregrinações aos principais lugares sagrados da Cristandade, sobretudo Roma e Jerusalém, dada a proximidade geográfica de Santiago de Compostela com o Norte de Portugal. Embora estes continuassem a ser procurados, muitos dos templos da predileção dos fiéis encontravam-se, no máximo, a dois ou três dias de viagem dos seus locais de partida, integrados no quadro da vida regional portuguesa, contribuindo para o reforço da identidade socioreligiosa nesses territórios.

Na sua origem, a maior parte destes santuários situavam-se no exterior dos povoados, em capelas e ermidas isoladas, no meio da natureza, em locais de grande alcance paisagístico e propícios ao encontro entre os homens e o sagrado. Devia-se geralmente à divulgação das manifestações da capacidade milagrosa das relíquias ou imagens ali sedeadas o reconhecimento ou o aumento da sacralidade desses lugares. Essa divulgação era feita a partir de obras apoloéticas impressas e por via oral e iconográfica. Gerava um movimento crescente de devotos vindos de terras cada vez mais longínquas, contribuindo assim para o desenvolvimento do culto, do santuário e do espaço ao seu redor. O Sítio de Nossa Senhora de Nazaré (Nazaré), por exemplo, que no primeiro quartel do século XVI ainda era um local ermo, nas cercanias da antiga vila da Pederneira, cuja igreja era visitada apenas em determinadas ocasiões, viria a tornar-se num dos mais importantes centros de peregrinação do Portugal moderno depois da difusão do milagre da Virgem ao cavaleiro D. Fuas Roupinho, pelo cisterciense Frei Bernardo de Brito, cerca de 1600, através da colocação de uma lápide na Ermida da Memória e da publicação da narrativa das origens da imagem na segunda parte da *Monarquia lusitana* (1609)⁶⁴. Também em Leiria, a notícia dos milagres atribuídos à Senhora da Encarnação, a partir da segunda metade do século XVI, transformaria o monte da sua pequena ermida num dos lugares sagrados mais concorridos do bispado de Leiria⁶⁵.

Locais antes considerados «medonhos», sombrios e de acesso penoso tornavam-se frequentados, seguros e «aprazíveis», graças à sua crescente procura, à consequente edificação ou reconstrução de templos cada vez maiores, decorados ao gosto da época, à abertura de caminhos e de fontes, ao estabelecimento dos primeiros alojamentos para peregrinos e ao aparecimento de habitações permanentes e espaços comerciais em seu redor. Na Luz (Carnide, Lisboa), a velha capela mariana quatrocentista dava lugar, em 1575, à construção de uma luxuosa igreja, da autoria do arquitecto Jerónimo de Ruão, patrocinada pela infanta D. Maria, filha do rei D. Manuel. E os caminhos, onde «antigamente erão tão temidas as brenhas, & matos», pareciam então «caminhos reaes»⁶⁶. Em Leiria, a pequena Ermida de São Gabriel era substituída pela da Senhora da Encarnação, construída antes de 1555 com o mecenato do bispo, que tinha ainda comprado terras «para se fazerem caminhos por onde se fosse a ella, que até esse tempo não havia, e tudo eram matos grandes e altos»⁶⁷. Mas o irromper de um santuário podia constituir a conquista de um espaço mais vasto para a vida da Cristandade. No Sítio, no primeiro quartel do século XVII, a Confraria e Casa de Nossa senhora de Nazaré procedeu a obras na capela-mor do santuário, ao início da reorientação do corpo da igreja, à construção de casas para acolhimento dos romeiros e para o administrador régio e à cedência de terrenos destinados à construção de casas no povoado. No final desse período, este era já composto de «sete cazais com suas famílias, um ferreiro, um tendeiro e os mais vendeiros que dão de comer e

agazalham a romagem em suas casas de sobrados e térreas, que tem bem providas de comer, camas, cevada e palha, com mui grandes estrebarias». No total, possuía mais de trinta «casas térreas e de sobrado» e um paço com lojas por baixo e, por cima, «uma sala grande em que se agasalh[av]am muitas vezes mais de cem pessoas», no caso de não estarem ocupadas com fidalgos, a quem particularmente se destinavam⁶⁸. Nas proximidades do povoado, encontrava-se ainda uma fonte de águas curativas, entretanto descoberta, muito apreciada pelos romeiros.

Eram diversos os motivos que conduziam os peregrinos para estes lugares sagrados. Muitos procuravam a protecção e a ajuda divinas para as dificuldades do seu quotidiano, aproveitando para solicitar directamente a mediação e o auxílio da entidade cultuada no santuário. Estabeleciam com ela uma relação contratual em que prometiam retornar com as suas ofertas, em sinal de agradecimento e adoração, se os seus pedidos fossem correspondidos. Outros vinham para satisfazer promessas ali efectuadas ou, como sucedia cada vez mais, feitas nos próprios locais onde viviam as suas aflições, depositando os ex-votos no santuário. Estes constituíam o reconhecimento da capacidade da entidade sagrada em atender os seus fiéis nos momentos mais difíceis da sua vida e uma forma de garantir a continuidade da sua intercessão. A maior parte dos peregrinos acreditava ainda que o contacto com os elementos (terra, água, rocha, árvore ou vestuário) que tinham estado mais próximos do objecto sacral — a relíquia ou imagem que constituía o eixo do culto — poder-lhes-ia fornecer a cura para as suas enfermidades ou, pelo menos, um conjunto de benefícios e protecções que dificilmente teriam se permanecessem na sua comunidade de origem, criando assim mais um estímulo para a deslocação.

A leitura dos registos arquivísticos e das memórias históricas dos santuários permite-nos confirmar que muitas das peregrinações dos séculos XVI e XVII se relacionavam com a realização de promessas ou o seu pagamento, por situações de doença que, frequentemente, a medicina da época não conseguia resolver, ou devido a acidentes que tinham colocado em risco a vida dos devotos. Os registos dos milagres seiscentistas de Nossa Senhora de Nazaré ou os referentes à presença de portugueses no mosteiro de Guadalupe (Espanha), por exemplo, são constituídos, na sua maioria, por relatos de peregrinos com dores, febres, inchaços, membros partidos, com paralisias, sem fala, cegos, loucos ou até com síncope, cuja recuperação era muitas vezes entendida como um fenómeno de ressurreição, por auxílio divino. Em Outubro de 1618, esteve na igreja do Sítio uma mulher que afirmava ter recuperado de «uma doença de que esteve sem fala, fria e julgada por morta» e que indo para a «amortalharem e vendo que bolia, chamaram pela Senhora de Nazaré, por cuja intercessão» acreditavam ter sido salva, motivo pelo qual trazia consigo, em sinal de reconhecimento, a mortalha em que tinha estado envolvida⁶⁹. Alguns destes pressupostos milagres ocorriam no próprio santuário, com recurso a objectos que tinham estado em contacto com a sagrada imagem da Senhora, credibilizando assim, ainda mais, a sua capacidade salvífica. Um deles sucedeu em Setembro de 1611, com D. Isabel de Moura, freira do mosteiro de Santos de Lisboa, sobrinha do vice-rei D. Cristóvão de Moura. Vinha aleijada de uma perna, do braço e da mão direita, «tendo-a mais de meia fechada, e o braço encolhido com os nervos tomados e pegados (...), e a perna aleijada tinha mais curta quatro dedos, e andava muito poucos passos sobre um bordão». Estando uma novena no Sítio, num dos dias em que estava à missa, junto ao altar da Virgem, «em geolhos, depois de fazer oração à Senhora, lhe deu um acidente dos que lhe costumavam a dar, e passado ele, lhe deram no braço direito, que era o aleijado, tão intrínseca dores dos nervos da mão e braço, que estando banhada em lágrimas, dizia que nunca em sua vida tais dores padecera; trás elas lhe deu um sono tão profundo que lhe durou mais de uma grande hora, (...) como passada e morta, com o pesado sono que tinha, e vendo-a neste estado, [D. Maria de Távora] tirou um lenço da manga e o deu ao irmitão, dizendo que lho molhasse no azeite da lâmpada da Senhora, o que logo fez, e com ele lhe começou a fazer a dita senhora o

sinal da cruz no meio da costa da mão, junto aos dedos e entre o polegar e o grande, pela banda de fora, por não poder ser na palma, por respeito da aleijão. Estando nisto, deu a dita religiosa um arranco com o braço e o estendeu com toda a mão, e isto tudo estando fora de seu sentido (...). Levantou então a voz D. Maria de Távora, dando à Senhora as graças de tão grande maravilha e milagre; a isto despertou a dita religiosa (...), [correndo] com as mãos levantadas, sã, sem aleijão»⁷⁰.

Outras situações de «origem milagrosa» poderiam levar à realização de peregrinações. Muitos devotos consideravam que o facto de terem sido salvos do cativoiro, na sequência de ataques piratas ou de terem sobrevivido a naufrágios, se devia unicamente à intercessão da entidade sagrada que tinham invocado no momento da aflição. Entre o final do século XVI e o primeiro quartel da centúria seguinte, era grande o número de «casos miraculosos e maravilhosos» relatados nos principais templos de romagem, bem como a quantidade de objectos que os fiéis ali entregavam, em cumprimento de promessas e atestando as mercês que tinham recebido. Neste contexto, verificou-se uma acentuada preocupação de alguns visitantes e administradores destes santuários, sobretudo os de protecção régia, em mandar registar as causas dos ex-votos, bem como em organizar a sua exibição pública, como forma de evitar o esquecimento dos milagres e «acrescentar a devação dos fiéis cristãos». Em 1598, na Senhora da Piedade da Merceana (Alenquer), o visitante régio mandava ali fazer «hu livro em que se assent[ass]em os milagres que Nosso Senhor faz[ia] muitas vezes na Igreja de Nossa Senhora (...) [e] fora dela, e se tir[ass]em do caso, sumários, dando-se conta [deles] ao arcebispo», de modo a que se efectuasse o reconhecimento dos que lhe parecessem, para louvar da Virgem e glória do seu culto⁷¹. No Sítio, após 1608, data da nomeação do primeiro administrador régio do santuário, os pressupostos milagres passaram também a ser registados num livro criado para o efeito e os ex-votos expostos no interior do templo, ao pé de centenas de mortalhas, muletas, pedaços de cordas e tábuas de naufrágios e uma imensidão de outros testemunhos do poder salvífico da Senhora de Nazaré.

Uma parte considerável dos ex-votos eram figurativos, constituídos por peças que ilustravam a situação em que os milagres tinham ocorrido, incluindo tábuas votivas. Outros representavam pessoas, animais ou partes do corpo que tinham sido beneficiadas. No Sítio, para além das mortalhas, eram muitos os objectos de cera oferecidos por devotos «conforme as doenças que tuierão, o que deixa bem ver nas cabeças, olhos, gargantas, estômagos, bofes, fígados, mãos, & pés», que cobriam uma das paredes do templo⁷². Na Igreja da Senhora da Luz procedia-se também à exposição pública deste tipo de oferendas, sendo possível, nessa época, ver ali os «mast[r]jos, as bombas, as vellas das Naos, as amarras dos nauios, os pellouros, & ballas d'artelharia grossa (...) as muletas dos aleijados que [a Senhora] sarou, as mortalhas dos que resuscitou, os olhos de cera daqueles a què restituyo a Luz», etc.⁷³. Os fiéis com melhores condições económicas efectuavam muitas vezes dádivas em materiais mais valiosos, nem todas relacionadas directamente com a graça recebida, como por exemplo de peças em ouro e prata, algumas delas vocacionadas para o culto, e paramentos litúrgicos. Entre outros, eram ainda entregues produtos raros e exóticos, esmolos monetárias consideráveis e animais, sobretudo da parte de lavradores e criadores de gado. Algumas destas ofertas assumiam grande importância não apenas pelo seu valor material, mas também pela relevância social dos doadores, contribuindo para o prestígio do santuário. Na igreja do Sítio, costumava ser referido aos visitantes o pontifical de veludo com as armas reais, obsequiado por D. João II por ocasião de uma visita ao local, em que a Senhora de Nazaré o salvara de cair do promontório abaixo, bem como o pressuposto paramento entregue por Vasco da Gama, após o seu regresso da Índia, em reconhecimento da ajuda da Virgem⁷⁴. Para perpetuar estas oferendas, a administração do santuário encarregou-se de mandar retratar as situações que lhes deram origem.

É bom, no entanto, ter em conta que a maior parte das dádivas eram mais efémeras (pão cozido, trigo, milho, azeite, cera, pagamentos de missas,

etc.) e que nem todos os fiéis satisfaziam os seus compromissos em devido tempo. Acreditava-se que quem protelasse as suas entregas acabaria castigado pela divindade. Para esta crença contribuía também algumas narrativas difundidas entre os devotos. Uma das obras impressas sobre a vida do santuário da Virgem de Nazaré no século xvii contava que um casal de lavradores pobres de Bucelas tinha oferecido para as obras do templo o dinheiro de um cordeiro recém-nascido. Contudo, um ano depois ainda não tinha cumprido a promessa, pelo que «enfermou o carneiro procedido deste cordeiro, & esteve cinco dias sem bulir mais que com a cabeça; parecendo aos lauradores que pedia o aualiassem, o que fizerão», indo depois ao Sítio entregar o quantitativo da avaliação⁷⁵.

Apesar das peregrinações a que temos vindo a aludir terem um carácter marcadamente taumatúrgico e contratual entre os fiéis e a entidade sagrada envolvida, é possível reconhecer uma tendência para acentuar o pendor penitencial e uma maior espiritualização da caminhada em alguns dos principais santuários portugueses, a partir da década de 1630. A esta tendência está associada uma maior intervenção do clero na vida destes lugares sagrados, dificultando o acesso directo e espontâneo às sagradas imagens; estimulando e orientando a administração dos sacramentos, principalmente o da confissão, e a procura das indulgências. Neste contexto, a identificação dos pecados, o arrependimento, a obtenção do perdão e a expiação tornavam-se atitudes fundamentais na aproximação dos romeiros ao sagrado, bem como na renovação interior que buscavam nos santuários. Na Igreja de Nossa Senhora de Nazaré, por exemplo, as indulgências só se apresentaram como um dos incentivos à peregrinação após 1638. Nesse ano, era enviado de Roma um breve apostólico de Urbano VIII, válido por sete anos, concedendo indulgência em missas de sufrágio pelas almas dos confrades da Senhora que padeciam no Purgatório. A este primeiro documento, mais limitado, juntaram-se outros. Ainda no século xvii, a Confraria da Senhora viria a obter uma bula papal, concedendo «a todas as pessoas que fizerem esta novena, por cada dia da dita novena, sincoenta dias de indulgência e trezentos dias da mesma indulgência a quem visitar a igreja de Nossa Senhora de Nazareth no dia sinco de Agosto, por ser o dia da festa principal da mesma Senhora no Sitio da Pederneira». E, no final da centúria, conseguiria novo breve de Inocêncio XII, dando a indulgência de altar privilegiado aos sufrágios realizados no renovado altar-mor do santuário. Outros se sucederam, no decurso do século xviii, «para excitar a devoção dos fiéis». A indulgência obtida em 1771, por exemplo, destinava-se a «todos e a cada hum dos fiéis christãos verdadeiramente arrependidos confessados e comungados» que devotamente visitassem em qualquer dia do ano a igreja e ali realizassem «piedozas oraçoens pela concórdia dos príncipes cristãos, extirpação das heresias e pela exaltação da Santa Madre Igreja». Para além das referidas indulgências, também algumas comunidades ou confrarias que festejavam a Senhora no santuário, como a de Óbidos ou a da Igreja Nova (Mafra), tinham ou tentavam ter os seus breves e bulas, que constituíam um poderoso estímulo para a romagem.

Devido a esta exaltação dos aspectos penitenciais da peregrinação, o santuário do Sítio passou a ser bastante procurado pelos devotos para a obtenção do sacramento da confissão, o que obrigou a aumentar o número dos clérigos ao seu serviço. Muitos romeiros deslocavam-se ali para se livrarem de culpas que não pretendiam ou reservavam «confeçar a seus curas e párocos», como reconhecia o regimento régio da Casa da Senhora de Nazaré, de 1661. E, na segunda metade do século seguinte, o reitor Manuel Tavares Andrade relatava que «grande parte dos romeiros chegam a este santuário de terras muito remotas só com o fim de limparem suas consciências aos pés de um confessor douto», esperando a sua vez de entrar nos confessionários do templo, indicando assim transformações importantes nos comportamentos devocionais, no sentido da peregrinação e no quotidiano daquele lugar sagrado⁷⁶.

Os romeiros interessados em participar nos actos sacramentais e nas cerimónias litúrgicas do santuário aproveitavam geralmente as festas do orago ou as celebrações promovidas por comunidades devotas para avançarem em di-



Igreja da Senhora da Luz, Carnide.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



O rei D. Rodrigo, ajoelhado, em atitude de contrição perante Frei Romano (cena da lenda da Senhora da Nazaré), pintura de Luís de Almeida (final do século XVII). Nazaré, arcaz da sacristia da igreja do Sítio.

FOTO: PEDRO REBELO.

recção ao local, engrossando a multidão de fiéis que ali se encontrava. Juntando-se às festividades, tinham oportunidade de assistir ou participar nos seus jogos, danças, bailes nocturnos, mascaradas, representações e outros folguedos, alguns dos quais censurados pelas autoridades eclesiásticas. Poderiam ainda visitar as feiras e mercados que costumavam existir nestas ocasiões, experimentar novas paisagens e sensações, conhecer os locais associados aos milagres e às narrativas de origem dos santuários, ver gente diferente e estabelecer novos contactos. No Santuário da Senhora de Nazaré, no dia da festa principal, os romeiros espalhavam-se pelo Sítio, de modo que parecia «um exército muito grande, armando tendas e reparos pera o sol; e pera a véspera e dia acodem muitos mercadores de panos, sirgueiros e tendeiros em muita quantidade, sombreireiros, çapateiros, tratantes de todo o mais género de mercadorias que costumam vir às feiras, e vende-se tanto peixe e variedade de frutas que se parece com a fermosa e populosa Ribeira de Lisboa; e em toda a romagem se enxerga tanta alegria e contentamento que em todo o Sítio há bailes, danças, músicas, violas, pandeiros e adufes; e com as mesmas festas saem e entram no Sítio e igreja, dizendo-se nos três altares tantas missas à véspera e dia, que as começam a dizer uma hora ante manhã e duram até o meio dia, ouvindo-as a romagem pelas portas travessas e alpendres, por não caberem na igreja»⁷⁷. Pode, pois, afirmar-se que os períodos de festa constituíam o momento alto da vida dos santuários, atraindo a si uma multidão raramente vista (20 000 pessoas no Sítio, em 1742, por exemplo), que tornava os espaços de arraial em locais de intensa sociabilidade.

Para além destas festividades, também acontecimentos extraordinários, como a abertura de novos espaços culturais, constituíam ocasiões de grande afluência e efusivas celebrações, que ficavam na memória dos peregrinos por muito tempo. Na inauguração do templo quinhentista da Senhora da Luz, por exemplo, as «estradas de Lisboa, do Lumiar, & Cintra, & as mais que vinhão parar ao mosteiro [próximo] pareciam formigueiros de gente, que tal era o concurso das pessoas que vinhão, como o de sobejas formigas: assy erão os arrayaes da gente pelos olivães», como se fossem «bandos dos passaros». No dia da trasladação da imagem da Rainha dos Céus para a nova igreja, «era tão grande & magestoso o acompanhamento, assi das damas, como dos fidalgos, assi cortesãos, como de toda a nobreza, e ainda da gête vulgar, que saya a ver (...) apinhoadá, como exercitos quando estão cerrados». O cortejo, com a presença do bispo e do arquiduque Alberto, era acompanhado de charame-las e trompetas e na frente seguiam «folias, danças, & aprazieus inuensões de regosijo»⁷⁸.

Em algumas regiões, eram principalmente as peregrinações e celebrações comunitárias que alimentavam anualmente os maiores fluxos de romeiros. A maior parte era promovida por confrarias que se constituíam sobretudo para o efeito. Em casos excepcionais, esta tarefa recaiu sobre os municípios, como sucedeu, por exemplo, com determinadas povoações que frequentavam os templos da Senhora de Vagos (Aveiro), da Senhora do Açor (Guarda) e da Senhora de Terena (Évora)⁷⁹. Vários factores contribuíram para o aparecimento deste tipo de romagens. Algumas deviam-se a votos comunitários realizados por ocasião de catástrofes, desastres naturais ou epidemias, que ameaçavam a sobrevivência colectiva. Estas situações davam origem a promessas em que os povos se comprometiam a visitar e homenagear periodicamente, no seu templo, a entidade sagrada auxiliadora. Outras deviam-se a iniciativas eclesiásticas ou ainda à apropriação comunitária de um voto individual, como sucedeu com a romaria da Confraria de Nossa Senhora de Nazaré sedeadá na Igreja Nova. Outras ainda, organizavam-se por imitação, à semelhança de comunidades vizinhas com as quais pretendiam concorrer ou para permitir o encontro com gentes de aldeias próximas, fora do ambiente quotidiano. Durante muito tempo, foram conhecidas pelo nome das associações confraternais que as organizavam. A partir da década de 1730, na Estremadura, passaram a ser designadas por «círios»; ou seja, passaram a ser identificadas com os círios ornamentados com motivos alusivos à peregrinação, que os responsáveis dos cortejos colectivos costumavam levar consigo e que, a partir de Seis-

centos, passaram a depositar nos santuários, em local visível, como forma de divulgar ou relembrar as tradicionais visitas dessas comunidades à morada da sua entidade sagrada protectora, como sucedia na Igreja da Senhora da Atalaia ou na do Sítio.

As peregrinações comunitárias mais antigas, como as da Senhora do Cabo, tiveram origem nos finais da Idade Média⁸⁰. É de admitir que algumas delas, de início, envolvessem apenas as povoações mais próximas (na Atalaia, a Aldeia Galega, actual Montijo; no Sítio, a Pederneira; etc.) e só depois as que se lhes quiseram associar, sensibilizadas, entre outros, pela fama dos milagres. Deveriam tratar-se, por isso, de simples cortejos realizados no âmbito paroquial, que visitavam uma ermida de particular devoção, nos arredores do povoado. À igreja do Sítio, por exemplo, durante o século xv, apenas se deslocava a Confraria de Santa Maria de Nazaré (nome medieval da invocação) da Pederneira, que festejava a 5 de Agosto e regressava à vila no mesmo dia, não havendo conhecimento de visitas comunitárias ao santuário antes de 1608-1610, anos em que surgem as primeiras referências documentais explícitas às confrarias de Coimbra e de Penela⁸¹. As grandes peregrinações só se efectuaram a partir do momento em que foram criadas condições específicas para o seu acolhimento, com a construção das «casas grandes dos romeiros» e o aparecimento das primeiras habitações na localidade. O que significa que deve ter sido apenas depois da Senhora de Nazaré ter dado provas da sua capacidade de protecção individual dos devotos que aumentou o número destas manifestações religiosas.

É evidente que as peregrinações colectivas, apesar de promovidas e dominadas pelas confrarias, não envolviam apenas membros destas associações. Com efeito, uma boa parte da comunidade fazia-se representar no desfile e nas principais cerimónias de acordo com a hierarquia, a riqueza e a opulência que a poderiam caracterizar. Participar nestas saídas aos santuários era, pois, um acto de ostentação, de afirmação da pertença a uma colectividade e a um determinado grupo social, para além de uma manifestação pública de fé. A primazia do cortejo era dada aos oficiais da confraria, que assim viam reconhecido o esforço desenvolvido na preparação da romagem. A mesa da Confraria de Óbidos que se deslocava à Senhora de Nazaré, sedeada na Igreja Matriz de Santa Maria, era composta pelas «principais pessoas da vila, assim seculares como eclesiásticas»⁸². A sua predominância na sociedade local era reforçada com este novo protagonismo, no qual sublinhavam a sua capacidade económica, exibida nos pormenores, como os adereços dos cavalos com que abriam os cortejos. Não esqueçamos ainda que muitos destes indivíduos ajudavam a custear parcelas importantes dos festejos que a vila fazia no Sítio, os quais incluíam, no primeiro quartel do século xvii, «ofertas e folgares de chacotas, danças e folias», além de «missa com canto d'órgão e pregação». Através desta forma de glorificar a Virgem de Nazaré, muitos oficiais procuravam obter os seus favores e garantir uma posição mais confortável na vida do Além. Por outro lado, estas iniciativas permitiam reforçar o prestígio social destes confrades, o qual crescia na proporção da espectacularidade dos festejos.

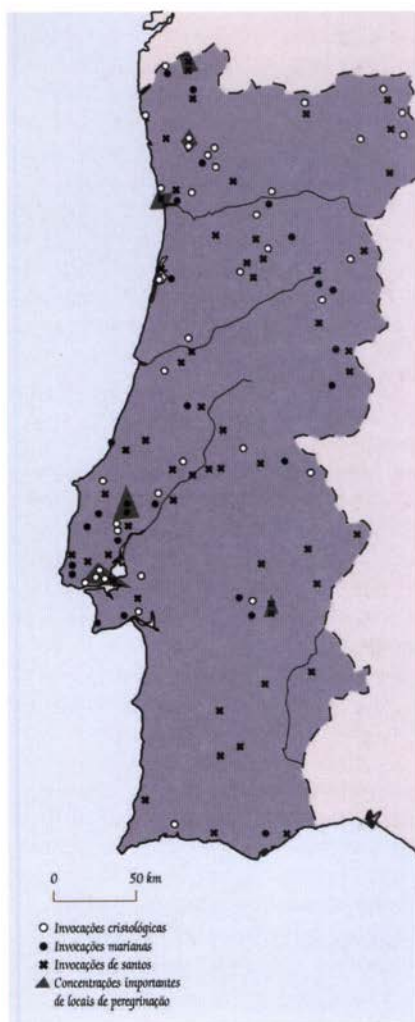
As celebrações dos círios no santuário do Sítio, em que se destacava o cerimonial da entrada, realizavam-se entre 5 de Agosto e o mês de Outubro, em dias previamente calendarizados, conhecidos por quase todos os devotos. Contudo, devido à adesão de novas comunidades, no final do século seguinte, este período tinha sido alargado, decorrendo as festividades a partir do primeiro domingo da oitava do Espírito Santo. Alguns dias escolhidos inicialmente pelos círios tinham também sofrido alterações. A maior parte das comunidades vinha todos os anos em peregrinação, embora algumas pudessem vir num período de tempo mais alargado, por serem de terras mais longínquas, por alternarem com outras, ou simplesmente por não conseguirem assegurar uma presença regular. O caso mais *sui generis* era o dos círios compostos por várias freguesias, em que a sua festa anual era realizada através de um sistema rotativo («giro»). Assim, em cada ano que passava, a organização das celebrações era da responsabilidade de uma paróquia diferente, escolhida

de acordo com a antiguidade da sua adesão ao «giro». O primeiro dos círios a desenvolver este sistema deve ter sido o Círio do Termo da Corte ou dos Saloios a Nossa Senhora do Cabo, inicialmente com 30 freguesias. Em 1817, tinha apenas 26, sendo as primeiras Alcabideche e Carnaxide, de onde eram oriundos os devotos que tinham incentivado o «giro». Com base neste modelo, apareceu depois um dos mais famosos círios da região de Lisboa: o da Confraria da Igreja Nova, a que já aludimos, mais conhecido por Círio da Prata Grande. Teve compromisso aprovado em 1732 e dele faziam parte 17 freguesias da região de Sintra e Mafra⁸³. Algumas comunidades participavam em vários círios ou romarias simultaneamente, alargando assim as possibilidades de convivência e reforço da vida colectiva. No final do século XVIII, ao Cabo e ao Sítio iam os fregueses de São Estêvão das Galés, São João Degolado de Terrugem, São João das Lampas e da Igreja Nova e, fora do sistema de giro, as gentes da Ajuda (Lisboa)⁸⁴. Ao Cabo e à Atalaia, por exemplo, iam os paroquianos da Igreja da Senhora da Purificação de Oeiras.

O sucesso do sistema de giro nos arredores da capital, em particular, e das peregrinações colectivas, em geral, pode ser medido pelo número crescente de confrarias envolvidas na busca dos santuários. À Atalaia, em 1553, peregrinavam 13 confrarias. Em 1607, o número tinha aumentado para 23, e no final do período que estudamos já era de 34. Entre elas contavam-se confrarias oriundas da região de Lisboa, Palmela, Setúbal e Sesimbra. A mais famosa era a Confraria de Nossa Senhora da Atalaia da Alfândega de Lisboa, criada no princípio do século XVI. Algumas localidades, raras, eram representadas por duas confrarias, como sucedia com Alcochete, que tinha uma promovida por solteiros e outra por barqueiros⁸⁵; e outras juntavam-se ao arraial, atraídas pelas festas dos principais círios. Ao Sítio, em 1642, iam 38 confrarias, a maior parte delas provenientes de povoações situadas nos principais eixos viários de acesso ao santuário ou em pontos de ligação. A área de origem destas comunidades estendia-se pelos bispados de Coimbra e Leiria e pelo arcebispado de Lisboa.

O período das grandes celebrações festivas nos santuários era geralmente aproveitado para a realização de romagens individuais, familiares ou de grupos específicos. Embora a peregrinação fosse um fenómeno transversal, que envolvia todos os estratos sociais, desde nobres e clérigos a criados e escravos que os acompanhavam nos seus séquitos, na memória dos santuários ficaram registadas as visitas de alguns dos mais ilustres membros da sociedade portuguesa, sobretudo membros da família real, nobreza titular, governantes e representantes do alto clero. À Senhora de Nazaré foram, entre outros, no período a que nos reportamos, a rainha D. Leonor, esposa de D. João II; D. Sebastião; D. João IV e a esposa; a rainha D. Maria de Sabóia; D. João V e a sua família e D. Maria I. Entre as casas nobres que anualmente visitavam o local, contavam-se os Marialvas, patrocinadores do Círio de Lisboa, que promovia no santuário importantes touradas, óperas e outros divertimentos ao gosto nobre⁸⁶. À Senhora do Cabo, santuário de protecção régia ligado à Casa do Infantado, no século XVIII, foram frequentemente os membros da Casa Real. Em 1784, era presidente do Círio de Queluz o príncipe herdeiro D. João, que acompanhado de toda a corte se deslocou ao local num suntuoso cortejo com carros de triunfo, figuras emblemáticas, etc. Em 1810, na ausência da família real no Brasil, foi o infante Miguel, filho de D. João VI, que ali se deslocou como juiz do Círio do Termo de Lisboa, procurando protecção para o reino⁸⁷.

A maioria das peregrinações da Época Moderna decorria no chamado «tempo da romagem», entre Maio e Outubro, quando as condições atmosféricas e o estado dos caminhos permitiam efectuar os percursos com menos dificuldade. Muitos dos trajectos envolvidos nestas deslocações coincidiam com rotas seculares, que passavam por algumas das principais cidades e vilas do país, ou outros pontos de apoio às viagens, onde existiam hospedagens, cavalariças, etc. A maioria das vezes, os peregrinos viajavam acompanhados, a pé, a cavalo ou com recurso aos meios de transporte tradicionais da época. Alguns dos percursos implicavam a utilização de meios fluviais. Para chegar



ao Sítio da Senhora de Nazaré, por exemplo, quem seguisse o itinerário preferido pelo director do Círio de Lisboa, no final do século XVIII, demorava três dias, a uma média de 35 quilómetros. Navegava pelo Tejo até Vila Nova da Rainha e daí passava, por via terrestre, às Caldas. Ao chegar perto do santuário, teria de cruzar a Ponte da Barca, onde anteriormente tinha existido uma embarcação para dar passagem sobre a embocadura da antiga lagoa da Pederneira. O mesmo sucedia na ligação da capital à Senhora do Rosário do Barreiro, à Atalaia ou ao cabo Espichel. No regresso do Círio dos Saloios a Benfca, em 1816, os romeiros partiram da Senhora do Cabo de manhã, descansaram no lugar de Apostiça pouco depois do meio-dia e viajaram em barco para o Cais de Belém, onde chegaram às seis e meia da tarde. A procissão saíria dali «pela borda da praia», cortando em direcção à Junqueira, pernoitando numa ermida da região, antes de seguir para Benfca no dia seguinte.

Em meados do século XVIII, no país, de acordo com Baptista de Castro, existiam mais de 115 centros de peregrinação, de importância desigual; 36,5 % eram dedicados a Cristo e 21,7 % à Virgem⁸⁸. Os templos marianos, localizados principalmente em regiões mais populosas, com maior enquadramento pastoral, eram os mais procurados, secundados pelos de matriz cristológica. Contudo, a afluência aos santuários dedicados aos santos, sobretudo os de carácter local, continuava a ser considerável. 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. Manuel I na sua peregrinação a Compostela. Santa Senhorinha de Basto, parente legendária

Principais itinerários de peregrinação a Santiago.

◁ Santuários e locais de peregrinação em Portugal (meados do século XVIII).

Fonte: Maria de Lurdes Rosa, in *Pèlerins et Pèlerinages dans l'Europe Moderne*. Roma, 2000.

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»⁸⁹. 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, possuíam afamadas virtudes na cura de «meninos doentes de uzagre, febres, toce, & outros males»⁹⁰. 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 Baltasar 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 bom parto. 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»⁹¹. 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 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

Santuário de Nossa Senhora do Cabo Espichel, Sesimbra.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



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.

Mas a Época Moderna pode ser caracterizada principalmente pelo florescimento dos centros de peregrinação marianos, devido ao crescente surto de devoção pela Virgem, que assegurava uma protecção mais generalizada que a maioria dos santos. 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, sobretudo durante o período de ocupação espanhola, como sucedeu no Sítio, na Luz e em Leiria, casos a que já nos referimos, ou ainda no 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 Estêvão deu lugar à construção do primitivo Santuário da Senhora dos Remédios. A substituição não se fez sem a associação 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 Santo Estêvão. A imagem do santo foi para ali transferida sem, contudo, poder evitar a sua secundarização. Casos semelhantes ocorreram por todo o país, tendo-se o processo de substituição prolongado por toda a modernidade. A Senhora da Piedade de Sanfins do Douro, por exemplo, viria a destronar 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. Alguns dos casos mais conhecidos são os de Nossa Senhora da Luz da Castanheira, nos arredores de Alcobça (1601), da Senhora de Balugães (1702) e da Senhora do Alívio (1790).

Os séculos XVII e XVIII foram também marcados pelo crescimento da 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 aura dos milagres, possibilitou o enriquecimento dos referidos lugares de culto. Muitos administradores preocuparam-se em dignificar os templos e as imagens 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. Pode, pois, afirmar-se que muitos dos responsáveis de santuários procuraram alimentar o dinamismo das peregrinações através de uma renovação constante dos espaços sagrados e da sua ornamentação. No Bom Jesus de Bouças (Matosinhos), que ainda em 1692, no dia da sua festa principal, teria acolhido mais de 20 000 visitantes, 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 à segunda metade do século XIX. Outras vezes, eram renovações arquitectónicas mais profundas que constituíam o meio preferido para dar novo alento a devoções já existen-

tes. 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 Norte do país. 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.

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, estimulou a vinda de peregrinos, captados 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 instruções rígidas para que a imagem da cruz não se pintasse no chão ou lugares «indecentes», não sacralizados.

No quadro das peregrinações portuguesas, o início do século XIX, por efeito das Invasões Francesas, assinala um retrocesso conjuntural das que se realizavam no Noroeste e Centro do país e um empobrecimento de alguns importantes santuários que, desta forma, viram esfumar-se antigos sinais de ostentação e riqueza. No Senhor Jesus dos Milagres, que tinha sido pilhado e roubado pelos invasores, «desapareceram todos os ornatos do templo, como damascos, sedas, joias 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 consciencia de alguns devedores que pelo facto do desaparecimento das escrituras não se eximiam ao pagamento dos juros»⁹². Após 1812, as romarias tradicionais retomaram o seu curso em direcção aos principais santuários localizados nas áreas mais atingidas pelas invasões. Mas os contornos do fenómeno socioreligioso das peregrinações seriam redesenhados pelo sopro dos novos tempos que se avizinhavam.

Não é possível conhecer as romagens portuguesas da Época Moderna sem referir ainda o caso das peregrinações de longo curso, em declínio um pouco por toda a cristandade ocidental, a partir do século XVI e claramente secundarizadas face ao fomento dos santuários regionais. As peregrinações a Roma tiveram, contudo, o privilégio de beneficiar dos incentivos provocados pelos anos jubilares, sobretudo a partir da centúria de 1600. Durante o período a que se refere esta obra, foram publicados diversos relatos de viagens de peregrinos a Itália, um dos quais envolvendo fidalgos portugueses, por ocasião do Ano Santo de 1675. Alguns deles, destinados a estimular e a apoiar este tipo de deslocações, possuíam descrições pormenorizadas de itinerários, igrejas e relíquias a visitar pelo caminho e uma enumeração das indulgências que se poderiam obter com a caminhada, indo assim ao encontro dos assuntos que mais interessavam aos seus potenciais leitores. A partir de Lisboa, o trajecto para Roma poderia ser feito pelo Norte, em direcção a Valhadolid, ou pelo Sul, por Elvas, Badajoz e Madrid. Em qualquer dos casos, passava-se por Sargagoça, a cidade do templo da Virgem do Pilar, ou na região que lhe fica próxima. A partir daqui a ligação podia-se fazer por Barcelona e pela França Mediterrânica, ou por Léon e Genebra, entrando pelo Norte italiano em direcção à cidade do papado. Por via marítima, o embarque fazia-se geralmente, a partir do Tejo, em Lisboa, ou a partir de Barcelona. No século XVIII, as peregrinações dos Portugueses a Roma poderiam implicar uma ausência do reino superior a sete meses⁹³. Na cidade, durante muito tempo os romeiros nacionais puderam contar com o apoio do Hospital de Santo António. Mas

nos arquivos desta instituição, entre 1786 e 1825, não foram registados mais do que 292 portugueses albergados (não forçosamente peregrinos), sendo 53 % leigos e os restantes clérigos, sobretudo regulares, com preponderância de franciscanos. A frequência decresceu depois de 1792, observando-se então uma média inferior a três visitantes por ano, significativamente menor do que as apuradas em condições similares para outros países, como a França, a Alemanha ou os Países Baixos⁹⁴; apesar de também elas se encontrarem em decréscimo⁹⁵.

Sobre as peregrinações a Jerusalém e à Terra Santa as informações disponíveis são menores. Sublinhamos, contudo, a viagem de Frei Pantaleão de Aveiro em 1563⁹⁶, passada a livro, publicado em 1593. Viria a ser reeditado em 1596, 1600, 1685, 1721 e 1732, demonstrando o interesse que o assunto tinha em Portugal. A narrativa daquele religioso juntava-se assim às dezenas de relatos idênticos que desde o início do século XVI foram elaboradas na Europa.

No que diz respeito às peregrinações a Santiago de Compostela, sabe-se que pelos caminhos portugueses passaram muitos romeiros nacionais e estrangeiros, sendo conhecidos diversos relatos de importantes personalidades que estiveram na cidade e na sua catedral. A visita do rei D. Manuel, em 1502, ao túmulo do apóstolo das Espanhas, em agradecimento da chegada dos seus navios a Calcutá, é uma das provas do prestígio que o templo compostelano detinha entre nós, nos inícios do século XVI. Na sua comitiva seguiam o bispo da Guarda, o prior de Santa Cruz de Coimbra, o escrivão da puridade, o marquês de Vila Real, o barão de Alvito e D. Martinho de Castelo-Branco. No regresso ao país, D. Manuel obsequiaria o santuário, entre outros, com uma lâmpada de prata «de feiçam de hu castello, que mandou poer na Sé de sanctiago, diante do altar mór, que era ha mais rica de quantas atte aquelle tempo naquella casa» havia. Ao longo da centúria de Quinhentos, passou por Santiago grande número de portugueses. Entre os mais conhecidos figuram o infante D. Fernando, irmão de D. João III, em 1529; Damião de Góis, em 1533; o infante D. Luís e Francisco de Holanda, em 1548⁹⁷. Eram vários os itinerários nacionais para chegar a Compostela. Partindo de Lisboa, os peregrinos passavam normalmente por Coimbra e pelo Porto. D. Manuel partiu do Tejo até Tancos e, passando daí a Tomar, atingiu a cidade dos estudantes. Alguns anos antes, em 1494, o alemão Jerónimo Munzer tinha saído da capital, viajando ao lado dos margens do Tejo, em direcção a Alverca, onde dormiu. No segundo dia, alcançou Santarém, prosseguindo depois para Coimbra e, dois dias depois, chegou ao Porto. O percurso era muito semelhante ao que Juan Baptista Confalonieri utilizaria cem anos depois, em 1594. A alternativa consistia em passar por Torres Vedras e Caldas da Rainha, onde o hospital local acolhia peregrinos que se dirigiam a Santiago, e daí a Alcobaça, Leiria, Coimbra e Porto. Foi este o percurso escolhido pelo clérigo bolonhês Domenico Laffi, em 1691. Do Porto para o santuário espanhol, o caminho mais percorrido pelos romeiros era o que passava por Barcelos, Ponte de Lima e Valença, onde cruzavam o rio Minho, entrando em Tui, a primeira cidade galega. Este foi, por exemplo, o trajecto de D. Manuel, *o Venturoso*, ou de Jerónimo Munzer, que viria a chegar a Compostela após 12 dias de viagem, à média impressionante de 50 quilómetros por jornada. Cosme de Médicis, em 1668, esperaria também pela maré alta para atravessar o rio Minho, em Valença, embora vindo de Viana do Castelo, pela via do Atlântico. Entre as vias mais utilizadas contava-se ainda a que passava por Chaves, com ligação a Verin e Orense. A maior parte dos itinerários descritos foram usados durante séculos, desenvolvendo-se em torno deles diversos locais de culto jacobeus e centros de acolhimento de peregrinos, para além de um conjunto de santuários menores, que contribuíram para alimentar a preferência pelos referidos trajectos.

Dois dos relatos de viagem mais tardios que se conhecem sobre as peregrinações a Santiago pelo território português são os de Nicola Albani e de Clemente Baxete, naturais de Nápoles e de Roma, respectivamente. O primeiro, no final de 1743, depois de visitar os principais santuários de Itália e Espanha, saiu de Santiago em direcção à capital portuguesa. Escolheu então o



Santiago el Mayor (Sesimbra, Santuário de Nossa Senhora do Cabo Espichel).

Fonte: Catálogo da exposição «Santiago. La esperanza», organizada por Manuel García Iglesias.



Combate do peregrino Nicola Albani com um salteador, nos arredores de Ponte de Lima.

Fonte: Nicola Albani, *Verídica História ó Sia Viaggio da Napoli à S. Giacomo di Galiza*. Nápoles, 1743.

caminho português «clássico», transitando por Ponte de Lima, em cujas proximidades teve de defrontar um malfeitor, assassinando-o. Daquela localidade minhota viajou para Lisboa, passando pelo Porto, Aveiro, Coimbra, Alcobaça e Mafra. Dos seus escritos depreende-se que em Portugal se colocavam poucos obstáculos ao trânsito de peregrinos estrangeiros, aspecto que contrastava com a tendência dos modernos Estados europeus em controlar cada vez mais este tipo de viajantes. Nicola Albani retornaria a Compostela, em 1745, para ganhar as indulgências do ano jubilar. Para lhe facilitar a peregrinação, levava consigo passaportes ou cartas de guia que o apresentavam perante as Misericórdias do país, permitindo-lhe receber esmolas ou outro tipo de ajudas e ser acolhido nos hospitais destas instituições⁹⁸. Clemente Baxete seguiu o trajecto Lisboa-Santarém-Coimbra-Aveiro, em direcção a Santiago, no ano de 1771, à média de 15,5 quilómetros por dia, tendo-se servido também da rede de apoio fornecido pelas Santas Casas, através das referidas cartas de guia⁹⁹. Habitados a ver passar os romeiros e a escutar as suas narrativas fantásticas sobre Santiago, as gentes do Norte nunca deixaram de se sentir atraídas pela sua peregrinação. Por isso, no início do século XIX, quando diminuiu a afluência à catedral compostelana, deveu-se a estes devotos da região setentrional do nosso país o contingente estrangeiro mais significativo da cidade¹⁰⁰.

No início da Época Moderna, dois outros santuários espanhóis reuniam a preferência dos Portugueses: o de Nossa Senhora de Guadalupe, na Estremadura, e o da Virgem de Montserrat, na região da Catalunha. D. Manuel visitou o primeiro em 1498, acompanhado do bispo da Guarda, o bispo de Tânger, D. Tristão da Cunha e D. Jorge, filho bastardo de D. João II, entre outros nobres, concedendo depois importantes mercês ao mosteiro guadalupeense. Também Fernão de Pina, cronista e guarda-mor da Torre do Tombo, ali esteve. Em 1528, foi a vez de D. João III, com o seu séquito, no qual se integravam o arcebispo de Lisboa e o duque de Bragança, e, em 1539, a do infante D. Luís. Também D. Sebastião ali se deslocou para se encontrar com Filipe II, em 1576. Desse século, temos ainda o testemunho da passagem de mais de uma centena de portugueses de diversos grupos sociais por aquele santuário espanhol, oriundos principalmente da região meridional do reino. Na centúria seguinte, constata-se ainda a presença de romeiros provenientes de Portugal, pelo menos, até à década de 1640. A restauração da independência e as guerras que se lhe seguiram devem ter estado na origem do afastamento dos peregrinos nacionais dos caminhos de Guadalupe. Os principais trajectos utilizados para aceder àquele lugar sagrado, a partir de Lisboa, incluíam passagens por Aldeia Galega (Montijo), Montemor-o-Novo, Évora, Elvas e Mérida. Para quem vinha do Norte e Centro de Portugal poderia

ainda ser feita a caminhada através de Seia, Manteigas, Castelo-Branco, Idanha-a-Nova, Placência e Trujillo¹⁰¹. Quanto a Montserrat, entre os portugueses que o visitaram encontram-se Gaspar Barreiros, que o descreveu na sua *Corografia*, e D. Frei Bartolomeu dos Mártires, no seu regresso do Concílio de Trento. Sabe-se ainda que até 1543 o estatuto do cabido de Évora concedia aos seus cônegos a possibilidade de peregrinarem a esta abadia da Catalunha, depois substituída pela hipótese do santuário de Guadalupe, mais próximo¹⁰².

OS ITINERÁRIOS DA SANTIDADE: MILAGRES, RELÍQUIAS E DEVOÇÕES*

ASSOCIADO AO CULTO DOS SANTOS encontra-se o das relíquias que o Concílio de Trento, na sessão xxv, de 3 de Dezembro de 1563, declarou solenemente dignas de serem veneradas, pedindo apenas para se evitar qualquer género de superstição e não aceitar uma nova relíquia sem aprovação do bispo¹⁰³. A definição conciliar tinha toda a razão de ser, dadas as sérias reservas erasmianas e as formais condenações de luteranos e calvinistas. Atento à arreigada devoção dos católicos da Idade Moderna, Jean Delumeau afirma que «os factos mostram à evidência uma continuidade entre o apetite de relíquias da Idade Média e o da época clássica, mesmo que a Igreja se esforce na altura por melhor autenticar e controlar os despojos sagrados oferecidos à veneração dos fiéis»¹⁰⁴. Para o ilustre historiador, o que acontecia era uma consequência do que então se pensava: «o corpo de um santo, mesmo reduzido a alguns ossos continuava através dos tempos a agir miraculosamente»¹⁰⁵. Isso fazia com que, para além do seu carácter sagrado, as relíquias fossem objecto de intensa circulação e o seu valor ligado aos interesses que moviam à sua posse. Presente de grande estima, desejado e oferecido, compreende-se que reis e plebeus, religiosos e leigos as considerassem preciosidades sem preço e jóias com que se satisfiziam e honravam príncipes. Assim vemos acontecer, por exemplo, com o corpo de Santa Auta, uma das Onze Mil Virgens, da particularíssima devoção de D. Leonor, mulher de D. João II, que o imperador Maximiliano, a quem a rainha pedira uma relíquia da mártir, enviou para Lisboa num cofre de madrepérola, tirando-o do tesouro de seu pai. Chegado a 2 de Setembro, foi depositado no Mosteiro da Madre de Deus, no meio de grandiosas manifestações festivas que tiveram o concurso da corte e do povo da cidade, sendo motivo para os belos painéis quinhentistas dos mestres pintores de Ferreirim do retábulo da igreja conventual¹⁰⁶. Quase no fim do século, em 1588, presenciou de novo a capital uma importantíssima entronização de relíquias, verdadeiro espectáculo de piedade barroca, no templo de São Roque da casa professa dos Jesuítas¹⁰⁷. Tesoiro magnífico para a religiosidade do tempo, não inferior, como se escreveu¹⁰⁸, ao que Filipe II possuía no Escorial, calculado em mais de 7000, recolhidas na Europa por seus embaixadores¹⁰⁹. A oferta devia-se a D. João de Borja, filho de São Francisco de Borja, geral que fora da Companhia de Jesus após enviuar, que as trouxera da Alemanha, Itália, Aragão e França e lhes fizera relicários de prata, oiro e outros materiais preciosos. O doador e sua esposa, que tinham recebido muitas da imperatriz D. Maria e seu filho Rudolfo de Áustria, decidiram transmiti-las aos inicianos portugueses, apesar dos pedidos e promessas de sufrágios por sua alma recebidos do cardeal de Toledo e dos beneditinos lisboetas que as desejavam para enriquecer a capela-mor da igreja do mosteiro que andavam a levantar¹¹⁰. Outro recebimento festivo, na era seguinte, digno de menção foi o da relíquia de São Teotónio, natural de Ganfei (Valença), ida de Santa Cruz de Coimbra, em 1643, para Viana do Minho, sendo esperada em Darque «aonde correu a buscá-la o povo de Viana com grandes festas [também de forte teor profano], que se iniciaram em embarcações, pelo rio Lima até» acabarem na vila¹¹¹.

Entrado o século xvi, a proliferação de relíquias aumentou nos países lati-

*João Francisco Marques



Relaçam do solenne recebimento que se fez em Lisboa ás santas reliquias q̃ se leuaram á igreja de S. Roque da companhia de IESV, 1588 (Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade).

FOTO: VARELA PÉCURTO/
/ARQUIVO CÍRCULO
DE LEITORES.

nos em virtude das guerras de religião e da iconoclastia protestante, continuando activas as procuras e as negociatas correspondentes àquela em que se envolveu, cerca de 1560, o aventureiro Francisco de Leão, que se fez passar por frade agostinho de nobre ascendência¹¹². Caído nas malhas da Inquisição, que até não o tratou tão severamente como o delito fazia supor, o trapaceiro viajou por Espanha e Itália, onde as obteve por meios dolosos do guardião do convento franciscano milanês de Santa Maria da Paz, Frei Jerónimo Campañonense, da Congregação de Santo Amador, a quem chegou a prometer um bispado, conseguindo mesmo os documentos canónicos que as autenticavam. Apesar de nada acrescentar à tradicional tipologia, abundante desde a era mediéfica, a enumeração permitirá avivar a memória sobre a espantosa panóplia do que, no género, se adquiria e circulava para alimentar a devoção e credulidade dos crentes, a saber: «dez partículas do lenho da Cruz, “afora outras meudas”; um espinho da coroa de Nosso Senhor Jesus Cristo; dois cabelos e «ũa redoma de vidro com três pelouros do leite de Nossa Senhora coalhado»; ossos dos Santos Inocentes e «dous pedaços dos ossos do apostolo São Barnabé»; mais uma aresta do Santo Lenho; «três partículas da coluna em que Nosso Senhor foy açoutado»; cinco ou seis partículas dos ossos de São Cristóvão, mártir; «mais partículas das cabeças de São Gervagy e Portagy, da pelle de São Lourenço, e dos carvões em que foy queimado e da terra do mesmo logar em que foy assado»; uma partícula do queixo de São João Baptista; outra da cabeça de «Santo Onofre, mártir»; partículas dos ossos dos santos Fabião e Sebastião; «mais um pedaço do pao onde dormia São Alexandro, martere»; mais outro pedaço do lenho da Cruz; ossos de São Filipe, mártir, e de São Brás, bispo e mártir; «mais um pedaço do braço de São Marçalinho, martir»; «mais ossos da cabeça e um dente do mesmo martir»; ossos de Santa Maria Madalena e dos apóstolos Filipe e Tiago; «mais lenho da crux em que foy crucificado Sancto André apostolo, e ossos do mesmo apostolo»; «mais ossos da cabeça de Santo Estevão, mártir», e dos «marteris Mario e Marta»; ossos dos Santos Inocentes, de São Jerónimo, de São Pedro Apóstolo, dos mártires São João e Paulo; «mais dos ossos de Sancta Demicila virgem e martyr», de São Lourenço, de São Gens e de Santo Eleutério, bispo; «mais ãa bolsa de tafetá azul, dentro na qual estavam varias terras pedras de reliquias da Terra Santa de Jerusalém»; «mais outra bolsinha de cor catassol de seda, com algũas contas dentro em sy»; etc.¹¹³.

A intenção última do vivaço aventureiro, que chegara a vestir-se de eremita e a querer ir em peregrinação a Jerusalém, era conseguir recursos para fundar um mosteiro da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho para cerca de 80 frades, entre noviços e professos, e colocar as reliquias na igreja conventual, ficando depois prior da comunidade¹¹⁴. Em Portugal, parou no burgo aveirense com o «precioso depósito», e «apertaram os da villa com elle que quisesse fazer aí mosteiro pera collocação dellas, sobre o qual escreveram ao duque d’Aveiro»¹¹⁵. Tentou, no entretanto, e conseguiu, conforme a legislação canónica prescrevia, obter do vigário-geral de Coimbra a aprovação das bulas que as autenticavam «e licença pera serem recebidas com procissão e solemnidade, como de feyta assy se fez» em direcção à Igreja de São Miguel da cidade do Mondego, onde estiveram expostas¹¹⁶. Esta breve síntese permite-nos destacar alguns aspectos pertinentes do culto das reliquias notórios na época: o prestígio e fama das instituições que as possuíam e respectivas localidades; a piedade dos fiéis atraídos pelas suas virtudes taumatúrgicas que deixavam esmolas nesses recintos sagrados, contribuindo para sua sustentação; a pompa religiosa que rodeava a sua deposição solene. Por toda a parte, de norte a sul, doadas por príncipes, prelados e nobres havia reliquias de santos cuja memória se perdia na noite dos tempos, expostas em sés diocesanas, igrejas paroquiais e monásticas. A rainha D. Catarina, em tempo de seu esmoler, D. Toríbio Lopez, que fora o primeiro bispo de Miranda, enriquecera esta catedral, por finais da década de 1540, «com grande cópia de reliquias que n’este tempo lhe viera de Mogúncia», como Jorge Cardoso informa no *Agiológico*¹¹⁷. O arcebispo de Braga, D. Frei Agostinho de Jesus, ofertou uma caixa de mármore com algumas reliquias de Santa Susana à Igreja de São Victor e

outras ao Convento do Pópulo, dos augustinianos brácaros¹¹⁸. Guardava-se no Convento do Carmo, em Lisboa, um relicário de prata, que fora de D. Nuno Álvares Pereira e «o acompanhava em todos os combates», a que se atribuía «virtude para os partos», muito solicitado pelas fidalgas, e que os frades emprestavam, cobrando recibo, «às fêmeas que bem parir querem», conforme autorizava uma antiga deliberação¹¹⁹. A duquesa de Aveiro e Torres Novas, D. Mariana de Noronha, esposa de D. Álvaro de Portugal, na segunda metade de Seiscentos, da parte que coube a sua casa, doou algumas caveiras de santos aparecidas naquela região estremenha à Igreja de Nossa Senhora da Providência do Convento de São Caetano de Lisboa, metidas num cofre forrado de veludo carmesim com cantoneiras de prata¹²⁰. Pertencente à Igreja de Santa Cruz de Coimbra, existe o conjunto de 12 pirâmides-relicários do século XVIII, em madeira entalhada, policromada e ricamente decorada, encerrando relíquias dos santos do calendário litúrgico, venerados em cada um dos meses do ano¹²¹. Na Igreja do Rei Salvador da vila transmontana de Ancieães venerava-se uma relíquia de São Brás, metida «em hum coffre, que se goarda em Sacrario, em hum Altar, colateral da Invocação do mesmo Santo», venerada por muitos milagres autenticados pela autoridade eclesiástica, como «tambem na mesma freguezia se conserva, no lugar da Lavadeira em huma capella particular da Invocação de São Frutuoso huma Reliquia deste mesmo Santo, porque Deus Nosso Senhor obra grandes Milagres, preservando da corrupção toda a gente, gados, caens, e mais viventes danados, sendo benzidos com esta Santa Reliquia, e comendo o Pam benzido com ella, E este Pao depois de benzido, com a mesma Reliquia nunca se corrompe, nem abalorece»¹²².

À fé vivíssima dos crentes, mais preocupados em se verem livres de seus males do que com exactas identificações das relíquias a quem se ligavam virtudes terapêuticas, nada impedia continuar a acorrer aos locais sagrados onde a tradição as venerava. Será, entre muitos, o caso de São Frutuoso de Constantim de Panóias, nos arredores de Braga, onde havia um culto popular, assinalado por intensas romagens, a uma cabeça santa que seria de um pároco daquela igreja, o padre Frutuoso Gonçalves, a quem se atribuía curas milagrosas de vítimas de mordeduras de cães raivosos e de «preservar da corrupção o pão que nella se toca». O seu culto, permitido pelo arcebispo D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1559-1581), tem a festa no mesmo dia de São Frutuoso, prelado de Braga no século VII, a quem se deveu o mosteiro de Montélios, que gozou de justificada fama. Daí a hipótese de se adiantar a possibilidade de uma reduplicação que deve, no entanto, ser afastada¹²³. Respeita outra a São Barão, com culto local no Alentejo e ermida a poucas léguas de Mértola, a que o povo accorria «e usava a terra que tirava debaixo do altar para curar as suas enfermidades; depois restituía em sacos que pendurava no lugar como ex-votos»¹²⁴. Ao efeito terapêutico destas bolsinhas, de pano ou de couro, refere-se o padre Jorge Cardoso no *Agiológico lusitano*, ao falar de São João do Porto, venerado em Tui por galegos e portugueses, dizendo que «he inuocado para todo o género de febres que se despedem passando tres vezes por baixo de seu sepulcro, ou trazendo terra d'elle ao pescoço em *nominas*, que restituem ao sancto, tanto que se vem liures dellas»¹²⁵.

De santos locais não canonizados, numerosos na altura em causa, poder-se-á referir o caso da franciscana de Estremoz, Inês de Jesus, do Mosteiro da Esperança de Vila Viçosa, falecida em odor de santidade, em 1571, com 24 anos, que ao ser «aberta a sepultura em que foi posta, e ainda que o corpo todo estava gastado, todavia a sua caveira tinha os miolos alvos e sem corrupção alguma e sobre ela o véu, que todo foi levado em relíquias e dizem que com ele fez Deus Nosso Senhor alguns milagres e benefícios»¹²⁶.

Recorda Delumeau que «a relação com o santo é ainda muito mais forte se houver contacto com as relíquias»¹²⁷. Os agiológicos seiscentistas, como o de Luís dos Anjos e Jorge Cardoso, abundam de um imaginário miraculoso impressionante, com o óbvio impacte na devoção popular. Tome-se, por exemplo, o facto contado por Frei Luís de Granada acerca de duas virtuosas irmãs do Porto, que costumavam lavar a toalha que cingia a famigerada imagem do Santo Crucifixo de São Domingos de Lisboa que, em 1574, posta nos



Bustos-relicários, esculturas em madeira (Bragança, Museu do Abade de Baçal).

FOTOS: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.

olhos de uma menina cega criada em sua casa, logo a fez recuperar a vista. Foi o milagre pintado «na caixa das esmolos pera a capela do Santo Crucifixo e ficou a toalha entre as relíquias daquele mosteiro, da qual ainda hoje se valem os enfermos em suas necessidades e alcançam benefícios muitos de Nosso Senhor»¹²⁸. Tendo tocado no bordão da freira clarissa, Inês de São Domingos, que morreu com fama de santa, o superior da ordem franciscana Frei André da Ínsua e D. Catarina, avó de D. Sebastião, prontamente sararam da dor da gota, nos pés e nas mãos, que muito os atormentavam. Soror Isabel de Santo André de Vila Viçosa, professa do mosteiro augustiniano de Santa Cruz, de exemplaríssima vida, a que o povo chamava a «Santa», falecida em 1604, exalava um suavíssimo odor quando, reza a crónica, a baixaram à sepultura que, ao abrir-se alguns anos volvidos, «pera se enterrar outra religiosa, saiu dela um cheiro mui suave como o com que a enterraram e tomaram algumas pessoas da terra da mesma sepultura, com a qual Nosso Senhor obrou algumas maravilhas em enfermos»¹²⁹. A celebrada devota açoriana Margarida de Chaves, nobre matrona, viúva toda entregue a rigorosas penitências e «às cousas do espírito», contemplada com o dom da profecia e moldada pela espiritualidade inaciana, desaparecida na segunda metade do século XVI, fez muitas curas de enfermos de corpo e alma, em Coimbra e na ilha de São Miguel, «por meio de certa água mui cheirosa que tinham passada por suas relíquias»¹³⁰. A religiosidade do concreto, do que se toca e experimenta, daquilo em que se acredita e a que se recorre, por se crer na passagem física como que de um fluído, entre o divino e humano, transforma-se também em ladeira escorregadia por onde desliza e se espria o supersticioso. Difícil eliminar esta ambiguidade, tanto mais porque o quotidiano é tecido de ameaças constantes e perigos inesperados para a integridade da vida e a conservação dos haveres e, sobretudo, conforme a mentalidade do tempo, para assegurar a salvação da alma, cuja suprema desgraça era a condenação eterna. As relíquias sagradas constituíam, por isso, recurso de que, em toda a hora, o crente se podia valer. Percorrendo essa bíblia de sofrimento e morte que é a *História trágico-marítima* (1735-1736), compilada por Bernardo Gomes de Brito, com casos terríveis e quase inimagináveis de seres humanos em situação-limite, encontra-se, no desfiar de devoções à Paixão de Cristo, à Virgem e aos santos, a envolver orações, penitências, cânticos e salmodias, procissões eucarísticas, rosários de contas e cartilhas, a presença de sagradas relíquias. No regresso do Brasil em 1565, quando a tormenta se abateu sobre a nau de Jorge de Albuquerque Coelho, sobrinho de Afonso de Albuquerque, mandou ele «por conselho de alguns companheiros lançar no mar uma Cruz de ouro, em que trazia uma partícula do Santo Lenho da Vera Cruz, e outras muitas Relíquias, amarrando a dita Cruz com um cordão de retrós verde a uma corda muito forte, com um prego grande por chumbada», e logo miraculosamente a tempestade amainou¹³¹. Aquando do naufrágio, em 1585, da nau *Santiago*, da carreira da Índia — de cuja armada os oficiais da nau *Capitania* viram à saída de Lisboa Nosso Senhor amainar-lhes logo um tormentoso «vento pela virtude dos *Agnus Dei*»¹³², e Relíquias que deitaram no mar —, na jangada em que alguns sinistrados procuraram salvar-se, levavam consigo «uma Cruz, que no vão tinha o Lenho Sagrado, que em tal ocasião foi para eles mais certa guia, que astrolábio, ou agulha de marear, porque como todos afirmavam, por virtude desta Sagrada Relíquia foram a salvamento», aliás maravilhoso em seu imaginário devoto. Sem nunca perderem «o tino do governo», as 16 pessoas metidas naquelas «quatro tábuas», na «sexta-feira trinta do mesmo mês [Agosto], entrando a noite, disseram que ouviram uma música suavíssima, como de vozes de meninos, que claramente se deixava entender, e cantavam: *Todo o fiel cristão é mui obrigado a ter devoção à Santa Cruz*. Isto contaram depois os que se salvaram na jangada, aos religiosos, e em especial ao [dominicano] Padre Frei Tomás Pinto, que com mais diligência o inquiria deles, atribuindo-se o milagre ao preciosíssimo Lenho da Santa Cruz, que eles consigo levavam, como fica dito, cujos louvores os anjos cantavam, e em cuja virtude o Senhor foi servido salvar esta gente: porque vendo-se eles em tanta aflicção e perigo, com muita confiança e fé deitaram as Relíquias ao mar por popa em um cor-



del, e este foi o mais certo governo da jangada. A música continuou cinco noites arreo até os pôr em terra, e com a música desapareceram as Relíquias»¹³³. Na relação do naufrágio da nau *São Francisco* que fazia viagem para a Índia em 1596, o navio, em que embarcaram os jesuítas irmão Jerónimo Maruchili e padre Gaspar Afonso, sofreu medonha procela que muitas vezes lhes fez sentir o «amargoso trago da morte», pensando ser «algum daqueles mares o último, e com uma morte se livrasse[m] de tantas». Levava o padre Gaspar consigo «um relicário, que de Roma trouxe um dos padres [seus] companheiros, defunto no Brasil, com muitas relíquias, e mui insignes, e no meio três cruces do Santo Lenho, o qual, quando o navio ia à banda, punha do outro costado, que ficava sobre a água, como leme de tanta virtude: e não o tirava dali até que ele com sua força não arrancasse a outra ametade, que estava sepultada debaixo do mar; mergulhando-se esta, o punha outra, o que eu — diz — com alguma boa inspiração quis trazer sempre comigo, e de propósito com grande confiança, que por se não perder no mar cousa de tanto preço, sofria Nosso Senhor minhas culpas, e não queria que nos perdêssemos: como com efeito cuidou sucedera aqui, onde o capitão, e senhor do navio, com ser criado no mar, animoso, e destro naquela arte, desesperou do remédio humano, porque não sabia parte deste Divino, que dentro levava, por cuja virtude ouviu nossos brados»¹³⁴. Até as estampas sacras, que na circunstância se podiam ter à mão, eram meios para interceder o socorro divino. Foi o caso de, na atrás referida nau de Jorge de Albuquerque Coelho, tendo-lhe o vento rijo despojado do «leme, mastros, velas, enxárcia, âncoras, e batel», sem mantimento algum e bebida, o capitão, movido por súbita inspiração, arrancou de um seu livro de rezar duas folhas em que numa «delas estava Nosso Senhor JESUS Cristo Crucificado, e em outra a Imagem de Nossa Senhora, as quais pôs pregadas ao pé do mastro» para que todos vissem, enquanto se lhes dirigia a pedir que tivessem confiança em tão santos protectores. E, esgotados e desfigurados, mas salvos, desembarcaram em Lisboa os que lograram sobreviver, indo da praia em romaria ao Santuário de Nossa Senhora da Luz, a agradecer tamanho favor celeste¹³⁵.

Políptico de Santa Auta, chegada das relíquias de Santa Auta ao Mosteiro da Madre de Deus (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRAFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.



△▷ Braço-relicário de Santo Agostinho (segunda metade do século XVI). Coimbra, Paróquia de Santa Cruz.

FOTOS: HELENA CRUZ.

A abundância das relíquias em circulação e sua apetência nos tempos modernos percebe-se ser, assim, desmesurada, o que faz duvidar com fundamento da autenticidade de muitas na posse dos fiéis dos templos e oratórios privados. Devoção, crença e credulidade interligavam-se no culto, como a boa fé, ganância e lucro na sua aquisição. Daí que os menos escrupulosos se aproveitassem, sem recuar perante o roubo, a falsificação e o comércio. Narram as crônicas, por exemplo, que o crânio venerado em São Frutuoso, acima mencionado, foi roubado para a Galiza em 1540, mas a relíquia de «tanta consolação» para os fiéis «voltaria milagrosamente ao seu lugar em Constantim de Panóias, onde passaria a ser guardada num nicho com grades douradas»¹³⁶. Por sua vez, a legislação sinodal pós-tridentina procurou atalhar tão condenáveis processos. As *Constituições sinodais do arcebispado de Braga* (1639) proibem que qualquer secular tenha para venda «Reliquiarios com relíquias sob pena de excomunhão *ipso facto incorrenda*, e perder o q̃ assim vender ou tiver para isso, ou o preço recebido, para a Sé, & Meirinho», ordenando ao visitador das igrejas onde houver relíquias que inquirá acerca da sua proveniência e examine os documentos de autenticidade, «por ser erro intolerável venerar as falsas, e não aprovadas», com a obrigação, ainda, de verificar os «reliquiarios, ou cofres em que estiverem», a fim de acautelá a «decencia devida» e o roubo¹³⁷. Apesar de alguma possível eficácia da vigilância canónica oficial e até de uma aceitável diminuição da piedade a reflectir-se no culto das relíquias, há testemunhos de sobra na vida religiosa do último século da era moderna. Sabe-se, por exemplo, que no coro da igreja do Convento do Carmo de Lisboa havia um relicário com 238 relíquias metido no vão do altar, entre as quais «algumas raras, pedacinhos de camisa e do berço do Menino Jesus, das roupas de Cristo e da Virgem, da cama de S. José, da mesa da Sagrada Ceia, cabelos do Menino Jesus, e de muitos santos e santas, lascas de madeira das lanças e das aspas que feriram alguns mártires, um resquíquo da pedra do sepulcro de Cristo, um resto da cana de seta das que atiraram a S. Sebastião, letras escritas pela mão dos quatro Evangelistas e cartas autógrafas de S. Gregório, S. Ambrósio, Santo Agostinho e S. Jerónimo»¹³⁸! Não era só uma questão de fé ou credulidade, quando se atenta na colaboração prestada por certa erudição eclesiástica coeva que encorajava a situação sem dar ou fingindo não dar conta do descrédito que recaía sobre a Igreja, responsável por velar sobre a genuína crença evangélica. Que dizer, pois, da finalidade do opúsculo barroquista do augustiniano descalço Frei Nicolau Tolentino, *Fénix de África, o exímio dos doutores, meu grande padre S. Agostinho, renacido a novas venerações, e festivos aplausos das relíquias de seu sagrado corpo, descoberto no primeiro de Outubro de 1695 no Confessorio da Igreja de São Pedro Céu de Ouro na antiquíssima, e nobilíssima Cidade de Flávia — Pavia [...] Para onde foram trasladadas da Ilha da Sardenha no anno 725 da Redenção do Mundo [...]*, impresso numa tipografia de Lisboa, em 1729? A dúvida dos que alegavam «que o tal Corpo carecia de muitos ossos para a integridade de hum corpo humano, defeito tão consideravel, que mostrava não poder ser de Agostinho», bastará responder «com as muitas Relíquias, que em muitas partes da Cristandade são veneradas por suas». Das que há notícia, faz então um elenco que inclui as existentes em Portugal, a saber: «Entre as muitas, e admiraveis Relíquias, que se achão no Oratório do Palacio Real del Rey [...] D. João V [...], he venerada huma notavel particula do Corpo de Agostinho Santo [...], conservada «em huma preciosa custodia, firmada com os testemunhos mais authenticos da verdade»; «no grande Convento da Senhora da Graça de Lisboa [...], dos [...] Eremitas Augustinianos calçados», venera-se «a notavel Reliquia de hum dente deste grande Pay»; no Convento de Nossa Senhora da Boa Hora de Lisboa, dos Agostinhos Descalços, «esta parte de hum dedo com sua Authentica»; mais relíquias há no Convento de São Bento e no mosteiro das clarissas da Esperança, ambos em Lisboa, no Convento de Santa Cruz de Coimbra e na casa professa dos jesuítas de São Roque; e, finalmente, «no grande Convento de Nossa Senhora do Carmo de Lisboa [...] se conserva huma notavel Reliquia, com hum pergaminho escrito de mão própria de Agostinho Santo»¹³⁹. A aceitarem-se tantas de um só santo, fácil será vislumbrar o universo infindo

de relíquias existentes no país na viragem setecentista capaz de alimentar esta devoção bem popular, ao menos para certas camadas de fiéis que as proclamações tridentinas acabariam por reforçar. Os ventos racionalistas do século XIX demoraram a mexer na crença religiosa do povo que, à maneira da personagem camiliana de *A brasileira de Prazins*, «continuava firme na certeza da eficácia dos exorcismos na luta contra o diabo, por meio de um santo lenho, um breve de Marca, a verónica de S. Bento, o Símbolo de Santo Atanásio, cruzinhas de Jerusalém, verónica com a cabeça de Santo Anastásio, relíquias de vários santos, umas esquirolas de ossos grudadas em farrapinhos»¹⁴⁰. Enfim, reconhecerá o agnóstico Eça, ironicamente mas com verdade, que o crente beato e crédulo desejava, de facto, possuir esse objecto sagrado, tendo-o até pelo melhor presente, como o diz através de D. Maria do Patrocínio, a Titi de *A relíquia*, quando esta pedia «uma relíquia, uma santa relíquia, uma relíquia milagrosa que eu guarde, com que me fique sempre apegando nas minhas aflições e que cure as minhas doenças»¹⁴¹. Tais eram os caminhos da fé naqueles tempos de meados de Oitocentos. Deverá, no entanto, compreender-se que esta infinda multidão de relíquias e milagres referidos e que se podiam multiplicar, pois não faltam fontes coevas a testemunhá-lo, se conduzem à deturpação da fé e da devoção, constituem, por outro lado, indicadores de modelos de santidade e espelhos de ascetismo, humildade e desprendimento.

NOTAS

- ¹ DUPRONT – *A religião*, p. 149.
- ² CARVALHO – *A la recherche*, p. 657-774.
- ³ ALMEIDA – *Aritmética*.
- ⁴ LÓPEZ PIÑERO – *Ciencia y técnica*, p. 168-228.
- ⁵ *Ibidem*, p. 192-193.
- ⁶ ALMEIDA – *Aritmética*, p. 317.
- ⁷ *CONSTITUIÇÃOENS sinodaes do bispado de Leiria*, 1601, fl. 27 v.
- ⁸ LE BRUN – *Le christianisme*, p. 235-236.
- ⁹ *CONSTITUIÇÃOENS sinodaes do bispado de Leiria*, 1601, fl. 28.
- ¹⁰ ARAÚJO – *As horas*, p. 370.
- ¹¹ GOUVEIA – *Os estatutos*, p. 339-344; ARAÚJO – *As horas*, p. 365-382.
- ¹² LE BRUN – *Être chrétien*, p. 144-151.
- ¹³ Usamos de forma indistinta estes termos para o período em estudo (cf. PENTEADO – *Confrarias*, p. 17).
- ¹⁴ Para Setúbal, ABREU – *Confrarias*, p. 430; para o Porto, RODRIGUES – *Confrarias*, p. 389-410; para Lisboa, LOUSADA – *Espaços*, vol. 1, p. 251-252; para Viana do Castelo, BNL. Cód. 902; e para Ponte de Lima, CARDONA – *O perfil*, p. 7-10.
- ¹⁵ Estes dados representam principalmente as associações que parecerem de maior relevância para os párocos. Nem todas foram contempladas nas respostas aos inquiridos, pelo que é necessário aferir, caso a caso, a validade destas conclusões. Sobre a metodologia usada e as suas limitações, cf. PENTEADO – *Confrarias*, p. 22.
- ¹⁶ CARDONA – *O perfil*, p. 7-10; COSTA – *Memórias*, p. 213-215; SILVA – *O concelho*, p. 21-236; PORTUGAL – *Lisboa*, p. 27-396; PENTEADO – *A vida*, p. 192-195.
- ¹⁷ PENTEADO – *Fontes*, p. 162.
- ¹⁸ IDEM – *Confrarias*, p. 34-35.
- ¹⁹ AMORIM – *Das confrarias*, p. 25.
- ²⁰ PENTEADO – *Confrarias*, p. 37-38.
- ²¹ PORTUGAL – *Lisboa*, p. 252.
- ²² CARDONA – *O perfil*, p. 60, 100 e 116.
- ²³ ENES – *As confrarias*, p. 283.
- ²⁴ LOUSADA – *Espaços*, vol. 1, p. 251-252.
- ²⁵ SIMÃO – *Introdução*, p. 87.
- ²⁶ SÁ – *Quando o rico*, p. 101-102.
- ²⁷ SIMÃO – *Introdução*, p. 88.
- ²⁸ *Ibidem*, p. 83.
- ²⁹ PENTEADO – *Peregrinos*, p. 285-286.
- ³⁰ ALÃO – *Antiguidade*, p. 110.
- ³¹ MOITA – *Do culto*, p. 37.
- ³² SÁ – *Quando o rico*, p. 106 e 109. Sobre esta temática, cf. ainda ABREU – *Memórias* e SOUSA – *Misericórdias*.
- ³³ MOREIRA – *Os mareantes*, p. 99.
- ³⁴ SALVADO – *Confraria*, p. 44 ss.
- ³⁵ PORTUGAL – *Lisboa*, p. 216.
- ³⁶ PENTEADO – *Confrarias*, p. 28 e 30.



- ³⁷ SIMÃO – *Introdução*, p. 79 e 80.
- ³⁸ SÁ – *As Misericórdias*, p. 7.
- ³⁹ ABREU – *Memórias*, p. 233-234.
- ⁴⁰ PENTEADO – *Peregrinos*, p. 350-351.
- ⁴¹ ARAÚJO – *A morte*, p. 322.
- ⁴² ABREU – *Memórias*, p. 245, 279.
- ⁴³ LOUSADA – *Espaços*, vol. 1, p. 252.
- ⁴⁴ BEZERRA – *Os estrangeiros*, vol. 2, p. 56.
- ⁴⁵ GOUVEIA – *La fiesta*, p. 175-207; PAIVA – *O cerimonial*, p. 117-146.
- ⁴⁶ *CONSTITUIÇOENS do arcebispado de Lixboa*, 1537, fl. 71-73; *CONSTITUIÇÕES synodales do bispado de Miranda*, 1565, fl. 81-82; *CONSTITUIÇÕES sinodais de D. Frei Amador Arrais*, 1589, fl. 39 v-41; *CONSTITUIÇÕES synodales do bispado de Coimbra*, 1591, fl. 115 v.-118; *CONSTITUIÇOENS synodales do bispado de Leiria*, 1601, fl. 30-31 v.; *CONSTITUIÇÕES synodales do arcebispado de Lisboa*, 1656, p. 213-219; *Constituições synodales do bispado de Viseu*, 1684, p. 265-274.
- ⁴⁷ *apud* SANTOS – *Itinerarium fratris Bartholomaei*, p. 323.
- ⁴⁸ *ELEMENTOS para a história*, vol. 11, p. 195-196.
- ⁴⁹ *ORDENAÇÕES Manuelinas*, liv. 1, p. 566-547.
- ⁵⁰ *CARTAS para duas Infantas Meninas*, p. 154.
- ⁵¹ *NOTÍCIAS históricas de Lisboa*, p. 11-12.
- ⁵² VIEIRA – *Resposta aos capitulos*, vol. 5, p. 245-246.
- ⁵³ REBELLO – *O primitivo teatro*, p. 33-39.
- ⁵⁴ *NOTÍCIAS históricas de Lisboa*, p. 15; ROUX – *La fête*, vol. 3, p. 462.
- ⁵⁵ *CONSTITUIÇÕES synodales do Bispado de Coimbra*, 1591, fl. 117 v-118.
- ⁵⁶ OLIVEIRA – *Figuras gigantescas*, p. 273-286.
- ⁵⁷ *apud* RODRIGUES – *Literatura e sociedade*, p. 152-153.
- ⁵⁸ *ORDENAÇÕES Manuelinas*, liv. 1, p. 566.
- ⁵⁹ *CARTAS para duas Infantas Meninas*, p. 154.
- ⁶⁰ *NOTÍCIAS históricas de Lisboa*, p. 14.
- ⁶¹ KRUS – *Celeiro e relíquias*, p. 149-169.
- ⁶² *apud op. cit.*, p. 169.
- ⁶³ No Portugal moderno, mesmo os santuários relacionados com a aparição de alguma entidade sagrada tinham no eixo do culto uma imagem religiosa que a evocava.
- ⁶⁴ PENTEADO – *Peregrinos*, p. 41-48.
- ⁶⁵ *O COUSEIRO*, p. 72.
- ⁶⁶ SOVERAL – *Historia*, fl. 52 v. -53.
- ⁶⁷ *O COUSEIRO*, p. 70.
- ⁶⁸ ALÃO – *Antiguidade*, p. 108.
- ⁶⁹ *Ibidem*, p. 62. Deve-se a este autor a recolha de muitas das descrições dos milagres que constavam no livro de milagres da Senhora de Nazaré, desaparecido depois de meados do século xvii.
- ⁷⁰ *Ibidem*, p. 64-65.
- ⁷¹ Arquivo da Confraria de Nossa Senhora da Piedade da Merceana. Confraria de Nossa Senhora da Piedade da Merceana, Livro de Provimentos, fl. 28.
- ⁷² ALÃO – *Prodigiosas*, fl. 146.
- ⁷³ SOVERAL – *Historia*, fl. 51.
- ⁷⁴ PENTEADO – *Tesouros*, p. 50-52.
- ⁷⁵ ALÃO – *Prodigiosas*, fl. 193 v.
- ⁷⁶ PENTEADO – *Peregrinos*, p. 126-129, 201-202.
- ⁷⁷ ALÃO – *Antiguidade*, p. 119.
- ⁷⁸ SOVERAL – *Historia*, fl. 46 v. e 49 v.
- ⁷⁹ VASCONCELOS – *Romarias*, p. 43, 182 e 202.
- ⁸⁰ MARTINS – *Peregrinações*, p. 92.
- ⁸¹ PENTEADO – *Tesouros*, p. 60.
- ⁸² ALÃO – *Antiguidade*, p. 135.
- ⁸³ PENTEADO – *A Senhora*, p. 41.
- ⁸⁴ CONCEIÇÃO – *Memoria*, p. 54-56.
- ⁸⁵ DIAS – *Círios*, p. 21.
- ⁸⁶ PENTEADO – *Peregrinos*, p. 129-131.
- ⁸⁷ Sobre o caso da Senhora do Cabo, cf. por exemplo ROSA – *Promesses*, p. 350.
- ⁸⁸ Seguimos a contabilidade proposta por ROSA – *Saint'Antonio*, p. 372-374.
- ⁸⁹ MARTINS – *Peregrinações*, p. 59.
- ⁹⁰ COSTA – *Corografia*, vol. 1, p. 274-275.
- ⁹¹ *Ibidem*, p. 318.
- ⁹² LACERDA – *Breves*, p. 10.
- ⁹³ JULIA – *Pour une géographie*, p. 78. A comparação de médias europeias demonstra que os Portugueses eram os mais velozes nas deslocções entre Santiago de Compostela e Pistoia, em Itália.
- ⁹⁴ ROSA – *Saint'António*, p. 389-397.
- ⁹⁵ Um indício desse decréscimo é o número de peregrinos acolhidos em São Luís dos Franceses de Roma nos anos santos de 1700 e de 1775, com uma redução de mais de 75 % neste último (cf. BOUTRY; JULIA – *Lés pèlerins*, p. 403-454).
- ⁹⁶ AVEIRO – *Itinerário*.
- ⁹⁷ BRAGA – *Peregrinações*, p. 337-359.
- ⁹⁸ MORENO – *La peregrinación*, p. 181-191. Sobre a peregrinação de J. Munzer e de N. Albani, cf. os mais recentes trabalhos de HERBERS; PLOTZ – *Caminaron*, p. 299-322. Sobre a segunda,

cf. ainda JULIA – Curiosité, p. 239-314.

⁹⁹ JULIA – Curiosité, p. 272 e IDEM – Pour une géographie, p. 88.

¹⁰⁰ PUGLIESE – *El camino*, p. 275-276.

¹⁰¹ BRAGA – *O mosteiro*, p. 109.

¹⁰² BRAGA – Milagres, p. 663-721.

¹⁰³ DENZINGER; SCHÖNMETZER – *Enchiridion Symbolorum*, p. 419.

¹⁰⁴ DELUMEAU – *Le Catholicisme*, p. 241.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 228.

¹⁰⁶ SANTOS – Santa Auta, p. 744-745.

¹⁰⁷ RODRIGUES – *História*, t. II, vol. I, 1938, p. 444-451.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 445.

¹⁰⁹ DELUMEAU – *Le Catholicisme*, p. 240.

¹¹⁰ RODRIGUES, *História*, p. 445.

¹¹¹ Cf. VASCONCELLOS – *Etnografia*, I, p. 130.

¹¹² Ver o relato circunstanciado do caso, in MARQUES – O processo inquisitorial, p. 1-48.

¹¹³ *Ibidem*, p. 3-4.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 33-40, 43.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 26.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ ALVES, *Memórias*, p. 5-6.

¹¹⁸ ANJOS, – Jardim, p. 60.

¹¹⁹ SEQUEIRA – *O Carmo*, I, p. 141; III, p. 145-166.

¹²⁰ Cf. CONCEIÇÃO – *Espiritualidade*, p. 33.

¹²¹ Cristo, *Fonte de Esperança*, p. 48-49. Serão de mencionar: o santuário de relíquias, conhecido por «Espelho do Céu», junto da sacristia do Mosteiro de Alcobaça e o monumental «Altar de Relíquias» da Confraria do Bom Jesus do Monte, resultante da encomenda do arcebispo D. Gaspar de Bragança, em Roma, no último quartel do século XVIII. Cf. *Ibidem*, p. 292-294. Podem ver-se, ainda, referências e ilustrações de caixas-relicários, arquetas-relicários e dípticos-relicários, mão-relicário, o braço-relicário de Santo Agostinho e o busto de São Teotónio, ambos da paróquia de Santa Cruz de Coimbra, e a arqueta-relicário, de prata repuxada e cinzelada, da Igreja de Santa Maria dos Anjos de Viana do Castelo, in *Ibidem*, p. 296-305.

¹²² De um manuscrito antigo, copiado, em 1802, pelo pároco padre Frei Manoel Bernardo de Magalhães e Sousa, in ALVES – *Notabilidades*, p. 76.

¹²³ MATTOSO – Santos portugueses, p. 36.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 38.

¹²⁵ CARDOSO – *Agiologia*, p. 801, VASCONCELLOS – *Etnografia*, vol. 9, p. 272-273. Chamava-se *nomina*, termo proveniente talvez do trocadilho «nomen-numen», à bolsinha em que se introduziam e fechavam também orações manuscritas e impressas que depois se traziam ao pescoço, atribuindo-se-lhes poderes mágicos. Ver *Ibidem*, p. 270-275.

¹²⁶ ANJOS – Jardim, p. 321.

¹²⁷ DELUMEAU – *Le Christianisme*, p. 229.

¹²⁸ ANJOS – Jardim, p. 281.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 260.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 306.

¹³¹ BRITO – *História*, 2, p. 411.

¹³² Os *Agnus Dei* não se consideram relíquias, mas «medalhões feitos de cera dos círios pascais, em que está uma figura do Cordeiro, simbolizando o Cordeiro Divino, e são ungidos com bálsamo e bentos pelos papas, no primeiro ano do seu pontificado e depois de sete em sete anos». O sumo pontífice, na respectiva e bem antiga bênção, implora para os fiéis que os usarem as seguintes graças: «Que sintam o coração movido a meditar nos mistérios da Redenção; que o sinal da Cruz, impresso nesses medalhões, afaste os raios, ventos e tempestades; que os livre das tentações do demónio; que proteja as parturientes; que livre da peste, do incêndio, etc., por fim que a protecção divina lhes seja concedida na prosperidade e adversidade.» Cf. VASCONCELLOS – *Etnografia*, vol. 9, p. 185.

¹³³ *Ibidem*, p. 436, 484 e 487.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 673-674.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 418-419 e 430.

¹³⁶ Cf. MATTOSO – Santos portugueses, p. 38.

¹³⁷ *CONSTITUIÇÔES sinodais do arcebispado de Braga*, t. 26, c. IV e t. 40, c. VII, p. 338 e 479.

¹³⁸ SEQUEIRA – *O Carmo*, II, p. 392.

¹³⁹ Cf. PONTES – Augustinismo, p. 25-26.

¹⁴⁰ CASTELO BRANCO – *A brasileira*, p. 207-208. Acerca da *verónica de São Bento*, ver VASCONCELLOS – *Etnografia*, vol. 9, p. 273.

¹⁴¹ QUEIROZ – *A relíquia*, p. 1532.



A magia e a bruxaria

José Pedro Paiva

A MAGIA E A RELIGIÃO não são dois fenómenos absolutamente distintos. Como sustentava Durkheim, existe um «parentesco» que as une¹. Ambas criam um conjunto de crenças e ritos sobre o sagrado. A magia, todavia, propõe uma relação diferente com o sobrenatural: mais pragmática, menos doutrinal e especulativa, não veiculada por uma Igreja oficial, não praticada por sacerdotes sagrados por um poder, antes exercida por aqueles cuja acção, ao ser solicitada por terceiros, os legitima. Mas as suas finalidades últimas, os seus propósitos fundamentais estão em boa medida muito próximo da religião: explicar o dificilmente explicável, perscrutar uma «ordem oculta» e transcendente do mundo, limitar a angústia e uma certa desorientação cósmico-antropológica ante o princípio inicial (as causas) e o fim derradeiro (a morte). Resolver, em suma, as dificuldades que ultrapassam as capacidades normais e naturais dos humanos, dando assim coerência ao universo e à vida de cada um, sem a qual, sobretudo esta, se tornaria um fardo difícil de suportar.

Esta procura de uma coerência da vida e do mundo tinha particular acuidade no contexto de uma época onde estavam ausentes sistemas explicativos globais de tipo científico que permitissem descodificar os fenómenos que ocorriam na natureza (o paradigma científico moderno começa a emergir, lentamente, entre algumas elites, apenas pelos inícios do século XVII), onde a noção de acaso estava praticamente ausente (inclusivamente do ponto de vista estritamente matemático), onde coexistiam uma interpretação pessoalista da causalidade e uma visão animista da natureza e, finalmente, onde a vulnerabilidade e exposição do corpo às agressões do meio (violência, fome, doença) era enorme.

O Portugal moderno, profundamente marcado pela religião católica era, de igual modo, como bem notou Francisco Bethencourt, «um universo satu-

◁ Representação de diabos feita por feiticeiro preso na Inquisição, 1723 (Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo). FOTO: JOSÉ ANTÓNIO SILVA.

Inferno, óleo sobre madeira de carvalho (primeira metade do século XVI). Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga.

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/LUÍS PAVÃO.



rado de magia»². Ela era praticada por um sem-número de indivíduos com múltiplas designações (feiticeiros, bruxas, encarchadores, curadores, saludadores, mezinheiros, benzedores, casa-aberta, adivinhos, magos) e tinha clientes aos milhares. Desde os membros dos mais distintos grupos sociais, passando por clérigos (alguns tantas vezes agentes de algumas destas artes), até aos mais humildes habitantes. No mais remoto lugar do interior, ou na cosmopolita Lisboa, era fácil encontrá-los.

Era muito amplo o conjunto de práticas e de crenças deste universo que eram utilizadas e evocadas em várias áreas da vida das populações: na influência dos comportamentos e dos sentimentos, na cura dos corpos doentes, na adivinhação do futuro e do oculto, na protecção contra o mal, na explicação dos mais variados infortúnios. Pode dizer-se que não havia nenhuma zona da vida que não pudesse ser dominada ou influenciada por elas³.

Uma das áreas onde a actividade das feiticeiras mais se fazia sentir era no plano da tentativa de manipulação das condutas (quer individuais, quer colectivas) e dos desejos. De facto, acreditava-se que eram possuidoras de conhecimentos ou poderes para «inclinat vontades», como então se dizia. Graças aos seus «fervedouros», «encantamentos», «conjuros» e «devoções», eram procuradas para suscitar ou para quebrar sentimentos tão antagónicos como o amor e o ódio. Neste sentido, a sua actuação era particularmente notória no «campo amoroso», no domínio das relações entre os sexos, fazendo-se notar a dois níveis. Por um lado, no estratégico momento da escolha do cônjuge ou parceiro sexual, por outro, ao nível da regulação da relação e sexualidade dos casais⁴. Neste âmbito o seu poder era grande, quer pela fortíssima crença das populações no poder que bruxas e feiticeiras tinham para limitar a actividade sexual dos indivíduos, quer pela possibilidade que teriam de modificar os comportamentos, o que lhes permitiria tornar mais felizes, ou infelizes, certas relações matrimoniais ou de convivalidade entre os dois sexos.

Curar enfermidades era outra das actividades para a qual se usavam os contributos dos mágicos. A doença era habitualmente entendida à luz de uma mentalidade religioso-mágica e interpretada «como um castigo divino face ao relaxamento dos cuidados com a alma, como uma manifestação de espíritos diabólicos, ou como resultado de uma agressão mágica (mau olhar, sortilégio, feitiço ou malquerença)»⁵. Logo, fazia todo o sentido o recurso à oração e aos mágicos para a tentarem debelar. O espectro de actuação dos mágicos na cura dos corpos doentes (tanto de pessoas como de animais) era ilimitado. Cria-se que podiam sarar qualquer tipo de doença com as suas manipulações, as suas benzeduras e orações, a sua saliva, através da aplicação de ervas ou outros produtos naturais, pela invocação do espírito de defuntos.

A adivinhação ou prognosticação constituía um terceiro campo privilegiado da actuação dos mágicos. As suas intervenções prendiam-se com quatro tipos de questões: conhecer antecipadamente o destino, avaliar a situação de pessoas desaparecidas (quer vivas, quer mortas), descobrir o paradeiro de bens e adivinhar acontecimentos não os tendo presenciado. A um nível mais erudito os procedimentos de adivinhação eram baseados principalmente na observação astrológica. Junto das camadas populares esta «técnica» era igualmente evidente, ainda que se utilizassem outros processos, como a decifração dos traços das mãos e do rosto, a interpretação de sonhos, ou a descodificação dos sinais presentes em cerimónias produzidas pelos próprios e que tinham a designação de «sortes».

Uma quarta área de acção era a magia protectiva. Por magia protectiva entende-se um conjunto de actos que visavam preservar o homem e seus bens, não só dos acidentes com que a natureza prodigamente se revelava, mas também dos poderes mais ou menos ocultos de certos humanos ou forças espirituais. Essa função de protecção era frequentemente exercida por feiticeiros, que conheceriam os segredos de amuletos, cartas de tocar, bolsas de mandinga e outros objectos, fórmulas compostas por palavras e orações, que serviriam para evitar que o gado fosse molestado pelos lobos ou outros animais, salvaguardar a produção agrícola, defender os homens de «ares corruptos», «poderes diabólicos» ou «maus olhados», etc.

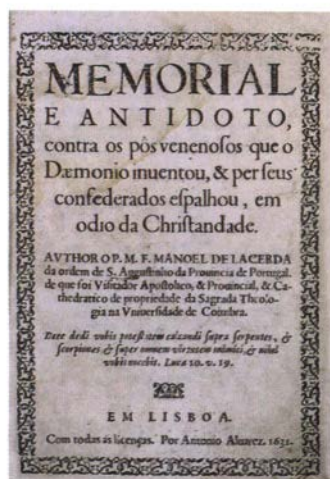
Este quadro não ficaria completo sem se referirem as facetas que tornavam os agentes de práticas mágicas mais temidos. Se, do ponto de vista das suas clientelas, os seus dotes de domadores de pulsões, curadores, protectores, e adivinhadores os tornavam figuras tão úteis como imprescindíveis, as suas supostas capacidades para semear a desgraça faziam-os odiados e perseguidos. E é de lembrar que não eram escassos os indivíduos a quem se atribuíam poderes ambivalentes, isto é, que eram capazes de curar ou proteger, e simultaneamente de fazer mal, o que tornava bastante delicado todo o processo de relacionamento que com eles se tinha de manter. «Enfeitiçar», «encarchar», «apertar», «encanhar», «empecer», «embruxar», «maleficiar» eram tudo vocábulos distintos que serviam para designar idêntica acção danosa que se podia imputar a feiticeiras e bruxas.

Elas eram criaturas humanas, quase sempre mulheres, que se acreditava possuírem extraordinários poderes e saberes para perpetrar o mal. Com o seu olhar («mau-olhado»), com um gesto, através de um toque, com uma simples palavra, temia-se que pudessem infligir as mais variadas doenças e até à morte, quer sobre humanos, quer sobre animais. Teriam ainda potência para interferir e desregular a própria natureza, originando tempestades meteorológicas, tornando improdutivos os campos, impedindo o fogo de exercer o seu calor, etc. A sua acção era particularmente receada e regularmente invocada para justificar a morte dos recém-nascidos, a impotência ou astenia sexual masculina e a infertilidade feminina. No primeiro caso, eram frequentes as queixas de que as bruxas haviam «chuchado» as crianças. Ou seja, acreditava-se que certas criaturas, a coberto da noite (tal como acontecia com determinadas aves nocturnas), se introduziriam ocultamente nas casas e, sem que ninguém as notasse, sugavam o sangue das crianças pelo umbigo, matando-as. No segundo caso, o mal era genericamente referido por «ligamento». Estar ligado significava ser incapaz de praticar o coito no caso dos homens, ou ser infértil no caso das mulheres.

Era aparentemente infinita a variedade de procedimentos de actuação destes agentes. No entanto, todos eles obedeciam a um conjunto de princípios universais da magia (similitude, contraste, contacto e contiguidade) repletos de uma carregada significação simbólica visível nos gestos, nos objectos, nos espaços, no tempo, nas palavras e na ordem com que tudo era executado, que lhes conferiam uma lógica e uma coerência próprias, ainda que por vezes muito complexa e até hermética⁶. A descodificação do simbolismo e significado dos ritos mágicos deixa transparecer um profundo sincretismo mágico-religioso que deve ser realçado. Velhos cultos pré-cristãos da morte, ancestrais valorações do poder dos astros, elementos da mitologia romana, evocações de espíritos infernais e demoníacos, formas de piedade e devoção de marca cristã, tudo se encontra, tantas vezes misturado numa mesma cerimónia, dando origem a bizarras composições, cujo significado profundo se torna tantas vezes quase imperceptível.

A crença nas potencialidades malélicas da «bruxa nocturna» não se confinava ao universo popular. Este medo genérico das bruxas manifestava-se, ainda que diferenciadamente, na cultura popular e entre os letrados, se bem que, à medida que o tempo ia decorrendo, e em função de uma série de factores despoletados pelas culturas eruditas com o objectivo de «civilizar» e «cristianizar» as populações, esta noção, que por facilidade de expressão se designa por popular, tenha acabado por se impregnar de elementos que originalmente não faziam parte da sua construção mítica da bruxa.

O medo das bruxas na cultura popular era algo de muito concreto e palpável. Era o medo de uma pessoa que se acreditava poder maleficiar, fazer mal. E esses malefícios sentiam-se. A bruxa «chupava» as crianças, «ligava», batia sem que a vítima se pudesse defender, era responsável por terrores nocturnos, aparecia pelos caminhos e imobilizava os animais de carga, secava o leite dos bácoros, matava o gado, provocava moléstias nas produções agrícolas, parava as mós dos moinhos, impedia os peixes de se enredarem nas redes dos pescadores, provocava alterosas ondas no mar que derrubavam embarcações, afugentava a caça dos projecteis dos caçadores, etc. Havia uma enorme



Memorial e antidoto contra os pões venenosos, Manuel de Lacerda, Lisboa, 1631. Um dos raros tratados escritos em português sobre os diabólicos poderes das bruxas.

FOTO: VARELA
PÉCURTO/ARQUIVO CÍRCULO
DE LEITORES.

quantidade de desgraças, ocorrências reais, que eram sentidas e interpretadas como se fossem provocadas por alguém que se considerava ser bruxa. E era isso que se temia.

A cultura erudita (teólogos, médicos, homens de leis), muito marcada pelas interpretações que São Tomás de Aquino fizera sobre o poder do Diabo e das bruxas, não se preocupava excessivamente com estes nefastos desastres mas sim com a origem do poder destas criaturas. Para os doutos, todos estes actos mágicos, e não apenas os malefícios supostamente executados por bruxas, só eram plausíveis na sequência de alianças que os humanos fariam com o Diabo, criatura angélica e espiritual, logo possuidora de poderes e saberes que transcendiam as possibilidades humanas. Era a doutrina do «pacto diabólico»⁷. Este podia ser expresso ou tácito, dito de outro modo, implícito ou explícito, como se doutrinava e teorizava em tratados, por vezes com milhares de páginas, que dão bem conta do receio que estava instalado entre os de mais saber. Em suma, era a fonte de todo o mal, era o diabo e a ideia de que as bruxas se associavam para lhe dar culto, como se de uma verdadeira seita se tratasse, atentando por essa via contra Deus, a Igreja e o próprio Estado, que os de saber apurado receavam. Até porque esta interpretação implicava que essas práticas fossem consideradas uma forma de heresia.

Para além da noção da intervenção diabólica estava também muito difundida a crença nos ajuntamentos de bruxas. O vocábulo «sabat» não era usado em Portugal, mas a ideia de «assembleias», «ajuntamentos», «conventículos» e «reuniões» nocturnas de bruxas — eram estas as expressões usadas por terras lusas —, com todos os elementos constitutivos da estrutura desta crença mítica (tal como foi descrita na maioria da Europa), era perfeitamente conhecida das elites portuguesas. Isso fica evidente através da leitura dos únicos dois tratados da autoria de portugueses que versaram estas temáticas: Manuel Vale de Moura, *De incantationibus seu de ensalmis* (Évora, 1621) e Frei Manuel de Lacerda, *Memorial e antidoto contra os pões venenosos que o demônio inventou* (Lisboa, 1631).

As questões que os inquisidores colocavam aos réus acusados de bruxaria nos processos desencadeados pelo tribunal da fé são outro excelente meio para detectar como o mito do «sabat» era perfeitamente conhecido, ainda que algumas das suas facetas — nomeadamente a ideia do voo e da metamorfose das bruxas — fossem aceites com reserva e cepticismo por parte dos inquisidores. Esta descrença foi-se mesmo intensificando à medida que o século XVIII se ia desenrolando, podendo dizer-se que, a partir de 1774, altura em que foi publicado um novo regimento da Inquisição, a descrença no «sabat» e nos pactos diabólicos estava enraizada do seio das elites religiosas e laicas de Portugal⁸.

A maioria das descrições de «ajuntamentos» contém uma série de elementos estruturantes que de seguida se expõem. As reuniões ocorriam de noite, juntavam muitos humanos e diabos em lugares isolados (o cimo das montanhas, florestas, no meio do mar ou de um rio). Os humanos deslocavam-se para estes diabólicos encontros depois de se untarem com unguentos que podiam ser confeccionados com ervas ou, mais raramente, após terem ingerido uma poção cuja composição podia conter pões supostamente elaborados pelo Diabo. O efeito destes preparados permitir-lhes-ia voar, percorrendo assim enormes distâncias num curto espaço de tempo, e tinha ainda o condão de metamorfosear os corpos. Assim, as bruxas chegavam ao encontro, na maior parte das vezes, com uma feição zoomórfica (cão, gato, galinha, burro, pata, bode, eram as mais comumente referidas). O que se passava durante as assembleias, com mais ou menos variantes, consistia essencialmente no seguinte: cerimónias de adoração de um diabo que estava posicionado num trono (rezando-lhe orações da Igreja, benzendo-se, ajoelhando-se, beijando-o no ânus — a forma mais ignominiosa de reverência e submissão); danças e promíscuas orgias entre humanos e diabos; banquetes em que se comia e bebia abundantemente; relatórios apresentados pelas bruxas ao seu chefe — o Diabo — em que davam conta dos malefícios que tinham perpetrado. O mito, tal como aqui se revela, teria sido o resultado de um longo «processo de fusão



cultural» que, partindo de uma base de ancestrais cultos e crenças de raiz popular ligadas ao «mundo dos mortos» e das «bruxas nocturnas», posteriormente cristalizou enquadrado e fixado pela ideologia do diabolismo criada pelas elites⁹.

A repressão exercida sobre os agentes destas práticas foi branda, por comparação com o ocorrido nesta época em outros territórios europeus, onde se assistiu a um fenómeno violento e maciço que se designou por «caça às bruxas». A perseguição e punição dos agentes de práticas mágicas foi exercida por três instâncias distintas: tribunais seculares do rei, tribunal inquisitorial e pela justiça episcopal. Usando uma terminologia coeva, dir-se-ia que o delito era um caso de «foro misto». Mas o grosso da acção foi praticado pelos dois tribunais eclesiásticos (Inquisição e auditórios episcopais), teve na primeira metade do século XVIII o seu tempo mais forte e o seu alvo principal foram os curadores e feiticeiras (as que se dedicavam à adivinhação e magia amorosa) e não os agentes de malefícios.

Foram largos milhares aqueles que passaram pelas mãos da justiça, mas muito poucos aqueles que foram condenados à pena capital. Conhecem-se apenas 10 casos no total. Seis ocorreram em 1559 e foram determinados por tribunais seculares. Outros quatro foram sentenças proferidas pelos inquisido-

Coroação de São Bruno, de Domingos António de Sequeira (século XIX). Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga.

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/ INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.

res do Santo Ofício nos séculos XVII e XVIII: Luís de la Penha em 1626, Ana Martins em 1694, Francisco Barbosa em 1735 e Mécia da Costa em 1744.

Esta tibieza geral da repressão ficou a dever-se, essencialmente, ao posicionamento das elites face ao problema. Neste aspecto a sua formação intelectual — conservadora, rigidamente atreita ao saber escolástico e ao tomismo — e a situação da Igreja portuguesa — força sólida, poderosa, confiante, pouco abalada pela explosão do protestantismo — tiveram um papel determinante. Outros factores, ainda que com um peso menos significativo, ajudam a perceber este padrão: a tradição antijudaica e a perseguição intensa movida ao elemento cristão-novo, a paciente política de cristianização dos fiéis que foi empreendida pela Igreja portuguesa, o quadro legal existente e, finalmente, a dificuldade em obter da parte dos acusados deste tipo de práticas uma confissão de pacto diabólico¹⁰.

Estas formas de magia que se têm focado eram consideradas diabólicas e ilícitas. Existia, todavia, uma magia «natural» que, apesar de ser praticada com reservas, era lícita. Num dicionário setecentista composto por Rafael Bluteau esta distinção é muito evidente. De acordo com Bluteau havia três espécies de magia: natural, artificial e diabólica. A magia natural «é a que com causas naturais produz efeitos extraordinários», fornecendo Bluteau como exemplos vários minerais, animais e vegetais que tinham virtudes para produzir autênticas maravilhas. A magia artificial «é a que com arte e indústria humana obra coisas que parecem superiores às forças da natureza» e a magia diabólica consiste em «invocar o demónio e fazer pacto com ele para com o seu ministério obrar coisas sobrenaturais»¹¹. De acordo com esta interpretação, o prodígio alcançado no acto mágico podia ter uma tríplice origem. Ou era obtido pelas fabulosas virtudes de certos elementos naturais, ou pela lucubração e habilidade do homem, ou pela condenável mas poderosa capacidade e saber do diabo. A última era proibida, as duas primeiras eram admissíveis. Estas modalidades eram entendidas como uma «filosofia oculta», hermética, uma forma superior de conhecimento revelado apenas a certos iniciados, que lhes era transmitido por um mestre ou mesmo por Deus, sendo objectivo desse saber alcançar o conhecimento dos «segredos da natureza» e das suas admiráveis qualidades. Isso podia ser feito através da observação e manipulação dessa mesma natureza.

A magia natural, que tinha enorme tradição medieval, desenvolveu-se bastante durante o Renascimento. Ela é inseparável de uma concepção que via o universo como um todo, como uma unidade viva e animada (concepção vitalista e animista), e o homem um microcosmo, um universo à escala reduzida, que é simultaneamente um espelho e um resumo do mundo, capaz de agir sobre o universo inteiro e determiná-lo, ao mesmo tempo que por ele é influenciado. Para os adeptos desta filosofia o microcosmo (homem) e o macrocosmo (universo) assemelham-se, correspondem-se e influenciam-se mutuamente. O mundo era assim uma complexa trama de simpatias e aversões ocultas, um jogo de espelhos orientados uns para os outros, e o mágico, o astrólogo, o alquimista e o físico (médico), que grande parte das vezes eram um só, os intérpretes que sabiam descodificar os segredos dessas influências naturais.

Tais práticas circulavam apenas em restritos círculos elitistas letrados, já que o livro era a base deste saber. Ao invés do grande número de feiticeiros, curandeiros e bruxas — gente de origem social humilde — que praticava um tipo de magia considerada diabólica e ilícita, esta magia era exercitada sobretudo por eclesiásticos e médicos, havendo algumas esparsas notícias de que, em Lisboa, alguns nobres letrados se reuniam para ouvir, falar e praticar estas artes.

A astrologia e a alquimia são os melhores exemplos do género de intervenção de uma corrente de praticantes e adeptos de magia lícita. A astrologia estudava os efeitos dos movimentos dos astros sobre os seres e sobre as coisas do mundo. Era uma via para prever ocorrências celestes, tentava conhecer a situação dos astros no momento do nascimento de uma pessoa para determinar o seu horóscopo, prognosticava os momentos favoráveis ou desfavoráveis

para a realização de empreendimentos. O rei D. Manuel, de acordo com a crónica de Damião de Góis, solicitava pareceres a astrólogos a respeito da largada de naus para as viagens marítimas em direcção à Índia. Era ainda notória a complementaridade da medicina e da astrologia, pois a aplicação das operações médicas era regida pela posição dos corpos celestes. Daí que o físico e o astrólogo frequentemente se confundissem. Em 1670, ainda Frei António Teixeira compilou uma obra intitulada *Epítome das notícias astrológicas necessárias à medicina*, cujo título é demonstrativo de como a medicina e a astrologia permaneciam abraçadas.

Estas doutrinas começaram a ser contestadas desde a primeira metade do século XVI, como se pode ver através da obra *Contra os juizos dos astrológos* (1523), escrita por Frei António de Beja. Mas este início da contestação da prognosticação a partir das influências astrais não as banuiu de vez. Segundo Rui Capelo, durante a primeira metade de Setecentos houve um aumento da literatura de prognósticos baseada na interpretação das posições astrais que, contudo, começou a decair na metade seguinte da mesma centúria, acompanhando a implantação das correntes iluministas e o paulatino triunfo do saber experimental¹².

Contrariamente à astrologia, a prática da alquimia ou arte magna, cujo objectivo era a obtenção da «pedra filosofal» visando alcançar o segredo da transmutação de metais pobres em ouro e prata, não deixou grandes vestígios. Em 1732 saiu do prelo uma obra intitulada *Ennoea ou aplicação do entendimento sobre a pedra filosofal [...]*, da autoria de um médico e familiar do Santo Ofício chamado Anselmo Castelo Branco, que se pode considerar um dos únicos tratados de alquimia conhecidos escritos por um português. Apesar disso, textos dos grandes cultores da magia medieval e moderna, apesar de não abundarem referências à sua circulação, foram conhecidos e tiveram divulgação em Portugal. Por exemplo, Alberto Magno foi bastante citado por Anselmo Castelo Branco, na obra referida. Um Frei Vicente Nogueira, cuja biblioteca lhe foi confiscada pelo Santo Ofício, possuía obras de Hermes Trismegisto, de Alberto Magno, de Raimundo Lulo, de Paracelso, de G. Bruno e de Cornelius Agrippa¹³. E os tratados de Cornelius Agrippa, Giambattista Porta e J. Cardan são referidos por muitos autores portugueses, desvelando como este saber, apesar de não ter a expressão que assumiu na península itálica, também teve alguma penetração em Portugal.

NOTAS

¹ DURKHEIM — *Les formes*, p. 58.

² BETHENCOURT — *Un univers*.

³ PAIVA — *Bruxaria*, p. 95-61.

⁴ IDEM — *O papel*, p. 169-170.

⁵ BETHENCOURT — *O imaginário*, p. 52.

⁶ PAIVA — *Bruxaria*, p. 131-137.

⁷ *Ibidem*, p. 38-41.

⁸ *Ibidem*, p. 86-91.

⁹ *Ibidem*, p. 158-159.

¹⁰ *Ibidem*, p. 330-356.

¹¹ BLUTEAU — *Vocabulário*, vol. v, p. 246-248.

¹² CAPELO — *Profetismo*, p. 79-80.

¹³ CENTENO — Prefácio, p. 27.



IN HOC ORNATISSIMO VO
LUMINE CONTINETVR EX
POSITIO NICOLAI DE FYRA
SVPER BIBLIAM INCIPEN
DO APRIMO LIBRO V SQUE
AD QVITVMQVE ADMODV
HIC I...RIVS NOTABITVR
EXPOSITIO IN EPISTOLAM
S. HIERONIMI AD PAVLINV
EXPOSITIO IN GENESIM
EXPOSITIO IN EXODVM
EXPOSITIO IN LEVITICVM
EXPOSITIO IN NVMEROS
EXPOSITIO IN DEVTERONOMIV

A palavra e o livro

João Francisco Marques

CATEQUESE

A RENOVAÇÃO LITÚRGICA que se vinha a pressentir desde meados do século xv, numa dignificação do culto público a Deus, à Virgem e aos santos, protectores e intermediários na relação do homem com o divino, traduzia-se em sinais de revigoração da piedade e vida espiritual dos fiéis. Círculos do laicado cultivavam a oração mental e praticavam austeras mortificações corporais. A decadência da disciplina claustral de cistercienses e regrantes agostinhos fora equilibrada pela cada vez maior e generalizada actividade das ordens mendicantes e dos Lóios no seio das populações urbanas, com uma crescente difusão territorial de conventos¹. Multiplicavam-se os centros de celebração litúrgica e incrementavam-se práticas renovadoras da devoção popular. Os sínodos diocesanos quatrocentistas pautavam aos curas de almas orientações disciplinares cada vez mais exigentes e as visitas pastorais juntavam à revisão do estado material das igrejas admoestações acerca da observância do celibato, administração dos sacramentos, celebração da missa, ensino da doutrina cristã, sufrágios pelos defuntos e dever da pregação homilética. Através dos calendários litúrgicos diocesanos vê-se o cômputo de festividades marianas e dos santos, a adicionar aos domingos e demais dias de preceito em que era obrigatória a abstenção dos trabalhos servis. As confrarias, com saliência para as dos mesteres, reforçavam laços de coesão social e dedicavam-se à assistência caritativa possível, abrangendo a doença, a orfandade, a viuvez e a velhice. A fé, porém, como adesão interior íntima, só é sociologicamente visível através de manifestações externas passíveis de tradução em quadros quantitativos, índices qualitativos e testemunhos que permitem a leitura e avaliação do estado religioso das comunidades, seus níveis de cultura e expressões mentais. A conduta moral traduzia-se na fidelidade ao decálogo, e a religiosidade na presença aos actos de culto, na recepção dos sacramentos, na atitude perante a morte, porta para a eternidade, sob a pressão do medo do inferno e a ânsia de assegurar a salvação.

O clero, responsável pelo culto público, é o dispenseiro dos sacramentos e o profeta da palavra. E, embora a eficácia dos actos ministeriais se verifique teologicamente *ex opere operato*, nunca foi indiferente ao poder eclesiástico e aos fiéis a convicção interior do sacerdote, a sua ciência e, em particular, a coerência entre a fé e os costumes.

Não era, como a documentação coeva de sobejo mostra, invejável o estado da cristandade portuguesa, aliás idêntica às demais parcelas do Ocidente católico-romano, na segunda metade do século xv, em vésperas da ruptura protestante. O Concílio de Pavia-Siena, no século xv, alertara já para a necessidade de uma reforma *in capite et in membris, tam in spiritualibus quam in temporalibus*². No entanto, à falta de candidatos idôneos, aceitavam-se os que se apresentavam a receber o sacerdócio. Assim aconteceu na diocese de Braga, no tempo de D. Fernando da Guerra (1416-1467), cujo auxiliar D. Frei Gil, nas suas itinerâncias pelo Alto Minho e Trás-os-Montes, ordenara significativo número de candidatos a clérigos, naturais dessas terras, sendo notória, no entanto, a carência de uma preparação para o exercício do ministério, a ponto de o arcebispo suspender a experiência³. A bula *Sanctorum Patrum* (21.08.1472), de Sisto IV, veio confirmar o acerto da decisão, revelando pelas graves penas contra os prelados prevaricadores quão comum era o procedimento em todo o país. Por sua vez, no sínodo bracarense de 11 de Dezembro de 1477, D. Luís Pires chama a atenção para a idade canónica e a idoneidade

Ignorância e incultura religiosa



◁△ *Bíblia dos Jerónimos, 1494*, vol. I (Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo).

FOTO: JOSÉ ANTÓNIO SILVA.

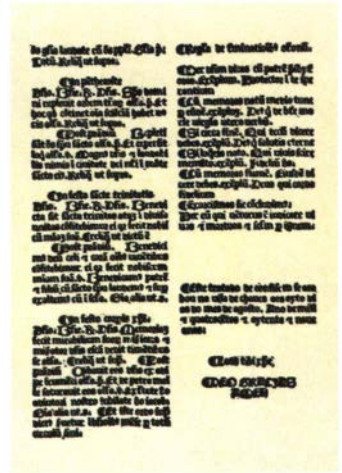
moral, como também para a ilustração necessária — «competente literatura» — que, no fundo, se restringia a «ler bem e construir correctamente», requisitos exigidos aos candidatos, devendo ser avaliados por «diligente exame»⁴. Mesmo que o número de presbíteros ordenados oscilasse até um quarto dos candidatos, era grande a quantidade dos entrados na cleresia, condição para poderem aceder a não poucos benefícios.

Se vem em crescendo, no século xv, a atenção dada à instrução dos clérigos a quem se confiava a cura de almas, mais de trás remontava a exigência. Havia, por exemplo, uma determinação do sínodo de 1281 do arcebispo de Braga, D. Frei Telo, a proibir que algum «clérigo secular fosse ordenado subdiácono se não soubesse falar latim ou ao menos ler e cantar convenientemente»⁵. Entendia-se assegurar, desta forma, o conhecimento e leitura dos textos bíblico-litúrgicos, o canto dos salmos, a celebração da eucaristia, a pregação e a orientação das consciências na confissão. Apesar da existência desta legislação, no governo do referido D. Fernando da Guerra encontram-se minoristas e mesmo beneficiados presbíteros analfabetos, incapazes de cantar no coro e compreender uma leitura do ofício sagrado⁶. Passou-se, pois, a insistir neste particular, no último quartel de Quatrocentos, no tempo do sucessor D. Luís Pires, como se vê nas constituições sinodais de 1477, em que se verberam os clérigos que «non saben cantar nen o queren saber»⁷. Porquanto importava que conhecessem bem, para edificação dos fiéis, as «cirimonias da missa e como han de dar e administrar os sanctus sacramentos e como han de rezar o domingall e santal per todo o anno assy pellos livros do coro como pello missal do altar»⁸. Na visita pastoral a Santiago de Óbidos, a 1 de Junho de 1473, pelo bispo de Safim, em nome de D. Jorge da Costa, arcebispo de Lisboa, entre os capítulos ordenados pelo prelado e exarados na acta respectiva, sob o número 45, apontava-se a dedo o mesmo mal, a ponto de se declarar que «em algũas igrejas aviiã algũns beneficiados os quaes nom sabem ler nem cantar segundo que per direito sam obrigados saber [e não apenas arrecadar os rendimentos dos benefícios] pollo quall as igrejas nom sam servidas como devem onde taes beneficiados há». Ordena, por isso, «geeralmente em todo o [...] arçebispado que qualquer beneficiado que asy nom souber leer e cantar do dia que for beneficiado ataa hũu anno que nom seja mais contado em o dicto benefício»⁹.

A incultura do clero paroquial espelhava-se na insuficiência e mesmo na absoluta falta de ensino catequético e pregação. É sintomático verificar que no tempo de um prelado responsável, como D. Fernando da Guerra, em 2001 títulos de presbíteros, a juntar a numerosas cartas de confirmação e anexação de benefícios, não haja menção ao dever de ministrar o ensino religioso, mas apenas celebrar missa, administrar os sacramentos e cumprir a lei da residência¹⁰. Os frades mendicantes iam colmatando outras carências pastorais, como se vê, em 1409, na renovação do contrato entre a Colegiada da Oliveira de Guimarães e os franciscanos e dominicanos locais de que constava um minucioso calendário de pregações no decurso do ano, aliás sem par na arquidiocese bracarense¹¹. O arcebispo D. Luís Pires, em 1477, verbera sem hesitação o desleixo de reitores, curas e padroeiros ao verificar que «homens e molheres velhos [...] nom sabem quaaes som os sete pecados mortaaes pera delles se guardarem e nelles nom cayrem»¹². As fórmulas do *pater*, *ave*, e *credo* deviam, porém, ser decoradas primeiro em latim, como a participação dos fiéis na missa aconselhava, e só depois em vernáculo, procedendo-se assim no mais¹³. O mesmo se passava na diocese de Lisboa e no resto do país. Com efeito, se na visita a Óbidos, a 25 de Agosto de 1454, o representante do prelado ordena sob pena de «çem reaes» que o prior e outros eclesiásticos presentes «ensinem o Pater noster e Ave Maria, o Credo in Deum cada domingo aos ferigueses e os preçeitos e artigos da fé e hobras de misericordia em hos tempos costumados», na de 1 de Junho de 1473 o visitador, ao constatar «que muitos christãos nom sabem o Pater noster, Ave Maria e o Credo in Deum que sam oraçoes de neçesydade e as deve de saber pera com ellas orarem a Deus e aa Virgem Maria sua madre e creerem as cousas conthiudas nos artigos de ffê catholica», manda «que em todolos domingos do anno aa

missa do dia depois da oferta lhes direes mayos os dez preceptos da lley com seus contayros declarando lhos o melhor e mais conpridamente que vos Deus ministrar e as obras de piedade por que as saybham compram e os sete peccados mortaaes por que os conheçam e se guardem delles»¹⁴.

À ignorância dos eclesiásticos com cura de almas poder-se-á atribuir, na generalidade, a prolongada permanência de práticas supersticiosas e mágicas do povo, que aliás agiria sem advertir na gravidade de seus actos. Por uma carta de visitação datada de 21 de Agosto de 1462, o prelado bracarense D. Fernando da Guerra, ao referir-se ao capitulado que exarara na anterior visita feita a Guimarães, ordenava se evitasse e procedesse, como se de excomungados se tratasse, contra os que se entregavam ao «pecado de feitiçaria»¹⁵. No 22.º dos «capítulos gerais» juntos à acta da visitação feita, a 9 de Junho de 1462, à paróquia de Santiago de Óbidos, em nome do arcebispo D. Afonso Nogueira, ordena-se que se «evitem os ydolatras e feitiçeiros e feitiçeras e advinhadeiros e lançadores de ssortes em chunbo e çera e doutras quaesquer cousas que fezerem contra os mandados da santa Igreja»¹⁶. Em 1477, o referido D. Luís Pires renova, na constituição XLVI do sínodo, o modo de proceder para com feitiçeiros e advinhadores, sinal de que se continuava a actuar contra semelhantes procedimentos¹⁷. O mal, de tão arreigado, continuou a perdurar. O *Tratado de confissom* (1489) — da autoria de um franciscano (Frei João de Chaves?, provincial em 1518 e bispo do Porto em 1524), destinado, afigura-se, ao clero bracarense e, depois de impresso, circulando por todo o país — reflectia por certo não apenas um quadro moral restrito ao Norte, mas extensivo a outras regiões, como as Ordenações Afonsinas e Manuelinas aliás permitem induzir¹⁸. Dos 34 casos reservados à jurisdição dos bispos diocesanos, para além de pecados de heresia, talvez mais formais que materiais, há «os sorteiros ou encantadores ou agoireiros e os que usam sperimentos para chamarem os demões (demónios?) pera fazerem outros malefícios»¹⁹. Persistiam estas práticas pecaminosas cerca de um século depois, em 1566, pois D. Frei Bartolomeu dos Mártires, no primeiro memorial para o IV Concílio de Braga, insiste na necessidade de se prover «alguem remedio bastante contra feitiçeiros, adevinhadores, sortilegos, benzeiros, Encantadores»²⁰. A superstição tanto emparceirava com a crença no poder divinatório das bruxas e a acção miraculosa do braço de São Sebastião ou de certas águas bentas, como abrangia as devoções a «imagens e relíquias dos Santos, de que entre a gente comum e simples, muitos usam mal e caem em idolatrias»²¹. Desrespeitosas atitudes se observam também na casa de Deus, a ponto de esta parecer menos templo sagrado do que recinto de feira, onde se comia e bebia, com ou sem mesas, jogava dados e partidas de tabuleiros, divertimentos dos mais preferidos por todos os estamentos sociais. Havia danças, bailes, folias, suetos ou coisas semelhantes, e até canções desonestas. Acontecia mesmo que, durante os officios divinos, eclesiásticos e seculares se encostavam aos altares «lançando os braços e os cotovelos sobre eles e fazendo outros requebramentos»²². Na diocese de Lisboa, como se lê no capítulo 41 da legislação do arcebispo D. Jorge da Costa, transcrita na visitação a Óbidos de 1 de Junho de 1473, os beneficiados, durante as Horas canónicas, «fallavam muito no coro e alleavtavam muitos arruidos dizendo huns aos outros muitas palavras injuriasas»²³. Mais compreensível, porém igualmente reprovável, era verem-se, segundo a referida fonte, alguns cristãos prometerem «rromarias e vigillyas aalgũas igrejas e lugares rreliigiosos e nom esguardando elles em como taaes lugares sam factos pera sse celledrarem os officios devinos dentro em elles em as dictas vigillias cantam cantigas mundanaaes e de muitas vaydades as quaaes nom convem pera taaes lugares e saltam e baylham e fazem jogos desonestos os quaaes pouco convem ao proposito por que as dictas rromarias e vigillias foram prometidas, porque taaes cousas sam ofensa de Deus e detrimento da rreliigiam christãa», sancionando com a excomunhão os infractores²⁴. Para combater a falta de formação dos curas de almas, D. Fernando da Guerra criou os chamados «calendários ou palestras mensais para o clero de cada terra ou circunscrição administrativa eclesiástica», a que, para reforçar-lhes a autoridade, tencionava presidir pessoalmente ou, pelo menos, através de um seu



Tratado de confissom, 1489 (Lisboa, Biblioteca Nacional). FOTO: LAURA GUERREIRO.

delegado²⁵. Assim se esboroa o mito de uma Idade Média profundamente cristã²⁶.

Resultava a ignorância religiosa da falta de pregação e de catequese que importaria promover. Nesse sentido, os edis vimaranenses, aconselhados pelo provincial franciscano Frei João de Chaves, pediram a D. João III para afectar alguns benefícios a cátedras de Teologia e «fazer colegios e scollas honde se leessê; e aprêdesê; as sciencias e modos de seruir e conhecer e acatar a Dê; nosso sôr»²⁷. Alguma razão teria um padre jesuíta, conhecedor dos povos do Minho, para escrever em 1550 que «delles a gentios era pouca a diferença»²⁸. E D. Frei Bartolomeu dos Mártires pormenorizava que «a gente vulgar faz o sinal da Cruz sem entender os misterios que significa»²⁹. Coisa das mais lamentáveis na igreja cristã, acentuava Frei Luís de Granada, era ver os cristãos do seu tempo desconhecerem as «leis e fundamentos» da sua fé³⁰. Ora, se prevalecendo as causas se mantinham os efeitos, seria necessário dar-se nas dioceses toda a atenção ao ensino da catequese que para o universitário coimbrão Azpicuelta Navarro era «cosa muy bien mandada, que oxalá no fuesse mas mal praticada»³¹. Para os reformadores católicos — e o mesmo acontecia com Erasmo e Lutero — havia que ser-se fiel à vontade de Cristo, quando ordenara espalhar o Evangelho através da palavra. Nesta linha seguiam os pregadores portugueses para quem o ensino do catecismo era uma das preocupações.

Ensino catequético

NO CONCEITO SEMÂNTICO E CLÁSSICO DO TERMO, *catequese* passou a significar o ensino da «doutrina cristã» compendiada num livretinho de nome *cartilha* ou *cartinha*. *Catecismo* deriva do grego *katecheô*, isto é, ressoar, sinónimo de ensinamento oral, bem na sequência da pedagogia apostólica *fides ex auditu* — a fé entra pelo ouvido. Nem outra alternativa, de resto, se oferecia, dado o quase total analfabetismo existente e a rudeza dos povos. Se o método catequético se inscreve na didáctica da pergunta e resposta, e no apelo à memorização se firma, o formulário convinha ser simples e o discurso elementar, o mais adequado possível à capacidade da criança e à inteligência dos menos dotados. Dificil tarefa para a profundidade dos mistérios cristãos, a simbologia dos sacramentos e o rigor de uma moral ligada à interior adesão da vontade. O momento mais aconselhado para a prática catequética é a estação da missa dominical cujo mandamento de assistir constitui grave obrigação³². Nessa altura, devia o celebrante recitar em voz alta o padre-nosso, ave-maria, sinal da cruz, confissão, salve-rainha, credo, mandamentos da Lei de Deus e da Igreja, sacramentos, vícios capitais, obras de misericórdia, conforme se ordena, por exemplo, nas constituições de D. Diogo de Sousa, do Sínodo de Braga de 1505, levando os fiéis a acompanhá-lo, vezes seguidas, durante certo tempo³³. Tal como nas do Porto de 1496, que contém parte do texto de um catecismo³⁴, o mesmo prelado, informado acerca da ignorância religiosa de «muitos abades e capellães», ordena que estes «tenham em suas igrejas escritos os preceptos e mandamentos e assi os peccados mortaes e como se nelles pecca, e assi os artigos da fé destintos, e os sacramentos da Igreja quantos sam e como foram instituidos, e outras cousas segundo se conteeirá em hùm sumario breve que disto esperamos mandar fazer, e assi das obras de misericordia e cinque sentidos»³⁵. A preocupação do ensino das fórmulas mínimas da doutrina cristã era extensiva a judeus e mouros, homens e mulheres, que os cristãos tinham em suas casas como criados e, sem serem catequizados, pediam o baptismo, vindo, depois de irem «a Castella e outros rreignos», a apostatar. Por isso, sob pena de excomunhão, o visitador da paróquia de Santiago de Óbidos, já a 4 de Junho de 1456, proibia que se baptizassem nem consentissem baptizar «algũu dos ditos infiees a menos que nom sejam certos que esteveram per dez ou quinze dias com algũu christãao que lhe emsinasse os artigos da nosa fé catholica e as asperezas della e querendo persistir em sua booa teençom»³⁶.

O ensino da catequese fora da estação da missa, por necessidades pastorais, bem cedo foi ordenado pelos prelados aos curas de almas. As constituições do bispado de Angra de 1560 (tit. I, c. 3, § 2) determinam que os párocos



ensinem, quanto possível, todos os dias da semana, por si ou outrem capaz, a doutrina às crianças de um e outro sexo, a uma hora fixa, acertada com os fiéis e o apoio dos pais³⁷. Ao ponderar que os meninos e pessoas rudes necessitavam mais vagar e uso de perguntas, a ultrapassar o tempo da estação da missa, as *Constituições de Viseu* de 1617 intimavam, nos mesmos dias de preceito, um momento próprio, com toque de sino a anunciar o início do ensino da doutrina, ficando todos, depois, a decorá-la e a procurar entender, segundo a sua capacidade, os mistérios da fé e os mandamentos a praticar³⁸. A fim de libertar os párocos deste trabalho, por estarem já muito ocupados, as constituições de Elvas de 1635 prescrevem que são os sacristães da sé e das igrejas paroquiais quem deve ensinar a catequese, recebendo para isso um salário especial, no Verão entre a uma e as duas horas da tarde, e no Inverno entre o meio-dia e a uma³⁹. O zeloso bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação, segue, na sua pastoral de Outubro de 1741, as mesmas directrizes ao ordenar que, nos domingos e dias santos, se ensinassem cuidadosamente as crianças e adultos, precisados da doutrina cristã, e recorressem na sua pedagogia a casos e exemplos, louvores aos mais aplicados, repreensões suaves aos desatentos, sem usarem impérios para com os rudes e ineptos, advertindo os fiéis da obrigação de comunicarem o nome dos pais ou pessoas que, tendo meninos em casa, não os mandavam para a catequese⁴⁰.

Conheceu o esforço catequético pós-tridentino o apoio do poder político através da colaboração da Mesa da Consciência e Ordens, atenta aos gentios que do além-mar acorriam a Lisboa, e da Inquisição, empenhada na defesa intransigente da fé católica. Assim, no vice-reinado do cardeal Alberto de Áustria, surgiu em Lisboa, criada por Filipe II, a Casa dos Catecúmenos, cuja superintendência cabia à Mesa da Consciência e sua sustentação à Coroa⁴¹. Segundo o regimento de 1608, o monarca, ao instituí-la, destina-a «para nella se receberem os mouriscos que vem da Barbaria ou qualquer outros infieis e

△▽ Frontal da Capela de Nossa Senhora da Doutrina da Igreja de São Roque. Pormenor dos livros e rosário.

FOTOS: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



gentios, oriundos da Persia e do oriente para servirem as armas, que de todas as partes do mundo, movidos pelo Espírito Santo, quizerem receber a água do Santo Baptismo, para nella serem doutrinados em tudo que lhes convem a sua salvação»⁴². Governava-a um reitor e um superintendente, dispondo de um escrivão, aos quais se recomenda que tratem bem os instruendos e não lhes chamem de perros ou outros nomes infames e escandalosos, embora possam ser repreendidos, castigados e despedidos⁴³. Deviam cada mês, adiantadamente, ir à alfândega cobrar a importância concedida por ordem do monarca para manutenção da casa que era de «gasto grande»⁴⁴. O reitor seria clérigo de missa, pessoa prudente e de vida honesta, sem sangue judeu ou mouro, a quem competia ensinar cada dia a doutrina aos catecúmenos, e levá-los ou mandá-los aos sermões de São Roque, casa professa dos Jesuítas, por ser a igreja mais perto, onde existiria um padre da Companhia de Jesus, nomeado pelo superior, para o ajudar no ensino do catecismo»⁴⁵. Entretanto, aprenderiam o ofício que haveriam de tomar para ganharem a vida. Depois de saírem, três ou quatro meses após o baptismo, ficavam obrigados a confessar-se seis vezes no ano e a frequentar a doutrina em São Roque onde ordinariamente funcionavam as classes de catequese⁴⁶.

No tempo ainda do cardeal Alberto, vice-rei de Portugal, notando ele não ser suficiente a benevolência com que eram tratados os cristãos-novos para se extirpar a propensão para o criptojudaísmo, denunciado nas visitas, propôs aos bispos portugueses que elaborassem um catecismo especial para os convertidos «tirado das autoridades do Testamento Velho que elles recebem dos doutores que todos admitem por que se lhes mostre claramente a verdade da Lei evangélica através da pura exegese bíblica»⁴⁷. Apesar de incitamento tão autorizado, foi muito reservada a reacção do episcopado, que colocou sérias dúvidas sobre a eficácia e oportunidade da sugestão que denominaram inútil e perigosa. D. Francisco Cano, bispo do Algarve, reconheceu, em 1592, que, se era preciso agir com tolerância e misericórdia, deveria não esquecer-se que, embora os conversos enviassem os filhos à catequese, estando seguros de que se podia manter absoluto segredo, lhes ensinavam a lei mosaica, confiados em que a persuasão e exemplo de pais e famílias fariam o resto⁴⁸. Por sua vez, D. Frei Amador Arrais, titular da diocese de Portalegre, mestre da vida espiritual e controversista antijudaico, fazia notar a enorme dificuldade em fundamentar a doutrina dos sacramentos e os mistérios principais da fé cristã no sentido literal da Bíblia e nas autoridades talmúdicas, advertindo que nem o Concílio de Trento nem o pontífice romano se haviam empenhado em semelhante tarefa. Além de que a refutação dos argumentos e interpretações rabínicas poderiam suscitar contestações arriscadas e ambíguas, conducentes a tomar-se a aparência pela própria essência⁴⁹.

Catecismos impressos

A NECESSIDADE, PORÉM, DE SE DISPOR de um texto impresso, quando a imprensa surgiu, cedo é reconhecido, como se verifica nas constituições de D. Diogo de Sousa, de modo a servir clérigos e fiéis, até para se não deturparem as palavras na memorização das fórmulas⁵⁰. Como observa D. Frei Manuel do Cenáculo, antes da Reforma protestante «não era vulgar na Europa a diligência de imprimir Livros desta natureza, ainda que havia muitas Obras, em que a Doutrina Catholica se achava unida com a de outros assuntos»⁵¹. Atende-se em que o *Sacramental* de Clemente Sanchez de Vercial, arcebispo de Valdeiras, da diocese de Lião, de inspiração bíblica, impresso em Lisboa, em 1502, destinava-se a ensinar o que todo o cristão devia saber acerca da sua fé, no que respeitava à salvação eterna, visando contribuir para a instrução religiosa dos curas de almas, razão por que o cardeal D. Henrique, na altura arcebispo de Braga, patrocinou a reimpressão, em 1539, na cidade primaz⁵². O zeloso prelado, aliás, deliberara no sínodo de 1537, na esteira do antecessor D. Diogo de Sousa, introduzir nas constituições um formulário desenvolvido da *Doutrina christã* com a obrigação de os párocos o ensinarem na estação da missa tal como se encontrava exposto⁵³. A medida revestia-se de inegável alcance, pois permitia assegurar a desejada uniformidade do texto decorado e o controlo de sua recitação a ouvintes jovens que, de resto, não seriam poucos⁵⁴.

A propósito da actividade pastoral de seu irmão, o infante D. Afonso, arcebispo de Évora, falecido por 1540, dizia-se que este «estimava tanto o Offício de Bispo e Parocho, que por si mesmo administrava os Sacramentos, pregava aos povos, visitava os enfermos, e ensinava a Doutrina christã às creanças, costume e estylo santo, que elle inventou e introduziu em suas Igrejas, e depois louvavelmente se estendeu a todas as do Reino e Conquistas»⁵⁵.

Multiplicam-se assim, no decurso da era quinhentista, publicações e tiragens destinadas a este duplo fim: a pregação do clero quanto ao conhecimento dos mistérios da fé e regras de uma vida virtuosa e a formação cristã mínima de crianças e rudes. Como, porém, a aprendizagem das primeiras letras estava entregue aos mestres de meninos espalhados pelo país, sobre quem pendia também a grave obrigação de ministrarem o ensino religioso, aparecem cartilhas ou cartinhas que trazem acoplado um formulário da doutrina cristã ou o têm mesmo por texto. De importância foi, pelos intuitos que o animavam, segundo D. Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas, o *Catecismo pequeno* de D. Diogo Ortiz, de Villegas, publicado em 1504, na era manuelina⁵⁶. Assenta a obra do bispo de Tânger e mestre de latinidade de D. João III em abundantes citações da Bíblia e dos santos padres, tendo o autor procedido «como quem ensina a leer, ou escrever meninos por breues chãos palpaveis e craros principios», sendo que os adultos deveriam utilizar «ho Cathecismo moor que desta mesma materia» compôs⁵⁷. Em 1534, saiu em Lisboa, na oficina do impressor Germão Galharde, a *Cartinha p[er]a ensinar a leer. Cõ/as doutrinas da prudencia. E os / dez mandamêtos da ley: cõ suas contras*, in 8.º [32 fl.]⁵⁸. Se esta, todavia, surge sob anonimato, segundo o testemunho de Brito Aranha, a *Grammatica da lingua portuguesa* com os mandamentos da Santa Madre Igreja, sendo, de facto, uma «cartinha com os preceitos e mandamentos da santa madre igreja, e cõ os misterios da missa e os responsorios della», impressa em Lisboa, pelo livreiro Luís Rodriguez, a 22 de Dezembro de 1539, também se chama *Cartilha* de João de Barros⁵⁹, e seria a mesma por certo que, em número de 2000, D. Manuel enviou para a Etiópia, em 1515, juntamente com 100 exemplares do *Confessionario*, de Garcia de Resende⁶⁰. Por sua vez, o bispo de Coimbra, D. Frei João Soares, compôs para ser usada na sua diocese, sob pena de 30 cruzados de multa, uma *Cartinha para ensinar a ler, e escrever com os mysterios de Nossa Santa Fé*, impressa em 1554, por João Álvares, coimbrão⁶¹. Principiava pelo «tratado dos remedios contra os sete pecados mortaes», seguido por a «Oração do fazimento de graças pelas obras do Senhor, e petições pelos mesmos mysterios»⁶². E livros afins e reedições não pararam de aparecer. O costume de ensinar a doutrina cristã pelas ruas e praças dos centros urbanos, em que o jesuíta padre Inácio Martins se popularizou ao percorrer a cidade de Lisboa⁶³, havia conhecido um precedente digno de referência no lóio Frei Pedro de Santa Maria, bracarense de origem, apelidado o «Padre da Doutrina», que no Porto, onde faleceu com 70 anos em 1564, à mesma missão se entregou durante meio século, ensinando meninos e adultos⁶⁴, e dela deixara um *Tratado e compendio, mui proveitoso da doutrina e regimento da vida cristã*, impresso em Coimbra, em 1555, e dedicado a D. Rodrigo Pinheiro, bispo portuense⁶⁵. Em 1561, imprimia-se em Braga o *Da doutrina christam com algumas orações e o rosayro de Nossa Senhora*, em oito fólhos de 24 linhas⁶⁶. A forma dialogada, por razões didácticas, era perfilhada, reconhecendo-se a utilidade do método. Entretanto, o contacto cada vez mais estreito com os Jesuítas, recém-chegados a Portugal, levou o cardeal D. Henrique a pedir ao padre Marcos Jorge, canonista e teólogo, a composição de um formulário da *Doutrina christã*, no formato de cartilha e em diálogos, acomodados às crianças⁶⁷. Saído em 1561 e considerado o primeiro livro de um membro da Companhia de Jesus impresso no reino, mandou o patrocinador distribuir pelo país inteiro milhares de exemplares⁶⁸. Dado igualmente aproveitar aos adultos, chamou-lhe o padre Baltasar Teles, cronista da ordem, um «livrinho de ouro», e entendia que «se ao bom Padre Marcos Jorge é devido o trabalho d'aquella obra excellente, ao Cardeal D. Henrique cabe a glória do seu copioso fructo»⁶⁹. De 1568, conforme transcrição de Ribeiro dos Santos, aliás confirmada, era a *Cartilha que ensina a lér*, «em que vem o Symbolo, e o

modo de ajudar a Missa em Latim, e algumas Orações em Portuguez, em prosa e verso, com huma solfa de cantiga, para fixar a memoria e curiosidade dos meninos, com dois Alfabetos, hum figurado, outro de Letras», impressa em Braga, com certeza através da intervenção do arcebispo D. Frei Bartolomeu dos Mártires⁷⁰. Assaz elucidativa, na circunstância, acaba por ser esta explanação do título, dado o imediatismo prático de que vai ao encontro. De facto, visa didacticamente a participação dos fiéis na eucaristia dominical e quotidiana, a aprendizagem de um devocionário que ainda se usava no século XVIII, para o que transcrevia a cantilena destinada a mecanização das fórmulas e uma sinalética dirigida a analfabetos, como era, na altura, a maioria dos crentes. Semelhantes adições estão na base da popularíssima *Cartilha do padre Ignacio*, por onde o bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação, mandava que a «Sancta Doutrina» fosse ensinada⁷¹, obtendo numerosas edições até depois do primeiro quartel de Oitocentos⁷² e, ainda, em 1743. O jesuíta padre Inácio Martins, formado em Teologia pela Universidade de Évora e falecido na cidade do Mondego em 1598, ficou célebre por percorrer as ruas de Lisboa, acompanhado pelo seu exército de meninos a recitar o rosário e a cantar as fórmulas do catecismo⁷³. De resto, à medida que a frequência universitária de eclesiásticos ou candidatos a clérigos crescia, o ensino conventual melhorava, os colégios jesuíticos urbanos aumentavam e os seminários tridentinos despontavam, a hierarquia, mais compenetrada de seus deveres pastorais, esforçava-se por melhorar a formação intelectual e espiritual dos curas de almas, em ordem ao combate à ignorância religiosa e ao exercício do ministério da confissão.

Directivas que, quando arcebispo de Braga, foram aprovadas pelo sínodo de 14 de Junho de 1637, como se constata nas constituições apenas impressas 60 anos depois, quando o primaz D. João de Sousa desbloqueou a proibição do procurador da Coroa por, na sequência da restauração da independência em 1640, o prelado da altura, D. Sebastião de Noronha, ter sido preso e sentenciado pelo crime de lesa-majestade⁷⁴. Observância, aliás, que seria recordada por outro de seus sucessores, D. Rodrigo de Moura Teles, ao ordenar, na pastoral de 20 de Novembro de 1706, que se fizesse o ensino «não só às pessoas de menor idade, mas também aos adultos e ainda aos de maior idade, lendo a *Doutrina e compendio*, e explicando-lhes tudo de modo que todos fiquem bem entendendo», presumivelmente, na forma do *Catecismo* de D. Frei Bartolomeu dos Mártires de que existia um exemplar obrigatório em cada paróquia⁷⁵. Era precisamente a mesma prática que as constituições da Guarda de 1621 estabeleceram ao obrigar que houvesse, em todas as igrejas paroquiais, «exposta uma Tábua com os rudimentos do Catecismo (Sinal da Cruz, Símbolo da Fé, Mandamentos, Sacramentos, Obras da Misericórdia, Pai Nosso e outras orações para ensinamento do Povo»⁷⁶. A difusão de catecismos elementares entre os fiéis passou a ser uma preocupação dos prelados, como se verifica na visita pastoral de D. Luís da Silva Teles ao bispado de Lamego (1681-1683), o qual «deixava folhinhas com rudimentos da doutrina em todas as igrejas, com ordem para as pendurarem no muro a modo de cartazes, para que toda a gente as pudesse ler»⁷⁷. As constituições de Lamego de 1639, saídas do sínodo convocado por D. Miguel de Portugal, mas só impressas em 1683 por ordem de D. Luís da Silva Teles, prescreviam algo idêntico ao de outras como: o ensino da doutrina às crianças em todos os domingos do ano, com compreensível dispensa na Quaresma pelo trabalho dos párocos; a obrigação de pais e tutores mandarem os filhos e criados à igreja, sob multa pecuniária; a instrução ser compendiada à volta do credo, mandamentos e sacramentos; a recusa de absolvição aos adultos ignorantes dos rudimentos da religião. Acrescentava, no entanto, uma particularidade digna de sublinhar-se: os mestres de ler e escrever, sob quem pesava o ónus de catequizar, «deviam mandar fazer cópias pelos livros de doutrina e não pelos que tratassem assuntos profanos e amorosos, sob pena de se verem privados de abrir escola»⁷⁸.

Na estrutura dos catecismos quinhentistas reflecte-se a divisão tripartida das exposições doutrinárias que, à maneira de síntese, circulavam desde os séculos anteriores dedicadas ao dogma, sobretudo o credo; à moral, agrupando, mandamentos, virtudes e pecados capitais; aos meios necessários à salvação

constituídos pelos sacramentos; e à oração, remetida a um comentário às enunciações do padre-nosso. Acresce que o Concílio de Trento, apostado em renovar o estilo da pregação aos infiéis, «levou a anexar, por vezes, a essas exposições doutrinárias, uma série de homilias sobre as festas litúrgicas principais celebradas na roda do ano e alguns panegíricos de Santos de ancestral devoção popular»⁷⁹. Não poucos sermonários adoptariam este esquema funcional. E, porque duplo era o combate a travar junto do povo e dos párocos, a obra exemplar de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, *Catecismo ou doutrina christã e practicas espirituas* (1564), correspondia a tais intenções e finalidades. Destinado a «gente popular», preocupava-se o venerando arcebispo em trazer resposta concreta às carências dos diocesanos, aliás idênticas às do resto do reino, onde havia «notória falta de quem pregasse a palavra de deos e de doutrina asi na gente eclesiastica como secular especialmente entralos montes, chaves e barroso»⁸⁰. Testemunho idêntico dá-o Frei Luís de Sousa que acentua não haver aí «cristandade mais que no nome», sendo os párocos «tão rudes como seus fregueses»⁸¹. Este *catecismo* é tido como um acabado modelo de catequese: no aspecto pastoral, pois, em linguagem sobremaneira acessível, pretende inculcar «o amor e temor de Deus, ódio de pecados, desprezo das cousas do mundo e desejos do céu»; litúrgico, dado acompanhar o mistério cristão celebrado pela Igreja ao longo do ano; doutrinário, porque assenta nas três virtudes teológicas, na matéria dos sacramentos, nos mistérios de Cristo, da Virgem e da comunhão dos santos⁸². O seu uso era explicitado no decreto com que abria, ordenando a todo e «qualquer Abade, Reitor, Vigário ou Capelão», do arcebispado tomasse, «em cada Domingo ou Festa, o Sermão que lhe pertence»; e, no caso de não dispor de um especial, lesse o capítulo mais conveniente⁸³. A existência de clérigos letrados, e, em muito maior número, sem formação académica — aliás realidade comum ao país inteiro —, leva o prelado a tomar uma prudente medida: «os leitores, que forem doutos na Sagrada Escritura, não serão obrigados a ler polo livro, mas poderão, com viva voz, tratar e praticar o que se contém no capítulo que responde a cada um dos ditos dias, ou pregar outras coisas que lhe parecem necessárias», ficando os outros que não houvessem estudado as sobreditas ciências «obrigados a ler polo livro» da maneira aí indicada⁸⁴. D. Frei Bartolomeu dos Mártires, já antes de publicar o seu *Catecismo*, se mostrava empenhado em combater a ignorância religiosa de seus diocesanos, a ponto de mandar distribuir pelas paróquias o *Compêndio de doutrina cristã* (1559), de Frei Luís de Granada, com a imposição de o lerem na missa dominical durante «mea ora», devendo nas festas servirem-se dos sermões no mesmo estampados⁸⁵. O carácter pedagógico e o alcance pastoral do *Catecismo* do arcebispo bracarense seriam motivos bastantes para a edição de Lisboa de 1566, «por mandado del Rey nosso senhor, pera uso dos sacerdotes que tem carrego dalmas nas igrejas que são de sua obrigação & dos mestrados de Nosso Senhor Jesu Christo, Sãtiago e Avis»⁸⁶, saindo mais cinco reimpressões nos 30 anos imediatos num total de 15, aparecidas a maioria na capital e algumas também em Coimbra e Évora, até finais do século XVIII⁸⁷. A extensão do Padroado Português, da metrópole ao além-mar sob a jurisdição da Ordem de Cristo, torna compreensível a larga difusão das tiragens conhecidas.

NO EXTENSO ALÉM-MAR E REGIÕES pertencentes ao Padroado Português, cedo a população nativa conheceu a catequização ministrada com o apoio em textos impressos. A evangelização do Congo, no século XV, a que os missionários portugueses se devotaram nos inícios do reinado de D. Manuel, fez-se a rogo do rei indígena local e dos cortesãos que pela *Bíblia e vida de Cristo* de Ludolfo da Saxónia, mandada traduzir por D. Leonor, mulher de D. João II, estudavam a religião católica, sendo o envio para as conquistas de um número assaz apreciável de tais obras uma das prováveis razões de sua raridade em Portugal, bem como de que «se fizessem invisíveis os *Catecismos maior e o pequeno* do bispo Ortiz, apesar de, em 1502, ter aparecido em Lisboa nova edição dos mesmos»⁸⁸. No século seguinte, o jesuíta Pêro Tavares, nascido em Taveiro, diocese de Coimbra, em 1591, foi enviado para as missões de Angola,

Catecismos e missiões



*Doctrina christam
en lingua malauar tamuil,
portada publicada por
Schurhammer, Índia, 1578.*

em 1628, com outros companheiros. De Luanda passou à missão do Bengo, entregando-se à formação cristã de milhares de negros, escravos e livres, por novos métodos de instrução do gentio. Para efeito, serviu-se da língua quicongo com o recurso ao *Catecismo* dos padres Marcos Jorge e Inácio Martins, da Companhia de Jesus, traduzido em São Salvador do Congo, por ordem do confrade Mateus Cardoso, com a ajuda dos melhores catequistas nativos e, em Lisboa, por 1619, publicado⁸⁹. Acompanhava a tradução, linha a linha, o texto português, o que facilitava o trabalho pedagógico dos missionários. O primeiro catecismo em quicongo, no entanto, devia-se ao padre Cornélio Gomes, enviado a Portugal como embaixador de seu soberano D. Diogo, em 1546, e que acabou por se fazer jesuíta. Publicado em Lisboa, veio a servir de auxiliar do ensino religioso em língua vulgar, já praticado pelos missionários⁹⁰. Durante uma centena e meia de anos, o método seguido consistia na repetição cantada de todo o catecismo no idioma autóctone, bem como das orações, por batizados e catecúmenos, através de caminhos e plantações⁹¹.

Empenhado por força das obrigações do Padroado na evangelização das terras descobertas e conquistadas, enviou D. Manuel para a Índia, em 1515, «trinta livros de catecismos», por certo o da autoria de D. Diogo Ortiz; mas, já três anos antes, Afonso de Albuquerque comunicava ao monarca que encontrara numa arca, em Cochim, «cartinhas» por onde ensinar meninos a ler, que deveriam ser exemplares da composta por D. João Soares, bispo de Coimbra, atrás referida⁹².

Sumiu-se, no entretanto, o rasto da explanação *Doutrina christã* [1557], de São Francisco Xavier, decalcada no *Catecismo* de João de Barros, de 1539. Contudo, conhece-se uma cópia do *Catechismo grande*, da autoria do apóstolo da Índia, escrito por 1546 ao padre Mirão, provincial dos Jesuítas, e hoje perdido, enviado para Lisboa, em 1554, pelo padre Melchior Nunes Barreto, a fim de ser impresso. Desejava o santo que por esta breve súpula dos «mysterios da fé», os confrades ensinassem «a santa doutrina nas fortalezas e lugares», pedindo o padre Barreto para se mandar «mtos livrinhos impressos disso. Algũs dozentos ou mais»⁹³. E, se a *Doutrina christam*, em forma de diálogo, com o texto do padre Marcos Jorge, vertido pelo também jesuíta padre Henrique Henriquez em língua malabar-tamil (Ceilão), foi publicada em Goa (1577) e na oficina do colégio de Coulão (1578), edições consideradas desaparecidas, há memória de uma outra versão do mesmo padre Manuel de São Pedro, impressa um ano depois em Cochim, desconhecendo-se, todavia, hoje a existência de exemplares⁹⁴.

A necessidade sentida de um catecismo impresso destinado à uniformização do ensino da doutrina cristã nas regiões da Índia, na sequência das deliberações tridentinas, regista-se no terceiro concílio provincial de Goa (1585) que determina a composição de «um compêndio de doutrina cristã em língua portuguesa, a qual [doutrina], diz, se ensinará geralmente em todas as partes da Índia, para se guardar a conformidade em todas, e esta se tresladará nas línguas das terras onde houver conversão e se ensinará nelas; da mesma maneira se fará um breve catecismo conforme o catecismo tridentino, acomodado às nações destas partes»⁹⁵. Só em 1622, porém, o jesuíta londrino padre Thomas Estêvão acomodou o citado texto do padre Marcos Jorge a este desiderato e compôs a *Doutrina christam em lingua bramana canarim*, impressa no colégio de Rachol, da Companhia de Jesus, que inclui as mesmas matérias da *Cartilha* do padre Inácio Martins, a saber: a) «Modo como hão de ajudar a missa»; b) «Modo como hão de responder os mininos ao sacerdote que unge os enfermos»; c) «Modo como hão de responder os mininos ao sacerdote que encomenda os defuntos»; d) «Modo como hão de responder quando se administra o Sacramento do bautismo»; e) «Litaniae Dei Parae Virginis... quae in domo Laurentiani decantari solent». Não é, contudo, diferente esta «ladainha da Virgem, que costumam cantar na casa do Loreto, da que oferecia o padre Martins em sua cartilha»⁹⁶. De tão popular, foi esse *Catecismo* do padre Thomas seguido em toda a península indostânica⁹⁷. Em 1632, o padre Diogo Ribeiro, oriundo de Lisboa, publicou em idioma brâmane corrente ou concani, de origem sânscrita e irmão do marata, a *Declaração da doutrina christã coligida do cardeal Bellarmino*, em

cujas inclusas orações se adopta o texto do inaciano inglês⁹⁸. A uniformidade das fórmulas difundidas, e ainda agora testemunhadas, é efeito, sem dúvida, do uso desta língua, no patriarcado de Goa, durante três séculos⁹⁹.

Os Franciscanos, responsáveis pela missão de Bardez, acompanhavam também este esforço catequético no Oriente, como aconteceu com o goês Frei Gaspar de São Miguel que «compôs na língua da terra [Índia] hũa obra em estilo poético sobre os quatro [sic!] novíssimos, os sete sacramentos e os preceitos do Decálogo», que chegou a sair impressa e andava entre os naturais como *thesouro*¹⁰⁰. Por sua vez, a Frei Amador de Sant'Anna e Frei João de São Matias se devem, vertidos em 2000 versos e em linguagem nativa, uma sùmula da doutrina cristã e mistérios da fé, bem como a Frei Manuel Baptista um desenvolvido catecismo e a Frei Domingos de São Bernardino, indiano e comissário do Santo Ofício, uma *explicação do Credo* na mesma língua¹⁰¹. Se alguns desses livros andavam entre os naturais como *thesouro*, isso se imputava a dificuldades materiais dos autores, ligados pelo voto de pobreza, pois os publicados foram-no devido ao patrocínio de mecenas rêgios e gente ilustre¹⁰².

Na parte oriental da Índia, no golfo de Bengala, onde missionavam os Eremitas de Santo Agostinho, o religioso Frei Manuel da Assunção, que para evangelizar o gentio aprendeu a língua nativa, deu, em 1743, à impressão, em Lisboa, um *Catecismo da doutrina christãa*, ordenado à maneira de diálogo e em bengalês na esteira dos acabados de mencionar¹⁰³.

Por indicação do conde La Vissãga sabe-se haver o *T'ien-tchou cheng-kiao yo-yen* [*Pequeno tratado para instrução dos catecúmenos*], breve dissertação sobre a religião cristã, em chinês, da autoria do jesuíta de Montemor-o-Velho, conterrâneo de Fernão Mendes Pinto, publicado em Chao-Tcheou, em 1600, na imprensa da Companhia de Jesus, e em 1871 reimpresso¹⁰⁴. Há, ainda, outro em caracteres japoneses com algumas passagens idênticas ao texto do catecismo editado em Cochim (1579), designado *Doctrina kirishitan*, impresso em 1592 na oficina do colégio dos Jesuítas da ilha de Amakusa (Japão), que contém o pai-nosso, ave-maria, salve-rainha, credo, mandamentos da Lei de Deus e da Igreja, pecados mortais e sacramentos, etc.¹⁰⁵. No mesmo local e ano, foi publicado o *Nippon no Jesus* [*Doctrina christan*], de que o exemplar pertença do arcebispo de Évora, D. Teodósio de Bragança, na Biblioteca de Tóquio se encontra¹⁰⁶.

No Brasil, teve importância o *Catecismo na lingua brasilica*, do jesuíta António Araújo, elogiado pelo padre António Vieira, que o considerava «tão exacto em todas as matérias da fé, e tão singular entre quantos se têm escrito nas línguas políticas, que mais parece ordenado para fazer de Cristãos teólogos que de gentios cristãos»¹⁰⁷. O autor era açoriano de São Miguel (1566-1632), que cedo se dedicou à catequização dos Índios, cujo idioma dominava¹⁰⁸. A obra, contendo tudo o pertencente às verdades da «Fe & bõs costumes», primeiramente composta «a modo de Dialogos por Padres doctos, & bons lingoas da Companhia de JESU», recebeu nova ordenação e acrescentos do padre António Araújo, teólogo e «língua», que lhe incluiu um «confessionario & ceremonial dos Sacramentos, conforme o Catecismo Romano, & com outras exhortações & instruções necessarias para conversão, & conservação dos Indios do Brasil», seguidas de «cantigas na lingoa, pera os mininos da Sancta Doutrina», estas devidas ao padre Cristóvão Valente, mestre no idioma tupi, de harmonia com a pedagogia do ensino catequético ao tempo em uso¹⁰⁹. A *Doutrina christãa com o ceremonial dos sacramentos, & mais actos pastorais* foi impressa em Lisboa, à custa dos jesuítas do Brasil, em 1618, conhecendo-se uma outra edição, datada de 1686, emendada pelo inaciano padre Bartolomeu Leão e revista por confrades doutos na mesma língua, e uma ainda saída em Leipzig, em 1898, sublinhando o historiador Serafim Leite ser considerada uma obra-prima no género, a ponto de se encontrar vertida em muitos idiomas americanos¹¹⁰.

POSTERIOR À PUBLICAÇÃO DO *Catecismo ou doutrina christãa* de D. Frei Bartolomeu dos Mártires é o célebre *Catecismo Romano* — *Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini ad Parochos*, de Pio V —, publicado em 1566, marco de

Literatura catequética

referência para todo o orbe católico pelo seu rigor doutrinário. Elaborado por um grupo de teólogos de escol, de que o dominicano português, Frei Francisco Foreiro, foi *spiritus rector* (=mentor)¹¹¹, data de 1590 a sua versão em vernáculo, impressa em Lisboa, devida ao Dr. Cristóvão de Matos, provisor da diocese, se bem que pareça haver existido outra anterior¹¹². De assinalar o número de obras similares ao modelo e conteúdo dos catecismos que, em dois séculos, ultrapassa a centena e algumas com mais de uma edição, tais como: *Princípios, e fundamentos da Christandade* (1566), de D. João de Mello, arcebispo de Évora; *Suma da doutrina christã ordenada conforme o catecismo romano* (1626), de D. Frei João de Portugal; *Baculo pastoral [...] sobre a doutrina Christã* (1624) de Francisco Saraiva de Sousa; *Breve recompilação da doutrina dos mysterios mais importantes da nossa santa fé* (1646), de António Rabolo; *Tratado [...] do credo* (1648) e *Tratado dos sacramentos em comum* (1651), de Francisco Fernandes Prata; *Breve declaração dos fundamentos da fé, e mais coisas importantes, e necessárias à salvação* (1664), de Francisco Freire de Faria; *Pão partido em pequeninos* (1690) do padre Manuel Bernardes; *Alma instruída na doutrina, e vida christã*, 3 volumes (1688, 1690, 1699), de Manuel Fernandes; *Cartilha nova [...] à maneira de diálogo para ensinar aos meninos* (1735), de Manuel Guilherme; *Catecismo ou breve explicação da doutrina christã* (sem data), de António Reis, oratoriano setecentista; *Declaração do símbolo para uso dos curas* (1614), de São Roberto Belarmino, traduzido por Amaro de Reboredo; *Doutrina cristã ordenada à maneira de diálogo para ensinar os meninos*, do cardeal Stefano Durazzo, com acrescentos (1678) de Inácio de Jesus Maria, carmelita¹¹³. Não poderá oferecer dúvidas a repercussão exercida em Portugal pela *Instrução* de Bento XIII, emanada da 3.^a sessão do Concílio de Roma, de 15 de Abril de 1725, sobre o ensino catequético¹¹⁴. Advertia o documento pontifício que, «se os Parochos não faltam substancialmente a administrar o leite da piedade christã, instruindo-as d'esta mesma doutrina, entretanto alguns fazem-no d'um modo tão confuso e inepto, que dão causa a que as crianças o tomem indigestamente e com dificuldades»¹¹⁵. Lembra, ainda, que a idade em que se torna obrigatória a frequência da catequese é, para os meninos, entre 7 e 14 anos e, para as meninas, entre 7 e 12, ficando os pais e párocos não cumpridores sujeitos à pena de interdito pessoal¹¹⁶. Chega mesmo a prescrever um «methodo mais facil e claro de como no futuro se há de ensinar nas Parochias a *Doutrina christã*» que consistiria no ensino em círculo de meia hora, repartidas as crianças por sexos e em quatro classes e grupos, reservando-se a outra meia hora para, colocados os meninos e as meninas frente a frente, disputarem, no bom estilo da sabatina da pedagogia jesuítica, interrogarem-se uns aos outros e, em caso de erro ou engano, serem corrigidos pelos mais instruídos da classe. A sessão terminaria com recitação em coro das orações, mandamentos da lei de Deus e laldinha de Nossa Senhora cantados¹¹⁷. Insistia assim o papa numa espécie de catecismo de perseverança, de que fez eco o zeloso bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação, na pastoral de 14 de Outubro de 1741¹¹⁸. Esta atenção ao ensino catequético ganha novo vigor após a publicação da bula *Etsi minime*, de Bento XIV, *urbi et orbi*, datada de 7 de Fevereiro de 1742, em pleno iluminismo setecentista, podendo acompanhar-se a sua influência em Portugal através das pastorais de vários prelados. O bispo de Lamego, D. Frei Manuel Coutinho, na de 31 de Março desse preciso ano, manda aos párocos, a quem as famílias responsabilizam pela ignorância religiosa grassante, explicar o catecismo todos os domingos, na igreja e à hora mais conveniente, aos «meninos», mas também aos adultos, englobando nessa obrigação os mestres de Ler e Gramática, no respeitante aos alunos, e os pais em relação aos filhos e criados, para o que pedia, ainda, a colaboração das pessoas devotas e dos clérigos desde a prima tonsura¹¹⁹. Por sua vez, na sua pastoral de 20 de Maio de 1742, o metropolitano bracarense D. José de Bragança, irmão do rei D. João V, ordena aos párocos «um dia de cada vez, e em todos os Domingos e Dias santos da Quaresma, de tarde, dando o sinal com o sino, expliquem aos meninos, como aos de maior idade, que necessitarem, a *Doutrina Christã*; lhes ensinem os actos de Fé, Esperança, Caridade, Contrição, Altrição, e todas as mais disposições necessarias para a Confissão, exhortando a todos à frequencia

CATECHISMO ROMANO DO PAPA PIO QUINTO DE GLO- RIOSA MEMORIA.

Novamente trasladado de latim em lingoaem por manda-
do do Illustrissimo, & Reuerendissimo Senhor D.º Miguel de
Castro Metropolitano Arcebispo de Lisboa, &c.



Cõ licença da mesa geral do Sancto Officio,
E PRIVILEGIO REAL.

Impresso em Lisboa, por Antonio Alvarez, impressor. Anno 1590

Acharic ha em casa de João Lopez liureiro do
Senhor Arcebispo.

Tasado a em papel

Catechismo ou Doutri- na Christã & Praticas Spirituaes. Orde- nado por Dom Frey Bartholameu dos Martyres Arcebispo & senhor de Braga Primas das Espanhas &c.

Para se ler nas parochias deste nosso Arcebispado
onde não ha pregacam.



Em Braga.

Por Antonio de Maris Empressor do Senhor
Arcebispo, E cõ licença de sua S. R.

1564.

Impressado e papel a ceto e cincoscentos.

d'este Sacramento, à quotidiana devoção de Maria Santissima como um dos maiores sinais da nossa predestinação». Em paralelo, pois, se estimulava a prática da penitência sacramental, para tornar assídua a comunhão¹²⁰. De novo D. Miguel da Anunciação, na pastoral de 1 de Setembro de 1743, entre outras medidas, determina: que os párocos, desde o primeiro domingo do Advento ao do Bom Pastor, ensinassem a doutrina nos dias de preceito de tarde; que o primeiro domingo ou dia santo fosse destinado aos meninos e homens na igreja paroquial, ou em alguma capela da freguesia ou lugar público decente, e o segundo domingo ou dia santificado às meninas e mulheres, sem assistência de varões maiores de 14 anos, exceptuados o cura e a pessoa necessária à serventia do recinto, devendo estar o templo de portas abertas; que, no tempo da Quaresma, se houvesse condições, os párocos ministrassem a catequese duas vezes por semana, salvaguardado tudo o que se encontrava estabelecido quanto à separação e circunstâncias relativos aos lugares a utilizar¹²¹. O bispo de Lamego, D. Frei Feliciano de Nossa Senhora, na pastoral de 22 de Fevereiro de 1747, concretiza igualmente vários aspectos dos mesmos temas, exortando os párocos «a explicarem os mistérios da fé durante meia hora, cada domingo e dia de preceito, antes da missa de terça, lendo e comentando uma parte do catecismo». Os pais, tutores e mestres de Ler, Escrever e de Latim, que se furtassem a cumprir a sua obrigação de acorrer ao ensino religioso de filhos e súbditos, seriam penalizados com um tostão de multa¹²².

Por sua vez, o bispo-conde de Coimbra D. Francisco de Lemos, em pastoral de 26 de Abril de 1782, ordena aos párocos que se observe o disposto na de D. Miguel da Anunciação de 1743, e recomenda aos pais de família que lessem ou fizessem ler o catecismo a todo o seu agregado e admittissem, a ouvi-lo, pessoas de fora analfabetas¹²³. No século XIX, D. Joaquim de Nazareth, outro de seus sucessores, determina que, nas tardes de domingo e dias santos de guarda, fosse destinada uma hora para se ensinar a doutrina aos meninos¹²⁴. De resto, compreendiam bem os fiéis a obrigatoriedade de frequentarem a catequese, pois deviam mostrar que sabiam a doutrina quando se abei-

Catechismo ou Doutrina Christã, de Frei Bartolomeu dos Mártires, Braga, 1564.

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

◁ *Catechismo Romano do Papa Pio Quinto de Gloriosa Memoria*, de António Álvares (1590) e traduzido por Cristóvão de Matos (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

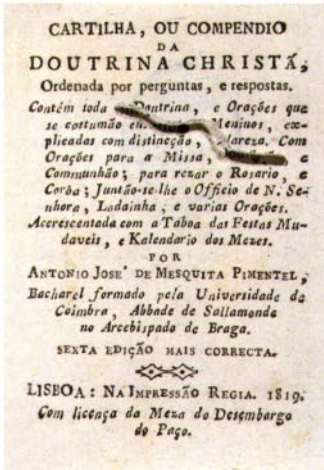
rassem dos sacramentos. Com efeito, o Sínodo de Évora de 1569 proibia ao pároco ouvir de confissão quem não soubesse o padre-nosso, a ave-maria e o credo; os da Guarda de 1621 e do Algarve de 1674 ordenavam aos párocos não só que perguntassem aos penitentes a doutrina cristã, mas, se aconselhável, lhes dessem por penitência o aprendê-la e, mesmo, lhes dilatassem por algum tempo a absolvição, bem como não recebessem em matrimónio os nubentes sem conhecerem o credo ou artigos da fé, o *pater*, a *ave* e os mandamentos da Lei de Deus, e admoestassem os que viessem para ser confirmados a saber primeiro a doutrina cristã¹²⁵.

A instrução religiosa dos adultos, a que através das homilias das missas de preceito se procurava responder, por força do imperativo das constituições diocesanas recebia grande incremento das missões populares, alimentadas por jesuítas, a partir da rede de colégios espalhados de norte a sul do país, por franciscanos de Varatojo, em particular da casa dos missionários apostólicos de Brancanes, e por vicentinos ou padres da missão. Fora mesmo por decisão de D. José de Bragança que viera do país vizinho o célebre jesuíta Pedro de Calatayud com dois companheiros e na vasta arquidiocese se mantiveram durante cinco anos, em evangélicas pregações, de Braga até ao Tua, tendo a região transmontana de Vila Real por centro¹²⁶. A esta pia actividade, ao que se sabe de assinalável fruto moral e espiritual junto do clero e fiéis, se encontra ligada a iniciativa tomada por aquele arcebispo de mandar traduzir e editar, em 1753, o *Compendio doutrinal, muito util e necessario para explicar e saber a Doutrina christã*, do jesuíta italiano João Pedro Pinamonti, falecido em 1703, a que o padre Calatayud fizera acrescentos¹²⁷. A obra, que teve larga penetração na diocese durante o governo de D. José de Bragança, foi por decreto seu adoptada nas catequeses e escolas, só deixando de sê-lo, a partir de 1759, na sequência da expulsão da Companhia de Jesus, como de resto veio a acontecer com outros catecismos da autoria de inacianos¹²⁸. Será talvez esta a razão do aparecimento do denominado *Catecismo de Montpellier, Instructions générales en forme de catéchisme* (com dois catecismos, médio e pequeno, Paris, 1702 e 1707) escrito por iniciativa e orientação do prelado antijesuíta, Colbert, pelo oratoriano François-Aimé Pouget, reitor do seminário daquela diocese¹²⁹. A primeira edição portuguesa, datada de 1765, em quatro volumes oitavados, saiu em Lisboa com o título de *Instuções geraes em forma de catecismo, publicadas por ordem do bispo da diocese de Montpellier Mgr. Carlos Joaquim Colbert, e traduzidas em portuguez para uso dos fieis do arcebispado de Évora [...]*. Na pastoral de 9 de Janeiro desse ano, o metropolitano eborense, que patrocinara a publicação, ordenava aos párocos para o lerem durante meia hora cada domingo, antes da missa do dia, percorrendo-o do primeiro ao último tomo¹³⁰. Aproveita o prelado para desaprovar o estudo da moral pelo «compêndio» de Larraga e a «prática» de Corella pelas «perniciosas maximas, e moral relaxada, que ensinão»¹³¹. Posto no *Index* em 1721, nunca o foram, porém, as traduções portuguesas¹³². Havia projectado Pouget uma versão latina, *Institutiones Catholicas per modum catecheseos*, onde fossem citados por extenso os lugares bíblicos e patrísticos¹³³. Acabaram por fazê-la os Jesuítas, apressando-se, em 1725, o bispo Colbert a condená-la, por abusiva, e a afirmar só reconhecer legítimas a primeira edição de 1702 e as que com ela se conformassem¹³⁴. Seguiu, por isso, a portuguesa o primitivo texto francês. Aliás, como o metropolitano eborense afirma, estribado no Beneplicito Régio, a condenação romana do Catecismo de Montpellier «não foi, nem podia ser recebida». E sublinha duas razões para o texto latino, «retocado» e adulterado, não poder ser aceite: a inadmissibilidade de «em caso algum» os vassallos se rebelarem contra a autoridade legítima dos reis, mesmo por motivo de perseguição ou de religião e a doutrina acerca dos pecados e virtudes, expandida na explicação do Decálogo e dos mandamentos da Igreja, sustentada pelo «probabilismo jesuítico», em que assentava a denúncia de o catecismo «ser jansenista, ou ficar compreendido no Jansenismo»¹³⁵. Com as suas três dezenas de impressões em 1731, este como os novos catecismos, que proliferavam então, reflectem as correntes doutrinárias do tempo e as opções pessoais dos autores, bem como a acesa controvérsia jansenista e antijansenista, mesclada de galicanismo. Não era in-

diferente, num quadro iluminista, esse apelo dito jansenista a uma liturgia participada pelos fiéis e consequente defesa da língua vernácula nos respectivos textos e ritos, a difusão da Bíblia e a maior inteligibilidade das verdades a crer que encontrava pela frente a atitude contrária antijansenista entricheirada num conservadorismo de valências tradicionalistas apoiadas no latim e prática cultural formalista. À inspiração agustiniana do amor e glória de Deus do jansenismo contrapunha-se o moralismo casuístico e legalista regulador da vida cristã, na vivência do estado de graça, e a total sujeição ao ensino eclesiástico emanado da suprema autoridade da Igreja¹³⁶. As três partes do catecismo, destinadas respectivamente a adultos, adolescentes e crianças, estruturam-se em explanações dialogadas, tratando a primeira do símbolo dos apóstolos ou profissão de fé; a segunda da vida moral cristã, ou seja, pecados e virtudes, decálogo e preceitos da Igreja; a terceira da graça e meios para obtê-la com relevo para a Penitência e Eucaristia, oração e sacrifício da missa encerrando «com dous Catecismos abreviados para o uso dos meninos»¹³⁷.

A expressa menção dos destinatários, a indignação do mandante da impressão e a fama da tradução ser de D. João Cosme da Cunha, metropolitano da arquidiocese alentejana e autor do prólogo antijesuítico, indiciam o dedo pombalino que a carta régia de D. José, a autorizar a publicação, comprovava¹³⁸. Com tais patronos, era notória a chancela galicana e compreende-se o número de edições que a obra, entre nós, conheceu¹³⁹. A impressão do Porto em 1769 consta de cinco tomos em dois volumes¹⁴⁰; a de Lisboa do ano imediato devida a D. Gaspar de Bragança, filho de D. José I e sucessor do tio no arcebispado de Braga, com um preâmbulo idêntico ao acima mencionado e um expresse repúdio do *Catecismo* de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, compunha-se dos mesmos tomos, em oitavo pequeno, tendo o quinto, em forma de «catecismo elementar» e destinado a «por elle se ensinar a Doutrina christã aos meninos nas Escolas dos Reinos e Dominios de Portugal», conhecido várias edições, duas das quais na era oitocentista¹⁴¹. Tornava-se assim inequívoco que, sob a tutela política do marquês de Pombal e eliminadas as incômodas reacções jacobino-sigilistas, a consonância entre o Estado e a Igreja funcionava. Na pastoral com que abre o primeiro volume do *Catecismo* de Montpellier, na impressão de 1770, ordenada por D. Gaspar de Bragança, declara-se que nenhum dos catecismos utilizados satisfazia, como este, os fins a que se destinava. Daí determinar-se que todos os clérigos o deviam conhecer, pois seriam por eles examinados para o acesso às ordens e à obtenção da licença de confessores. Mais: que as crianças apenas fossem ensinadas conforme o *Catecismo abreviado*, o dito quinto volume, tanto pelos párocos, como pelos mestres das escolas públicas elementares e pelos pais, em casa, na instrução religiosa a dar aos filhos¹⁴². Desde 1712, pelo menos, tomara o Santo Ofício posição condenando a obra¹⁴³. Refere, por seu lado, o arcebispo D. Gaspar de Bragança que lhe ofereciam resistência alguns ultramontanos por considerarem este catecismo jansenista¹⁴⁴. Apesar do esforço bem intencionado de um grupo de gente da Igreja, a época setecentista, tão cheia de contrastes, foi de perturbação e confusão doutrinária. O laxismo moral e o rigorismo sigilista não favoreciam o combate firme e esclarecido à ignorância religiosa que se reflectia na proliferação da estatuária nos templos, distorcendo o culto às imagens sagradas; na inundação de relíquias de proveniência e autenticidade duvidosas; na credence popular que invadia romarias e santuários de peregrinação¹⁴⁵.

Sem se conhecer, ainda, no século XVIII, a sua organização e cobertura a nível nacional, o ensino público elementar fazia-se nas escolas conventuais, nas diocesanas, sustentadas por prelados e cabidos, e nas paroquiais, a que as câmaras destinavam pequenas verbas, tiradas dos «dízimos de el-rei» e de benefícios abaciais, «para a doutrina», a fim de os párocos ministrarem, fora da missa, a catequese e adquirirem os catecismos para os meninos aprenderem a ler¹⁴⁶. O alvará régio de 11 de Setembro de 1770 ordenava dever o ensino praticar-se por impressos e manuscritos, condenados os processos litigiosos e «sentenças», de diversa natureza, por vezes utilizados, recorrendo-se antes ao «catecismo pequeno de Montpellier», que serviria para os mestres exporem os princípios da fé cristã e «instruir com especial cuidado» os alunos¹⁴⁷. Foi por



Cartilha ou Compendio da doutrina christã, 1819, de António José de Mesquita Pimentel (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

esta cartilha, de facto, que o futuro cardeal Saraiva (1766-1845) aprenderia a ler e a catequese¹⁴⁸.

Com o iluminismo, a par da política oficial de fomento da instrução pública, foi relevante, neste particular, o empenho de alguns bispos, como o de Beja, D. Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas, íntimo colaborador da reforma pombalina. Associar o ensino do catecismo à luta contra a incultura religiosa e o analfabetismo é um traço saliente em Portugal no dealbar do século XIX, patente no crescer do conteúdo bíblico e na vivência cristã do quotidiano, apontando-se para o evangelho e o decálogo como o verdadeiro código moral. Adverte-o o mesmo D. Frei Manuel do Cenáculo, ao sublinhar a dimensão espiritual e social deste ensino: «O catecismo pode estender-se a todas as relações do homem, pois he alma de tudo quanto a creatura racional pôde obrar virtuosamente. Com elle se espiritualizão as materialidades em que o homem se exercita referindo-se a Deos, à virtude, e ao bem pessoal e do próximo com quem vive combinando toda a variedade de acontecimentos.»¹⁴⁹ Do franciscano Frei Francisco de Jesus Maria Sarmiento (1713-1790), bacharel em Direito Civil, é a *Cartilha doutrinal ou compendio da doutrina e principaes virtudes da nossa sancta fê catholica*, aparecida em 1780, que teve certa voga no tempo, pois seis anos depois contava quatro edições¹⁵⁰.

Ao regressar do Pará, o arcebispo D. Frei Caetano Brandão, que no passado havia sido professor, abriu em Braga com as rendas da diocese uma rede de escolas e outras mais em importantes regiões arquidiocesanas¹⁵¹. No leque de seus cuidados pastorais manteve-se sempre a ilustração do clero e a instrução religiosa do povo. Adepto da uniformidade no ensino, pautada pelo manual, impôs, como obrigatório, o volumoso *Catecismo*, que então corria anónimo, atribuído à iniciativa do cardeal de Mendonça, patriarca de Lisboa, e impresso em 1791 com privilégio real¹⁵². Tinha-se, como certo, ser o autor o padre Teodoro de Almeida (1722-1804), erudito oratoriano e um dos fundadores da Academia de Ciências¹⁵³. O seu aparecimento nasce da reacção sentida em Portugal ao Catecismo Romano, fruto do Concílio de Trento e pilar do ensino catequético que o metropolitano lisbonense rotula de «Collecção de dissertações Theologicas, proprias para instruir solidamente os Parochos, do que Instrucção familiar para o Povo» — alvo preferencial a atingir¹⁵⁴. Dirigido não só aos eclesiásticos, mas aos «Pais, e Mães de familias, a quem pertence a educação de seus filhos nos mais tenros annos», com sucessivas edições na era oitocentista, o *Cathecismo da doutrina christã*, do padre Teodoro de Almeida, é um volume de quase cinco centenas e meia de páginas, de prosa clara e recorte literário, na consagrada forma dialogada, visando uma desejada «uniformidade no modo de explicar as Verdades da Religião, e obrigações do Christianismo»¹⁵⁵. À divisão tripartida, junta-se-lhe uma quarta parte acerca «Dos exercicios do christão» que representa um adiantamento em relação ao Catecismo de Montpellier e dá saliência à vida espiritual dos adultos¹⁵⁶. E, porque se vinha a acentuar o despertar da cidadania, via-se o ensino catequético, como ao tempo perfilhava Ribeiro dos Santos, «numa linha de criação do cidadão cristão, parcela importante da educação da mocidade»¹⁵⁷. Aqui radica a novidade deste catecismo, apostado em ser dentro do espírito iluminista um veículo cristão normativo da vida social e económica da comunidade nas relações com os semelhantes, inclusive do trabalho, preços dos bens, serviços e empréstimos financeiros, regulando a usura, numa espécie de discurso anticapitalista moderado de matriz medieva¹⁵⁸. Em cotejo com o de Montpellier, se tomados os preceitos da Igreja, nota-se que, enquanto este enumera seis destacando o da santificação dos domingos e festas de guarda, o do padre Teodoro de Almeida fixa-os em cinco, de que o último é o pagamento do dízimo e das primícias¹⁵⁹.

Com nova tiragem, em 1792, acompanhava este catecismo uma instrução pastoral de D. Frei Caetano Brandão onde se declarava que, «por elle e só por elle», se ensinasse, na missa da manhã ou à tarde, havendo razoável concurso de fiéis, a doutrina cristã nas paróquias¹⁶⁰. Mandou o prelado distribuir para o efeito centenas de exemplares, pois se devia confiar um à pessoa capaz de ler, pausadamente, as perguntas, enquanto, por outro, alguém repetiria a resposta¹⁶¹. Para facilitar a memorização das fórmulas obrigatórias, continha

um «Resumo», em apêndice, que também corria avulso¹⁶². Não era, porém, cómoda a utilização deste texto, aliás dramatizado e literário, sobretudo tratando-se de instruir crianças. Por isso, após a morte do arcebispo, tal como aconteceu nas demais partes onde fora adoptado, caiu em desuso e subseqüente esquecimento¹⁶³. Substituí-o, por bem mais acessível e com indiscutida vantagem, a famosa *Cartilha do abade de Salamonde* que logo se tornou muito popular, sendo talvez o escrito mais conhecido no país, ao longo do século XIX, com inúmeras edições, algumas saídas no estrangeiro¹⁶⁴. Concebeu-a o padre António José de Mesquita Pimentel (1741-1821), transmontano de Sambade, concelho de Alfândega da Fé, bacharel em Cânones e pároco colado de São Gens de Salamonde, freguesia de Vieira do Minho, onde faleceu octogenário¹⁶⁵. Primando pela clareza, este *Compendio de doutrina cristã* foi um sucesso, como testemunham as gerações de alunos das escolas primárias de Portugal e Brasil, que por ele aprenderam¹⁶⁶. As edições repetiram-se, uma ou duas por ano, tamanha a procura, e sempre com aumentos¹⁶⁷. A preferência e voga estavam, por certo, na série de devoções e coisas práticas e de proveito que continha¹⁶⁸. Se a substância doutrinária era diminuta, o elenco de fórmulas, reduzidas ao mínimo obrigatório, era de fácil memorização¹⁶⁹. Manual elementaríssimo, capaz de corresponder a objectivos pedagógicos lineares, a *Cartilha do abade de salamonde* constituía um compêndio apropriado a uma escola primária do Antigo Regime, em que a estreita união entre o trono e o altar, o catolicismo maioritário e o estado monárquico, militavam pela mútua conservação dos dois poderes, espiritual e temporal, esteios da sociedade.

PREGAÇÃO

O ANÚNCIO DA PALAVRA DE DEUS, que leva à conversão interior e à perseverança na fé, tem, como lugar próprio de sua proclamação, a assembleia eclesial que por ela se alimenta e constrói. O ministro sagrado, responsável pela vida da comunidade cristã e sua santificação pelos sacramentos, concorre eficazmente para lhe dar uma estrutura solidária visível ao reuni-la, a fim de escutar o anúncio da mensagem evangélica. E fá-lo, especialmente, na celebração da liturgia eucarística que deve ser assegurada pelo pároco ou, no caso de legítimo impedimento, por outro sacerdote aos domingos e festas de preceito, cabendo aos fiéis a grave obrigação de assistir, se motivo proporcionado não justificar a dispensa. Ora, como a fé, segundo São Paulo, vem pelo ouvido, as verdades reveladas, transmitidas pela catequese e pregação, têm aqui o seu momento privilegiado que da hierarquia eclesiástica recebe cuidada atenção. Daí haver quem se aproveitasse da boa fé dos pastores e da credulidade das gentes para fins reprováveis como, por exemplo, a pregação de indulgências com o fito de extorquir esmolas. O Sínodo de Braga de 1326 toma disposições para cortar o abuso. Prevaleceu, porém, o mal, porquanto, uma centena e meia de anos depois, o sínodo de 1477, reunido pelo arcebispo D. Luís Pires, e o da Guarda no tempo do bispo D. Pedro Gavião repetem-no¹⁷⁰, reconhecendo «que muitos ychacovros e emganadores» andavam pelo arcebispado pedindo esmolas, mostrando «leteras falsas e pregando indulgências e perdoanças mentirosas que nunca foram ou, se algúuas som acrecentam nellas muitas falsidades e mentiras e assy enganom os simplizes e lhes levam e roubam o seu», ordena «a todollos abades, priores, beneficiados e curas de cada húa das egrejas e moesteiros» que não os consintam sem examinarem bem a «carta de licença» que apresentarem¹⁷¹. Chegavam a ser estes *questores* ou «ichacovros» homens leigos e casados, o que mostra até que ponto alastrava a desordem, contando mesmo com a conivência de prelados para a partilha da presa, que as Cortes de Santarém de 1427 já haviam proibido sob pena de prisão por «assim vexarem e destruirem o povo»¹⁷².

O momento próprio da missa para a pregação aos fiéis era a chamada *estacção* que remontava à igreja primitiva. Nessa altura, enquanto se cantava a antífona do ofertório, os que iam comungar costumavam levar ao altar o grão para ser consagrado, uso que ainda no século XVIII prevalecia sobretudo nas

A obrigação de pregar

aldeias e zonas rurais, embora tais ofertas, que já não serviam para o sacrifício, se destinassem ao pároco ou aos pobres. Em lugar do pão e farinha, «trigo, milho, vinho e outras cousas» passou-se depois a dar moeda cunhada¹⁷³. Prescreviam as constituições diocesanas a obrigatoriedade da *estação* aos fregueses, devendo o pároco fazê-la do púlpito ou do cruzeiro, sentado em «cadeira de espalda» ou de pé, conforme o costume de cada igreja, no momento do ofertório da missa, logo após recitar a oração desse nome. Compreendia a *estação* três partes: a primeira, constituída por preces várias, contemplava as autoridades espirituais e temporais, benfeitores, habitantes da freguesia, pessoas aflitas, enfermos e defuntos; a segunda compreendia diferentes anúncios (festas, jejuns, sermões, procissões, indulgências, aniversários de defuntos, excomuniões, coisas furtadas ou perdidas, etc.) e proclamações (banhos de casamento, pastorais, ordem, monitórios, constituições do bispado, etc.); a terceira era preenchida pela instrução que os pastores de almas deviam fazer aos fiéis sobre as verdades e preceitos da religião.

Se nem todas as constituições sinodais portuguesas dos séculos xv a xviii mandavam os párocos recitar na *estação* da missa o formulário da doutrina cristã que os crentes têm obrigação de saber, correspondente, como preceituam as de Viseu de 1617¹⁷⁴, ao que se deve crer, obrar e pedir, bem como ensiná-los a benzer e a memorizar uma ou duas orações, várias outras ordenavam fazê-lo de forma ritualizada que terminava pelo recitar colectivo da confissão e pelo arrependimento dos pecados, a culminar por uma benção do celebrante. Aconselhava a decência com que importava rodear este ensino da doutrina e o preceituado para o encerrar que tudo fosse feito dentro de uma uniformidade, cujo modelo, prescrito nas constituições de Lisboa de 1640, mantido na reedição de 1735, era justificado por os «Parochos fazerem estações a seus freguezes por diversos modos, e palavras», daí se seguindo «alguns erros, escandalos, ou occasioens de rizo, e zombaria, que se não devem permitir em materias tão graves, e tão importantes»¹⁷⁵.

O Concílio de Trento, e não apenas pressionado pelo valor que os reformadores protestantes davam ao anúncio da palavra de Deus, insiste, na linha tradicional do magistério católico, no grave dever, inerente à função ministerial dos bispos e curas de almas, de pregar ao povo. E, enquanto o agostinho Frei Valentim da Luz, militante denodado da renovação eclesial, apontava a necessidade de os clérigos com responsabilidades pastorais darem «ao povo pasto de boa doutrina», o arcebispo bracarense D. Frei Bartolomeu dos Mártires, ao abrir o seu *Catecismo*, denunciava como motivos pertinentes destes males: «Quanto à doutrina, que é mais fácil pasto de dar, claro está quão negligentes são os Abades, Reitores e capelães em fazer exortações santas e espirituais a seus fregueses nas estações, quão mal lhes persuadem o amor e temor de Deus, o ódio dos pecados, o desprezo das cousas do mundo e desejos do céu [...]. A culpa de não ensinarem seus fregueses não procede da ignorância ou falta de letras [= como alguns alegam], mas de negligência e preguiça de estudar, e de falta de virtude e zelo da salvação das almas que estão a seu cargo; porque, se este zelo tivessem, ainda que não soubessem latim, procurariam haver alguns livros em linguagem que há, mui católicos e santos, e os teriam e cuidariam neles, e o desejo e zelo de aproveitar as almas lhes ministraria palavras ardentes com que consolassem e edificassem o seu povo.»¹⁷⁶ Indo ao encontro da vontade dos padres conciliares, os autores do catecismo *ad parochos* [1566] repartiram pelos cerca de 73 evangelhos dos domingos e festas de preceito o seu conteúdo doutrinário de forma a proporcionarem leitura e preparação para as práticas que na *estação* da missa os pastores deviam fazer ao povo. Imbuído da letra e espírito das decisões tridentinas, D. Frei Bartolomeu dos Mártires compôs um catecismo para a vastíssima diocese de Braga que logo se difundiu por todo o reino, mercê da sua índole pastoral voltada para a instrução e espiritualidade dos fiéis. Em disposição, datada de 3 de Novembro de 1564, ordenou aos curas de almas que passassem a ler, em cada domingo e festas de guarda, o sermão ou prática especial e, na sua falta, um capítulo do mesmo catecismo que se dividia em dois livros: o primeiro continha 22 capítulos de doutrina cristã e o se-



gundo compreendia 25 práticas espirituais e seis sermões com a indicação dos domingos e festas em que deveriam ser lidos. Eram exceptuados desta obrigação os párocos que, por doutos em Escritura Sagrada, Teologia ou Cânones, «poderiam de viva voz tractar e praticar o que se contivesse no capítulo que correspondesse a cada um dos referidos dias, ou pregar outras cousas, que lhes parecessem necessárias»¹⁷⁷.

As constituições sinodais pós-tridentinas mostram-se zelosas neste ponto. Assim, as do Porto de 1585 ordenam que os abades, reitores e curas, «que pera isso tiverem habilidade, e suficiencia lhes [=aos fregueses] declarem o Evangelho daquelle dia tirando delle doutrina conveniente segundo sua capacidade, e dos ouvintes. E os que nam tiverem suficiencia, nam se antre metam em mais que ensinar a doutrina Christam, e fora della nam falaram à estaçam outra algũa cousa senão» as acima mencionadas para a primeira e segunda parte da mesma¹⁷⁸.

Preenchia assim o venerável arcebispo, guiado pelo seu tino prático, uma carência a que Frei Luís de Granada procurara já acorrer quando, na impossibilidade de, no imediato, anuir à solicitação do cardeal D. Henrique para elaborar um «homiliário formativo», acessível a gente de pouca cultura, com textos próprios para serem lidos nas missas de domingo naquelas localidades da diocese de Évora onde não se afigurava viável uma preparação pessoal, pedir ao dominicano espanhol e seu confrade, Frei Juan de la Cruz, que se incumbi-

Pregação de São João Baptista, c. 1535, atribuído a Gregório Lopes (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.



Púlpito da Igreja de São Roque, Lisboa.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

bisse de o preparar¹⁷⁹. Acomodou este do latim o identificado pelos críticos como sendo as *Institutiones Christianae* de Jacop Schoepper, natural de Dortmund, que apareceu num prelo de Lisboa, em 1558, sob o título de *Treynta y dos Sermones en los quales se declaran los mādamiêtos de la Ley, articulos de Fe, y Sacramentos com otras cosas provechosas [...]*, que o teólogo Frei Francisco Foreiro, por ordem do Santo Ofício, examinou e aprovou¹⁸⁰. Ao dedicar a obra ao cardeal-infante, acha-a Frei Luís de Granada nem demasiado breve nem longa, dentro de um estilo de uma pregação para o povo, «com sus Exordios, Epilogos, y Trâsiciones», adaptada a preceito para o fim previsto¹⁸¹. No entanto, parece não haver descansado enquanto não deu o seu próprio contributo em língua portuguesa, respondendo às necessidades do tempo no combate à impreparação do clero e do laicado, pois, no ano imediato, publicou o *Compendio de doctrina christãa*, a que acrescentou «treze Sermões das principaes festas do anno»¹⁸². Aproveitou-se o autor, quanto ao critério da matéria compilada, da sua experiência catequética, a fim de estruturar a exposição dos domínios temáticos mais pertinentes, como o credo, os mandamentos, os pecados, a oração e os sacramentos. Serviu-lhe, por certo, de modelo o estilo adaptativo utilizado por Frei Juan de la Cruz no trabalho referido e a *Summa de doctrina christiana* (1543) de Frei Constantino Ponce de la Fuente, pregador sevilhano, preso pela Inquisição por sua inspiração erasmiana na defesa anti-ritualista da prática religiosa, que actuou em Portugal e viu impressas algumas das suas obras nos prelos lisboetas¹⁸³, pois é evidente nos três escritos um «paralelismo de organização das matérias, com também uma linha de orientação coincidente» no mesmo intuito renovador da espiritualidade¹⁸⁴. De notar que o catecismo de Frei Luís de Granada termina por uma exposição sobre a missa e outra relativa à pregação, procurando restituir à primeira «o seu verdadeiro carácter de sacrificio» e exaltar a segunda «como elemento dinamizador da vida cristã», na «ajuda indispensável à oração pessoal, à leitura e à prática litúrgica». Vê mesmo na homilia não «a oportunidade do desen-

volvimento teórico de textos evangélicos, mas a possibilidade que lhe é inerente de denunciar males concretos e de propor caminhos precisos para o crescimento da virtude», valorizando-lhe a sua feição moralista: «Deve daco-dir o Christão ao sermão que mais lhe descobre suas enfermidades, que mel-hores & mais certas meezinhas lhe põe, que mais o aparta do mal, & mais o esforça para o bem, que mayor espanto lhe põe pera o hũ e mayores azas pe-ra o outro.»¹⁸⁵

ESTE ÓNUS DE PREGAR NA *ESTAÇÃO* da missa dominical revestia-se, pois, de tal gravidade que os sacerdotes com cura de almas, se estivessem impedidos de cumpri-lo, deviam provê-lo por pessoas idóneas, aptas a proporcionarem o alimento espiritual da palavra de Deus, conforme o seu próprio talento e a capacidade dos ouvintes. Importava que se ensinasse sobretudo o que todo o cristão necessitava conhecer para salvação da alma, explicando em poucas pa-lavras e termos fáceis os vícios a evitar e as virtudes a praticar para se livrarem das penas eternas e alcançarem a felicidade celeste. O Concílio de Trento¹⁸⁶ preconiza a aplicação de sanções, se o pároco depois de admoestado pelo bis-po faltar durante três meses ao cumprimento desta obrigação. Determinações que as várias constituições sinodais portuguesas reiteraram, recomendando algu-mas¹⁸⁷ que a substituição pode ser feita pela leitura de obras espirituais, no-meando as de Lisboa de 1640, na reedição de 1737, o catecismo de D. Frei Bartolomeu dos Mártires como exemplo de escolha a fazer. É na linha execu-tória desta directiva que o zeloso prelado de Coimbra, D. Miguel da Anuncia-ção, conhecido pelas suas tendências sigilistas, na pastoral de 14 de Outubro de 1741, indica, para uso dos párocos, o seguinte elenco dessas obras espirituais: «A Sagrada Bíblia, O Catecismo Romano, as obras de Fr. Luiz de Granada, A Alma instruída do P. Manuel Fernandes, Luz de Verdades Catholicas do P. João Martins da Parra, A diferença entre o temporal e eterno do P. Eusebio de Wiremberg [Juan Eusebio Nieremberg], Os Exercicios do P. Afonso Ro-drigues e os do P. Manuel Bernardes, As Meditações do P. Bartolomeu do Quental, As Domingas do P. José de Caravantes, O Manual de Piedosas Me-ditações que compuseram os Padres da Congregação de Barcelona, Instruc-ción de sacerdotes de Fr. António de Molina, as obras do P. Paulo Senceri [Paolo Segneri], principalmente o Christiano [*El chistiano ilustrado en su ley*], o Confessor [*El Confessor instruido*], o Penitente e o Cura instruido [*El Cura Ins-truido*], Os avisos de gente recolhida do P. Diogo Peres, as Vindicias da Virtu-de do P. Fr. Francisco da Anunciação, Os Exercicios do P. Francisco Salazar, O Retiro Espiritual, Os Exercícios Espirituais de S. Ignacio do P. Miguel do Amaral, Os Desenganos Mysticos [*Desengaños mysticos a las almas detenidas, o engañadas en el camino de la perfección*] do P. Fr. António de Arbiol, O Combate Espiritual do venerável P. D. Lourenço Escapoli [Lourenzo Escupoli], O Pec-cador convertido do P. Fr. Afonso dos Prazeres, ambos Missionários Apostó-licos do Seminário do Varatojo.»¹⁸⁸ Advirta-se que a Bíblia só poderia ser a vulgata latina ou uma versão castelhana, pois não havia então um texto inte-gral em português¹⁸⁹, constituindo o conjunto de livros indicados uma peque-na biblioteca de espiritualidade de obras originais, em vernáculo ou espanhol, se não traduções neste idioma, aliás espalhadas no país como se comprova pe-los exemplares constantes de livrarias conventuais cujo recheio se conhece¹⁹⁰.

Devia esta preocupação pastoral animar o episcopado setecentista numa melhor habilitação do sacerdócio paroquial, porquanto, em tempo de sede va-cante, a responsabilidade da deliberação pertenceria ao bispo falecido. O nobre e prelado pação D. Nuno Álvares Pereira de Melo em 1734 ordenava ao visi-tador da freguesia de Granjal, na diocese de Lamego, a compra de «catecismos dos novos» para o pároco «fazer a estação da missa»¹⁹¹. E um dos sucessores, D. Frei Feliciano de Nossa Senhora, em 1742, mandou que se exigisse aos candidatos ao presbiterado a prévia apresentação da posse de um exemplar do *Pecador arrependido*, autenticado na primeira página com o nome do proprietá-rio¹⁹². Dentro desta linha, o arcebispo bracarense D. Gaspar de Bragança fizera reimprimir, em 1779, a tradução portuguesa, que havia sido destinada aos fiéis da arquidiocese de Évora, do denominado Catecismo de Montpellier, tido por

O acto de pregar

jansenista, a cujo conhecimento o primaz obrigava todos os clérigos, devendo os párocos usá-lo na estação da missa, na instrução dos seus fregueses¹⁹³. Ao recordar-lhes «a gravíssima obrigação de ensinar a doutrina aos fiéis, e de pregar nos dias santos e nos domingos», D. Frei Caetano Brandão intima-os, sob pena de suspensão *ipso facto*, a procurarem no paço arquiiepiscopal o novo catecismo, o do oratoriano padre Teodoro de Almeida que por ordem do cardeal patriarca o elaborara¹⁹⁴. A melhoria intelectual dos candidatos ao estado eclesiástico acompanharia, sem dúvida, a generalização da preparação feita nos seminários diocesanos, e aumentaria também na medida em que o clero colado das cidades e vilas houvesse recebido uma formação universitária. Apostado nesta renovação, em tempos batidos pelos ventos do iluminismo, o referido prelado de Braga, amigo de D. Frei Manuel do Cenáculo, bispo de Beja, com o Colégio de São Paulo fechado e sem contar com a colaboração dos Jesuítas expulsos por Pombal, empenhou-se em criar um bom clero. Aliás, a situação era lamentável em questões de imoralidade e ignorância, a ponto de chamar aos padres imprevistos «rapazes sem costumes, sem luzes, e sem rasto de espírito eclesiástico»¹⁹⁵. Estava consciente de assim defender a instrução e a melhoria da moralidade das populações de sua diocese, constituídas por lavradores e caseiros geralmente pobres que se crivavam de dívidas para poderem dar a um filho o estado eclesiástico. Com esse intuito modificou a disciplina e cursos do seminário, em que aplicava avultadas somas, enviando, ainda, anualmente, para a Faculdade de Teologia de Coimbra cinco estudantes do Colégio dos Órfãos que fundara¹⁹⁶. Alertado pela situação vivida no país, e dentro da estreita colaboração e convergência de interesses Trono-Altar, o governo de D. Maria, pelo alvará de 10 de Maio de 1805, decidira-se a intervir, mandando «fundar Seminários, onde não os havia, e regular os já estabelecidos, e que fossem a elles todos os clérigos que se quizessem ordenar»¹⁹⁷. Mesmo apontando dificuldades na eficácia destas medidas, o diploma mereceu o elogio do prelado bracarense que o considerava «monumento indelével» da consciência dos deveres para com a religião do príncipe regente.

Por outro lado, jamais se confinou a pregação ao interior dos templos e ao sacerdócio ministerial. De facto, no tempo de D. Frei Bartolomeu dos Mártires em todas as horas e dias, nas praças e nas igrejas paroquiais, capelas, mosteiros e conventos e onde a livre aglomeração de gente acudia, na cidade e no campo, embora nas aldeias raramente, a Palavra de Deus era proclamada e ouvida¹⁹⁸. Chamava São Paulo aos pregadores, atribuindo-lhes a missão de núncios do Evangelho, «trombetas de Deus»; e a tradição cristã considerava-os médicos e guias da alma e «boca de Deus». E se, mesmo no século XVII, como admitem as Constituições Sinodais de Viseu de 1617¹⁹⁹, um leigo letrado podia disputar em público ou expor os mistérios da fé católica, a missão de pregar estava regulamentada por rigorosas prescrições canónicas. Isso deixa pressupor à partida a existência de uma pregação ordinária, inerente à atribuição ou colação de um benefício eclesiástico com funções que a exigem; e outra extraordinária, ditada por grande variedade de circunstâncias ocorrentes. Portanto, dentro e fora da liturgia eucarística se pregava. De noite, exigiam-no as vigílias; no decorrer da manhã, com início desde antes do nascer do Sol, era mais frequente na celebração da missa, a seguir ao canto do Evangelho. E, ainda que no século XVI houvesse missas vespertinas, o costume foi abolido por Pio V²⁰⁰, medida que acabava por restringir os sermões entrados pelo escurecer, considerados permissivos à moralidade pelos abusos perpetrados por ouvintes levianos ou sem escrúpulos. A propósito, refira-se que, em época mais adiantada, o intendente Pina Manique publica em 1804 um «aviso» em que «manda prender os moços libertinos que nos Domingos e dias santos fora e até dentro das igrejas, cometem acções ou proferem palavras ofensivas aos fiéis»²⁰¹. A pregação após o meio-dia manteve-se nos actos públicos de piedade, como lausperenes, novenas, festas de padroeiros, oração mental, recitação do terço com bênção do Santíssimo, que preenchiam religiosamente as tardes de domingo e dias de preceito, contribuindo para o afevoramento da vida espiritual dos fiéis.

Qualquer comentário oral da Sagrada Escritura, explicação dos mandamentos ou artigos da fé, confutação de doutrinas heréticas, demonstrações

teológicas e ascéticas acerca dos mistérios de Cristo e da Virgem, das virtudes e vícios, do pecado e da graça, bem como panegíricos dos santos, passaram a ser designados pelo vocábulo latino *concio* (= oração), termo que da retórica forense romana transitou para o discurso eclesiástico preparado, de estilo culto ou familiar. Se a palavra *homilia* ficou a denominar uma pregação breve sobre ou a pretexto da leitura do evangelho da missa, o nome de *sermão* generalizou-se a toda a exposição moral de duração mais dilatada, proferido numa celebração litúrgica ou devoção piedosa, em templo ou préstito sagrado.

É o sermão dito de um sítio elevado, quer seja do altar, do transepto que separa o presbitério da nave, reservada aos fiéis, ou geralmente do *ambo* (= ambão), mais conhecido por púlpito, espécie de pequena tribuna, com ou sem dossel e algum espaço para movimentação, aberto ou firmado nos pilares do arco cruzeiro ou na parede lateral do corpo do templo, a fim de permitir ao orador, auxiliado pela energia e expressividade do gesto, impor silêncio, fazer-se ouvir e prender a atenção dos ouvintes que, separados por sexos, assistiam de pé, sentados no pavimento ou em tapetes (daí o anécdota lançar o tapete «em S. Roque», a marcar lugar para ouvir o padre António Vieira), esteiras, almofadas e assentos trazidos de casa, bem como encostados a paredes, colunas e altares, não raro «com pouca reverência [...], lançando os braços e cotovelos sobre eles»²⁰².

Dependia o exercício da pregação de licença escrita do prelado diocesano que a concedia ao clérigo possuidor de ciência suficiente e conduta moral regrada, pois o anúncio da Palavra de Deus devia ser autorizado pelo testemunho de vida, bastando, no caso dos religiosos, estarem aprovados pelos superiores a subirem ao púlpito de suas igrejas. Era a necessidade da chamada «missão canónica», exigida pelo Concílio Lateranense IV (1215), sob ameaça de excomunhão, e no de Trento, vezes repetidas, solenemente enfatizada. Daí recomendarem os bispos locais aos curas de almas e arciprestes rigorosa vigilância neste ponto e os capítulos provinciais dos religiosos insistirem na formação teológica dos seus membros pregadores, como se verifica, por exemplo, nos dos dominicanos do Porto, em 14 de Maio de 1576, e de Benfca, em 19 de Maio, volvidos dois anos²⁰³. As constituições sinodais dos bispados portugueses são obviamente zelosas em assinalá-lo. Ordenam as de Viseu de 1617²⁰⁴ que, para prevenir algum dano ao povo cristão, pela ignorância ou malícia dos que pregam, os abades, vigários e curas «não cõsintam prègar em suas igrejas prègadores algũs; assi regulares, como seculares sem lhes mostrarem licença» do bispo viseense ou seu provisor, «in scriptis, ou certidão, perque conste, que he notoriamente douto, & conhecida por nos [= bispo] sua boa vida, & costumes, ou que tem privilégio de sua Sanctidade [o Papa] concedido a sua pessoa ou religião». E, se na circunstância houvesse necessidade de passar tal permissão, devia o candidato sujeitar-se a um teste oral sobre matérias teológicas e a um sermão pronunciado na sé para prova das capacidades²⁰⁵. A legislação bracarense especificava até os requisitos morais, pois nomeia a «madureza de idade, inteireza de vida, & costumes, prudencia, piedade, & devação». Chega mesmo a sobrelevar de tal forma estas qualidades que não hesita em afirmar ser menos mal «carecer às vezes de Prègadores, que admittir alguns ignorantes, & temerarios, ou de mãos costumes, & vida escandalosa». Nem também, nesta altura, se consideram de somenos os recursos retóricos do orador, pois se fala nas ditas sinodais de Braga que, no mencionado, ao menos «mediocrementem» mostre o examinando «talento de propôr a palavra de Deos ao povo»²⁰⁶.

HÁ MUITO, PORÉM, NA SEQUÊNCIA DO HUMANISMO renascentista, que a preceptiva oratória estava em marcha na escolaridade dos aspirantes ao ministério sacerdotal. Só desde inícios do século XVI, contudo, a Retórica fazia parte do currículo de estudos da universidade portuguesa, «através de nomeação de professores e provimento de cátedra autónoma»²⁰⁷. Em Outubro de 1504, na oração «de sapiência», pronunciada a abrir os trabalhos lectivos universitários, D. Pedro de Meneses chama a «Oratória, disciplina sem a qual toda a ciência, mesmo tendo olhos, ouvidos e língua, andaria cega, surda e muda»²⁰⁸. Na formação dos alunos de Humanidades pelos Jesuítas no Colégio das Artes de Coimbra, que lhes fora confiado em 1555, a retórica era tratada

A retórica eclesiástica

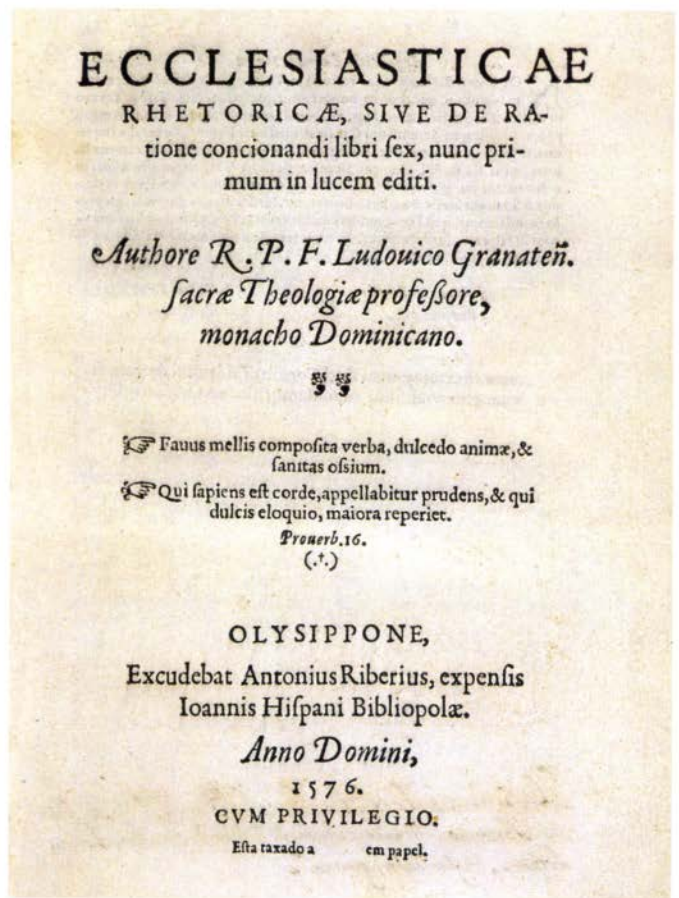


De Arte Rhetorica libri tres, de Cypriano Soarez, edição de Antuérpia de 1691 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

▷ *Eclesiasticæ Rethoricae*, de Luís de Granada, 1576 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.



com interesse merecido por quem estava consciente da importância da eloquência do púlpito, numa altura em que se travava rija luta contra a heresia protestante: o *delectare* valorizava o *docere* e amadurecia o *movere*²⁰⁹. O manual do mestre inácio Cipriano Soares, *De arte rhetorica* (1562), com as suas numerosíssimas edições, seria marcante no ensino daquela disciplina. Obras voltadas para a preparação oratória da clerezia principiaram a circular. E, embora a do leigo Fernando Soares Homem, a *Rhetorica ecclesiastica para pregadores*, haja, infelizmente, desaparecido, surgiu em Lisboa, da autoria de Frei Luís de Granada, que em Portugal residia, *Rhetorica ecclesiastica*, utilizada sobretudo «onde se concentra o ensino teórico e prático da pregação», vindo a «constituir, ao longo de todo o século XVII, o livro base da eloquência sacra portuguesa»²¹⁰. Tinham os Dominicanos, ordem a que pertencia Frei Luís, na sua preparação académica o «Sermão», a fim de os estudantes se exercitarem, «desde os bancos da escola, na arte de propor a palavra de Deus», com apresentação pública diante da comunidade conventual «precisamente nas solenidades e momentos principais da liturgia»²¹¹. A dificuldade maior residia, obviamente, no clero secular cuja ignorância constituiu durante séculos uma dura frente de luta para os prelados zelosos. D. Frei Bartolomeu dos Mártires, ao reorganizar o Colégio de São Paulo e ao entregar a direcção à Companhia de Jesus, pede ao geral professores não apenas para ler «casos de consciência» e confessar, mas que fossem também pregadores disponíveis para acorrer às paróquias da vastíssima arquidiocese de Braga, com as suas 1300 freguesias onde, mesmo nos centros urbanos, como a vila de Viana do Castelo, eram raros os sacerdotes instruídos para disseminar a palavra de Deus e ouvir confissões²¹².

Quando em Trento, por 1562, o arcebispo escrevera *Considerações para pregar*, segundo os preceitos da boa oratória patristica, encaminhada a increpar o vício e estimular a virtude, e «não adulatória e metafisicamente», tão ao gosto italiano, antes preocupada em ensinar e mover os ouvintes à reforma interior²¹³,

poderia vir a ser também um guia informativo para os curas de almas mais capazes, completando os conteúdos parenéticos do catecismo que lhes destinou. No concílio provincial de 1566-1567, o primaz acordou com os bispos da metrópole bracarense a instituição de um seminário em Braga, que seria o de São Pedro, para 100 alunos; outro em Coimbra, para 50; outro em Viseu e Miranda, para 40 cada; e outro no Porto, para 30²¹⁴. Por haver também verificado, nas visitas pastorais, a grande carência de pregadores no arcebispado e não dispor a cidade de instituições eclesiásticas com ensino de teologia especulativa, de resto longe de Coimbra e Évora para a frequência de candidatos, em geral filhos de gente pobre rural e mesteiral, deliberou D. Frei Agostinho de Jesus, da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, fundar em 1596 o Convento e Colégio de Nossa Senhora do Pópulo, que confiou aos religiosos da sua ordem com a obrigação de regerem duas cátedras de teologia dogmática, a fim de obviar àquela penúria²¹⁵. Durante largo tempo o ensino da preceptiva da eloquência sacra ficou assegurado pelos manuais de Cipriano Soares e Luís de Granada, embora outros mestres, sobretudo não jesuítas ou dominicanos, pudessem escolher o *De ratione concionandi* (1576) de Frei Diego de Estella e seguir as *Instruções da pregação da Palavra de Deus* (1643), traduzida em 1763, de São Carlos Borromeo, como os *Dialogos sobre a eloquência em geral, e a do pulpito em particular*, de Fénelon, versão aparecida em Lisboa no ano de 1761, e vários mais, marcantes alguns, entretanto saídos até ao fim do Antigo Regime, segundo o modo clássico e novo de pregar. Vivendo de olhos postos no meio em que se encontravam, à medida que a ilustração do clero se alargava, os clérigos que em particular se dedicavam à pregação extraordinária escutavam, iam e se sentiam tentados a imitar sermões concebidos segundo modelos e estilos, do barroco ao neoclássico, onde se situavam o «método português» e o «método francês» de pregar — paradigmas que, entretanto, iam degenerando pela ausência de qualidade, no barroquismo decadentista e medíocre, numa ofensa à santidade da palavra de Deus e aos fins espirituais da pregação evangélica.

AO DIRIGIR-SE À COMUNIDADE DOS FIEIS, por força das obrigações do ministério eclesiástico, o pregador apercebe-se dos imperativos dos momentos e circunstâncias em que o faz. Daí a necessidade de se terem presentes os dois eixos que dominam a proclamação da mensagem sagrada: a pregação pastoral ou ordinária e a de ocasião ou extraordinária. A primeira, de características pedagógicas, dirigida à educação para a fé, e a cargo de bispos e párocos no exercício do seu múnus de pastores, distribui-se pelo subgénero catequético e homilético. A segunda, a que pertence o sermão propriamente dito, agrupa os subgéneros encomiástico (panegírico e oração fúnebre), deprecatório (prece), eucarístico (acção de graças) e gratulatório (regozijo). A distinção entre popular e culta implica a consideração de um auditório sociologicamente particularizado, a envolver questões de linguagem, temática e finalidades pastorais específicas.

Em séculos da palavra, as eras quinhentista a oitocentista, a pregação tinha lugar destacado no enquadramento paroquial e conventual, quer na capela real quer na solarenga. O florescimento de devoções e instituições capazes de promovê-la tornava familiar a presença do sermão na celebração religiosa. A prédica litúrgica ordinária, nos domingos e dias de preceito e nas quadras do Advento, Quaresma, Pentecostes e Rogações, e a extraordinária, nas festividades das inúmeras invocações de Cristo e da Virgem, nos novenários e oitavários das solenidades dos santos, tríduo das almas do purgatório, aniversário da fundação de templos e casas conventuais, tomadas de hábito e canonizações, como ainda nas acções de graças por eventos de natureza vária e exéquias, inseriam de forma densa o púlpito no quotidiano dos fiéis. As festas aos oragos das freguesias, dos templos, das confrarias, como as jornadas de penitência, rogações e preces públicas pelas calamidades oriundas de fenómenos climatéricos ou pelas fomes, pestes e guerra, aliás sempre presentes, eram de ordinário culminadas pela procissão penitencial ou gratulatória — outro dos actos pios comunitários em que o sermão estava presente.

No plano devocional, propiciador de uma pregação «extraordinária» de natureza festiva, Lisboa apresentava um quadro denso, conforme traça o pa-

A pregação ordinária e extraordinária

dre Nicolau de Oliveira, referindo-se ao primeiro quartel do século XVII: «[...] em todos os tempos [estações do ano] se vendem na feira, que todas as terças feiras se faz, mais rozas, & boninas, assi de jardins, como agrestes, de que ha tanta abũdancia, que alem de as auer pera cappelas, & ramilhetes pera todas as festas, que se fazẽ nas Igrejas, que saõ mais que os dias do anno, por que escaçadamente se acha hũa Igreja, assi de freguesia como de mosteiro, em que se não faça festa, não sò aos Sanctos, que são de guarda, mas tambem a muitos de devaçõ, como S. Sebastião, Sancto Amaro, S. Braz, S. Roque, Sancta Agueda, Sancta Catherina, Sancta Luzia, & outras, & em todas as freguesias todos os terceiros Domingos ao Santissimo Sacramento»²¹⁶. No que respeita ao concreto de uma diocese, no período tratado, é elucidativo o quadro do bispado de Lamego²¹⁷. A julgar pela vontade dos padres do concílio bracarense provincial de 1566 de mandar que os «Rectores das parochias, ou a quem dellas carrego teuer preguem ou façõ pregar as suas custas em suas parochias, pollo menos o dia do orago»²¹⁸, fácil é conjecturar a mobilização quantitativa de pregadores. As crónicas monásticas e historiadores das ordens religiosas referem-se, por vezes dilatadamente, a esta actividade parenética. Por obrigação estatutária do Real Mosteiro de Nossa Senhora da Encarnação da Ordem Militar de São Bento de Avis, destinado a acolher as mulheres e filhas dos fidalgos em serviço no além-mar e as que ficassem viúvas e órfãs, devia haver na igreja do convento «pregaçõ todos os Domingos do Advento, de Quaresma, dia de Cinza, e nas quartas ou sextas-feiras da quaresma, Quinta feira da Cea do Senhor o mandato, e às onze oras da noite da mesma quinta feira da Paixão; [que, embora a haja,] de nenhuma maneira se poderá dizer de noite nas tres Paschoas, Ascensão, Trindade, na Dominga depois do Corpus Christi, ou no dia em que se fizer sua festa, Circuncisão, Epiphania, Purificação, Encarnação, [Nossa Senhora das] Neves, Assumpção, Natividade, Conceição, e Expectação de Nossa Senhora, na festa de todos os Santos, e na de S. Pedro, e S. Bento, e no dia em que se fizer o Anniversário pela Infanta [D. Maria, filha de D. Manuel, a fundadora do mosteiro]»²¹⁹, por óbvios motivos de moralidade pública. O elenco do sermão de Diogo Paiva de Andrade, do franciscano Frei João de Ceita, do dominicano Frei António Feo, dos jesuítas padre António Vieira, padre Manuel da Silva e padre João Franco, do oratoriano padre Teodoro da Almeida, entre muitos mais, e a lista manuscrita dos avulsos compilados por Bernardo Gomes, saídos entre os meados do século XVI e os finais do primeiro quartel do XVIII²²⁰, documentam exaustivamente o que se afirma. A premência, pois, de uma preparação na arte da eloquência justificava-se, até porque a pregação dita extraordinária requeria do orador predicados pessoais no domínio da doutrina e da retórica. Por vezes, eram as próprias disposições estatutárias das entidades promotoras que determinavam dever a escolha incidir em oradores de nomeada, como rezam as do referido Mosteiro da Encarnação que explicitamente ordenam à superiora, para o desempenho de tal missão, «consolação e edificação das Religiosas, que se chame os Pregadores mais espirituas e doutos que houver, ou freires da Ordem, Religiosos ou seculares», recomendando que, na cerimónia fúnebre aniversária em sufrágio da Infanta fundadora, «haverá sermão, por algum dos Prêgadores de mais letras e fama»²²¹. E o mesmo acabaria por suceder, ao menos nas paróquias urbanas. Nesse sentido, as constituições de Braga, provenientes do sínodo de 1639, promovido por D. Sebastião de Matos e Noronha, determinam que apenas se cometesse este ofício do púlpito a «pessoas savidamente idoneas»²²². Nas instituições conventuais, e por arrastamento nas freguesias, teriam naturalmente primazia os regulares. Assim se poderá explicar a diminuta percentagem de sermões impressos da autoria de sacerdotes seculares verificada na parenética portuguesa. O que não exclui, no entanto, a hipótese de os mais credenciados serem amiúde solicitados, dada a abundância de ocasiões existentes.

Sermão e circunstância

DO EMPENHAMENTO DOS RELIGIOSOS na pregação falamos com suficiente pormenor as crónicas monásticas e a oratória sacra publicada. Além dos membros das ordens mendicantes, os Agostinhos, Beneditinos, Lóios e Ora-

torianos eram também insistentemente convidados. O autor anónimo da obra seiscentista *História dos mosteiros e conventos*²²³, a propósito dos lóios da comunidade lisboeta de Santo Elói, escreveu: é assídua ao coro e celebra com perfeição os ofícios divinos e assiste «na igreja ás confissões, nam faltando também no púlpito ao povo com o pasto da doutrina evangelica». Quanto aos Jesuítas, sabemos como nesta época se entregavam intensivamente a este ministério. O historiador inaciano Francisco Rodrigues fornece-nos, para a primeira metade do século xvii, dados estatísticos que, embora referentes à capital, nos permitem inferir um pouco o que se passaria noutros locais do continente e ilhas, onde a Companhia de Jesus estivesse implantada. Citando textualmente o confrade setecentista padre António Franco, informa que em Lisboa foram pregados pelos padres da casa professa de São Roque 80 sermões, de Julho a Agosto, enquanto em Setembro e Outubro 54 para, em Novembro e Dezembro, serem cerca de 110, oscilando por estes números os pronunciados no primeiro semestre do ano. Sucedia mesmo não haver festa com alguma solenidade que não tivesse como orador um sacerdote jesuíta. E, segundo os analistas, no colégio de Évora foi grande o número de pregações no ano de 1591 e em Vila Viçosa, Braga, Bragança e Funchal idêntico esforço pastoral se fazia. O mesmo se passava pelo ano de 1637, em que o autor da carta ânua da Companhia de Jesus falava das frequentes pregações dos confrades não só nos colégios e cidades, mas nas vilas e aldeias onde iam em trabalho pastoral. Continuavam os jesuítas de São Roque a desenvolver a sua actividade no púlpito com 123 sermões pregados ao povo na igreja-mãe, como em outros templos da cidade. Em Maio foram pronunciados 90, e 28 no mês seguinte, sem contar as exortações, mais de uma vez por semana, pelo menos no tempo quaresmal, às comunidades conventuais femininas da capital²²⁴.

Tinha esta pregação lugar, habitualmente e conforme antiga prática da Igreja, na celebração da missa, a seguir ao canto do Evangelho, mesmo nas de exéquias, embora as Constituições Sinodais de Lisboa²²⁵ de 1640 (impressas em 1737), invocando um remoto costume, ordenem que, quando haja officio de defuntos com sermão em que deles se trate, se faça só depois daquela acabada. De tarde, porém, eram os sermões do Mandato, da quinta-feira da Semana Santa, das tardes dos domingos da Quaresma e Advento, e de outras solenidades e festas²²⁶. Rigor havia nas pregações nocturnas. A legislação sinodal do Porto de 1687 era terminante: «E por evitarmos os grandes inconvenientes, & escandalos, que resultam de aver de noite concurso de gente nas Igrejas com pretexto de devoção, & de acudirem aos sermões, que no tal tempo se fazem; prohibimos, que em nosso Bispado prègue prègador algum, depois do sol posto, ou antes de nascer, sem licença nossa, ou de nosso Provisor; & mandamos a cada hũa das pessoas, a que tocar o governo das Igrejas, & Ermidas, não consintaõ fazer-se nellas sermão no dito tempo, excepto o sermaõ da Payxaõ em Quinta feira mayor, & o das soledades [da Virgem] na sexta feira nas Igrejas, em que o costuma aver.»²²⁷ Quanto ao sermão de exéquias, prohibia-se que o «de pessoa algua, de qualquer qualidade que seja» houvesse lugar sem licença da cúria diocesana²²⁸.

Havia, pois, pregação de manhã, e de tarde, sobretudo na Quaresma e mais que uma, por vezes pelo mesmo orador²²⁹. Se na devoção das Quarenta Horas, introduzida pelo capuchinho italiano Frei José de Fermo no século xvi, e de grande difusão em Portugal, devia haver sermões breves e repetidos, a afluência dos fiéis aos actos de culto chegava a ditar o seu número por dia, podendo a matéria ser continuada nos seguintes²³⁰.

Sabe-se que no século xvi, em Portugal, o tempo normal que durava esta pregação era uma hora. Segundo D. Frei Manuel do Cenáculo, na Sé de Lisboa, no início de Seiscentos, o sermão estendia-se por três quartos de hora; «e sendo o Prègador de grande aceitação, fazia-se-lhe a graça de ser ouvido por mais tempo», embora o usual parecesse regular entre a meia hora e uma. Neste aspecto procurariam os oradores eclesiásticos imitar o estilo dos profanos que se cingiam a tempos certos²³¹. Os ouvintes, porém, inclinavam-se pela brevidade. Quem o diz é o coevo Jorge Ferreira de Vasconcelos, autor da *Aulegrafia*, que, referindo-se à duração das pregações, anota serem os pre-

gadores uns mais longos que outros, e diz satisfazer-se o vulgo com as ditas em pouco tempo: «Da pregação gabam somente o ser breve.»²³² Frei António de Gouveia, da Ordem dos Agostinhos, na oração de exéquias de André Furtado de Mendonça, em 1610, lembra que para a «limitada taboa de hũ Sermão» havia o «abreuiado espaço de hũa hora»; e o carmelita Frei Manuel Ferreira, ao notar que o seu sermão da Cruzada, na sé metropolitana de Lisboa, em 1632, se alongava já bastante, fez o seguinte parêntesis: «vejo vossa tenção, & com racionauel fundamento, porque este Sermão, & o do Auto da Fé tem privilegio, para poder passar de hora»²³³. Integrada na recitação do ofício coral, que de Outubro à Páscoa principiava às oito da manhã pela hora de prima, com a missa logo a seguir, e da Páscoa ao último domingo de Setembro às sete horas, a pregação ordinária do tempo litúrgico estava confiada na Sé de Lamego aos frades franciscanos. A sua duração não podia ir além de meia hora, exceptuando-se os sermões da Quaresma, do Mandato e da primeira domingo do Advento, em que tinha lugar o sermão do juízo²³⁴, se bem que pela prudência e bom senso, como fazia Santo Agostinho, se deviam regular os pregadores quanto ao tempo.

Sendo uma preocupação do Concílio de Trento que não ficasse o povo sem o «mantimento espiritual» da Palavra de Deus, recomenda que continuem nas igrejas «as pregações do santo Evangelho». Decreta, pois, o Sínodo de Lisboa de 1640 que houvesse na sé «pregação em todos os Domingos, e dias Santos de guarda» e no tempo da Quaresma, nos domingos, quartas e sextas-feiras, sendo que «nas outras Igrejas Parochiaes, e conventuais» da cidade de Lisboa, «a onde houvesse possibilidade para a contribuição da esmolla», não faltassem também as mesmas pregações, e de igual modo nas vilas de Santarém e Setúbal, «e nas outras villas e lugares grandes do Arcebispado». E nas «Igrejas Parochiaes, que estiverem fora da cidade, e das villas, e povoaçoens, haverá pregação nas festas mayores de N. Senhor, e de nossa Senhora, além das outras que os fiéis christãos por sua devoção ordenarem»²³⁵. Adiantam ainda as do Porto de 1687 que onde não houver pregação nos domingos do Advento, Quaresma e festas principais do ano, se existir para isso possibilidade, os visitantes devem providenciá-lo²³⁶. O pagamento aos pregadores cabe aos próprios prelados e párocos, cujo ofício era fazê-lo por si; mas ao escolherem, para exercer com fruto o ministério de pregar, «pessoas idoneas de virtude, & letras, & exemplos», e seriam penalizados se assim não procedessem, admite a dita legislação e a de Lisboa haver «costumes antigos, e longamente observados nas Igrejas» do arcebispado que tais «esmolas se pagão, ou pelos freguezes, ou pellas confrarias, ou por outra maneira», como pelas pessoas a quem pertenciam os frutos dos benefícios curados²³⁷. Acerca da obrigatoriedade de haver pregação na sé, o cabido da diocese de Miranda, em 1638, penalizou o cónego magistral de entrar com três cruzados de multa para a fábrica da catedral por cada sermão que não pregasse²³⁸. Quanto à obrigação de ouvir, ordenam os referidos sínodos que, na sé, «as Dignidades, Conegos, e Beneficiados della, assistão aos Sermoens nos dias que os houver», e exortam «todos os outros» diocesanos «que assistão ás Pregaçoens nas suas Igrejas Parochiaes, aonde commodamente o poderem fazer»²³⁹. Testemunho elucidativo da advertência para o cumprimento desta obrigação por parte dos fiéis a fim de assistirem à pregação no âmbito paroquial que já de longe vinha, como se vê pormenorizado nas *Constituições de Braga* de 1477, aprovadas pelo arcebispo D. Luís Pires²⁴⁰, encontrámo-lo em Guimarães e Coimbra nas últimas décadas quinhentistas. Em 1577, determinara a Colegiada da Oliveira, Guimarães, que alternadamente o prior e cabido assegurassem a pregação aos domingos e festas de preceito. E, para serem melhor escutados e vistos, em 1601 e 1672, ordenara-se que os curas da vila, como acontecia ali, deviam fazer a estação do púlpito²⁴¹. A gravidade do momento impusera, ante os abusos neste particular registados, que em 1640 se passe a não consentir «que no tempo da estação se levantem praticas, e porfias entre os fregueses»²⁴². As constituições do bispado de Coimbra, datadas de 1591, ordenavam que aos domingos, dias de Nossa Senhora e festas de guarda, em que não era permitido ter tendas abertas ou vender algo com elas fechadas, excepto «aos doentes e necessitados», as padeiras, vendedeiras,



taberneiros e peixeiras só depois de saírem da pregação da sé e não antes, «estavam autorizados a exercerem as suas actividades na praça»²⁴³.

De notar que, se a coincidência das horas da pregação levava a que os bispos ordenassem formal proibição, só exceptuada por sua expressa licença, a fim de não haver em nenhuma outra igreja do lugar sermão algum, enquanto pregassem²⁴⁴, mandava o Sínodo de Braga de 1639 aos curas de almas, quando a promovessem, começarem a horas a eucaristia, de forma a que «os freguezes das Igrejas vizinhas, depois de ouvirem nas suas Parochias a Missa do dia», a pudessem vir escutar, avisando uns aos outros quando ela tinha lugar²⁴⁵. O silêncio necessário para se fazerem ouvir também era uma preocupação dos pregadores. O exórdio, onde se propunha o assunto do sermão, concorria para consegui-lo, captando a benevolência e atenção do auditório, sendo a inflexão e tom de voz intencionais. Por outro lado, ante a falta de respeito dos capitulares da Colegiada da Oliveira, e o caso não era de maneira alguma único, fora-lhes prescrito em 1601 que ouvissem as pregações do coro, aliás só reservado aos clérigos, em silêncio e quietação, sob pena de terem de ir escutá-las à capela-mor, como na Sé de Braga acontecia²⁴⁶. Reconhecendo o cabido de Lamego «a grande perturbação causada aos pregadores e ouvintes por motivo das missas entretanto rezadas em todos os altares da catedral, enquan-

Pregador e ouvintes, tela do Colégio do Espírito Santo, Évora, século XVII (Évora, Universidade).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

to decorriam os sermões da Quaresma e solenidades festivas, não apenas proibiu, em Março de 1774, que o sacristão facultasse os paramentos a quem na altura os pedisse, como aplicava ao transgressor a perda de «uma preciosa», quantia correspondente ao canto de uma hora canónica nas cerimónias litúrgicas em que o bispo usava a «mitra preciosa»²⁴⁷.

A intensificação do culto e a orientação tridentina, à medida que impregnavam a vida de piedade, desencadeavam um contínuo apelo ao ministério da palavra. Em maré de reformismo disciplinar e de crise espiritual, em crescendo desde a aurora da Idade Moderna, o discurso moralista imperava no quotidiano do púlpito. «Antes do Seculo decimo sétimo [escreveu D. Frei Manuel do Cenáculo] pregava-se sobre Mytérios e reforma dos Costumes. O uso dos Panegyricos não era tão frequente, como depois se introduzio, sendo naquele tempo dirigidos os sermões festivos à Instrução Moral.»²⁴⁸ A panorâmica da pregação homilética na maioria esmagadora das paróquias não ultrapassaria, quando muito, a instrução catequética, a poder generalizar-se, e há motivos de sobejo para fazê-lo, o que as *Constituições de Lisboa* do Sínodo de 1640²⁴⁹ recomendavam aos curas de almas que não tinham suficiência para pregar. Neste caso deveriam dirigir aos fiéis «praticas esperituaes regendo sua capacidade, e a dos ouvintes, em que lhes ensinem o que lhes he necessario seguir para sua salvação, e para fugir dos vicios, e abraçarem-se com as virtudes», importando «nas mesmas praticas tratar muitas vezes do Mysterio do Sacrificio da Missa, e do Evangelho que nella se disser, e dos Sacramentos, como particularmente lhes encarrega o mesmo Sagrado Concilio Tridentino». Correspondia essa prática a uma espécie de paráfrase do texto escriturístico, em estilo familiar mais para ensinar os rudes do que para mover os obstinados, cujo introdutor, segundo opina Frei Luís de Sousa, parece haver sido o dominicano Frei António da Fonseca cerca de meados de Quinhentos²⁵⁰. Daí dizer-se que o ensino do catecismo era «hum dos empregos dos nossos Prégadores»²⁵¹. O escopo pastoral desta parénese seiscentista acentuam-no as *Constituições Sinodais do Porto* de 1687, a reprovar já um certo abastardamento, recordando, na esteira de São Bernardo, que «o fim dos Prégadores Evangelicos em seus sermoões ha de ser a gloria de Deos, & espiritual utilidade das almas, & não o aplauso, & aclamação do povo, ou lucro temporal»²⁵². Censurara Vieira no *Sermão da Sexagésima* os pregadores pelo pouco fruto de suas pregações, porque suas palavras eram palavras e não a Palavra de Deus, não podendo assim ser eficazes. O mal campeava. Por isso, exortara aquele sínodo os pregadores em actividade no bispado a que acomodassem «em tudo seus sermões ao espiritual lucro das almas, uzando de sua efficacia no dizer, pera arrancar os vicios, que forem mais commûs & graves no povo, a que pregarem; & por plantar aquellas virtudes, que lhe forem mais necessarias; procurando saber os costumes. & genio dos ouvintes, pera que acomodem o sermaõ ao auditorio, pera que melhor possaõ lucrar suas almas pera Deos; e se hajaõ em seus sermoões de maneira, que ensinando aos ouvintes com clareza, & brevidade a Catholica, & verdadeira doutrina, naõ dem naquelle lugar direita, ou indireitamente occasião algũa de scandalo; & reprehenderaõ os vicios em forma, que de nenhum modo se possa cuidar, que dizem, & descobrem os segredos, que ouviraõ em confissaçõ, ou que fizerao de algũa, ou algũas pessoas em particular, ou que o fazeis por seus respeitos proprios, ou de seus parentes, & amigos»²⁵³. No fundo, recomendava-se-lhes algum domínio de psicologia da massas, de conhecimento do meio, de prudência na mensagem a transmitir. O panegírico dos santos, a oração fúnebre de exaltação das qualidades do defunto, eclesiástico ou leigo, e as reflexões moralistas no púlpito sobre pecados e virtudes, mais palavrosas que de sumo ascético-místico, inundavam por completo a pregação. A exposição doutrinariamente sólida dos dogmas de fé não se vislumbra na parénética dos meados do século XVII ao XVIII, cedido o passo a esse «apostilar o Evangelho» de que fala Vieira, já que a eloquência sacra trocara o *docere* pelo *delectare*. E sem ciência teológica, nem consciência do ridículo, mais se difundia o erro e provocava o riso dos fiéis que alimentava a sua piedade, como na realidade sucedia e para o que as disposições sinodais chamavam a atenção²⁵⁴.

A LEGISLAÇÃO SINODAL PÓS-TRIDENTINA é significativamente peremptória em desaconselhar que se faça no púlpito, mesmo sob louvável propósito, a refutação dos erros dos hereges pois se podia oferecer pasto mais para despertar nos ouvintes perigosa curiosidade do que aversão pelas doutrinas condenadas. Mostrava, ainda, especial cuidado em proibir a menção de fábulas e histórias fantasiosas, quando se referissem milagres nos panegíricos dos santos e mistérios da Virgem, bem como desencorajava o tratar de matérias políticas e crítica social, visando o governo, instituições e pessoas.

Sempre, no entanto, a pregação apologética existiu em Portugal, por exemplo na controvérsia com outras religiões, como o islamismo e o judaísmo, até certo ponto toleradas, embora na prática combatidas. Gastão de Fox, bispo de Évora, contemporâneo do conimbricense Paterno, aparece mencionado como autor de tratados doutos em língua árabe para conversão dos maometanos²⁵⁵, o que testemunha a existência de uma comunidade que conservara a sua identidade, mas por outro lado se ia deixando atrair pelo culto cristão. Celebravam os sarracenos São João Baptista, que o Alcorão considera mártir e profeta; e desciam dessas ilhotas disseminados por terra católica portuguesa, juntando-se a moçárabes e mouros livres, para irem ao santuário algarvio do cabo do Corvo em peregrinação²⁵⁶. O dominicano Frei Paio de Coimbra, próximo dos meados do século XIII, não obstante, atacava os blasfemadores muçulmanos que não criam na divindade de Cristo; e um pouco no estilo apologético do, mais tardio, *Livro da corte imperial*, fala, no último dos cinco sermões a São Silvestre, «da disputa que o santo sustentou com doze sábios judeus, lembrando-nos que, sem Deus, nada podemos na luta contra os judeus, sarracenos, demónios e falsos irmãos»²⁵⁷. As conhecidas pregações do judeu converso e clérigo mestre Paulo, em Braga, que eram feitas compulsivamente à comuna judaica da urbe, e que levaram à intervenção drástica de D. Afonso V, em 1481, inscreviam-se, por certo, numa sermonária apologético-proselítica. O zelo do pregador, de tão extremo, arrastava-o a uma linguagem que resvalava no ataque directo, obviamente à consabida «perfidia judaica», destinada a mover à conversão menos pela força das razões do que pela violência e o medo. O sentimento anti-semítico da população, excitado pelo que via e escutava, desencadeava no povo o «ódio e escândalo» que conduziam ao tumulto e punham em perigo a política régia de tolerância e acalmia nas relações entre as duas comunidades²⁵⁸. Os sermões de auto-de-fé e os por ocasião de actos sacrílegos, como o de Santa Engrácia e Odivelas, pretexto para combater o judaísmo; as pregações de influência heterodoxa erasmiana e as antiluteranas que se escutavam, nos templos da capital e das cidades universitárias, numa altura em que os pregadores política e doutrinariamente eram vigiados, por temor e incitamento inquisitorial, bem como as anti-sigilistas e as favoráveis à jacobea; as críticas à falta de justiça, aos roubos, corrupção e mau governo, civil e eclesiástico; o apoio dado no púlpito à luta contra o domínio filipino e à defesa do movimento restauracionista de 1640 e ao combate aos pedreiros-livres (maçons e pensadores deístas); os fomentadores do patriotismo face às Invasões Francesas e as pró e contra o liberalismo constitucional — tudo isto demonstra o imiscuir-se da pregação no quotidiano das populações e a sua avassaladora importância como o mais influente *mass media* do tempo, aliás batido por enorme analfabetismo e domínio pela aliança Trono-Altar, característica da sociedade de Antigo Regime. É neste contexto que deve entender-se o alcance das determinações sinodais acerca do que era desaconselhado ou proibido tratar no púlpito. Referindo-se ao labor oratório do padre António Vieira, com validade aliás para uma generalização a abarcar todo o período, Hernâni Cidade disse: «[...] era o púlpito a única tribuna com certa liberdade, em tempo em que nem instituições parlamentares, nem salas de conferências, nem tertúlias de clubes ou salões, nem ambientes excitantes de botequins podiam altear, avolumar, comunicar a público mais largo do que os interlocutores de recolhido diálogo, os comentários críticos à vida pública. Quanto se não pudesse dizer do alto da tribuna sagrada, só no pasquim clandestinamente afixado no muro ou à porta da igreja, encontrava meio de momentânea, explosiva expansão»²⁵⁹.

Os *Memoriaes* preparados para o sínodo provincial bracarense de 1566, sob a égide de D. Frei Bartolomeu dos Mártires²⁶⁰, ao tratarem da pregação, contemplam um núcleo concreto de directizes pastorais, ditadas pela realidade sociológica, de resto patenteada pelo país que não só por aquela região eclesiástica. Merecem detida atenção, apesar de extensos, certos pontos, alguns pouco edificantes, porém todos fruto de sábia e oportuna prudência, que assim rezam: «Dee o S[agrado] Concil[i]o q. os pregadores em os pulpitos não contendão expressamt.^c huuns contra outros, sobre questoens, ou outras desavenças, por q. caussaõ em o pouo grande escandalo, e daõ mt.^o q. falar; E q. murmurar, E julgar, cõ descredito da catholica doutrina, e dos mesmos q. pregaõ. Mas se algum pregador (quod absit) pregar alguã cousa contra a doutrina catholica, ou disser algum notauel error, ou cousa mal soante e escandalozza, auisem a quem pertence prouer no tal caso quando não fosse tal q. primeiro parecesse auerse de amoestar o pregador q. a tal cousa pregou. Tambem se declare q. em esta prouincia os pregadores nos pulpitos diante do pouo impunharão os hereges, e defenderão a catholica doutrina cõtra elles. Se nomearaõ os errores ou não, affirmando, e prouando somente a verdade catholica, sem dizer q. aa heresia cõtrela: ou de q. maneira vsarão, como não se dando ao pouo occasiaõ de duuidas em a fee todauia esteja hem instruido, e armado cõtra os fundamentos hereticos para o tempo da tentação, por q. não sabemos, segundo nossos peccados o q. ao diante acõtecera em esta agora catholica prouincia. E não ee de sabio dizer nõ putarã, quando os prigos estaõ a porta, et jam proximus ardet Tealegon. Tambem mande este S. Concil. aos pregadores seculares, E regulares q. sejaõ discretos E moderados, em tratar nos pulpitos diante do pouo dos vicios e faltas dos governadores ecclesiasticos e seculares por q. o pouo vãmente se alegra quando ouue reprender os superiores, e folga q. seus vicios publicamente se descubraõ e entãõ os despreza mais, e murmuraõ e se queixaõ dos taes regedores cõ mayor cõfiança sediciosa: despondose cada uez. Cõ desatentadas reprensoens, mais a rebelliaõ. Os governadores se exasperaõ, e jndurecem reprendidos publicamente diante do pouo q. sabem q. folga cõ isso: e asi nem a huuns nem a outros se faz prouejto, mas antes perda q. ao diante pode vir a sermões naõ pouco prigosa, por q. a demasiada licença q. pregadores tomaraõ em alguãs partes, para reprender vicios de prelados, e principes, cõ coraje e zelo non secundum scientiã, foi causa de mais facilmente se leuãtar o pouo mal sofrido controlles causando grandes tumultos em a republica xpaã. Mas podiaõ os pregadores cõ menos prigo quando lhes parecer q. os superiores ecclesiasticos, e seculares faltaõ em alguãs coussas de seus officios, ou a mayor cautella para q. naõ falem, rogarlhes cõ mt.^a humildade, Reuerencia, charidade, E viueza, como a pays e senhores q. saõ nossos, lembrados os taes pregadores do q. manda S. Paulo, Seniorem ne increpaueris, sed obsecra vt patrem. E ajnda seria mais seguro q. os pregadores quando ouuesse esperança de emenda em todo ou parte auisassem cõ todo acatamento, e discriçãos taes governadores particular e filialmente.»

As *Constituições da Diocese de Viseu* de 1617 mandam aos «prêgadores, que não prêguam, nem refirão diante do povo os erros, nem abusos dos herejes, ainda que seja pera os confutar, pelo perigo que hà de ficarem antes na memoria dos homens os ditos erros, que as razões por onde se mostra sua falsidade; pelo que sempre deuem confirmar os fieis na Fê, & religião catholica»²⁶¹. A mesma determinação, constante também das de Braga de 1639²⁶², recebe maior pormenorização nas do Porto de 1687, quando ordenam que os pregadores «se abstenhaõ de tudo, o que pode ter espèce de erro; & façãõ muito, por naõ dizer nos sermoens argumentos, & erros dos hereges, ainda que seja refutando-os, porque não suceda, que fique antes impressa nos animos dos rusticos, & ignorantes a falsidade, que se refuta, do que a verdade Catholica, que se ensina, & sendolhes precisamente necessario fazelo, pera os reprovar, & condenar, serà de tal modo, com tal clareza, que não possa no auditorio, aver pessoa algua, por rude, ou ignorante que seja, que não fique entendendo a verdade Catholica, & conhecendo o erro, & heresia, que se reprova»²⁶³. Mas, para além das heterodoxias doutrinárias, a interdição alarga-se ao profano literário, mesmo exemplar e à agudeza conceitista extravagante, à

admoestação e à censura de pessoas, sem que nunca o sermão perca a sua finalidade moral, voltado sempre para a conversão interior e o aperfeiçoamento das almas. Prescreve-se, pois, que «não uzaráo nos sermões de historias profanas, ou de livros apócrifos, & fabulas poéticas, ainda que seja para moralizarem, nem dirão, que provoquem o rizo, nem explicarão lugares da Sagrada Escritura, fora do comum sentido dos Padres, & Expositores Sagrados; & finalmente se averão em tudo em forma, que se veja bem, que considerão o lugar, em que estão pessoa, que representão, & officio, exercitão»²⁶⁴. Dir-se-ia que a crítica de Vieira, no *Sermão da Sexagésima* de 1661, à oratória sacra do tempo, continuando pertinente, é aqui tomada numa síntese de advertências e obrigações para os pregadores terem em conta.

A IDEIA DE QUE O PÚLPITO é a «Cátedra do Espírito Santo» e a «língua dos pregadores a sua pena», no dizer do oratoriano padre Diogo Curado, justifica atribuir à pregação, como finalidade, o louvor a Deus e o proveito espiritual das almas cujo destino é a salvação eterna. Longe, por isso, se devia manter o orador sagrado do aplauso público e da recompensa temporal. O assunto a tomar concentrar-se-ia no ensino das verdades da fé e na explicação da prática dos mandamentos, fazendo compreender que a honra se encontra numa vida virtuosa e a desonra no vício. Os novíssimos ou últimos fins do homem, a gravidade do pecado, com incidência no da luxúria e roubo, a penitência, a oração e os sacramentos eram frequentemente tratados. As leituras da missa, nomeadamente do evangelho dos domingos e festas, constituíam uma fonte inexaurível de temas de recorte moralista. Recomendava, porém, a tradição eclesiástica que se visasse uma pedagogia eficaz que assentava no conhecimento do meio e na acomodação às circunstâncias concretas dos ouvintes. E, porque o confessor permitia um conhecimento realista do estado espiritual das almas e o convívio quotidiano acarretava implicações de carácter terreno, havia que alertar sobre os perigos e perversas tentações a que os mesmos podiam arrastar. Neste sentido advertiam as constituições da diocese do Porto dos finais de Seiscentos que os pregadores procurassem «saber os costumes, & génio dos ouvintes, para que acomodem o sermão ao auditorio, pera que melhor possao lucrar suas almas para Deus; e se hajao em seus sermões de maneira, que ensinando aos ouvintes com clareza, & brevidade a Catholica, & verdadeira doutrina, não dem naquelle lugar direita, ou indireitamente occasião algũa de escandalo; & reprehenderão os vícios em forma, que de nenhum modo se possa cuidar, que dizem, & descobrem os segredos que ouvirão em confissão, ou que fallarão de algũas pessoas em particular, ou de seus parentes, & amigos»²⁶⁵. Mas, porque tal actuação se reconhecia estar ao alcance de poucos, pois à maioria impedia-os o medo das represálias que dos admoestados lhes pudessem advir, permitia-se que o fizessem discretamente em público, porém sempre acautelando a obediência devida aos governantes. E, no que tocasse aos superiores eclesiásticos, mais valia rezar que deles praguejar²⁶⁶.

Apesar desta orientação, manteve-se a intervenção dos pregadores nessas áreas de natural melindre. Pregando na Capela Real de Lisboa, na festa do patrono São Tomé, em 1623, durante o domínio filipino, o padre Bartolomeu Guerreiro defende o direito e a obrigação de se tratarem no púlpito assuntos políticos para orientações dos reis e responde assim àqueles que pensam o contrário: «E se acertar de desculpares sendo religioso, que nam he de sua profissam tratar governos de Estados, dizei-lhe da minha parte, q. o doutor Angelico de Aquino que de mim tomou o nome [o jesuíta estava pondo S. Tomé a emitir previamente o que ele próprio pensava], Religioso pregador, & santo fez hum. Tratado de regimento dos Principes: foram elles bem regidos, se se regeram por elle. E tambem deve saber, que nam des dizem religiosos conselhos com Reays governos, que em quanto el Rey Saul seguio os conselhos de Samuel, teve victorias de seus inimigos, & como os deixou, perdeose.»²⁶⁷ Da mesma forma procedeu o padre António Vieira, que lembra com frequência aos reis o cumprimento de seus deveres de Estado²⁶⁸. Que o tema de que se falava nas *Memoriaes* do concilio bracarense não era vão adverte o padre Luís de Lemos, no *Sermão de S. António*, em 1633, ao afirmar:

Temas e quotidiano



Sermão que pregou o R. P. António Vieira no dia 1 de Janeiro de 1642 em Lisboa.

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

«vemos desterrados os que [a verdade] falam, o pregador que a prega, o conselheiro que aconselha. Tocai ora certas verdades nos tribunais, nas taxas, nas fintas, nos tributos, nos alvitres; tocai certas verdades no Eclesiástico, outras no secular de ambição de simonia que digo em desterrar do reyno se vos puderem arrancar a lingua cravarvolahão com hum punhal nãa parede»²⁶⁹. É facto comprovado que, no decorrer da união das duas coroas, alguns pregadores portugueses pagaram com o cárcere ou o exílio certas audácias críticas contra o governo filipino. Da mesma forma se procedia em Espanha, onde Filipe IV, que não gostava que o clero se imiscuisse na política, exilou, em 1637, um capuchinho e um jesuíta, acusados de terem pronunciado sermões políticos²⁷⁰. Havia oradores que em sincero desabafo ou calculada dissimulação se queixavam do desvirtuamento que os ouvintes faziam das suas palavras, a ponto de afirmarem que chegava a correr no vulgo uma versão bem diversa da originária, motivo por que se decidiam a estampar o texto escrito. É natural que o orador, à medida que pregava, arrastado pela veemência da indignação ou com premeditado intuito, proferisse no púlpito afirmações e comentários pertinentes, de cuja contundente justeza o auditório se aperceberia e, ao agradar-se do que escutava, avolumaria o significado e alcance. Assim se justificava o dominicano Frei António de Sousa ao imprimir o *Sermão que [...] pregou no auto da fé [...]*, pronunciado em Lisboa em 1624, confessando ser o motivo por que o fazia «dizerem-me que o que vozes altas disse na praça & pregando, se relatava em algũs cantos tão trocado, que era já outra cousa na substancia, & nos effectos. Porque ainda que estes estão, & em todo tempo sigãõ as indicações, & naturezas dos que ouvem, agora seguirão também as do que relataõ». Esta pregação político-patriótica de tanta importância em momentos graves da história portuguesa, ao longo da Idade Moderna, para a defesa da autonomia da nação, a partir da crise dinástica de 1578-1581, prosseguiu sem quebra durante a união dual. Para o fim do período filipino, à medida que o descontentamento do país alastrava e se desenhavam movimentos de hostilidade contra o usurpador, faziam-se ouvir no púlpito, com maior intensidade, vozes de apoio a encorajar, mais ou menos subterraneamente, os ânimos insubmissos. Quando restituído Portugal ao seu legítimo rei, aos brados aclamatórios da nobreza e do povo misturam-se as intervenções dos pregadores então com redobrada veemência e entusiasmo, porque livres de quaisquer entraves inibitórios. Por toda a parte, desde as raiais continentais aos burgos insulares, das paragens brasílicas ao longínquo Macau, organizavam-se cerimónias religiosas de acção de graças, por iniciativa das autoridades religiosas ou a rogo dos poderes públicos, onde as vozes dos oradores sagrados se erguem em vibrantes hossanas ou se despenham em severíssimas recriminações sobre o governo «tirânico» finalmente expulso. A princípio todos afinam pelo mesmo tom: justificação da revolta, defesa dos direitos dinásticos do monarca restaurador, apelo à união e ao contributo colectivo para se poderem enfrentar com êxito as dificuldades que se levantavam. Pregador em apoio do novo rei era servir tão utilmente a pátria como se os oradores o fizessem incorporados na milícia, nos presídios militares e nas praças fronteiriças. Durante quase três décadas que mediaram entre o dia primeiro de Dezembro de 1640 e o da assinatura do tratado de paz com Espanha, em 1668, acontecimentos graves se registaram na metrópole e nas conquistas a provocar inúmeras inquietações e incertezas. A isso se referiram os pregadores no decorrer desse período, alertando, animando, mentalizando, alvitando soluções. Em sua agenda, D. João IV deixou anotadas passagens como estas: «O que disse Inácio Mascarenhas [jesuíta, seu enviado em 1641 à Catalunha] na pregação na Fé / O que se a de dizer aos Prouensiaes acerca das preguesois [...]»; «O frade que pregou na Sé, dixeu “que boa doutrina para as cortes” [...]»²⁷¹. Se, na parenética de cariz político, se teorizava em geral a razão de Estado, a incidência dominante recaía sobre o bem público, objecto de ambições e corrupção, que importava verberar.

No século XIX, o discurso patriótico-religioso no púlpito foi particularmente intenso e influente no desencadear da rebelião de 1808 contra a invasão napoleónica, como na mobilização da resistência armada até à sua expulsão

são. O teor dessa sermonária, do Norte ao Sul do país, era a do combate ao estrangeiro, usurpador e tirano, e a apologia do soberano legítimo, penhor da ordem político-social assente na solidariedade estreita entre o Trono e o Altar, e, vencido o perigo, traduzia-se numa exaltante acção de graças à Providência divina e ao Anjo Custódio da nação²⁷². Desde a crise de 1820 até ao fim da agonia do Antigo Regime, a ideologia contra-revolucionária na defesa dos fundamentos e governo da monarquia absolutista musculava os sermões legitimistas, combatendo a Constituição liberal que, para o beneditino Frei João São Boaventura, era «uma lei nova, ímpia, e destruidora de toda a ordem», ordem que, segundo Frei Fortunato de São Boaventura, pretenderam impor pelas baionetas ao povo de forma a reprimir-lhe «o grito da lealdade portuguesa»²⁷³. Tudo isto — afirmou em 1828 o franciscano Frei João de Santa Ana — foi levado a cabo pelos *maçons* que «despojarão e desterrarão o monarca [legítimo] de todos os direitos majestáticos, roubarão aos templos, profanarão as cousas sagradas, perseguirão a muitos prelados da igreja, ameaçavam com a morte, ou extermínio aos que não abraçassem as ímpias doutrinas, e reduzirão todo o reino à maior desgraça»²⁷⁴. D. Miguel, considerado «o verdadeiro protector da religião santa», conforme sustentava Frei António Zagalo, da Ordem Terceira de São Francisco, devia ser respeitado e obedecido como «imagem de Deus», símbolo da «justiça e bondade», «Lugar tenente da própria divindade»²⁷⁵.

Pelos sermões impressos de pregadores seiscentistas, como Frei João de Ceita, Frei António Feo, Frei Pedro Calvo, entre vários mais, e exemplarmente nos do padre António Vieira, eloquentes no diversificado fático social que neles perpassa, atingem-se o homem comum, o colono, o magistrado, o ministro, o burguês, o nobre, o eclesiástico, de forma contundente. No *Sermão da primeira domingo do Advento*, na Capela Real, em 1650, Vieira insurgiu-se contra os «ladrões do tempo», esses ministros que se perdem entre omissões e vagares, a merecer a força por «salteadores da ocasião» e «destruidores da República», advertindo sobre as consequências do voto injusto em tribunal que dá ao beneficiário o proveito e deixa aos responsáveis os encargos. Com impiedosa ironia fustiga o funcionalismo voraz, no *Sermão da terceira domingo da Quaresma*, em 1655, na Capela Real, a que chama «cabides de empregos», enfatizando: «Quem sou eu? Isto se deve perguntar a si mesmo um ministro, ou seja Aarão secular ou seja Aarão eclesiástico. Eu sou um desembargador da casa da suplicação, dos agravos, do paço. Sou um procurador da coroa. Sou um chanceler-mor. Sou um regedor da justiça. Sou um conselheiro de estado, de guerra, do ultramar, dos três estados. Sou um vedor da fazenda, sou um presidente da câmara do paço, da mesa de consciência. Sou um secretário de Estado, das mercês, do expediente. Sou um inquisidor. Sou um deputado [da inquisição]. Sou um bispo. Sou um governador do bispado, etc. Bem está, já temos o ofício: mas o meu escrúpulo, ou a minha admiração, não está no ofício, senão no *um*. Tendes um só desses ofícios ou tendes muitos? Há sujeitos na nossa corte que têm lugar em três ou quatro, que têm seis, que têm oito, que têm dez ofícios. Este ministro universal, não pergunto como vive, nem quando vive. Não pergunto como acode a suas obrigações, nem quando acode a elas. Só pergunto como se confessa.» E acrescena mais contundente: «Antigamente estavam os ministros às portas das cidades, agora estão as cidades às portas dos ministros. [...] Aqueles ministros, ainda quando despachavam mal os seus requerentes, faziam-lhes três mercês. Poupavam-lhes o tempo, poupavam-lhes o dinheiro, poupavam-lhes as passadas. Os nossos ministros, ainda quando vos despacham bem, fazem-vos os mesmos três danos. O do dinheiro, porque o gastais; o do tempo, porque o perdeis; o das passadas, porque as multiplicais.»²⁷⁶ Lamenta com desassombro, em 1647, na Sé de Lisboa e num *Sermão da Bula da Cruzada*, a lentidão desesperante da burocracia administrativa: «Não há palavra mais equívoca, nem advérbio de mais duvidosa significação, que o logo em matéria de despachos. [...] Há logo de dous anos, e de quatro, e de dez, e de toda a vida. Estais despachado para a Índia, sobem os vossos papéis com três logos [...]; invertastes em Moçambique; passastes duas vezes a Linha; chegais finalmente a Goa ao cabo de ano



Santo pregador, oficina flamenga (primeiro quartel do século XVI), Coimbra, Museu Nacional Machado de Castro.

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/ INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/CARLOS MONTEIRO.

e meio; e os logos ainda não chegaram. Se lá morrestes, chegarão para o Dia do Juízo; e se tornastes daí a oito ou dez anos, ainda os logos estão lá em cima ou não há memória donde estejam.»²⁷⁷ Crítica, no mesmo *Sermão da terceira domingo da Quaresma* de 1655, o ministro que, «limpo de mãos», se deixa peitar pela amizade e os outros respeitos. Revela-se cáustico, nos sermões da *Quinta domingo da Quaresma* (1651, 1654, 1655), *Primeira domingo do Advento* (1650) e da *Terceira domingo depois da Epifania*, na Sé de Lisboa, para com a fidalguia indolente, soberba, dissipadora que só é nobre por ocupar «grandes lugares». Foi sobremaneira implacável a julgar a administração e sociedade coloniais da Índia e do Brasil, «onde as leis, onde a justiça, onde a razão, e onde o mesmo Deus parece estar longe». No alegórico *Sermão de Santo António aos peixes*, pregado em São Luís do Maranhão, em 1654, três dias antes de embarcar para o reino, a fim de buscar remédio para salvar os Índios, disse: «Os Homens com suas más e perversas cobiças, vêm a ser como os peixes que se comem uns aos outros. [...] Vós [peixes] virais os olhos para os matos, e para o sertão? Para cá, para cá; para a cidade é, que haveis de olhar. Cuidais que só os Tapuias [tribo de índios brasileiros] se comem uns aos outros, muito maior açougue é o de cá, muito mais se comem os brancos. Vedes vós todo aquele bulir, vedes todo aquele andar, vedes aquele concorrer às praças, e cruzar as ruas: vedes aquele subir, e descer as calçadas, vedes aquele entrar, e sair sem inquietação, nem sossego? Pois tudo aquilo é andarem buscando homens como hão de comer, e como se hão de comer. [...] Porque os grandes, que têm o mando das cidades e das províncias, não se contenta a sua fome de comer os pequenos um por um, ou poucos a poucos, senão que devoram, e engolem povos inteiros.»²⁷⁸ No *Sermão do bom ladrão*, de 1655, na Misericórdia de Lisboa, surpreende mais ainda esta liberdade de que o pregador desfrutava no púlpito ao falar assim do desregramento que campeava no Oriente e no espaço brasílico em matéria de rapina: «Encomendou el-rei D. João o Terceiro a S. Francisco Xavier o informasse do estado da Índia por via de seu companheiro, que era mestre do príncipe: e o que o Santo escreveu de lá, sem nomear ofícios, nem pessoas, foi, que o verbo *rapio* na Índia se conjugava de todos os modos. [...] O que eu posso acrescentar, pela experiência que tenho, é, que não só do cabo da Boa Esperança para lá, mas também das partes daquém, se usa igualmente a mesma conjugação. Conjugam por todos os modos o verbo *rapio*; porque furtam por todos os modos da arte, não falando em outros novos e exquesitos [...]. Estes mesmos modos conjugam por todas as pessoas; porque a primeira pessoa do verbo é a sua, as segundas os seus criados e as terceiras, quantas para isso têm industria e consciência.»²⁷⁹

O púlpito entre a devoção e o espectáculo

A NECESSIDADE DE ESCALPELIZAR os desvios e repreender os vícios, para morigerar as chagas sociais e converter os prevaricadores, levava o orador sagrado a «pregar aos ouvidos e aos olhos». Daí a formal semelhança entre o pregador e o actor que no século XVII se chegaram a distinguir apenas pelas matérias tratadas, dando lugar a variadas aproximações entre o púlpito e o teatro. Servia-se este das virtualidades cénicas e do poder comunicativo dos actores para oportunas práticas moralizantes que se encontram patenteadas nos propósitos e temas da dramaturgia portuguesa, desde os autos vicentinos às comédias de Sá de Miranda, Jorge Ferreira de Vasconcelos e António Ferreira cujo fim era castigar desmandos da época, a coberto da liberdade e da benevolência de que desfrutavam. Vieira sublinhou mesmo essa função do teatro clássico e encareceu as comédias de Plauto, de Terêncio, de Séneca, por achar «nelas muitos desenganos da vida, e vaidade do mundo, muitos pontos de doutrina moral, muito mais verdadeiros, e muito mais sólidos», do que em seu tempo se ouviam nos púlpitos. Quando a gravidade da oratória eclesiástica se diluía num discurso literário-profano, cheio de ornatos cultistas e agudezas conceitistas alimentados no pasto dos conceitos predicáveis, convertida ao gosto e sensibilidade dos ouvintes, os sermões, conforme anota D. Frei Manuel do Cenáculo, passaram a ser «teatro dos deuses» e os pregadores fizeram do púlpito o seu próprio teatro, ambientado pela «decoreação dos templos», «satisfação da música» e «iluminação dos altares»²⁸⁰. Aliás, já em pleno século XVI,

Jorge Ferreira de Vasconcelos, na comédia *Olisipo*, estigmatizava alguns destes teatrais procedimentos: «Satisfeitos do que approvam, alli se acotovelam [os ouvintes dos sermões] a cada espirro do pregador: apontam onde atira, apõemtam-lhe a tenção de cada passo, mas fóra de casa. E se elle acoutou o Mundo, disse, ameaçou, e deu palmadas, logo todo aquelle dia ouvis: Bom esteve hoje o Prégador, prometto-vos que ha de ser grande homem, se for por alli vai sempre. Mas se se foi pelo Evangelho sómente com huma doutrina penitenciaria, e proveitosa para as particularidades da consciencia cega em suas inclinações, ficam bocejando, e dizendo: Vinha muito frio, e ensoado o Padre: não se pode ouvir: detem-se muito: tenho-me eu com o de n'outro dia, que em duas palavras disse o seu, e o das patas. E o outro responde-lhe: Esse homem he jogo sem burla.»²⁸¹ Foi-se o quadro agravando no século seguinte, a merecer severíssimos reparos de Vieira no *Sermão da Sexagésima*: «[...] tudo são muitas pregações deste tempo. São fingimento, porque são subtilezas, e pensamentos aéreos sem fundamento de verdade: são comédia, porque os ouvintes vêm à pregação, como à comédia, e há pregadores, que vêm ao púlpito como comediantes. Uma das felicidades que se contava entre as do tempo presente, era acabarem-se as comédias em Portugal, mas não foi assim. Não se acabaram, mudaram-se: passaram-se do teatro ao púlpito»²⁸².

Vencido já o dobrar de Setecentos, D. Frei Manuel de Cenáculo Vilas Boas²⁸³ fala ainda do uso nos sermões «de hum estilo de prégar effeminado, delicioso, e de glanteria», método que «proveio de frequentarem os homens a lição, & a representação das comedias de mau gosto», originárias do teatro espanhol. E insiste: «muitos pregadores ou por condescendência, ou por dictame, nada menos eram, que uns Maneiristas daquela frase de teatro», assim «apaixonado, molle, e delicioso». Vieira já antes verberara o costume desse coevo «pregar conversando», e exemplifica: «Vemos sair da boca daquele homem [o pregador], assim naqueles trajos [amortalhado de em um hábito de penitência], e uma voz muito afectada, e muito polida, e logo começar com muito desgarro, a quê? a motivar desvelos: a acreditar empenhos: a requintar finezas: a lisonjear precipícios: a brilhar auroras: a derreter cristais: a desmaiar jasmims, a tocar primaveras, e outras mil indignidades destas.»²⁸⁴ Foram-se agravando os vícios retóricos na fase barroquista da parenética, com a entrada do século XVIII, a ponto de o agostiniano, futor do rigorismo sigilista, Frei Francisco da Anunciação (c. 1668-1720) estigmatizar em *Vindicias da virtude* os «pregadores da moda» por mais se prezarem ser «oradores gentis ou gentios do que oradores cristãos [...], que para ver cabeceaduras no auditório, dão cabeçadas no pulpito para escornar a virtude, e, de pavões bizarrões, se tornam touros cegos e furiosos», cuja eloquência, nas matérias necessárias à salvação, «so sabe correr caudalosa por prados, jardins, flores, montes, vales, estrelas, sóis, luas, céus, rios, fontes, formosuras, deidades, etc.»²⁸⁵.

Se um dos fins da pregação é mover a vontade pelo toque da sensibilidade no despertar das emoções, torna-se mais próximo da acção dramática o desempenho do pregador. Lembra a propósito D. Frei Manuel do Cenáculo²⁸⁶ não se contentarem «muitas vezes os Prégadores com o estímulo da narração para affervorarem os Ouvintes. Expunham ao Povo imagens sensíveis, que lhes despertassem affectos, porque entendiam não ser a todos concedido animarem-se para os seus officios, só pela força da razão». O recurso a estes expedientes, a reforçar aquela referida teatralidade, era um costume ibérico bem do século XVII em que se pregava com uma caveira nas mãos, quando o assunto era de penitência e se pretendia mover à conversão interior. O padre Escardo (1647), no sermão pregado às «mulheres perdidas» da paróquia de São Martinho de Valência, ao falar da morte, anota os momentos precisos em que mostrava uma caveira ao auditório: a de um anónimo, a de uma dama natural da cidade e bela como um anjo, e a de uma prostituta que aí vivia e era por muitos procurada. E o preceitista Frei Gabriel de Santa Maria exemplifica em seu *Predicador apostólico* (1684) quando devia esbofetear-se e mostrar um crucifixo²⁸⁷. Segundo D. Frei Manuel do Cenáculo é já do tempo de São João Crisóstomo o hábito «de levantar as mãos; de ferir com ellas o rosto; e de suspirar com gemidos»²⁸⁸. Em Portugal, este estilo de pregar teve em Frei

António das Chagas eloquente paradigma, que o apreenderia com o castelha-no Frei Sebastião de la Chica e seus companheiros, esbofeteadando-se com tal coragem que duma vez, conta o biógrafo padre Manuel Godinho, ficou surdo²⁸⁹. Vieira, que lhe conheceu, na capital, o sucesso desta maneira de actuar no púlpito, fala dele numa carta do início de Janeiro de 1675, como se de um outro Jonas se tratasse: «Haverá dois ou três anos começou [o antigo capitão e «grande poeta vulgar», António da Fonseca, metido há cerca de dez anos a frade franciscano] a pregar apostolicamente, exortando a penitência mas com cerimónias não usadas dos Apóstolos, como mostrar do púlpito uma caveira, tocar uma campainha, tirar muitas vezes um Cristo, dar-lhe bofetadas, e outras demonstrações semelhantes, com as quais, e com a opinião de santo, leva após si toda Lisboa pregando principalmente na Igreja do Hospital» com o concurso de «fidalgos e senhoras em grande número», tendo uma vez lançado «do púlpito entre elas um crucifixo, a que se seguiram grandes clamores»²⁹⁰. Por sua vez, o costume de mostrar o *passo* (representação de uma cena da Paixão de Cristo) não surge em Portugal antes do século XVI. O arcebispo de Vila Nova de Cerveira, Francisco Fernandes Galvão, no sermão de Sexta-Feira Santa de 1585, no convento lisboeta da Anunciação, serve-se da representação da crucificação de Cristo, enquanto o teatino italiano, padre Ardizzone Spinola, fundador entre nós da Congregação da Divina Providência (1641), fazia aparecer ao povo em cada um dos sermões das cinco tardes da Quaresma «a imagem de Chisto nas figuras dos cinco Passos da sua Paixão Sacrossanta», costume de que muito se abusou²⁹¹. Justificava Vieira, no *Sermão da Sexagésima*, esta teatralidade pelas razões da impressão causada nos presentes mercê da força visual deste concretismo: «Vai um pregador pregando a paixão, chega ao Pretório de Pilatos, conta como a Cristo fizeram rei de zombaria; diz que tomaram uma púrpura, e lha puseram aos ombros ouve aquilo o auditório muito atento. Diz que teceram uma coroa de espinhos, e que lha pregaram na cabeça: ouvem todos com a mesma atenção. Diz mais que lhe ataram as mãos, e lhe meteram nelas uma cana por cetro: continua o mesmo silêncio, e a mesma suspensão nos ouvintes. Corre-se neste passo uma cortina, aparece a imagem do *Ecce Homo*: eis todos prostrados por terra; eis todos a bater nos peitos, eis as lágrimas, eis os gritos, eis os laridos, eis as bofetadas: que é isto? Que apareceu de novo nesta Igreja? Tudo o que descobriu aquela cortina, tinha já dito o pregador. Já tinha dito daquele púrpura, já tinha dito daquela coroa, e daqueles espinhos, já tinha dito daquele cetro, e daquela cena. Pois se isto então não fez abalo nenhum, como fez agora tanto? Porque então era *Ecce Homo* ouvido, e agora é *Ecce Homo* visto: a relação do pregador entrava pelos ouvidos: a representação daquela figura entra pelos olhos.»²⁹² Por certo, também, costume antigo era o de mostrar o pregador a imagem de Cristo sofredor impressa no sudário, no momento da peroração, no desfiar de discursos patéticos que os menos hábeis entreteciam «com allegorias, e metáforas impróprias e grosseiras» que D. Frei Manuel do Cenáculo diz ter ainda presenciado em Minde, nos fins do século XVII, e ser motivo de escândalo e riso²⁹³. Documenta-se, entre nós, o primeiro uso do sudário num sermão do padre Francisco Macedo, orador e polígrafo notável, jesuíta e depois franciscano, pronunciado na Capela Real em 1645, sendo habitual fazê-lo nos sermões da Paixão, contemporizando-se com a sensibilidade dos povos arreigados a tais espectacularidades piedosas²⁹⁴.

A pregação das missões

A EVANGELIZAÇÃO DOS RUDES, gentes dos campos e da cidade mergulhadas em crassa ignorância religiosa, metaforicamente designadas de «mata brava de vícios e idolatrias, pego do demo»²⁹⁵, urgia, de há muito, no início da Era Moderna, apesar da obrigatoriedade do ensino do catecismo, mesmo se cumprido. A rusticidade dos povos, lembrava D. Frei Manuel do Cenáculo, combatia-se pela repetição do ouvir que passa a bom entender²⁹⁶. O zelo de prelados como D. Frei Bartolomeu dos Mártires, dos religiosos reformados e das congregações aparecidas na esteira da renovação tridentina, pressionadas pelo evangelismo protestante, bem cedo aceitou o desafio através do incremento da pregação popular. Aliás, desde São Martinho de Dume a Frei Paio

de Coimbra e São Vicente Ferrer, a Península mantinha-lhe a tradição. Com as missões do interior, a partir de meados do século XVI, pregadas por jesuítas, dominicanos, membros da irmandade do beato Juan de Ávila, franciscanos, oratorianos (1668), missionários apostólicos de Varatojo (1679), lazaristas ou vicentinos (1744), a frente de combate alargou-se a todo o reino, do Minho à região transmontana, às Beiras, Alentejo e Algarve, cobrindo as cidades de Braga, Porto, Coimbra, Évora e Lisboa. Se D. Frei Bartolomeu dos Mártires e o cardeal D. Henrique apelavam aos Jesuítas para acorrerem às suas vastas dioceses²⁹⁷, o bispo de Lamego, D. Manuel de Noronha, ordenou que dessem ao dominicano Frei Francisco Vilaça, enviado por seu vigário-geral, Frei João Salinas, a pregar a Quaresma nesta diocese, os lugares onde devia fazê-lo, o qual «deu muy bõ exêplo» e de que resultou visível fruto, tendo, ao informar disto D. João III, pedido que o rei louvasse e apoiasse o provincial de São Domingos no «estatuto que fez a ordẽ acerca do mãdar pregadores na coresma pelos bispados»²⁹⁸. Dava-se bem conta o monarca, tão sensível era ao que fosse de vital interesse religioso, da importância da sugestão do bispo. De facto, já em 1548 assim procedera no bispado do Algarve, então em sede vacante, ao insistir com o jeronimita Frei Eusébio de Évora para que prosseguisse com as suas pregações populares, a fim de se «nom perder o bom fruyto que estava começado» e se pudessem extirpar «chagas novas e velhas»²⁹⁹. Lastimável era, sem dúvida, o estado moral e religioso da diocese com a maioria dos curas ignorantes, frades de viver escandaloso e povo carecido de doutrina, por falta de «cuidado dos semeadores». Assim, nesta autêntica terra de infieis, Frei Eusébio continuou a pregar em diversas localidades na roda do ano e na Quaresma às quartas-feiras em Portimão, às sextas no Alvor e aos domingos em Silves, por lhe «parecer que avia disso mujta necessidade de que os do cabido e cidade estão mujto contentes [e] faz se mujto fruyto porque concorre ali ao domjingo grande parte do povo a Vila Nova [de Portimão] e vem de todos os lugares do termo de Silves com mujta devoção que nom falta a gente da Terra senam doctrina que nunca ate gora tiverão [...]»³⁰⁰. De resto, verificou-se «por toda a Europa, ao longo das idades Média e Moderna, reis, príncipes, poderosos, parlamentos, municípios, associações protegerem, financiarem e organizarem pregações regulares»³⁰¹.

De dois tipos eram estas missões populares que tinham a duração de uma semana a vários meses: estáveis e pedâneas, não se considerando as primeiras de tanto fruto como as segundas, cujos itinerários por vezes se conhecem, de maneira a poder traçar-se a sua cartografia. A ignorância religiosa a combater era tal que a relação de dois jesuítas sobre a missão feita, em 1673, na comarca de Chaves menciona ser tanta a falta de doutrina que até o número de pessoas e o nome da Santíssima Trindade desconhecia «alguma gente grande e dos outros mistérios da nossa santa fé se sabia muito pouco», a ponto de se confundir a ave-maria com o acto de contrição e errar acerca dos sacramentos e mandamentos, usando-se não pouco de agouros e sonhos³⁰². Tinham as missões lugar, sobretudo, um pouco antes e no decurso do Advento e Quaresma, constando entre outros actos de piedade e ascese, de um a três sermões por dia, não repetidos, de uma a três horas cada, numa linguagem simples, directa, emotiva, dramatizada com voz gritante, patética e usando campainhas, caveiras e gestos espectaculares, a fim de *tocar* os ouvintes pelo temor da condenação eterna. O efeito imediato destas pregações, em geral improvisadas a partir de tópicos estruturais, lê-se na vida do missionário setecentista oratoriano padre António Galdes, «no auditorio comumente herão [ser] tantas as lágrimas e gritarias que lhe hera preciso parar com o sermão athe que a gente sosegasse algum tanto [...]»³⁰³. As prédicas, que chegam a reunir mais de uma dezena de milhares de ouvintes, eram proferidas nas igrejas ou nas praças públicas. O varatojano Frei António de Chagas teria a escutá-lo em Braga 10 000 pessoas e em Barcelos cerca de 13 000, havendo uma missão realizada em 1820 no templo da Lapa, no Porto, congregado «logo no primeiro dia 5 a 6 mil pessoas e outras ficariam de fora e retiraram-se por falta de lugar»³⁰⁴. Se importava seguir a recomendação de São Paulo de insistir oportuna e inoportunamente, os missionários, de harmonia com a rudeza das

SERMOENS GENVINOS,

E
PRATICAS ESPIRITVAES

DO VENERAVEL PADRE
Fr. ANTONIO DAS CHAGAS,
primeiro Missionario Apostolico Franciscano neste Rey-
no, Fundador do Seminario de Varatojo,

AO EXCELLENTISSIMO SENHOR
MANOEL TELLES
DA SYLVA,

CONDE DE VILLAR MAYOR, MARQUEZ
de Alegrete, Gentil-homem da Camera del-Rey N. S. D. Pedro
II. Vedor da Fazenda, dos Conselhos de Estado, & Guerra, Regedor
que foi das Justicas, Embaixador Extraordinario ao Serenissimo
Principe Eleitor Palatino, Conductor da Rainha N. S. D.
Maria Sofia, Senhor da Villa de Alegrete, Cômendador das Cômendas
de S. Maria de Albofeira, & de S. Joao de Moura da Ordem
de Aviz, & das Cômendas de S. Joao de Alegrete, & dos Lagares
de Soure da Ordem de Christo, &c.

OFFERECER
O P. Manoel Godinho Protonotario Apostolico, & Cômiffario
do Santo Officio de Lisboa, &c.



LISBOA,

Na Officina de MIGUEL DESLANDES,
Impressor de S. Magestade.

Com todas as licenças necessarias. Anno 1690.

*Sermoens genuinos, e praticas
espirituas, de Frei António
das Chagas, 1690 (Lisboa,
Biblioteca Nacional).*

FOTO: LAURA GUERREIRO.

▷ *Summa Caietana, tresladada,
de Frei Diogo do Rosário,
1565 (Lisboa, Biblioteca
Nacional).*

FOTO: LAURA GUERREIRO.

SVMMA
CAIETANA, TRESLADADA
Portugues, com muytas Annotações, &
de consciencia, & Decretos do Sagra
Concilio Tridentino.



Polo padre Frey Diogo

Rozayro da Ordem de S. Domingos, por
dado do muy Illustre, & Reuerendissimo Sen-
Dõ Frey Bartholameu dos Martires, Arcebis-
& senhor de Braga Primas das Hespanhas.

FOY visto & examinado & aprouado, per manda
Sua Senhoria Reuerendissima.

FOY IMPRESSO EM BRAGA
casa de Antonio de Mariz.

1565.

Esta taxado em Cento & trinta rês em papel.

Compruilegio.

peçoas, deviam ensinar com clareza, repreender com energia e corrigir com severidade os desmandos morais e o incumprimento grave das práticas religiosas. Os assuntos tratados incidiam sobre os costumes desonestos, a fealdade do pecado e os castigos dos prevaricadores impenitentes, os novíssimos do homem, a confissão, a comunhão, a perseverança, a devoção do terço e da via-sacra. Dizia a notícia necrológica do grande missionário oratoriano da segunda metade do século XVIII, padre José Martins: «o seu pregar *ad mores* era claro, chão sem ornato de palavras, antes as vezes para se acomodar ao auditório as proferia menos cultas e polidas, [...] e tambem ordenadas e concludentes as invectivas de que uzava, que sempre quando compassivo enternecia ao auditório e quando o arguia o aterrava de sorte que fazia estacar, e arrepear os cabelos; testemunha de hũa e outra couza erão as lagrimas, prantos, soluços e desmayos que em todo o auditorio se avião e muito mais a reforma de vida que a esta comoção se seguia [...]»³⁰⁵. Num inventário manuscrito de meados do século XVIII, dos 96 temas de sermões de missão só dois tratam da doutrina do amor divino³⁰⁶, o que é esclarecedor. Segundo D. Frei Manuel do Cenáculo as exposições eram bebidas em sermonários, polianteias, *Catena Patrum*, e entretecidas de muitos casos «horrorosos» narrados no *Baculo pastoral de flores e exemplos colhidos de varia e authentica historia espiritual sobre a doutrina christã* (1624) do padre Francisco Saraiva de Sousa³⁰⁷, que conheceu logo outra impressão quatro anos depois e, em 1676, foi «acrescentado com um acto de contricção por Frei Francisco de Azevedo, e com a historia do purgatório de S. Patricio», tendo uma décima edição, em 1719³⁰⁸, no *Itinerário historial que debe guardar el hombre para caminar al Cielo* (Madrid, 1647 e Lisboa, 1687) e «outras Collecções de semelhantes noticias». Como seriam na era setecentista, por exemplo, as obras dos oratorianos: *Nova floresta* (1706-1728) do padre Manuel Bernardes e *Floresta novissima de varias açõens sentenciosas, e illustradas com todo o genero de erudição* (I, 1735 e II, 1737) do padre Manuel da Epifania.

Os missionários, que se diziam «soldados da milícia de Cristo e do esquadrão armado do Senhor dos exércitos», serviam-se para essa pregação estereotipada de manuais próprios, como *Prática de Missiones* (1674) de Frei José Caravantes e *Missiones y Sermones* (1754) do jesuíta Pedro de Calatayud, navarro de origem, que andou de 1743 a 1749 pela arquidiocese de Braga nesta actividade pastoral de evangelização. Convidou-o para exercê-la em Portugal o arcebispo D. José de Bragança que logo mandou publicar à sua custa e distribuir a tradução da obra *Doutrinas prácticas, que costuma explicar nas suas missões o padre Pedro de Calatayud [...], dispostas a desenredar e dirigir as consciencias, para alivio dos curas, e directores de almas, para maior expedição dos confesores e dilatação de animo de ouvir confissões e para maior facilidade, e menos trabalho dos missionários, e pregadores evangélicos empregar, como Deus manda instruir, e doutrinar practica e oportunamente aos povos*, de bem elucidativo título e em quatro tomos, havendo sido os três primeiros impressos em Coimbra, no Colégio da Artes, da Companhia de Jesus, respectivamente em 1747, 1748, 1750, e em Lisboa, em 1752, o último. A sua influência na célebre *Missão abreviada* (1859), do padre Manuel José Gonçalves do Couto, parece evidente³⁰⁹. Relativos ao século XVIII são sobremaneira esclarecedores acerca de todo o processo psicológico, moralizante, espiritualizador e social das missões populares: o relato/testemunho de exaustiva pormenorização dos jesuítas Inácio Duarte (1680-1748) e Manuel Torres (1693-1749), do Colégio de São Paulo, da cidade de Braga, os quais no tempo do mesmo D. José de Bragança, percorreram de 27 de Setembro a 24 de Dezembro de 1742 um itinerário de Vila do Conde a Roriz (Santo Tirso), subindo a Amarante, e outro desse mesmo Inácio Duarte e do irmão coadjutor Cláudio Fiúza (1721-?) que repetiram idêntico calcorreio, mas de Nogueira (Braga) a Pedome (Famalicão) entre 24 de Agosto e 30 de Setembro de 1748³¹⁰.

A ligação púlpito-confessionário era prioritariamente visada, chegando Frei António das Chagas a afirmar que o pregador era o varejador e os confesores os apanhadores. Os resultados, a fazer fê em testemunhos por certo interessados nessas «primaveras do céu», como o cronista inaciano padre Baltasar Teles lhes chamava, seriam os que a carta anual de 1592, enviada à cúria generalícia, relata: «curaram-se em toda a parte tantas feridas de alma; retrataram-se perjúrios; deterraram-se cantigas ou trocaram-se por melodias sãs; desfizeram-se uniões pecaminosas; trouxeram a melhor conselho violadores de testamentos; cortaram-se numerosas demandas; atalharam-se assassínios de esposas e vinganças de mão armadas. Reconciliaram-se filhos com pais, cidadãos com os párocos; sacerdotes com sacerdotes, extinguiram-se ódios inveterados; realizaram-se restituições de fama e de dinheiro; libertaram-se da prisão inocentes; muitos finalmente se tiraram, pela misericórdia divina, de uma vida licenciosa com os sermões, com o catecismo, com as exortações e avisos, com palavras e mais que tudo com o exemplo»³¹¹. A juntar, ainda, as vocações religiosas e sacerdotais despertadas e até escolas públicas abertas, para além da reorganização da vida paroquial, com o ensino regular do catecismo e a prática sacramental.

Mau grado a boa intenção desta actividade pastoral, assente fundamentalmente numa pregação popular emotiva, o ritualismo religioso persistia, a interioridade consciente e responsável era alienada à exteriorização cultural, a falta de instrução alimentada pelo analfabetismo da população não propiciava o acesso a leituras esclarecidas, aliás quase inexistentes, pois as que circulavam, quando ultrapassavam o palavroso e lamecha, ficavam pelo doutrinário rigorista e moralismo escrupuloso.

O LIVRO RELIGIOSO

DE IDÊNTICA FORMA, a espiritualidade laical foi acompanhando no quotidiano a recitação diária das *horas*, ao menos as constantes do ofício pequeno de Nossa Senhora, em sintonia com a mentalidade medieva tão fincada no ditame de inspiração bíblica: Deus visita o homem pela manhã e logo o põe à prova. Era este espírito que levava D. João I a recomendar aos «fidalgos e homens de acção, amigos de caçar e despachar os negócios» que, antes dessa

Livros de Horas

entrega, ouvissem missa e, por devoção, se associassem aos clérigos e monges no divino louvor, para o que ele mesmo, em «linguagem», «fez huû livro de oras de sancta Maria e salmos certos para os finados»³¹². Pertenciam estes volumitos, impregnados de uma «piedade fortemente litúrgica», ao âmbito dos chamados «livros de horas», de texto latino ou vernáculo, que de manuscrito passam a impressos, e em cujo conteúdo, amiúde diversificado, «os fiéis encontravam os Offícios ou Horas da Paixão, das Cinco Chagas, do Espírito Santo», e algumas missas «a reflectir o gosto pessoal e as devoções particulares desta ou daquela ordem religiosa, ou deste ou daquele país»; no fundo, «uma espécie de breviário para seculares»³¹³. Alguns, destinados a gente leiga, nobre e de posses, eram belamente iluminados e abriam em geral com um calendário litúrgico³¹⁴; outros eram obra de copistas não profissionais. Segundo escreve Frei Luís de Sousa, havia comunidades religiosas, como as de monjas dominicanas, que após as horas canónicas tinham por obrigatório rezar as «Horas da Virgem». Para a recitação coral, serviam-se os conventuais e clérigos de livros volumosos, com letras de tamanho apreciável, abertos em grandes estantes, de forma aos cantores lerem e seguirem dos cadeirais a notação musical, enquanto os restantes acompanhavam a salmodia de cor, ou tinham um saltério portátil para a reza em privado, quando esta foi autorizada, a fim de os eclesiásticos ficarem mais libertos para a vida activa.

Conhecidos são entre nós o *Livro de horas do rei D. Duarte*, o de D. Leonor e o de D. Manuel — códices iluminados encomendados lá fora. O cisterciense Frei João Claro verteu em «linguagem» as *Horas de Nossa Senhora*, impressas em Paris (1500), pertencendo também ao mesmo a autoria das «Horas da Confissão», ou seja, a *Preparação de um peccador para o sacramento da Penitência segundo as horas canonicas* que, em 1829, Frei Fortunato de São Boaventura publicou nos «Inéditos de Alcobaça»³¹⁵. Informa Mário Martins que o rei D. Manuel enviou ao famigerado Preste João «cem livros de Oras de Nossa Senhora grandes em linguagem», tendo sido impressas umas outras em Lisboa, nos anos de 1563 e 1565, e Francisco Correia, em 1572, alcançado o privilégio de estampá-las durante uma década³¹⁶. Por vezes recortadas de pitoresco e de tom satírico, ressonâncias da reza das horas canónicas e paráfrases de salmos perpassam nos autos vicentinos do *Clérigo da Beira* à *Mofina Mendes*, da *Sibila Cassandra* ao *Pastoril português*, tão familiares eram no quotidiano socioreligioso estes piedosos hábitos. E, do *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende à *Hymnologia sacra* (1744) do eremita agostinho Frei José da Assunção, encontra-se a marca dessa realidade devocional. Anota aquele erudito jesuíta, ao mencionar a publicação, em 1673, de *Horas portuguesas do officio da Virgem Nossa Senhora* de Carlos do Vale Carneiro, que, embora em devocionários a partir do século XVI se pressinta um afastamento do teor dos livros de horas, apercebe-se na evolução desse género da literatura religiosa uma certa perdurabilidade, e até revivescência na era setecentista, a par, é certo, de uma procura de adaptação aos tempos que corriam, como, por exemplo, se verifica no «Ofício da Imaculada Conceição», em verso, na *Corte celeste* (1751) de António Marques Gomes; no «Ofício de S. José» nas *Horas portuguesas* (1780) e nos «Ofício do SS. Sacramento», «Ofício do Menino Jesus» (com hinos e antífonas em verso), «Ofício da Imaculada Conceição» (em prosa e verso), «Ofício de S. José», «Ofício de Santa Ana» e «Ofício de Santa Bárbara» nas *Horas lusitanas* (1792), ambas de Francisco Vilela, autor aliás de medíocre talento poético³¹⁷.

Literatura de espiritualidade

A FIM DE COMBATER a falta de instrução e a baixa moralidade de conventuais e clérigos, acrisolando-os na prática da virtude que pela via da ascese conduz à união com Deus, religiosos e eclesiásticos, e também leigos, necessitavam de livros de espiritualidade, mesmo que tivessem mestres de noviços experimentados, guias de almas zelosos e doutos directores de consciência. Decorrido mais de um século desde o advento da Idade Moderna e em altura de plena aplicação das directrizes tridentinas, entre o esforço para cimentar uma piedade renovada e a erupção do luteranismo, não era grande a circulação, em Portugal, de obras daquela natureza. Encontravam-se por certo edições latinas, e até versões, dos místicos renanos e de um ou outro de França e Itália, e o bilin-



guismo permitia a fácil leitura de escritos em castelhano — «que para nós», dizia Bernardes, «é quase o mesmo idioma». Mas, já em meados de Quinhentos, segundo deixa perceber D. Gaspar de Leão, «havia nos meios inquisitoriais de Lisboa e Évora uma corrente de opinião hostil à alta espiritualidade e, particularmente, entre o laicato»³¹⁸. No último quartel do século, «livros como de Sousa Tavares, as *Obras de los que amam a Dios* de Montoia, a *Mística Teologia* de Toscano, o *Espelho da Perfeição* de Háfio, a *Instituição* do Pseudo-Taulero, os *Tratados* de Fermo, as vidas e escritos das duas Catarina[s] [de Siena e Génova], o *Tercer Abecedario* de Ossuma, etc. — desapareceram praticamente do mercado, o mesmo sucedendo aos trabalhos de Erasmo, de Vives, de Lefèvre d'Étaples [lido por Frei Tomé de Jesus] e outros magnates do Humanismo evangelista»³¹⁹. Nem o preço seria acessível ao número de potenciais consumidores. Em pertinente constatação histórica, lembra Frei Tomé de Jesus que, se nem todos os religiosos podiam dispor de mestres, por haver deles «muita falta no mundo», deviam socorrer-se «para o modo de proceder em seus exercícios» espirituais da «lição dos livros», advertindo, caso «os acharem»³²⁰.

Tinha aparecido, porém, entre nós, ao longo do século XVI uma produção ascético-mística, que ostentava obras-primas de tersa «linguagem, cujo recorte clássico monopolizou durante largo tempo o interesse de estetas literários sem que o seu conteúdo merecesse a devida atenção. Nascida em sua esmagadora maioria nos meios conventuais e destinada a quantos eram sensíveis à reforma de vida e desejosos de subirem a escada da perfeição, acusa esta literatura um travo mediéxico na ascese voltada para o combate sem tréguas aos vícios pelo refreamento dos sentidos corporais, constância da recta intenção e prática das virtudes cristãs. A doutrina de São Bernardo e a presença de São Boaventura, no franciscanismo marcado pelo mistério da Paixão e o arrependimento, musculam a caminhada para a fruição do amor divino, de cerne cristocêntrico e

Capa de um Livro de Horas do século XVI, prata e veludo, com duas cartelas em porcelana representando a Ressurreição e a Crucificação (Lisboa, Palácio Nacional da Ajuda).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

piedade interiorista. O paradigma será a *Imitação de Cristo*, traduzida em português desde o século xv, com três edições na era seiscentista da versão (1670) do oratoriano Diogo Vaz Carrilho³²¹, e o seu alimentador o movimento da *devotio moderna* que arranca dos «Místicos do Norte», do dominicano mestre Eckhart (c. 1260-1329?) a João Taulero (1290-1361) e Pseudotalero, de João Ruysbroeck (1283-1391) ao dominicano Henrique Suso (1295-1366), de Geraldo Groote (1340-1384) a Tomás de Kempis (1379-1471), de Henrique Hárffio (1477) a seu discípulo Nicolau Eschio (1507-1578), passando pela corrente francesa do parisiense Jean Gerson (1363-1429) a Louis de Blois (1505-1560) e pela italiana de Santa Justina de Pádua a Ludovino Barbaro³²². O *Espelho de perfeição* de Hárffio (Herp), traduzido em 1533, foi o livro-mestre, afirma Silva Dias, da espiritualidade nos conventos reformados de São Vicente de Fora, Santa Cruz de Coimbra e Grijó³²³. O grupo que polarizava Luís de Montoia, Bartolomeu dos Mártires, Luís de Granada e cardeal D. Henrique, estimulado pelo beato Juan de Ávila, alimentava-se da seiva espiritual da mística renana, que convergia no moralismo ascético e na devoção afectiva³²⁴. Por outro lado, a tendência nacional era pouco inclinada à reflexão doutrinária e mais atraída à catequese do púlpito e à intervenção polémico-apologética do escrito.

Impresso sob o patrocínio da rainha D. Leonor, em 1515, mas possivelmente pertencente ao tempo da Inclita Geração e com fortes ressonâncias petrarquistas, o anónimo *Boosco deleitoso* mostra o itinerário a seguir pelo «mesquinho pecador» para se libertar da teia do pecado e ascender à perfeição, rumo à contemplação. A três intelectuais fidalgos, o contra-reformista Jorge da Silva (1578?) desaparecido na catástrofe de Alcácer-Quibir, Francisco de Sousa Tavares (1567), capitão da Índia, e D. Manuel de Portugal (1606), filho do conde de Vimioso, do partido do prior do Crato, com ambientes familiares impregnados de profundas vivências espirituais, pertencem, respectivamente, o *Tratado em que se contém a Paixão de Cristo* (1551?), o *Livro de doutrina espiritual* (1563) e o *Tratado breve da oração* (1605) — obras que valorizam a oração mental, a comunhão frequente, o despojamento e a prática da caridade. Do lóio Frei Pedro de Santa Maria (1564), pregador na corte e catequista na praça pública, é *Ordem e regimento de vida cristã* (1555); dos dominicanos: Frei Luís de Granada (1504-1588), de influente acção em Portugal, onde faleceu, mentor da espiritualidade afectiva, são *Guia de pecadores* (1556/1557) e *Compêndio de doutrina cristã* (1559), de D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1512-1590), contemplativo por natureza, apóstolo da cristianização das massas populares e da formação de um clero zeloso, é o célebre *Catecismo ou doutrina cristã e práticas espirituais* (1564), e de Frei Nicolau Dias (1525?-1596), devoto da Paixão e da Virgem, apostado em conciliar a oração vocal e mental, a piedade interior e as práticas exteriores de devoção, o *Livro do rosário de Nossa Senhora* (1573) e o *Tratado da Paixão de Cristo Nosso Senhor* (1580); dos jerónimos: Frei Heitor Pinto (1528?-1584?) é a admirável *Imagem da vida cristã* (1563/1572), súpula variada de ideias-chave da vida religiosa, escritas a pensar, sobretudo, na espiritualidade dos leigos, partindo da recomendação socrática «conhece-te a ti mesmo», a fim de se ascender, no e pelo quotidiano, a Deus, sendo de Frei Álvaro de Torres (1518?-15..?) o *Diálogo espiritual* que se assemelha a um compêndio de verdades teológicas, acessíveis à compreensão dos simples para os encaminhar pela ascese à contemplação; dos eremitas agostinianos, pertence a Frei Sebastião Toscano (1515-1583), suspeito de tendências erasmianas e ligado à corrente mais aberta do italiano Seripando, *Mystica theologia* (1568), e a Frei Tomé de Jesus, figura cimeira da espiritualidade portuguesa quinhentista, morto no cativo em consequência da fatal jornada de África, humanista e de transbordante adesão cristocêntrica, os *Trabalhos de Jesus*, postumamente editado (1603/1609), que anuncia serem «considerações, e exercícios que sobre eles, ele [Cristo], sem eu o ouvir, me ensinou», uma obra ascética de acentuada feição moralista; do carmelita caçado e bispo de Portalegre D. Frei Amador Arrais (1530-1600) são os *Diálogos* (1589), obra em que não se esquia à crítica social e assume como meios de santificação a meditação, dádiva de Cristo, a frequência dos sacramentos, a devoção à Virgem e aos santos; do cônego regente de São Vicente de Fora Frei Hilarião Brandão (1585) é *Voz do Amado*

(1579), em que se procura conciliar a vida activa e contemplativa, apontando modos e meios de conhecer e amar a Deus; dos eclesiásticos seculares, o cardeal D. Henrique (1512-1580), prelado da Reforma católica, da órbita de Frei Luís de Granada e, por isso, defensor do equilíbrio entre o doutrinal e o místico, voltado para o ensino e formação de um clero pastoral, é o volume *Meditações e homilias, sobre alguns mysterios da vida de nosso redemptor* (1577), e de D. Gaspar de Leão (1576), capelão e pregador do cardeal infante e arcebispo de Goa, são *Compêndio espiritual da vida cristã* (1561) e *Livro chamado desengano de perdidos* (1573), obra durante bastante tempo quase ignorada que encerra uma espécie de tratado ascético sobre vícios e virtudes, incentiva o culto da vida interior de matiz franciscano e a comunhão frequente, faz a apologia da contemplação e trata do milenarismo.

O século XVII, continuando a acusar atracção pelos «Místicos do Norte» — lidos pelos capuchos de Setúbal, pelos lóios e carmelitas de Lisboa, pelas clarissas da Madre de Deus —, acentuará a presença do Carmo reformado, o gosto pelas revelações sobrenaturais, o incremento da oração mental e comunhão frequente, a devoção à infância de Cristo, o culto da Imaculada Conceição e como cada estado civil podia viver espiritualmente no mundo. Se a primeira obra de Santa Teresa de Ávila, *Caminho de perfeição*, saiu em 1583, na cidade de Évora, mercê do mecenato do arcebispo D. Teodósio de Bragança, a espiritualidade inaciana, embora tivesse feito sentir na prática, de forma vinda, a sua influência, desde a segunda metade de Quinhentos, pelo dinamismo apostólico de seus representantes, a acompanhar a publicação, em Coimbra, dos *Exercícios de Santo Inácio*, em 1553, só em Seiscentos se começa a impor neste campo uma produção jesuítica. Dos numerosos autores, de que certos títulos traem o gosto barroquista, importará mencionar: os jesuítas António de Vasconcelos (1554?-1622) e o ascético *Tratado ou obra do anjo da guarda* (1.ª parte, 1621 e 2.ª, 1622), Diogo Monteiro (1561-1634) com a durante largo tempo imerecidamente esquecida *Arte de orar* (1630) e a póstuma *Meditações dos atributos divinos* (1671), Francisco Aires (1664) e os *Regimento espiritual para o caminho do céu* (1654), *Teatro dos triunfos divinos contra os desprimores humanos* (1658), *Paralelos académicos entre duas universidades divina e profana* (1662), *Retrato de prudentes, espelho de ignorantes* (1663), Luís Brandão (1663) e *Meditações sobre a História do sagrado evangelho para todos os dias do anno*, em quatro tomos póstumos (1.º e 2.º, 1679; 3.º e 4.º, 1685), Manuel Fernandes (1614-1693), confessor de D. Pedro II, e a *Alma instruída na doutrina e vida cristã*, em três tomos (1687, 1690, 1699), João da Fonseca (1630-1701) com *Norte espiritual da vida christam* (1687), *Instrução espiritual, para antes e depois da sagrada comunhão* (1689), *Sylva moral e historica* (1696), cujo plano da «Nova Floresta» de Bernardes se julga nela inspirado e daí havê-la intitulado «Nova», e *Satisfaçam de agravos e confusam de vingativos* (1700), António Fonseca (1662-1737) e a súmula de medições ascéticas para todo o ano *Santuário mental* (1693), Alexandre de Gusmão (1629-1724), tio do Gusmão inventor da «passarola», com *Escola de Belém, Jesus nascido no presépio* (1678), *Arte de criar bem os filhos* (1685), *Historia do predestinado peregrino e seu irmam precito em a qual debaixo uma misteriosa parabola [novela alegórica] se descreve o sucesso feliz do que ha-de salvar-se e a infeliz sorte do que se ha-de condenar* (1685), *Meditações para os dias da semana* (1688), padre António Vieira (1608-1697) e as suas explanações sobre temas espirituais em muitos de seus sermões; o cisterciense Afonso da Cruz (1558?-1626) e os *Espelho de perfeição* (1615) e *Espelho de religiosos* (1621); o arrábido Rodrigo de Deus (1547-1622) com *Tratado dos passos que andam na Quaresma* (1618) e *Motivos espirituais* (1620), o secular Tristão Barbosa de Carvalho (1632), seguidor de Amador Arrais em *Peregrinação christã* (1620); o agostiniano António Freire (1569?-1634) com *Tesouro espiritual* (1624) e *Manual dos evangelhos em versão parafrástica e meditações* (1626); os oratorianos Bartolomeu do Quental e suas *Meditações da infância de Cristo com uma direcção para a oração mental* (1666), *Meditações da sacratíssima Paixão e morte de Cristo* (1674) e *Meditações da gloriosa Ressureição de Cristo* (1683), e o admirável Manuel Bernardes (1644-1710), antiquietista militante, com o eclético *Luz e calor* (1696) e a obra-prima de espiritualidade elementar *Pão partido em pequeninos para os pequeninos da casa de Deus* (1697); o missionário

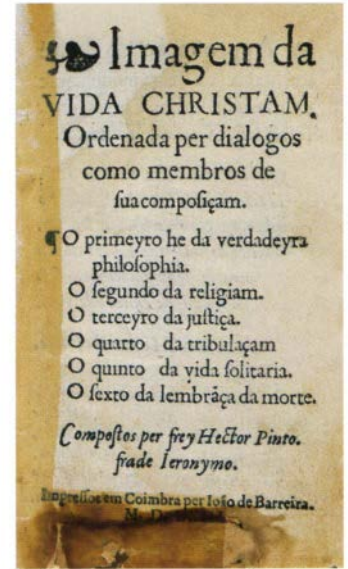


Imagem da vida christam, de Frei Hecctor Pinto, Lisboa, João de Barreira, 1563.

FOTO: LAURA GUERREIRO.

franciscano de Varatojo, leitor de Eschio e Hárffio, António das Chagas (1631-1682) e os póstumos *Espelho do espírito em que deve ver-se e compor-se a alma que quer chegar à união com Deus* (1683), *Fáscas do amor divino e lágrimas da alma* (1683) e *Cartas espirituais* (1684); os carmelitas descalços José do Espírito Santo (1609-1674) e a sua *Cadena mystica de los autores Carmelitas descalzos, por quien se há renovado en nuestro siglo la doctrina de la Teologia Mystica [...] en método de las colaciones espirituales del Carmelo heremítico* (1678) e José de Santa Teresa (1657-1733?), da família Noronha Feio que, vivendo em Itália, escreveu *Finezas de Jesus sacramentado* (1690?), publicada em 1722, em tradução do italiano³²⁵.

Com o século XVIII, adensa-se a espiritualidade comum que parece dirigir-se a um público vasto e diverso³²⁶. Se ainda persiste a procura dos «Místicos do Norte», como se deixa ver pela reedição de traduções dos *Exercícios* (1746) de Eschio e do dominicano Suso (1764), a reflectir a continuidade da linha espiritualista que os caracteriza, junta-se-lhes o misticismo de São João da Cruz e a piedade afectiva proveniente de São Francisco de Sales, o rigorismo dos jacobeus e dos simpatizantes do ideário jansenista, o culto do Coração de Jesus e o alvorecer das Luzes. De atender a autores como: o agostiniano Agostinho de Santa Maria (1642-1728) e seu *Adeodato contemplativo, e universidade da oração, dividida em três classes pelas três vias, purgativa, iluminativa e unitiva* (1713); o dominicano Manuel Guilherme (1658-1730) e seu manual de piedade de grande sucesso, sem referência à corrente renana, *Escada mystica de Jacob* (1721), publicada sob o pseudónimo de padre Paulo Cardoso, a que o confrade José da Natividade (1709-?) juntou *Desengano para a hora da morte, que o peccador moribundo deve fazer em vida* (1744?)³²⁷; o teatino Manuel Caetano de Sousa (1638-1734) e o póstumo *Cenáculo místico* (1745); os carmelitas descalços António da Expectação (1652-1724) e as obras *Semana santa: Exercícios divinos da presença de Deus e oração para cada dia da semana: Vozes da alma nas soledades de Bussaco* (1719), *A Estrela d'alva, sublimíssima e sapientíssima Mestre da Santa Igreja, a angélica e seráfica Doutora Mystica, Santa Thereza de Jesus, May e filha do Carmelo* (3 tomos, 1710, 1716, 1727) e *Chronica divina e historia sagrada panegyrica e ascética: Estímulos de amor divino, deducidos da contemplação e ponderação das divinas perfeições* (1736), Sebastião da Conceição (1663-1733) que foi geral da Congregação da Espanha e escreveu *Estímulos del amor divino, incentivos y soplos para encender y augmentar las llamaş deste divino fuego en las almas christianas y religiosas* (1720), e António de Santo Ângelo (1699-?) e *Directório de directores*, para governo das almas, no qual se contém os avisos e documentos para o governo das almas que vão por caminho extraordinário (1738)³²⁸.

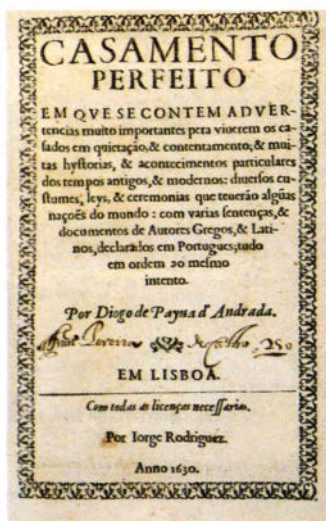
Envolvidos no movimento da jacobea, pautado por um extremo rigor ascético em luta aberta contra a relaxação da disciplina conventual e da moralidade, estiveram: o eremita agostiniano Francisco da Anunciação (c. 1668-1720), mestre da vida espiritual, «oráculo da mística» e «vigilante zelador da perfeição cristã», que deixou impressa a *Consulta místico-moral sobre o hábito de certas religiosas de Santa Clara urbanas*, no qual trata da uniformidade, singularidade, publicidade, uniões, divisões, amizades particulares, escândalos e outras coisas que deve ou não haver entre os membros de uma comunidade regular (1715) e, pronto para o prelo, *Vindicias da virtude e esgarmento de virtuosos nos públicos castigos dos hipócritas dados pelo Tribunal do Santo Officio* (I, 1725 e II, 1726)³²⁹; e os franciscanos de Varatojo Manuel de Deus (1696-1730), que se dedicou ao confessionário e à pregação missionária, autor de *Católico no templo exemplar e devoto* (1730) e dos póstumos *O peccador convertido no caminho da verdade* (1744) e *Luz e método fácil para os que quiserem ter o importante exercício da oração mental* (1792) e Afonso dos Prazeres (1690-1759) — no século visconde de Barbacena e na vida religiosa, de início monge beneditino de Tibães e companheiro nas missões em Lisboa do dominicano Frei Manuel Guilherme, e, quando confrade de Frei Manuel de Deus, arrastou com este, após pregações em Coimbra, cerca de centena e meia de estudantes e doutores que pediram a entrada na congregação dos Crúzios —, a quem se deve *Máximas espirituais e directivas para a instrução mística dos virtuosos* (I, 1739 e II, 1740) e *Consultas espirituais em que conforme à verdadeira teologia mística e moral se responde às mais frequentes dúvidas que ocorrem na vida do espírito* (1745)³³⁰. Do domini-



cano Frei João Franco há o livro *Mestre da vida que ensina a viver e morrer santamente* (1731), que conheceu várias edições³³¹, e atribui-se a um Frei Joaquim de Val dos Prazeres, cujo nome parece indicar a presumível terra de sua naturalidade, denominação de uma freguesia do concelho do Fundão, diocese da Guarda³³², o *Espelho místico* (1749), amostra de uma espiritualidade alimentada de jaculatórias e actos de desagravo como suspiros e respiração da alma devota³³³. Por outro lado, deixaram os oratorianos Matias de Andrade (1680-1747), pregador e mestre de moral empenhado no aproveitamento espiritual do próximo, *Filho instruído pelo melhor pay* (1732) e *Paz interior, tríduo ditoso. Dialogo entre hum velho solitário, e hum mancebo estudante* (1734) e Manuel Consciência (1680-1747), *Floresta novíssima de varias acçoens sentenciosas, e illustradas com todo o genero de erudição* (I, 1735 e II, 1737), para proveito dos pastores de almas e pregadores missionários em ordem à reforma de vida e ao amor à virtude. Por fim, Teodoro de Almeida (1722-1804), também religioso da mesma congregação e o escritor português mais lido e traduzido durante um século na Península Ibérica, caracterizado por um eclectismo filosófico e teológico, cuja doutrina espiritual, com forte sulco mariano, além de presente em seus sermões, configura-se num conjunto de obras significativas onde predominam a religiosidade afectiva, a experiência e a razão: *Estimulos do amor da Virgem, mãe de Deus* (1759), *Gemidos da mãe de Deus afflictiva ou estímulos de compaixão de suas dores* (1763), *Thesouro de paciencia nas chagas de Jesus Christo ou consolação da alma atribulada na meditação das penas do Salvador* (1768), *O felix independente do mundo e da fortuna ou arte de viver contente em quaesquer trabalhos da vida* (3 tomos, 1779) e *Meditações dos attributos divinos* (4 vol., 1796). Utilizados na leitura comunitária de uma hora que o próprio autor fazia, durante anos seguidos na Igreja da Visitação em Lisboa, nas primeiras sexta-feiras, *Entretenimentos do coração devoto com o Sanctissimo Coração de Jesus* (1790) reflecte influências de São João da Cruz e de Santa Margarida Maria Alacoque e constitui uma suma de «actos de desagravo e outros obséquios, para passar

Bíblia dos Jerónimos, 1496, vol. 3 (Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo).

FOTOS: JOSÉ ANTÓNIO SILVA.



Casamento Perfeito, de Diogo de Paiva de Andrada, Lisboa, Jorge Rodrigues, 1630 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

devotamente» essa hora de adoração — diálogo entre a miséria do pecador e a misericórdia do coração de Cristo³³⁴. Este oratoriano que fecha o século é, pois, figura de charneira, na viragem para a contemporaneidade, marcada pelo confronto entre a razão, a ciência e a mística, em pleno iluminismo, que à ruptura prefere a conciliação entre a piedade tradicional e as novas devoções, tudo integrando no seu *etos* religioso com sensibilidade e inteligência.

A hagiografia — como alfobre de boa e edificante leitura, polvilhada de «maravilhoso», inserindo-se nessa recomendação de Diogo de Paiva de Andrada em *Casamento perfeito*, para quem os livros devotos constituíam «a lição mais conveniente, e acomodada para tôda a gente Cristã» — proporcionava a imagem reflectida nas histórias de «pessoas exemplares», «tópico que os humanistas haviam divulgado» e era, de resto, «reforçada pela difusão e valorização das vidas dos santos e de textos devotos que a segunda metade do século XVII e o século XVIII iriam ver multiplicar-se»³³⁵. Assim acontecia com: *Dialogos sobre a vida, e morte do muito religioso sacerdote Bartholomeo da Costa thezoureiro mór da Sé de Lisboa* (1611), de António Carvalho de Parada (1595-1655); *Jardim de Portugal, em que se da noticia de algũas sanctas, e outras mulheres illustres em virtude, as quais nasceram, ou viveram, ou estão sepultadas neste reino, e suas conquistas* (1626), do eremita agustiniano Luís dos Anjos (1575?-1625); *Flores de España excelencias de Portugal* (1631), de António de Sousa de Macedo (1606-1682); *Agiológio lusitano* (1652, 1657, 1666) — que ficou lamentavelmente incompleto e fora a concretização tardia de um desejo de D. João III, apostado em divulgar e valorizar os nossos itinerários concretos de santidade e resultou ao fim, também, num acervo monumental de dados de raro valor antropológico no domínio do imaginário colectivo, fenomenologia paranormal e mística, do património cultural artístico e literário, da prosografia biográfica e da contrastante religiosidade popular e elitista —, de Jorge Cardoso (1606-1669)³³⁶; *Agiológio dominicano: Vidas dos santos, beatos, martyres, e outras pessoas veneraveis da Ordem dos Pregadores por todos os dias do anno* (4 tomos, 1709, 1710, 1712), do religioso dominicano Manuel Guilherme (1658-1730), com a colaboração dos confrades Manuel de Lima (1672?-1712) e do autor do quinto volume, *Additamento ao agiológio dominico* (1743), José da Natividade (1709-?)³³⁷; *Vida admirável do glorioso thaumaturgo de Roma perfectissimo modelo do Estado ecclesiastico o sagrado fundador da Congregação do Oratorio S. Felipe Neri* (1738) de Manuel Consciência; *Vida de S. Francisco de Sales, bispo e principe de Genebra* (1791), do padre António Joaquim, mas publicada sob anonimato³³⁸.

A santificação fora da vida consagrada e a supervalorização da virgindade e do celibato, de raiz paulina e patrística alimentada pelo monaquismo medievo, não impediu na Idade Moderna, mais abertamente após o reafirmar em Trento da doutrina canónica e teológica do sacramento do matrimónio, de se prestar mais detida atenção à espiritualidade do estado de casado. A investigadora Maria de Lurdes Correia Fernandes dedicou uma sugestiva e aprofundada análise à literatura de «espelhos, cartas e guias» entre nós dedicada à temática matrimonial que interessou teólogos, conventuais, pastores de almas, confessores, humanistas moralistas no intento de «nortear» e «guiar» os esposos, em tempos de comum mentalidade misógina e de envergonhada dimensão da cópula carnal procriadora, no viver diário, traçando aos esposos o ideal de santidade a abraçar. A primeira obra impressa de autor português consagrada inteiramente ao casamento foi *Espelho de casados* (1540), do leigo português Dr. João de Barros, tendo aparecido no termo da polémica que no espaço ibérico se arrastava desde finais de Quatrocentos, com o propósito confesso de ajudar cada um a «viuer na ordem por deos jnstituida como conuem para ser bemaventurado»³³⁹. A outro leigo, mas do século XVII, Diogo de Paiva de Andrada (1576-1660) — que adverte ter-se deixado «Guiar e alumiar» pela luz da verdade católica, embora sem seguir a lição dos «livros espirituais, e os dos Doutores sagrados, cuja profissão é, mostrar a todos o caminho do Céu, e persuadir, que tudo o mais não é amor, senão uma paixão mal governada, ou afeição mal entendida» —, pertence *Casamento perfeito em que se contem advertencias muito importantes para viuerem os casados em quietação, &*

*Livros litúrgicos:
missais, breviários,
ofícios e rituais*

A MUDANÇA TRAZIDA PELA DESCOBERTA da imprensa na transmissão da cultura teve particular impacto na difusão do livro religioso, em especial pelo imperativo da multiplicação de textos litúrgicos, mais manuseáveis e menos onerosos, ao dispor das igrejas e dos ministros sagrados. Refere monsenhor Augusto Ferreira³⁴² que o sínodo reunido pelo arcebispo D. Jorge da Costa, a 6 de Dezembro de 1488, que governou a diocese bracarense de 1486 a 1501, deliberou a impressão do breviário, manual dos sacramentos ou ritual e missal, como veio a suceder de imediato em um decénio. Os existentes em manuscritos e com abreviaturas difíceis de decifrar deterioravam-se pelo uso e eram, sem dúvida, caros para igrejas, reduzidas comunidades e clérigos pobres. Motivo suficiente para os visitantes zelarem por tão precioso património, como aconteceu por exemplo em Santo André de Mafra nas visitas de 1490 e 1493, ordenando aos vigários que tratassem de «corregger», encadernar ou substituir os espécimes muito deteriorados; e até de mandar «fazer uma arca em que se metam os ditos livros e também os outros do coro, porquanto os roem os ratos» atraídos pelas peles pergaminhadas³⁴³. Antes do Concílio de Trento, terminado em 1563, cujas normas canónicas foram decisivas para a uniformidade da liturgia, a administração dos sacramentos seguia os usos e costumes em prática numa nação, reino, província e diocese, sendo a quantidade de rituais assombrosa. No início da Idade Moderna manteve-se esta constante da tradição medieva que Mário Martins³⁴⁴ assim explicita: «quanto à liturgia, os homens gostavam da liberdade local: certos usos litúrgicos numa diocese, outros na diocese vizinha, ainda outros em tal ou tal abadia ou ordem religiosa, longe da unidade sistemática e de tendências mundiais».

De importância, pois, se revestia, para o ministério dos sacramentos e funções sagradas, o prescrito nas constituições sinodais que, sem abolir os usos e costumes locais legítimos, pautavam já certa uniformização e disciplina. E, se nestas se encontram orações, preces, hinos, bênçãos, absolvições, reconciliações, ladainhas, encomendações, exéquias e sufrágios, também não havia apenas um sacramentário, mas continuava a proliferar uma multiplicidade de livros litúrgicos: dos baptistérios aos penitenciais e processionais, dos missais aos breviários.

Elucidativos, neste particular, são os inventários da Sé de Coimbra de 1492, 1517 e 1516 publicados por Avelino de Jesus da Costa e os títulos mencionados nas visitas pastorais a São Tiago de Óbidos (1454, 1467 e 1472), à Colegiada de São João de Mocharro (séculos xv-xvi), a Santa Iria de Santarém (1482), Santa Maria e São Pedro de Palmela (1510), Vila de Ferreira (1510), Santa Maria de Setúbal (1510), Alcochete (1512), Almada (1527) e Santiago de Torres Novas (1538), como Isaías da Rosa Pereira deu a conhecer. Assim, por exemplo, na acta da visitação a Santiago de Óbidos de 6 de Março de 1454, refere-se que o visitador «achou estes livros scilicet hũm santal e hũm domingal e hũm oficial e hũm pistoleiro, dous evangeliorum, oraçoeiro, dous salteiros, hũm ordenairo compostelãno, hũm livro de missas privadas, bautisteiro»³⁴⁵. Encontravam-se, por conseguinte, nas igrejas, para o culto divino e vida sacramental dos fiéis, uma série de livros, manuscritos, iluminados por vezes, e com notações musicais, cuja finalidade é revelada pelo seu conteúdo: *antifonário*, destinado à missa e ao ofício coral com as partes específicas da «schola cantorum», como o intróito, gradual, responsório, tracto, ofertório e antífona da comunhão; *bautistério* ou baptistério, contendo o rito do baptismo (infusão, imersão, aspersão) e, não raro, o da unção dos doentes ou extrema-unção; *breviário*, que consiste numa suma, compêndio, agrupamento, colecção de livros para as horas canónicas (matinas e laudes, prima, terça, sexta e noa, vésperas e completas) cantadas em coro, desde a meia-noite ao deitar, ou rezadas obrigatoriamente pelos clérigos de ordens sacras, agrupando o *colectário* ou livro do presidente do coro com as orações ou colectas; o *hinário*, com os hinos musicados que na liturgia hispânica tinha o nome de *oracional*; o *homiliário* com os trechos homiléticos em comentário ao evangelho; o *passionário* com as paixões dos mártires e a vida dos santos; o *saltério* com os 150 salmos da Bíblia distribuídos por toda a semana, surgindo, após a generalização privada do ofício, um pequeno volume portátil ou «vademecum» que as

Cortes de Évora de 1481 pediram ao rei para que os eclesiásticos o trouxessem sob o braço, e os bispos exigiam a sua apresentação antes de os candidatos ao sacerdócio serem ordenados, como prova de entenderem o que haviam de ler e cantar, e, bem assim, de igual forma, ler a «sacra» e saber ministrar os sacramentos; *domingal*, próprio para a missa ou ofício no coro com notação musical; *epistoleiro* ou epistolário, contendo as epístolas, que podia ser domingal ou santal conforme se destinava aos ofícios do domingo ou festas dos santos; *evangeliário*, com as passagens do evangelho que se liam ou cantavam na missa; *missal*, resultante da junção de livros de princípio autónomos, como o sacramentário, o colectário e o leccionário, havendo-os a circular, em Portugal, do rito bracarense, eborense, compostelano, salisburiano, romano, denominando-se plenário, se de todo o ano, também chamado místico (= misto), ou domingal e santal, respectivamente indicado para as missas dos domingos e festas dos santos, isto é, o «santal de oficiar missas»; *oficial*, com ofícios vários e sua notação musical; *ordinário*, o mesmo que guia ou *ordo*, com as rubricas a observar pelos ministros, ostentando a *sacra*, ou seja, o cânone da missa ou oração eucarística, cujo respeito devido à sua integridade levou D. João Ferraz, «administrador perpetuum em no spirituall e temporal do bispado de Tuy da parte de Portugal», numa constituição sinodal (1459) para o arcediagado de Valença, que compreendia a terra portuguesa entre os rios Minho e Lima, a ordenar, sob pena de excomunhão, se lesse «a sacra per livro», pois soubera por «çerta enformaçom que algũs rrectores e ssacerdotes ssam ygnorantes en os ofiços devinos», importando que todos «speçialmente àquelle[s] que ham cura dalmas que de todo aprendam os sacramentos» e «bem e verdadeiramente leam a ssacra e a ponto e ordem nom correndo nem secupando [sincopando?] nem fazenndo antrevallo nem leixando algũa cousa do que deve de dizer en ella ou em adendo algũa pallavra mais que aquilo que sse deve de dizer segundo a ordenaçom della pollo livro», e assim de forma perfeita procedendo também «no ofiço de bautizar e de comungar e no dar beençõeas dos que casam em façe da egreja e no ofiço de hunjer»³⁴⁶; *pontifical*, com as funções ministeriais reservadas aos bispos; *processional*, constituído pelas partes a cantar nas procissões e rogações; *ritual*, definido assim por conter o rito dos sacramentos, agrupando certas bênçãos, e que se denominava também *Pastorale*, *Liber rituum*, *Liber agendorum*, *Baptisterium*; *santoral* ou *santal de oficiar nas missas* era um missal com os ofícios próprios das festas dos santos³⁴⁷.

O primeiro ritual impresso da Igreja Romana, contendo o rito e as cerimónias dos sacramentos do baptismo, penitência ou confissão, eucaristia, matrimónio e extrema-unção, destinado aos curas de almas e aparecido em Roma (1537) antes do Concílio de Trento, intitulava-se *Sacerdote* ou *Liber Sacerdotalis collectus*, a fim de se distinguir do pontifical, próprio para as funções ministeriais dos bispos, nomeadamente os sacramentos da confirmação e da ordem. No que respeita a esses «manuais», de contínua serventia pastoral na administração dos sacramentos, no ofício dos defuntos e nas bênçãos de pessoas e coisas, não custa a crer na existência dessa multidão de rituais, «tanta Ritualium multitudo», a que aludia Paulo V na bula *Apostolicae Sedis* (1614) ao apresentar o *Rituale Romanum*, e de comourgia compendiar os textos litúrgicos afins num só livro portátil, englobando sacramentos e sacramentais. O documento paulino não teve, porém, por vontade do pontífice, carácter obrigatório, mas exortativo, e nem as constituições papais posteriores, como a *Quam ardenti* (1752) de Bento XIV, alteraram esta postura. Razão por que as legislações sinodais, após o Concílio de Trento e a reforma de Paulo V, citam o Ritual Romano a modo de norma directiva, mantendo-se assim esse mandato papal até ao primeiro quartel oitocentista. Daí a quantidade assombrosa de rituais que continuaram a subsistir, após a constituição paulina, com legitimidade³⁴⁸. Segundo esta doutrina canónica, comumente aceite entre nós, tanto era permitido ao pároco seguir o *Rituale Romanum* como o da própria diocese, se o houvesse. Excepção abria-se no respeitante ao sacramento do matrimónio em que, por determinação expressa da Igreja, se podia conformar com os usos legítimos de cada província eclesiástica, e também, se aqueles «louváveis» fossem, «quanto aos funerais e outras cerimoniaas externas» de

provada antiguidade, reconhecendo-se até haver «toda a vantagem na sua guarda»³⁴⁹. Em Portugal, os «rituais breves» (1832) que mostravam ser uma «cópia» do *Rituale Romanum* (1614) de Paulo V, afastavam-se deste na bênção da água baptismal e nas bênções nupciais dadas fora da missa³⁵⁰. Havia, aliás, o remoto costume, entre nós, de celebrar o matrimónio com orações próprias e a aspersão das mãos dos nubentes com água benta, após as palavras *Ego conjugo vobis*. Além disso, prevalecia o hábito de as pessoas ricas escolherem a hora mais cómoda para o enlace sacramental. Desta forma, eram os párocos obrigados a exortá-los para virem receber as bênções dentro da missa do dia. Por outro lado, os mais pobres procuravam esquivar-se a casar na missa, pois alguns curas de almas, firmando-se numa interpretação estrita dessa recomendação, exigiam aos nubentes o estipêndio respectivo, pois alegavam que a eucaristia devia ser aplicada por sua intenção³⁵¹.

Continuando a seguir-se, em Portugal, ao longo da Idade Moderna, os rituais próprios ou particulares, como baptistérios e manual dos sacramentos, conheceram estes, desde o século XVI, várias edições a confirmar o seu uso. Os primeiros livros litúrgicos impressos no país parecem haver surgido no tempo do arcebispo D. Jorge da Costa (1486-1501/1505), destinados ao rito bracarense que, em suas origens, era fundamentalmente romano e se implantara «com a ajuda de monges e clérigos franceses»³⁵². Na oficina do alemão João Gherlinc, em Braga, acabou de imprimir-se, a 12 de Dezembro de 1494, o *Breviarium Bracarense* pela primeira vez. Em Monte Rei (Galiza) saiu, em 1496, o *Manuale Sacramentorum secundum consuetudinem Metropolitanæ Ecclesiæ*, nos prelos do mesmo Gherlinc ou Berlinc; o *Missale Bracharense secundum Ritu et Consuetudinem alme Bracharensis Ecclesiæ* apareceu em Lisboa, na tipografia de Nicolau da Saxónia, no ano de 1498. Na primeira metade do século XVI, o arcebispo D. Diogo de Sousa fez imprimir duas vezes na Universidade de Salamanca por João de Porres, pai e filho, o breviário segundo o costume de Braga: a primeira a 26 de Agosto de 1511 e a outra no mesmo mês de 1528, sabendo-se pelo contrato assinado com o impressor que a tiragem feita seria de 1500 exemplares «de boa letra e iluminação e historiados», como fora a anterior³⁵³. Outras edições de livros litúrgicos de rito bracarense pertencem à iniciativa do cardeal D. Henrique, como: o manual dos sacramentos (1538), impresso em Salamanca por João Beltrão e Pêro Gonçalo; o missal (1538), mandado imprimir, na vacância aberta pela morte de D. Diogo de Sousa (1532), pelo arcebispo eleito, reitor da Universidade de Coimbra, D. Jorge de Almeida (1543), tendo chegado a seu termo em 1538, na oficina lisboense de Germano Galhardo, quando o cardeal D. Henrique já era o prelado, pelo que recebeu o seu nome; o breviário (1549), in 8.º pequeno, saído em Braga da tipografia de João Álvares e João Barreira, no governo do metropolitano D. Manuel de Sousa; o missal (1558) de D. Baltasar Limpo, publicado em Lião (França), na oficina de João de Borgonha; o *Manuale Secundum Ordinē alme Bracarēsis Ecclesiæ* (1562), com notações musicais, deveria a sua impressão a D. Frei Bartolomeu dos Mártires, decidida antes de partir para Trento. No século XVII, em 1634, confiou o arcebispo D. Rodrigo da Cunha à oficina coimbrã da universidade, de Nicolau de Carvalho, nova edição do breviário bracarense, de que o prelado D. Rodrigo de Moura Teles (1704-1728) fez sair da tipografia do paço arquiepiscopal uma outra (1724), em dois tomos (*Pars Hyemalis e Aestivalis*), que ainda era usada pelo clero da diocese aquando do aparecimento da última (1920), em quatro volumes, impressa em Roma por ordem de D. Manuel Vieira de Matos, procedendo-se, no entretanto, nomeadamente nos governos de D. Gaspar de Bragança (1758-1789) e de D. Frei Caetano Brandão (1790-1805), a importantes trabalhos no intuito de se prepararem novas edições correctas dos livros litúrgicos bracarenses³⁵⁴.

Rito próprio também teve a diocese eborense, o denominado «costume da Igreja de Évora», de antiga origem, que, findo o Concílio de Trento, bastantes anos ainda vigorou. Nas constituições do sínodo convocado pelo arcebispo D. João de Melo (1564-1574), em que participou o humanista André de Resende, publicadas a 11 de Fevereiro de 1565, no capítulo primeiro do título XXVII, ordena-se ao clero, sob multa pecuniária, que na sé e nas outras igrejas dioce-

sanas, salvo privilégio em contrário, se reze sempre o breviário e haja missais do «costume elborense» suficientes para os ofícios³⁵⁵. Do elenco de textos impressos, conhecem-se: o *Missale secundum consuetudinem Elborensis noviter impressum*, em 1509, na oficina de Germão Galhardo, Lisboa, apresentando-se completo desde a primeira domingo do advento à última após a Santíssima Trindade, com o ordinário da missa — «Ordo apparatus ad missam» — e «o Cânone romano, mas de formulário bastante diferente em tudo o mais, e algumas particularidades na sequência dos ritos, como a preparação da hóstia e do cálix antes do Evangelho»³⁵⁶; o *Breviarium* (1528), impresso em Sevilha nas oficinas de Jacob Cromberger, «super correctum et emendatum», cuja presente edição foi antecedida por uma outra saída em Lisboa à volta de 1490, que talvez fosse a primeira; o *Breviarium Elborense* de 1548, composto por André de Resende, publicado por ordem do cardeal D. Henrique, e impresso na oficina lisbonense de Luís Rodrigues, que, além de corrigido, se apresentava literariamente mais elegante; o *Baptisterium ou Manuale*, de 1528, obra da tipografia sevillhana de Cromberger, que o cerimonial do baptismo, da extrema-unção, do matrimónio, o ofício da sepultura e várias missas do Natal e de santos, ordenando que se baptizasse «sub trina mersione» e se celebrasse o matrimónio com a missa da Trindade, a bênção das arras e anéis, e diversas orações a invocar a protecção divina. Quanto a cerimoniais, deve-se à iniciativa do cardeal D. Henrique os publicados em Lisboa, respectivamente em 1552 e 1558, por Simão Galhardo, bem como o *Cerimonial da missa: Canones penitenciaes: a Bulla in cena Domini, o modo como se hão de ministrar os sanctos sacramentos da Eucharistia e Matrimonio* (1556), impresso em Colónia na oficina de João Bladio, tendo ainda o modo como os sacerdotes «ham de celebrar as missas e como os fiees Christãos as ham de ouvir», e ainda um cerimonial da missa segundo o rito romano, o modo «que o sacerdote teraa acerca do Sacramento do matrimonio», igual, aliás, ao do cerimonial bracarense de 1548, e fórmulas para absolvições e reconciliações de igreja e adro³⁵⁷. Percebe-se, assim, como a hierarquia, levada pelo zelo pastoral, ia provendo as suas dioceses dos livros litúrgicos indispensáveis às comunidades paroquiais e, pelos conteúdos e finalidades destes textos, como se atendia à vida cristã dos fiéis em sua prática sacramental rumo à salvação.

Para além das dioceses de Braga e Évora que, na altura do Concílio de Trento, ainda mantinham na liturgia o seu «costume» (*consuetudo*) próprio, as de Coimbra, Guarda e Lisboa, a Ordem de Cister e o Mosteiro de Santa Cruz, que também, entre outros mais, acabaram por a ele renunciar. Se a Reforma católica se estendera a tantos aspectos cruciais para a revitalização da Cristandade, seria imperativo que a liturgia pulverizada em tantos «costumes» locais e nacionais fosse instada a aceitar a uniformização que Roma pretendia. De resto, a revisão devia estender-se à própria expressão literária e ao respeito pelo rigor histórico como os humanistas da Renascença reclamavam. O episcopado peninsular, participante na assembleia tridentina, apresentou ao papa, a 7 de Novembro de 1562, um memorial a insistir na reforma litúrgica e a comissão pontifícia, constituída para o efeito, passou a englobar o teólogo Frei Francisco Foreiro, dominicano português. A 9 de Julho de 1568, Pio V promulgava pela bula *Quod a nobis* o breviário «correcto» de nove lições; e, dois anos depois, a 14 do mesmo mês, pela *Quo primum tempore* o missal. Aconselhado possivelmente pelo melindre da questão, o rei D. Sebastião escreveu ao papa, em 1569, desculpando-se com a carência de livros para a não entrada em vigor do ofício reformado. De pronto, Pio V pelo breve *Preclara tua* (6.01.1570) permite «que, para remediar essa falta, pudesse mandar imprimi-lo, por pessoas católicas de sua escolha, segundo o exemplar que enviava»³⁵⁸. Quanto ao missal, o breve *Exponi nobis nuper fecisti* (19.07.1573) de Gregório XIII concede-lhe idêntica autorização que o monarca aproveita, a fim de, no Outubro seguinte, dar licença ao seu livreiro Luís Martel e ao impressor da universidade António Mariz para publicá-lo, saindo em Coimbra a primeira edição do *Manuale Missalis Romani* (1577), taxado a 800 réis, que conheceu em 1591 e 1596 mais duas³⁵⁹. Autorizara, contudo, Pio V a continuarem a seguir o «costume» local as dioceses e comunidades religiosas que

provassem possuí-lo para cima de dois séculos, exigindo apenas que o acomodassem às directrizes gerais da Reforma. Daqui ter-se levantado em Braga a questão de conservar o rito próprio ou adoptar o romano³⁶⁰. Consultado pelo cabido, responderia D. Frei Bartolomeu dos Mártires que «de forma alguma consentia que se puzesse de parte o Rito bracarense», tanto mais que ninguém ousava pôr em dúvida a sua antiguidade e o prelado já promovera a edição, em 1562, do manual dos sacramentos³⁶¹. Por sua vez, o arcebispo D. Frei Agostinho de Jesus (1588-1609), que chegou a iniciar uma incompleta reforma do breviário, determina, nas constituições do sínodo de 11 de Novembro de 1594, o uso obrigatório do rito bracarense na sé, que seria também o oficial do arcebispado, devendo conformar-se com ele, sob pena de excomunhão, todas as igrejas onde se reze o ofício coral e se celebrem missas paroquiais e conventuais. O mesmo se respeitaria na administração dos sacramentos, embora, «particularmente», cada uma fosse livre de adoptar o rito romano; isto «porquanto ainda que por uma parte parece que é obrigação geral conformarem-se todos com o uso e costume da Santa Igreja de Roma, cabeça universal de toda a Christandade e mãe de todas as Igrejas, não deixam porém estas santas variedades da Igreja Catholica de a fazer muito formosa e graciosa»³⁶². Os missais e manuais, a servirem na celebração eucarística pública, nos sacramentos e sacramentais, obrigatoriamente teriam de ser bracarenses, se bem que não se proibissem os romanos, apenas, se existisse um exemplar único, este devia ser bracarense. O sínodo de 1637, no tempo do arcebispo D. Sebastião de Matos Noronha, confirmou as constituições de D. Agostinho de Jesus e, por conseguinte, as decisões referentes ao ofício divino, à missa e aos sacramentos, embora esses textos sinodais só em 1697 viessem a ser publicados. No que respeita às dioceses sufragâneas da província eclesiástica de Braga, como Porto, Viseu, Coimbra, Lamego e Miranda, verificou-se a adopção do romanismo quanto ao rito litúrgico e seus livros reformados³⁶³.

A existência de um clero diocesano e regular, seguindo ritos próprios, justificava a diversidade de livros litúrgicos utilizados até às decisões tomadas em Trento no sentido disciplinador e uniformizante. Com pertinência Fortunato de Almeida anota: «Sem prejuízo das fórmulas e ritos essenciais, mantiveram-se diferenças litúrgicas não só de uma para outra diocese como até dentro do mesmo bispado, não obstante as diligências por vezes empregadas para estabelecer a uniformidade na celebração dos actos de culto e na recitação das horas canónicas.»³⁶⁴ Conhece-se, impresso, o *Cerimonial da missa*, aparecido em 1548 sob a égide do arcebispo de Braga, D. Manuel de Sousa, cujo autor é o cônego bracarense e arcepreste de Barcelos, Aires da Costa, que procurou proporcionar um modo prático para os sacerdotes daquela arquidiocese celebrarem o sacrifício da missa e de como deviam administrar os sacramentos da eucaristia e matrimónio, a que juntou os cânones penitenciais³⁶⁵. Duas décadas depois, em período pós-tridentino, circulou um *Cerimonial e ordinario da missa*, com uma súmula doutrinária sobre os sacramentos e a maneira de administrá-los, útil para curas de almas e demais sacerdotes e instrução obrigatória ao povo em certos dias do ano. Atendendo a que a autoria da obra pertence ao padre António Nabo, capelão do cardeal infante D. Henrique, é natural que fosse este a sugerir a sua elaboração³⁶⁶. São do século seguinte: o *Rituale Romanum* de Paulo V, com a missa de defuntos e acomodações ao canto litúrgico em geral seguido no reino, que se deve ao membro do cabido bracarense António Milheiro e foi impresso na oficina conimbricense de Nicolau de Carvalho, em 1618; o *Tesouro das cerimónias que contêm as missas rezadas e solenes assim de festas como de defuntos, e também as da semana santa, quarta-feira de cinza, das candeias e missas do Natal, com o que toca à sagração dos bispos [...]*, do tesoureiro-mor da Casa Real, padre João Campelo de Macedo, editado em 1657, e que teve outras edições, com a de 1697 acrescentada por João Duarte dos Santos, sendo do padre Campelo, ainda, *Officia sanctorum, pro capella regia* (1633). De claro intuito pastoral apareceram: *Instrução eclesiastica [...] da missa rezada como cantada, com reflexões místicas e morais [...]* e *Semana santa regulada com o uso da Santa Igreja Romana [...]*, saídas



em Lisboa respectivamente em 1735 e 1737, da autoria de Frei João José do Prado, franciscano arrábido. Anota Fortunato de Almeida que as ordens religiosas organizavam entre nós breviários e outros livros litúrgicos para os usos de cada uma³⁶⁷, como: *Officia ordinis Cisterciensis [...]*, saído em 1568, em Coimbra, devido a Frei António de Castanheira³⁶⁸; *Officium sanctae Catharinae virginis et martyris [...]* e *Officium sanctae Elisabeth Portugaliae [...]*, ambos saídos dos prelos conimbricenses, em 1568 e 1569³⁶⁹; *Officia propria sanctorum ex speciale Sanctissimi D. N. Pii papae V concessione a canonicis regularibus S. Augustini congregationis Sanctae Crucis conimbricensis recitanda*, elaborado pelo crúzio Frei Nicolau de Santa Maria e, em 1677, impresso nessa cidade³⁷⁰; *Breviarium cisterciense ad usum congregationis D. Bernardi Portugaliae*, editado em Lisboa, no mesmo ano. Será de referir a propósito a *Hymnologia sacra [...]*, do graciano Frei José da Assunção, cujas partes I e II foram publicadas respectivamente

Capa de asperges, século XVIII
(Convento de Mafra).

FOTO: JOSÉ MANUEL
OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO
DE LEITORES.



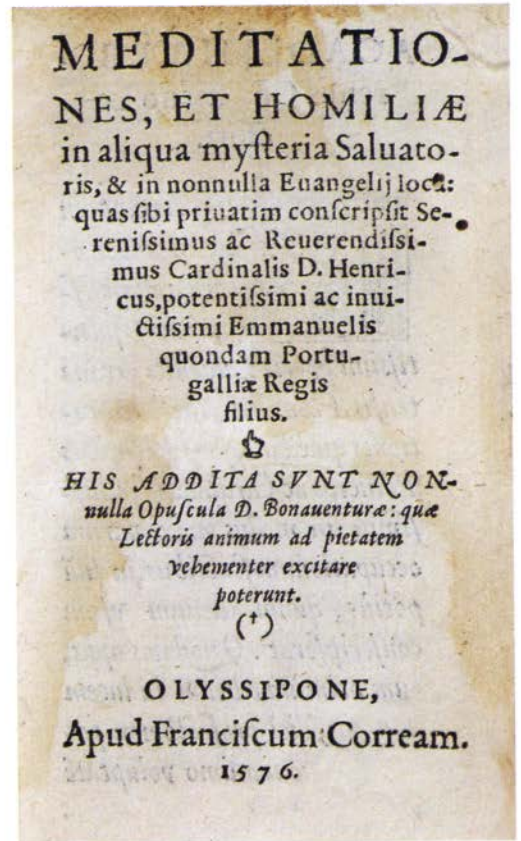
Missale romanum, 1583 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

*Sermonário impresso:
da exegese à retórica dos
sentidos bíblicos ao
esplendor da oratória sacra*

em 1738 e 1744, tendo saído, em 1743, o *Martyrologium Augustinianum* [...], do mesmo autor³⁷¹. No decurso, também, do século XVIII, apareceram de âmbito litúrgico, embora com intuítos diversificados, obras que tiveram assinalável aceitação. Do franciscano Frei Francisco de Jesus Maria Sarmento contam-se: o *Directório sacro das eclesiásticas cerimónias da benção e procissão das candeias* (1772) e o *Directório fúnebre reformado para as cerimónias e cantochão do ofício de defuntos, enterro, e procissão das almas, modo para se officiar e administrar com perfeição o sacrossanto viático aos enfermos*; de um sacerdote da Congregação da Missão (Rilhafoles), datada de cerca de 1777 e muito preferida pelo clero português a famigerada *Instrução de cerimónias*; de um anónimo, o *Ofício da semana santa em latim e em português, com as rubricas do Missal e do Breviário Romano, e com orações para a confissão e comunhão, tiradas da Sagrada Escritura, e no fim com o catálogo onde se explicam as cerimónias e palavras difíceis na sua inteligência*, saído em 1786; do bispo de Viseu, D. Francisco Alexandre Lobo — que numa pastoral de 1825, reconhecia usarem ainda grande número de párocos «sumários» repletos de imperfeições e variedades, como o chamado «Ritual breve», votando a «repreensível esquecimento» o Ritual Romano, autorizado, que urgia seguir — corriam, desde 1828, a *Declaração breve do cômputo eclesiástico, e rubricas do Breviário romano* [...] e a *Declaração breve das rubricas do Missal romano*³⁷². O caminho da uniformização continuou, no entanto, a ser percorrido durante a era oitocentista até ao novo século.

COM O ADVENTO DA IDADE MODERNA firmou-se o movimento humanista em Portugal que, no segundo quartel do século XVI, conheceu a maior pujança, ao mesmo tempo que se afervorava o sentimento religioso, enfunado pelos ventos da renovação monástica e pelos imperativos da dilatação da fé em espaços ultramarinos à escala do mundo. O ensino da retórica, incrementado na universidade portuguesa pelos príncipes da dinastia de Avis, recebe decisivo impulso nos meios eclesiásticos conventuais, a partir do reinado de D. João III, com a entrada da Companhia de Jesus, a entrega do Colégio das Artes aos mestres inicianos e a proliferação de estabelecimentos escolares sob as directrizes da *ratio studiorum* nos principais centros urbanos do país. Cada vez mais se toma consciência de que, como lembra Aníbal Pinto de Castro, o que importava sobretudo através da escola era «formar homens cristãos, capazes de se transformarem em apóstolos, para darem testemunho da fé e de fidelidade à ortodoxia católica»³⁷³. Por outro lado, a partir da reforma tridentina, a pregação transforma-se num forte baluarte destinado a impedir a progressão do protestantismo nascente, como aliás sempre fora na detença das heresias. Na interpretação da Bíblia — que o evangelismo reformista defendia ser a única regra de fé e em que o magistério romano fundamentava as verdades teológicas e os preceitos morais a disseminar, por ser a Palavra de Deus revelada —, privilegiava-se o sentido literal da Sagrada Escritura, ou seja, aquele que ressalta de imediato do significado dos termos e expressões dos textos. Porém, mesmo que a pregação, cujo fim é louvar a majestade divina e mover as almas à salvação, devesse assegurar a primazia do *docere*, importaria não negligenciar o *delectare* num discurso ordenadamente elegante, comedido no ornato e natural na forma. A *Rhetorica eclesiastica* do bispo Agostinho Valério, composta a pedido de São Carlos Borromeu, e a de Frei Luís de Granada destinavam-se à preparação do clero, para que, no desempenho do ministério do púlpito, estivesse dentro desse espírito, seguindo na linguagem vernácula a empregar a lição dos clássicos, Demóstenes e Cícero, e dos mestres autorizados na arte de dizer como de escrever. Contudo, apesar de, ao tempo, a imprensa se encontrar em expansão, poucos na altura publicavam as suas pregações³⁷⁴. Anota o facto D. Frei Manuel do Cenáculo, ao sublinhar que a maioria dos grandes oradores portugueses do século XV não se havia decidido a «estampar» os sermões que, por vezes, corriam em manuscrito e em avulso ou então permaneciam mergulhados no recato das celas e silêncio das bibliotecas conventuais, embora fosse possível descortinar o talento do orador por outras obras suas vindas a público. Era, entre nós, o caso: de Martinho de Viana, que prega diante do papa Alexandre VI em 1496; do carmelita calça-



do Frei João Sobrinho, pregador de D. Afonso V e seu director em matérias de consciência; de Álvaro Gomes, confessor de D. João III e lente coimbrão de Teologia (1545); dos dominicanos Frei Tomás da Costa (1570), pregador de D. João III e D. Catarina, de quem foi director espiritual, severo no escarpelizar dos vícios da corte, Frei Tomás de Sousa, controverso pregador de D. Sebastião que «pregava a verdade de verdade», Frei António Freire (1485-1575) e Frei António da Fonseca, doutor na Sorbona (1542) e professor em Coimbra (1544) que, segundo Frei Luís de Sousa, introduziu na pregação, cerca de 1540, o apostilar de modo fácil o evangelho, conforme o sentido literal da Sagrada Escritura; dos padres tridentinos, os dominicos Frei Jerónimo de Azambuja (1505-1557) e Frei Francisco Foreiro (1523-1581) e o Doutor Diogo de Paiva de Andrade (1528-1575); dos bispos carmelitas, o do Porto, D. Frei Baltasar Limpo (1478-1558), de Cabo Verde, D. Frei Pedro Brandão (1556-1608), delator dos excessos da escravatura, e do auxiliar de Lisboa, D. Frei Tomé de Faria (1558-1628); dos de Coimbra, o agostiniano D. Frei João Soares (1507-1572) e D. Afonso Castelo Branco (1522-1615); dos de Braga, o dominicano D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1514-1590) e os eremitas agostinhos D. Agostinho de Jesus e seu coadjutor D. Frei Jorge Queimado, falecido em 1618, e D. Frei Aleixo de Meneses (1559-1619); do Algarve, D. Jerónimo Osório (1506-1578); de Leiria, D. António Pinheiro, falecido cerca de 1581/1583; de Portalegre, o carmelita D. Frei Amador Arrais (1529?-1600); dos gracianos Frei Sebastião Toscano (1515-1583) e Frei Miguel dos Santos (c. 1537-1595); dos jesuítas Gaspar Gonçalves (1540-1590), Inácio Martins (1532-1598), Luís Álvares (154-1590), de que quatro grossos fólhos de sermões se conservam inéditos, Luís da Cruz (1545-1600), dramaturgo e professor de Retórica, João de Lucena (1548-1600) autor de uma célebre biografia de São Francisco Xavier, Sebastião Barradas (1542-1615), escriturista de nomeada; dos carmelitas calçados Frei Simão Coelho (1514-1617) e Frei Estêvão da Purificação (1571-1617); do jeronimita Frei Heitor Pinto (1528-1584?), de quem se encontraram trinta sermões manuscritos.

Se o estilo, que Aubrey Bell, referindo-se ao clássico Frei Tomé de Jesus,

Meditationes, et Homiliae, de Francisco Correia, 1576 (Lisboa, Biblioteca Nacional). FOTO: LAURA GUERREIRO.

◁ *Sermões*, de Diogo de Paiva de Andrade, 1603 (Primeira parte), Lisboa, Biblioteca Nacional. FOTO: LAURA GUERREIRO.

considera acessório nas obras de espiritualidade, era natural e terso, nesta fase da oratória, e corria solto nos sermões de Diogo de Paiva de Andrade, a parénesis resultava por inteiro acessível aos ouvintes³⁷⁵. Do lado das pregações «mais doutas, e levantadas», que invadiram o púlpito no século xvii, mostravam-se estas ser apelos fiéis ao sentido literal da Escritura, seu primeiro fundamento e, por divinamente inspirada, «útil para ensinar, persuadir, corrigir e formar», como lembra São Paulo a Timóteo (ii, 3, 16). O uso da Bíblia, já então lida, meditada e escolhida ordinariamente como tema-escopo dos sermões, era cumulativo com o dos Padres e Doutores da Igreja — a que, segundo D. Frei Manuel do Cenáculo, se lançava mão no século xv, e bem antes mesmo, na «instrução dos povos», a fazer fê no poeta Diogo Bernardes ao carpir a morte de D. João II —, os bons autores e o livro da *Imitação de Cristo*, cuja tradução corria impressa³⁷⁶. Consistiam as citações patrísticas nos elementos literários com que os oradores musculavam a amplificação das suas exposições parenéticas. O desvio desta gravidade na preparação que se introduzirá no «modo português de pregar», a que Vieira forneceria o paradigma³⁷⁷, tem a sua origem no emprego abusivo dos sentidos bíblicos que a exegese medieva canonizara: o literal e o místico, este por sua vez subdividido em alegórico (em que o significado próprio das palavras se emprega para designar outra coisa); tropológico (que visa a formação moral); e anagógico (que serve para interpretar os factos da Escritura como representações ou símbolos dos bens celestes). De todos, o mais importante era o literal; mas a subversão irá dar-se quando o ensinar ceder ao agradar e os sermões festivos deixarem de ser dominados pela instrução moral ou, como diria Severim de Faria, tratem «mais de aprazer, que de mover»³⁷⁸. O irromper do panegírico, como subgénero a cultivar daí em diante na oratória sacra, tornando-se frequente nos meados de Seiscentos, escreve Cenáculo, foi imperado pelos ditames do louvor dos destinatários, do agrado dos encomendadores e dos ouvintes afectados pelo espírito profano, a larvar no século³⁷⁹. O zelo pastoral e a gravidade dos pregadores, compenetrados pela responsabilidade de subir à tribuna sagrada, no entanto dominaram e se mantiveram muitos anos ainda após o reinado de D. João III, transparecendo nos sermões do dominicano Frei Tomás de Sousa que, «em tom de conversação», expunha a substância dos evangelhos lidos na liturgia da missa, à maneira de paráfrase do texto sagrado³⁸⁰. Colocados ao lado do teor oratório de Diogo de Paiva de Andrade, tão despojado de empolamentos retóricos, devem pôr-se os sermões de Frei Heitor Pinto que Cenáculo diz serem também despidos de ornato das figuras e certos no uso das autoridades patrísticas³⁸¹. O códice de trinta textos pregados em Salamanca por 1568, pertença da Biblioteca Angélica de Roma, sugere um auditório culto e certamente académico. Mais morais que doutrinários, segundo Cândido dos Santos, a quem se deve a revelação, ostentam uma linguagem vernácula e teológica, larga abundância de lugares do Antigo e Novo Testamento, menção de autores clássicos, reprimenda dos vícios e apelos à virtude, em conformidade com o fim santo da pregação, para que era necessário «pureza de coração e a força do Espírito Santo»³⁸². Essas mesmas singularidade e vernaculidade se encontram na obra parenética do arcediogo de Vila Nova de Cerveira, Francisco Fernandes Galvão (1554-1610), em seus três tomos de *Sermões póstumos* (1611, 1613, 1616); nos *Tratados Quadragesimais e da Paschoa* (1609) e *Tratados das festas e vidas dos santos* (1.^a e 2.^a parte, 1612, 1615) do dominicano Frei António Feo (1572-1627); nos dois tomos das *Homilias de Quaresma* (1627, 1629) do também dominicano Frei Pedro Calvo (1551-16?); nos três tomos de *Sermões* (1617, 1618, 1625) do eremita agostiniano Frei Filipe da Luz (1574-1633); na *Quadragesma de Sermoens* (1619) e *Quadragesma Segunda* (1625) e mais dois volumes póstumos de *Sermões* (1634, 1635) do franciscano Frei João de Ceita (1578-1633) e nas colectâneas oratórias de seus confrades, as do universitário Frei Tomás da Veiga (1578-1638), e nos *Sermões* (1618), *Santoral de varios sermões* (1638) e *Jardim da Sagrada Escripura* (1653) de Frei Cristóvão de Lisboa (1583-1652), irmão do chantre Manuel Severim de Faria, missionário no Amazonas e autor de notáveis pregações em defesa da causa restauracionista.

O século xvii, marcado pelo esplendor do barroco e pela presença do pa-

dre António Vieira (1608-1697), foi também o período maior da oratória sacra portuguesa. Os repositórios bibliográficos de Barbosa Machado e Inocêncio documentam à saciedade a existência de um copioso número de sermões avulsos e sermonários impressos, estampados até ao neoclassicismo, sendo de atender, ainda, à produção concionatória manuscrita que ambos mencionam, cuja quase totalidade o terramoto de 1755 fez desaparecer. Tomando-os como fonte, num rastreio cuidado, se bem que empírico, foi possível levantar a seguinte elucidativa panorâmica de pregadores portugueses com obra documentada, desde a fundação da nacionalidade aos finais de Oitocentos, e em que o período de que nos ocupamos avulta de maneira eloquente (Quadro 1).

Não surpreende, pois, que uma tal variedade de gente — permeável a influências vindas da pressão sociológica do gosto de auditórios elitistas, da formação retórica assumida e da corrente de espiritualidade perfilhada — seguisse itinerários diversos no «modo» e estilo de pregar, entre a fidelidade à tradição e o desejo de inovações. Escreveu D. Frei Manuel do Cenáculo³⁸³,

QUADRO I
Pregadores portugueses por ordens religiosas

	xii/xiii	xiii	xiii/xiv	xiv/xv	xv	xv/xvi	xvi	xvi/xvii	xvii	xvii/xviii	xviii	xviii/xix	xix	s/d	
Agostinhos							5	20	12	39	10	13		99	
Benedictinos								1	10	13	2	11	5	42	
Carmelitas Calçados					1			17	8	18	10	4		58	
Carmelitas Descalços								1	3	16	7	4		31	
Cistercienses						1			5	4		1	11	22	
Clérigos seculares		1			2	1	15	30	27	62	44	52	53	3	290
Cónegos de São João Evangelista (Lóios)								1	5	25	4	2		37	
Cónegos Regrantes de Santo Agostinho							1	2	7	6	5	1	3	25	
Dominicanos		1				2	9	25	18	28	11	4		96	
Eremitas de São Paulo									3	8	7	2		20	
Franciscanos	1		1	2	1	1	5	31	29	86	51	35	9	3	256
Jerónimos							1	2	5	11	2	2	1	24	
Jesuítas							2	38	24	52	16			132	
Judeus								1	2	2		2		7	
Mínimos de São Francisco de Paula									2				1	3	
Oratorianos									1	16	1	2		20	
Ordem de Cristo								6	4	9	4	3	2	20	
Ordem Militar de Avis (São Bento)					1							2		3	
Ordem Militar de São Tiago									1	4	3	1		9	
Ordem de Nossa Senhora das Mercês									3					3	
Ordem de São João de Deus										2	1		1	4	
Ordens não identificadas												3		3	
Teatinos									1	11	6	1		19	
Trinitários							1	3	8	19	5	1		37	
	1	2	1	2	5	5	39	178	178	431	189	146	75	17	1259



Trattados das Festas, e Vidas dos Santos, de Frey António Feio, 1612 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

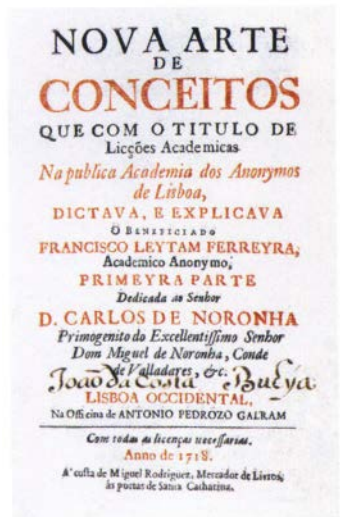
autoridade histórica a respeitar na matéria, que antes dos meados do século xvii «pregava-se communmente sobre Mystérios e reforma dos Costumes», sendo pouco frequentes os panegíricos e os sermões festivos dedicados à instrução moral. Na explanação dos assuntos, os oradores debitavam o que os Padres da Igreja haviam sobre eles escrito, acrescentando que um outro dos processos seguidos, aliás diferente, «consistia em discorrer a puro raciocínio»³⁸⁴. A cizânia, no entanto, entrou bem cedo na seara da oratória sagrada, pois na idade de ouro, que exalta, já detecta vestígios do mal que a iria perverter. A causa estaria no abandono do sentido literal na interpretação das citações da Escritura e na abertura aos panegíricos, julgados, por vezes contraditoriamente, com maior ou menor severidade por quantos, de Vieira a Verney, analisaram em atitude crítica a parenética do apogeu do barroco à degenerescência barroquista. Frei Manuel da Conceição, eremita agostinho e editor dos sermões de seu tio Diogo de Paiva de Andrade, no prólogo escrito em 1603, lamenta o abandono da naturalidade e da fidelidade ao sentido literal, estilo «já pouco costumado», pois se pregava então «com mais subtileza e engenho». Por sua vez, o franciscano Frei Tomás da Veiga pisava-lhe a pegada ao escrever no prólogo das *Considerações sobre as domingos depois do Espírito Santo*, começadas a sair em 1619: «Procuro muito seguir sempre o verdadeiro sentido literal, de que muitos Prégadores (e com muito menos credito de suas Prégações) se mostram pouco zelosos, sendo elle o fundamento de todo o sentido mystico espiritual: e assim edificam quasi em o ar»³⁸⁵. Natural seria, aceitando-se a opinião de Cenáculo, que a origem desta mudança fosse ditada pela «diversidade de assumptos, e das circumstancias do tempo, e dos lugares»³⁸⁶, sem deixar de atender à qualidade intelectual e à situação social dos oradores, muitos com tirocínio docente em Retórica, Humanidades e Teologia, e habituados à especulação. Daí poder distinguir-se a pregação de «modo» elevado, própria dos meios elitistas palacianos, e a dirigida aos auditórios populares, como anota Frei Luís de Sousa, quando se refere à parénese pastoral de D. Frei Bartolomeu dos Mártires no esforço de apresentar a mensagem evangélica aos humildes e incultos: «o seu estilo de prégar era mui differente do que usava na Corte: (o intento sempre nelle foi o mesmo) deixou flores de Rethorica, explicações agudas, e conceitos levantados, que serviam lá pera orelhas delicadas, e entendimentos mimosos pera os penetrar, e fazer effeito a Doutrina medicinal a modo de bom guizado: e entregou-se Todo a termos chãos, e Doutrina clara, que servisse pera todos: porque esta cumpria a maior parte dos Ouvintes»³⁸⁷. Depressa, porém, esta «mercancia espiritual» foi corrompida, não importando quem fosse a parte interessada no trato. O jeronimita Frei Damião Botelho — com longa experiência anterior como mestre na Companhia de Jesus, deixada em 1630, tendo vivido ainda década e meia, autor de seis tomos de sermões prontos para impressão — alinha também na crítica à oratória coeva liderada por «hortenseanos e pregadores à moderna». Preferiam estes à sólida pregação apostólica, doutrinária e moralizante, apostada «no apartar dos vícios e persuadir ao amor das virtudes», «escuridades afetadas», «gostos e regalos», destinados a adular auditórios, pois «seu intento he buscar louvores proprios e que admirem seu dizer e discorrer, todos se empregam em lavrar bem suas redes tecendo-as de passos curiosos, de termos esq[ui]sitos, de galanerias de poetas, de jeroglyphicos, humanidades e sentenças plausíveis, a fim de serem aplaudidos dos ouvintes e andar na boca das gentes»³⁸⁸. Parece este um premonitório grito de alerta contra o efeito pernicioso destas pregações — na altura em que se pedia mesmo que tais oradores fossem privados da licença de pregar —, como a anunciar o famoso *Sermão da Sexagésima* (1655) do padre António Vieira, carta-magna do «modo português de pregar», paradigma a seguir, quando expurgado dos desvios denunciados, de que, contraditoriamente, o jesuíta de todo se não eximia.

Pautado pelos ditames da *Rhetorica Ecclesiastica* de Frei Luís de Granada e movido pelo ardor catequético de Trento, acentua Aníbal Pinto de Castro, o púlpito transforma-se no lugar quase exclusivo de doutrinação religiosa, instrução moral e debate apologético³⁸⁹. Só que o sermão panegírico, quer exequial quer festivo, incentivado pelo contexto sociológico, fazia acorrer o po-

vo à pregação extraordinária que propiciava pelo assunto a desenvolver o recurso ao ornato e às agudezas, tão do gosto dos ouvintes que acudiam aos templos como a um teatro. Encontrara, por isso, terreno preparado para rápida sementeira a introdução pelo padre Francisco de Mendoça, que em 1581 vestira a roupeta de jesuíta, dos conceitos predicáveis, de tão largas consequências na oratória barroca peninsular, vindo a caracterizar o «modo português de pregar». Constituídos por sentenças tiradas da Sagrada Escritura e dos Padres da Igreja pelo engenho do pregador, artificialmente adaptadas para servir de prova a um discurso destinado a convencer e a mover a vontade, com elas e os denominados lugares comuns ou tópicos, obtidos pelo uso de tropos, figuras e descrições, tecia-se a ampliação da parénese cujo tema se condensava na perícope bíblica que se recitava no início e desenvolvia do exórdio à peroração. Assim, através destas «agudezas argutas» e novidades sentenciosas, dispunham os pregadores de materiais retóricos para expor verdades de fé e preceitos morais capazes de melhor penetrar os espíritos, captar a atenção e despertar as consciências dos ouvintes³⁹⁰. Ignora-se com que fundamento o cronista-geral da ordem, o castelhano Pedro Lopez Altuna, dá o trinitário Baltasar Paes (1570-1638) como sendo «el primero que enseñò a predicar com pensamientos subtiles, apoyados con Santos, como ora se usa»³⁹¹.

Os sermões, que se distribuíam pelos subgéneros demonstrativo (laudatórios e panegíricos), deliberativo (suasórios e dissuasivos) e judicial (precativos e executórios, destinados a impetrar clemência ou incitar a abominação do mal), dividiam-se em tantas partes quantas os conceitos predicáveis introduzidos, de que resultava um estilo rebuscado e soporativo, tocando as raízes do insuportável se manipulados por talentos mediocres. Como a piedade e o culto faziam crescer o pedido de pregações e era modesto o número de bons oradores, depressa o sermão barroco principiou a afastar-se do espírito da «retórica de Deus» e a tornar-se «teatro da vaidade», sendo alvo de impiedosa crítica. D. Francisco Manuel de Melo amplia as recriminações, que remontam mesmo a bem antes, ao verberar os sermões invadidos por assuntos mundanos em que os pregadores arrepelavam «pelos cabelos os lugares santos e interpretações piedosas da Escritura Sagrada para os fazer cúmplices dos seus caprichos»³⁹². A partir da segunda metade do século XVII, uns continuaram a pagar pesado tributo aos modismos cultistas e conceptistas enquanto uma minoria resistia no possível à onda corrosiva praticando uma parénese digna, com arte, inteireza e pia unção, no intuito de manter o púlpito fiel à sua religiosa finalidade, como queria o autor do *Hospital das letras*, elevado sobretudo a um «confessionário moral onde os vícios se transformassem em virtudes»³⁹³.

Era a alegoria semeadura fértil para o jogo de agudezas que se tornara a seiva do sermão barroco que do emprego do sentido literal da Escritura se afastava cada vez mais. Definira Rodrigues Lobo os «ditos agudos» como consistindo «em mudar o sentido a uma palavra para dizer outra coisa, ou mudar alguma letra ou acento à palavra para lhe dar outro sentido [...]»³⁹⁴. E, no sermão, o recurso ao acomodaticio ou transuntivo ou ecbático tinha na Bíblia, onde as provas do discurso se deviam fundamentar, uma mina infinda e autorizada, por divinamente inspirada, de expedientes literários ideais. Trento vira o perigo e apressara-se a condenar a utilização do sentido místico da Escritura Sagrada para coisas profanas, e mesmo voltado para as divinas, quando fosse presa fácil do burlesco. Vieira lamentou enfaticamente, com desassombro crítico, que por fortes razões também o atingia, este preciso aspecto da parenética coeva: «Que diferente é o estilo violento, e tirânico, que hoje se usa? Ver vir os Tristes Passos da Escritura, como quem vem ao martírio: uns vêm acarretados, outros vêm arrastados, outros vêm estirados, outros vêm torcidos, outros vêm despedaçados, só atados não vêm.» E tudo, acentua o orador, porque se pregam palavras de Deus, mas não se prega a palavra de Deus: «As palavras de Deus pregadas no sentido em que Deus as disse, são palavras de Deus; mas pregadas no sentido, que nós queremos, não são palavra de Deus, antes pode ser palavra do Demónio.»³⁹⁵ Curioso é ver-se que, na segunda metade de Setecentos, o arrábido Frei Sebastião de Santo António (1762) atribuía a causa da variação dos métodos parenéticos, ao longo dos



Nova Arte de Conceitos, de Francisco Leitão Ferreira, 1718 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

tempos, não a modas literárias, mas antes à «acção do espírito maligno apostado em impedir os fiéis de colherem os frutos da actividade do púlpito»³⁹⁶.

Com obra oratória manuscrita e/ou impressa e renome deixado, neste período de maré alta do sermão barroco a esgotar-se pelos alvares do século XVIII, em que se integram não poucos críticos do domínio filipino e pregadores da Restauração no continente e além-mar, são dignos de menção os seguintes pregadores (Quadro II).

A influência das academias literárias enraizadas na segunda metade do século XVII, a que pertenciam vários pregadores de nomeada, marcará, na teoria e na prática, a crítica e o gosto da retórica, na transição para Setecentos. A preludiar o ataque de Luís António Verney à oratória seiscentista, o clérigo e historiógrafo Francisco Leitão Ferreira (1667-1735) publica a *Nova arte de conceitos* (1718/1721), cujas principais fontes de inspiração eram os italianos Manuel Tesouro e Muratori, propondo uma teoria renovada do conceito em que a parenética barroca, através do conceito predicável, vira o alfofre por excelência de argúcias. Para gerar os conceitos bastaria a natureza que por força do entendimento proporcionaria «imagens representativas, fiéis, & imanes copias dos objectos sensíveis exteriores», traduzidas por «palavras significantes». Em sua teorização, Aníbal Pinto de Castro, sem cujo notável estudo crítico absolutamente pioneiro e imprescindível não se pode traçar o evoluir do estilo parenético do barroco ao neoclassicismo, lembra que Leitão Ferreira apontava um caminho renovador para o barroco português «pela defesa do equilíbrio, da sobriedade, da clareza natural»³⁹⁷. Por sua vez, o jeronimita Frei José Caetano com a obra *Divini Verbi Hierologia*, em 5 volumes (1730-1735), tenta preencher a carência de um manual da aplicação do conceito predicável, que reputa importante na explicação da palavra divina e cujo emprego se tornara imprescindível no estilo de pregar. Recomenda o exercício e a leitura de oradores consagrados, em que Vieira emerge, denunciando a aceitação da sobrecarga ornamental, entremeadas de horóscopos e hieróglifos florais, do domínio do *delectare* sobre o *movere* que, conducente a uma pregação «degenerada e vazia», era, no fundo, a configuração do «código barroquista na arte de pregar, na primeira metade do nosso século XVIII»³⁹⁸. Ganhava consistência, no entanto, a procura de um novo sermão-tipo que privilegiasse o *docere* e *movere*, decidido por uma linguagem verdadeira, sóbria e clara, pondo-se apenas o problema do caminho a seguir: reforma do modo tradicional de pregar ou ruptura aberta?

Surge, então, com Luís António Verney (1713-1792) um violento ataque à parenética barroca, cujo cerne eram os conceitos tirados do sentido alegórico da Bíblia, logo desencadeando acesa polémica. Saído em Nápoles, o arcediágo de Évora, sob o pseudónimo de o «Barbadinho da Congregação de Itália», publicou em 1746 o *Verdadeiro método de estudar*, destinado a fomentar a renovação do sistema pedagógico português, passando em revista com um olhar crítico apaixonado os subgéneros da nossa oratória sacra, enredada nas interpretações imaginárias dos textos sagrados. Vieira é atacado por haver alimentado o gosto da subtilidade que corrompera a boa eloquência, enquanto se elogiavam os italianos Segneri e Casini que apontavam a via da naturalidade para onde caminhava a retórica moderna, directamente empenhada em demonstrar a verdade e estigmatizar o erro no campo doutrinário e moral. De imediato apareceram os contendores, em geral a coberto do anonimato. Os jesuítas José de Araújo (Arsênio da Piedade) em *Reflexões apologeticas*, que logo em 1748 conheceu cinco edições, e Francisco Duarte (Autóphilo Cândido de Lacerda) em *Retrato de mortecôr*, no ano seguinte, respondem com energia na defesa às acusações ao «modo português de pregar» e aos oradores visados da ordem inaciana em que surgira. O padre João Baptista de Castro, na parte IV (1749) do seu *Mappa de Portugal*, e o oratoriano Manuel Monteiro em *Elogios dos reys de Portugal do nome João* (1749), não poupam críticas a Verney que, no entretanto, retorquia. Verdadeiro impacte produz o *Sermão de S. António*, proferido em 1750, na Igreja da Esperança de Coimbra, pelo padre José Pego da Silva Azevedo e publicado em 1752, estruturado sem o recurso a conceitos predicáveis, perfilhando uma renovação da oratória sacra, conforme as directrizes do «método francês». A coberto também do anonimato, o lóio

QUADRO II
Pregadores do barroco (séculos XVII/XVIII)

Ordens, Congregações e Clero Secular	Nomes e datas de nascimento e morte
Augustinianos	Manuel da Conceição (1547-1624), Diogo Lopes de Andrade (1569-1628) bispo de Otranto (Nápoles), Gaspar Amorim (c. 1576-1646), Filipe Moreira (c. 1585-1645), António da Natividade (1590-1665), Francisco da Maia (1591-?), Dionísio dos Anjos (c. 1580-1654), eleito bispo de Angola, Cristóvão de Almeida (1621-1679), bispo de Martyria, José de Oliveira (1638-1719) bispo de Angola, Manuel de Lima (c. 1660-1728)
Benedictinos	Bernardo de Braga (1597-1662), Jacinto Pacheco (1601-1679), Jorge de Carvalho (c. 1604-1677), Bento da Cruz (c. 1604-?), Rafael de Jesus (1614-1693), Jerónimo Baía (1620-1688), Cristóvão de Almeida (1636-1704), António da Conceição (c. 1642-1710), João dos Prazeres (1648-1700/1709)
Carmelitas Calçados	Gaspar dos Reis (1579-1660), Manuel das Chagas (1590-1666), Temoteo Ciabra Pimentel (1591-1651), João da Silva (1592-1660), Gaspar Cota (1603-1651), José de Lencastre (1621-1705), Vicente da Luz (c. 1654-1713), José de Sousa (1664-1730)
Carmelitas Descalços	Tomé de São Cirilo (1574-1652), Nuno Viegas (1606-1661), José do Espírito Santo (1609-1674), Eusébio de Matos (1629-1692), André dos Reis (1639-1697)
Cistercienses	Luí de Sá (1601-1667), Francisco Brandão (1601-1680), Gabriel de Almeida (1608-1674) bispo do Funchal
Cónegos Regrantes de Santa Cruz de Coimbra	Francisco da Trindade (c. 1598-1654), Basílio de Santa Maria (1609-1685), Luís da Ascensão (c. 1638-1693)
Dominicanos	Manuel Coelho (1550-1622), João Aranha (1556-1620), Simão da Luz (c. 1565-?), António da Ressurreição (1574-1637), bispo de Angra, António de Sousa (c. 1579-1632), António Coutinho (c. 1585-?), António Rosado (c. 1586-?), Tomás Aranha (1588-1663), Manuel Ferreira (c. 1600-1659), Fernando Soeiro (c. 1600-1674), António Vel (c. 1600-?), Domingos de S. Tomás (c. 1607-1675), visado por Vieira no <i>Sermão da Sexagésima</i> , Álvaro Leitão (1608-1676), Valério de São Raimundo (c. 1620-1689), bispo de Elvas, Manuel Pereira (1625-1688) bispo eleito do Rio de Janeiro, António de Almeida (c. 1648-1723), Manuel Guilherme (1658-1730)
Franciscanos	António dos Inocentes (c. 1570-?), João de São Bernardino (1577-1655), João da Conceição (1580-1643), João da Natividade (c. 1580-1652), Luís da Natividade (1590-1656), Manuel dos Anjos (?-1634) bispo coadjutor de Évora, Francisco de Santo Agostinho de Macedo (1596-1681), Diogo César (1604-1661), Luís de São Francisco (1614-1696), João de Deus (1618-1684), Luís São José (c. 1628-1704), António das Chagas (1631-1682) missionário varatojano, António da Conceição (1657-1713), Manuel de São Plácido Salta (?-1717)
Jerónimos	Pedro do Rosário (1577-?), Damião Botelho (?-1645), Gabriel da Purificação (c. 1616-1704), Fernando de Santo Agostinho (c. 1631-1709), Carlos de São Francisco (c. 1650-1727)
Jesuítas	Bartolomeu Guerreiro (1564-1642), Diogo Arede (tio 1568-1641 e sobrinho 1599-1671), Francisco de Mendonça (1573-1626), André Gomes (1574-1649), Gaspar Fernandes (1583-1640), Gaspar Correia (1583-1654), Simão da Cunha (1587-1660), Manuel Escobar (1587-1665), Bento Sequeira (1588-1664), Diogo Lopes (1591-1649), João de Vasconcelos (1592-1661), Francisco do Amaral (1593-1647), Nuno da Cunha (1593-1674), Baltazar Teles (1595-1675), António Bandeira (1598-1664), Francisco Aranha (1603-1679), António Vieira (1608-1697), Jorge da Costa (1610-1688), José Seixas (1614-1691), Luís Carreira (1616-1684), Luís Álvares (1617-1709), António de Sá (1620-1678), Manuel da Silva (1629-1709), Manuel dos Reis (1635-1699), Francisco de Matos (1636-1720), Mateus de Moura (1639-1728), António de Morim (1641-1716), Simão da Gama (1641-1718), João Coutinho (1642-1709), João Pereira (1646-1715), Paulo Pereira (1655-1713), Manuel de Sá (1658-1728), Jerónimo Castilho (1664-1730)
Lóios	Gabriel da Anunciação (?-1644) bispo coadjutor de Évora, Gonçalo da Madre de Deus Semblano (?-1705), Francisco de Santa Maria (1653-1713), Diogo da Anunciação Justiniano (1654-1713)
Oratorianos	Bartolomeu do Quental (1626-1698), Manuel Bernardes (1644-1710)
Ordem de Cristo	Roque do Soveral (1570-1660), Gregório Taveira (1575-1654), João Correia Peixoto (c. 1600-?)
Ordem de São Tiago de Espada	Manuel de Noronha (1595-1671)
Padres seculares	Gabriel da Costa (1555-1616), Jerónimo Coelho (1590-1653), Lourenço Vivas (c. 1590-?), Sebastião da Costa Andrade (?-1612), Luís de Lemos (1596-1656), Jerónimo Peixoto da Silva (c. 1600-1666), Jerónimo Ribeiro de Carvalho (1610-1679), Luís Machado Pereira Pinto (1616-?), Francisco de Castro (?-1665)
Teatino	António de Ardizzone Spinola (1609-1697)
Trinitários	Baltasar Paes (1570-1638), António Correia (1620-1693), José de Santa Maria (c. 1620-1676), José da Assunção (c. 1623-1667)

Manuel de Santa Marta Teixeira respondeu ao desafio lançado por meio do sermão do padre Pegado com um *Dialogo critico e apologetico* (1752), em tom jocoso, na defesa do «método português», cuja escolha era legítimo direito de cada um, anotando que nem por isso os pregadores franceses faziam mais conversões que os portugueses. E, admitindo o uso dos conceitos predicáveis, a que só exigia «subtileza entre os limites da verdade», afirmava irônico: «[...] não sei que perigo, ou que desar possa haver, em proferir huma proposição, que não he verdade conhecida por si, e logo provalla com hum texto da Escritura, ou no sentido literal, ou em algum dos outros sentidos»³⁹⁹. A teorização de uma parénese renovada pertence, não obstante, ao franciscano Manuel da Epifania, com o seu *Verdadeiro methodo de pregar* (1759), em que censura os seguidores do «método português de pregar», sem poupar o prestígio de Vieira, a quem assim se refere: «Não me dirás que tira destes taes Sermoens [os de Vieira] hum ouvinte? Isto he ser Orador? Elles não attendem á verdade, não fallão com decencia, não respeitão o lugar; os ouvintes vão buscar o sustento, e ficão sem pão.»⁴⁰⁰ E mais contundentemente alveja essoutros imitadores: «Repara [leitor] em muitos Sermoens impressos, e acharás pleonasmos, impropriedades, indecencias, hyperboles; verás Oraçoens sem cultura, e sem instrução.»⁴⁰¹ Face à titulação de prédicas como, por exemplo, do jesuíta-egresso padre Nicolau Fernandes Colares, *O mais soberano objecto da grammatica: sermão prégado no dia de Natal de 1698*, *O mestre de solfa na capella do céo: sermão do Espirito Santo e Geometria do amor: sermão do Mandato, prégado em 1698*⁴⁰²; do graciano Manuel Gouveia, *Fenix gloriosa entre aromas de devoção renascida, e mannuaes diários eternizadas* (duas partes: 1715 e 1730); do agustiniano Frei Manuel da Assunção, natural da Caparica, *Jardim sagrado aonde todas as flores são maravilhas, regadas com as correntes que manam da penha mistica Maria Santissima* (1736); e do franciscano Frei Jorge de Santa Rosa Viberbo, *Panegyrico sagrado do filho de David, mais filho, do que Jesus Christo seo filho: Do esposo de Maria Santissima, mais esposo do que o Espirito Santo seo esposo: Do pay de Christo Senhor Nosso, mais pay do que o Padre Eterno seo pay (...)* (1725), é fácil aceitar a decadência e extravagâncias em que mergulhava a parenética barroca. E nem os sermões das missões escaparam a este barroquismo decadente, como se vê pelos textos inseridos no *Zodiaco soberano*, em dois tomos impressos em Salamanca (1726 e 1734?), do mesmo pregador seráfico que a esta apostólica actividade se dedicou nas regiões nortenha e central, nomeadamente transmontanas e beirãs⁴⁰³.

Defendia Frei Manuel da Epifania a perfeição e o gosto na imitação da natureza, «a «decencia e gravidade das expressoens», a propriedade e parcimónia vocabular e a «correcta pureza da norma gramatical»⁴⁰⁴. Ora, no intuito de defender a parénese barroca e rebater Verney, respondeu a Epifania o eremita agostinho Frei Manuel de Figueiredo, na parte I da *Palestra da oratoria sagrada* (1759), procurando mostrar a superioridade do «método português» e o oportunismo inepto dos que se deslumbravam com essas «imperfeições estrangeiradas», tal como denominava o «método francês» que passava em crivo crítico. Se condena o abuso das agudezas, aceita convictamente que «o que mais chega a deleitar está mais perto do persuadir». Por isso, reconhece a urgência não de substituir, mas de depurar a matriz barroca dos modelos nacionais, superiores às modas francesas⁴⁰⁵. Apesar da diminuta originalidade do seu contributo, o oratoriano Francisco José Freire (Cândido Lusitano), a quem se deve uma primeira «definição clara do conceito de *bom gosto*», concorda nas suas linhas fundamentais, porém em tons moderados, com a censura de Verney, escrevendo na *Illustração critica* (1752) que Portugal se deixara arrastar pela Europa no «uso demasiado de conceitos, as hyperboles, as metáforas pueris, e atrevidas, e outras semelhantes pestes, como são as antiteses verbaes, as paronomasias, os equívocos, &c.»⁴⁰⁶. A este testemunho autorizado se apegam o arrábido Frei Sebastião de Santo António e, com as suas *Conversações familiares sobre a eloquencia do pulpito* (1762), caldeadas na prática, intenta completar-lhe as *Maximas sobre a arte oratória* (1759) no que respeita à retórica sacra, engrossando as fileiras dos que rejeitam o sermão barroco e dos entusiastas pelo pregar afrancesado. Constate-se de caminho que, de tempos bem mais recuados, a situar ao menos em 1737, data o aparecimento da tradução de *Arte de pregar* de Louis Abelly, bispo de Rodez, devi-

da ao jeronimita Frei Jacinto de São Miguel (Miguel Joachino de Freitas), daí remontando, para não poucos, a notícia de tal modelo concionatório. A letra deste manual advertia sem reбуço que aos dotes naturais do orador cabia elaborar os pensamentos, remetendo-se para a arte «a destreza de os fazer sahir com boa ordem, e ordenar as palavras, para que exprimão perfeitamente, o que imaginamos, e o que queremos, que se imagine» — em suma: «encaminhar a natureza e aperfeiçoalla»⁴⁰⁷. Já na vertente final setecentista, a posição do erudito e carismático bispo de Beja, o franciscano D. Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas (1724-1814), arauto eminente da reforma de estudos em Portugal, assume um eclectismo contemporizador no que visa a esta controvérsia. Se é antiescolástico militante e um doutrinário ortodoxo, Cenáculo integra-se sem tergiversações «no movimento da simplificação da parenética, desencadeado pela reacção anti-barroca»; e, se repudia a ruptura, esforça-se por incorporar «aqueles elementos que, herdados do método antigo de pregar, se mostravam mais susceptíveis de suavizar a firmeza do racionalismo», como a sua fecunda análise *Memórias históricas do ministerio do pulpito* (1776) de sobejo nos patenteia⁴⁰⁸. O progressivo divórcio da cultura portuguesa da espanhola após a Restauração, a influência transpirenaica e a mentalidade iluminista com a ideia dinâmica da natureza — princípio da ordenação e de simplicidade e clareza da verdade — parecem-nos deverem associar-se ao aproveitamento que a corrente teórica francesa faz para estiolar a reacção novobarroca reformista *tout court* e incentivar os caminhos da renovação da parénese portuguesa no sentido do que havia de mais positivo preconizado pelo «método francês». Aliás, era claro o propósito consen-

QUADRO III
Pregadores do século XVIII

Ordens, Congregações e Clero Secular	Nomes e datas de nascimento e morte
Augustinianos	Manuel de Figueiredo (c. 1695-1774), Francisco do Coração de Jesus Cloots Vanzeller (1753-1817)
Benedictinos	Tomás do Sacramento (1671-1747), João de São Boaventura (1690-1734?), Joaquim de Santa Clara Brandão (1740-1818), Vicente da Soledade (1763-1823) arcebispo da Bahia, Joaquim José de Nossa Senhora Pedrosa (1765-?)
Carmelitas	António da Expectação (1652-1736), Caetano de São José (1657-1745), Ângelo de Santa Maria (1666-1745), Manuel de Madre de Deus de Bulhões (c. 1673-1741), António de Santo Eliseu (1679-1736), João do Sacramento (1684-1737), Luís de Santa Teresa (1696-1757), José Caetano de Sousa (1717-1798), Inácio de São Caetano (1719-1788) bispo de Penafiel, Manuel de Santo Ambrósio (1742-1802), José da Expectação (1771-?)
Cistercienses	Gabriel Coutinho (1675-1738)
Cónegos Regrantes de Santo Agostinho	João Evangelista (1681-1748), Joaquim de Santa Ana Bernardes (1692-1764)
Dominicanos	António de São Domingos (1667-?), José de Jesus Maria (1668-1738) bispo de Patara, António de Guadalupe (c. 1673-1741) bispo do Rio de Janeiro, António do Sacramento (1675-1730?), Manuel da Silveira (1697-1750)
Franciscanos	Fernando da Soledade (1663-1737), Francisco Xavier da Rocha (1683-?), Jorge de Santa Rosa Viterbo (1684-1755), Manuel da Epifania (1712-1768), Francisco de Jesus Maria do Sacramento (1713-1790), Sebastião de Santo António (c. 1721-1784), Francisco de Madre de Deus Pontes (c. 1721-179?), Manuel do Cenáculo Vilas Boas (1724-1814)
Jerónimos	José do Nascimento (c. 1665-1731), José Caetano (1670-1746?), José da Conceição (1690-?)
Jesuítas	António Betancourt (1679-1738), José Araújo (1680-1746), Francisco Duarte (1720-?)
Lóios	Manuel de Santa Marta Teixeira (1715-1759)
Oratorianos	Diogo Curado (1655-1736), Manuel Monteiro (1667-1758), Manuel Consciência (1682-1739)
Padres seculares	José Pereira de Lacerda (1661-1738), Francisco Xavier Leitão (1667-1739), João Baptista de Castro (1700-1775), Nicolau Fernandes Colares (1721-1784), José Pegado de Azevedo (1726-1756), Joaquim Franco Araújo Freire Barbosa (177?-1807/1812)
Paulistas	Francisco de São Luís (c. 1707-?)
Teatinos	Rafael Bluteau (1638-1734), Manuel Caetano de Sousa (1658-1734), Manuel do Tojal e Silva (1670-1738), José Barbosa (1674-1750), Caetano de Gouveia Pacheco (1696-1768), Tomás Caetano do Bem (1718-1797)

tâneo com o novo gosto literário triunfante, a fim de gerar um sermão-tipo que, estrutural e estilisticamente diferente, conservasse, como corrector supletivo, os elementos tidos por válidos e enriquecedores da antiga arte de pregar.

A abundância de pregadores que continuou a verificar-se no século XVIII até ao Liberalismo, com sermões publicados ou originais manuscritos identificáveis, cujos púlpitos se estendiam da Capela Real às igrejas conventuais, dos meios urbanos e rurais, da metrópole ao Brasil, comedidos na expressão ou transbordando delírios de agudezas, distribuí-se pela cedência ao gosto da época, dominada pelo barroquismo decadente, ou pela procura de um caminho reabilitador da dignidade da oratória sacra. Alguns disfrutaram, ao tempo, de notória nomeada; outros tiveram-na por haverem sido intervenientes de topo na polémica a propósito do método português de pregar e sua renovação. Dentre as várias centenas de cultores da continuidade, agarrados ao maneirismo tradicional, de reformistas ou dos deliberadamente inovadores, relevem-se em sua filiação religiosa institucional os seguintes pregadores (Quadro III).

A figura do oratoriano Teodoro de Almeida (1722-1804), pregador da Ilustração e também missionário rural — formado na vigência do padrão concionatório tradicionalista, mas bem depressa em sintonia com o afrancesado na sua propensão para o rigor científico e exigência racional na argumentação conducente a mover o auditório à aceitação das verdades divinas como certezas irrevogáveis em que se apoiava a prática cristã —, reveste-se de um perfil paradigmático na nossa parenética da viragem do século.

NOTAS

- ¹ MARQUES — *A arquidiocese*, p. 1154 ss.
- ² *Ibidem*, p. 1156.
- ³ *Ibidem*, p. 956-965.
- ⁴ *Ibidem*, p. 962-963.
- ⁵ *Ibidem*, p. 999.
- ⁶ *Ibidem*, p. 1000.
- ⁷ *SYNODICON*, vol. 2, p. 100.
- ⁸ *Ibidem*, p. 101.
- ⁹ PEREIRA — *Visitações de Santiago, 1967/1969*, p. 210.
- ¹⁰ MARQUES — *A arquidiocese*, p. 1063.
- ¹¹ *Ibidem*.
- ¹² *SYNODICON*, p. 108.
- ¹³ *Ibidem*.
- ¹⁴ PEREIRA — *Visitações de Santiago, (1967-1969)*, p. 134 e 197.
- ¹⁵ MARQUES — *A arquidiocese*, p. 1065.
- ¹⁶ PEREIRA — *Visitações de Santiago, 1967-1969*, p. 159.
- ¹⁷ *SYNODICON*, p. 119.
- ¹⁸ *TRATADO da Confissom*, p. 19 e 34.
- ¹⁹ *Ibidem*, p. 233-234.
- ²⁰ MÁRTIRES — *Memoriaes*, p. 13.
- ²¹ DIAS — *Correntes*, vol. 1, p. 62.
- ²² *Ibidem*, p. 61; vol. 2, p. 486; *SYNODICON*, vol. 2, const. 22, p. 238.
- ²³ PEREIRA — *Visitações de Santiago, 1967-1969*, p. 209.
- ²⁴ *Ibidem*, p. 200.
- ²⁵ MARQUES — *A arquidiocese*, p. 1124.
- ²⁶ DELUMEAU — *Le Catholicisme*, p. 5.
- ²⁷ DIAS — *Correntes*, vol. 2, p. 485.
- ²⁸ *Ibidem*, p. 61.
- ²⁹ MÁRTIRES — *Catecismo*, p. 16.
- ³⁰ DIAS — *Correntes*, vol. 1, p. 61.
- ³¹ *Ibidem*. Assim escrevia em 1545.
- ³² ROLO — *Introdução*, p. XVII-XVIII.
- ³³ *SYNODICON*, vol. 2, p. 166.
- ³⁴ *Ibidem*, p. 405-409.
- ³⁵ *Ibidem*, p. 381-382.
- ³⁶ PEREIRA — *Visitações de Santiago*, p. 146.
- ³⁷ MONTEIRO — *Manual de direito ecclesiastico*, p. 434.
- ³⁸ *Ibidem*, p. 434-436.
- ³⁹ *Ibidem*, p. 466.
- ⁴⁰ *Ibidem*.
- ⁴¹ SILVA — *Collecção chronologica*, p. 225.
- ⁴² *Ibidem*.

- 43 *Ibidem*, p. 225-227.
 44 *Ibidem*, p. 225.
 45 *Ibidem*.
 46 *Ibidem*, p. 228.
 47 MEA - *A Inquisição*, p. 462.
 48 *Ibidem*, p. 412.
 49 *Ibidem*.
 50 SYNODICON, vol. 2, p. 405-414.
 51 VILAS BOAS - *Memórias históricas*, p. 143.
 52 FERREIRA - *Memória histórica*, p. 22.
 53 *Ibidem*, p. 20.
 54 *Ibidem*, p. 21.
 55 *Ibidem*.
 56 VILAS BOAS - *Cuidados literários*, p. 233.
 57 ANSELMO - *Origens*, p. 75.
 58 ANSELMO - *Bibliografia*, n.º 600, 601, 602.
 59 *Ibidem*, n.º 1005.
 60 ANSELMO - *Origens*, p. 81-82.
 61 ANSELMO - *Bibliografia*, n.º 59.
 62 *Ibidem*.
 63 RODRIGUES - *História*, t. 2, vol. 1, p. 459-467.
 64 MACHADO - *Bibliotheca*, vol. 3, p. 593-594.
 65 ANSELMO - *Bibliografia*, n.º 70.
 66 *Ibidem*, n.º 835.
 67 FERREIRA - *Memória histórica*, p. 22.
 68 *Ibidem*, p. 23.
 69 *Ibidem*, p. 22-23.
 70 ANSELMO - *Bibliografia*, n.º 1252.
 71 LAVRADOR - *Pensamento teológico*, p. 396.
 72 FERREIRA - *Memória histórica*, p. 27.
 73 RODRIGUES - *História*, t. 2, vol. 1, p. 460-463.
 74 ERICEIRA - *História*, vol. 1, p. 298-321.
 75 FERREIRA - *Memória histórica*, p. 35.
 76 GOMES - *História*, p. 254.
 77 COSTA - *História*, vol. 3, p. 122.
 78 *Ibidem*, p. 395-396.
 79 ROLO - *Introdução*, p. XIV.
 80 *Ibidem*, p. XIX.
 81 *Ibidem*, p. XVIII.
 82 *Ibidem*, p. XXIII.
 83 MÁRTIRES - *Catecismo*, ed. cit., p. I.
 84 *Ibidem*.
 85 Num exemplar do *Compendio de doctrina cristiana* (1559) de Frei Luís de Granada, na posse do alfarrabista Pereira da Silva, da Rua dos Retroseiros de Lisboa, há a seguinte nota: «Este livro dá o Revdo. Sr. Arcebispo frei Bartolomeu dos Mártires à igreja de... E manda ao cura della que agora é, e a qualquer que no diante for, que lea por elle na estação a seus fregueses mea hora todos os domingos, e nas festas lea polos sermões que estão no cabo [...], 23 martii 1561.» Agradeço a Frei Raul Almeida Rolo esta informação.
 86 ANSELMO - *Bibliografia*, n.º 361.
 87 ROLO - *Introdução*, p. XVIII, n. 14.
 88 VILAS BOAS - *Cuidados Literários*, p. 233.
 89 JADIN - *Pero Tavares*, p. 282.
 90 *Ibidem*, p. 282-283.
 91 *Ibidem*, p. 284.
 92 MARQUES - *A evangelização*, p. 220-221.
 93 VIDAL - São Francisco, p. 254.
 94 MATOS - *A tipografia*, vol. 2, p. 97-107.
 95 SALDANHA - *O primeiro*, p. 486.
 96 *Ibidem*, p. 487.
 97 *Ibidem*.
 98 *Ibidem*.
 99 *Ibidem*.
 100 *Ibidem*, p. 487-488.
 101 *Ibidem*, p. 488.
 102 *Ibidem*.
 103 MACHADO - *Bibliotheca*, vol. 3, p. 183-184.
 104 MATOS - *A tipografia*, vol. 2, p. 215-216.
 105 *Ibidem*, p. 245-247.
 106 *Ibidem*, p. 251-253.
 107 LEITE - *História*, vol. 8, p. 62.
 108 *Ibidem*, p. 60.
 109 *Ibidem*, p. 61.
 110 *Ibidem*, p. 61-62.
 111 ROLO - *Introdução*, p. XVII.
 112 ANSELMO - *Bibliografia*, n.º II.

- 113 Ver *BIBLIOGRAFIA cronológica, passim*.
- 114 FERREIRA – *Memória histórica*, p. 30-31.
- 115 *Ibidem*, p. 31.
- 116 *Ibidem*, p. 33.
- 117 *Ibidem*, p. 32-34.
- 118 MONTEIRO – *Manual de direito ecclesiastico*, p. 455.
- 119 COSTA – *História*, vol. 5, p. 491.
- 120 FERREIRA – *Memória histórica*, p. 36.
- 121 MONTEIRO – *Manual de Direito Ecclesiastico*, p. 461-463.
- 122 COSTA – *História*, vol. 5, p. 492.
- 123 MONTEIRO – *Manual de direito ecclesiastico*, p. 463-464.
- 124 *Ibidem*, p. 464.
- 125 *Ibidem*, p. 466-467.
- 126 FERREIRA – *Memória histórica*, p. 38.
- 127 *Ibidem*, p. 39.
- 128 *Ibidem*, p. 39-40.
- 129 ROTUREAU – Pouget, col. 2021-2022.
- 130 *Ibidem*, vol. 1, p. 4 n. n.
- 131 *Ibidem*, p. 6 n. n.
- 132 *Ibidem*. Cf. MANGENOT – *Catechisme*, col. 1895-1968.
- 133 COLBERT – *Instruções*, p. 6 n. n.
- 134 *Ibidem*, p. 7 n. n.
- 135 VAZ – *O catecismo*, p. 225.
- 136 *Ibidem*, p. 225-226.
- 137 COLBERT – *Instruções*, p. 5 n. n.
- 138 FERREIRA – *Memória histórica*, p. 42-43.
- 139 Existem outras edições em Lisboa e Coimbra. Cf. VAZ – *O catecismo*, p. 226, n. 34.
- 140 FERREIRA – *Memória histórica*, p. 43-44. A edição saída no Porto foi impressa na oficina de Antonio Alvares Ribeiro Guimaraens.
- 141 *Ibidem*, p. 44-45. ROLO – *Introdução*, p. xxviii.
- 142 FERREIRA – *Memória histórica*, p. 44-46.
- 143 ROLO – *Introdução*, p. xxviii.
- 144 FERREIRA – *Memória histórica*, p. 46.
- 145 ROLO – *Introdução*, p. xxix.
- 146 COSTA – *História*, vol. 5, p. 238.
- 147 *Ibidem*, p. 239.
- 148 FERREIRA – *Memória histórica*, p. 46.
- 149 VAZ – *O catecismo*, p. 220.
- 150 SILVA – *Dicionário*, vol. 1, p. 394-396.
- 151 FERREIRA – *Memória histórica*, p. 47.
- 152 *Ibidem*, p. 49.
- 153 *Ibidem*, p. 50.
- 154 VAZ – *O catecismo*, p. 231-232.
- 155 *CATHECISMO da doutrina*, 1792, p. v.
- 156 VAZ – *O catecismo*, p. 232.
- 157 *Ibidem*, p. 224.
- 158 *Ibidem*, p. 235-236.
- 159 *Ibidem*, p. 236.
- 160 FERREIRA – *Memória histórica*, p. 50.
- 161 *Ibidem*, p. 51.
- 162 Edição citada na nota 155, p. 367 a 415.
- 163 FERREIRA – *Memória histórica*, p. 51.
- 164 *Ibidem*, p. 53-54.
- 165 *Ibidem*, p. 54.
- 166 *Ibidem*, p. 55.
- 167 *Ibidem*.
- 168 *Ibidem*.
- 169 *Ibidem*.
- 170 *SYNODICON*, vol. 2, p. 238.
- 171 *Ibidem*, vol. 2, p. 113.
- 172 *ORDENAÇÕES Afonsinas*, liv. II, t. 7, art. 55.
- 173 VITERBO – *Elucidário*, vol. 2, p. 319.
- 174 *CONSTITUIÇÕES do bispado de Viseu*, 1684, t. I, c. I, p. 151.
- 175 *CONSTITUIÇÕES do archispado de Lisboa*, I, III, t. IX, p. 286.
- 176 *MÁRTIRES – Catecismo*, p. 4.
- 177 *Ibidem*, p. 1.
- 178 *CONSTITUIÇÕES do bispado do Porto*, t. 13, c. v, p. 55 v.
- 179 RODRIGUES – *Fray Luis de Granada*, p. 794.
- 180 ANSELMO – *Bibliografia*, n.º 327.
- 181 RODRIGUES – *Fray Luis de Granada*, p. 794-795 e 819.
- 182 ANSELMO – *Bibliografia*, n.º 329.
- 183 DIAS – *Correntes*, vol. 2, p. 500.
- 184 RODRIGUES – *Fray Luis de Granada*, p. 829.
- 185 Cit. in *Ibidem*, p. 815.
- 186 Secção v, *De reformatione*, in MONTEIRO – *Manual de direito ecclesiastico*, p. 364.

- 187 *CONSTITUIÇÕES do bispado da Guarda*, 1621, L. 3, t. 6, *CONSTITUIÇÕES do bispado da Baía*, 1720), L. 3, t. 32.
- 188 MONTEIRO – *Manual de Direito Ecclesiastico*, p. 372.
- 189 CARVALHO – *La Bible au Portugal*, p. 253-255.
- 190 *DA MEMÓRIA dos livros*, vol. I, p. 197.
- 191 COSTA – *História do bispado*, vol. 5, p. 493.
- 192 *Idem*, p. 270.
- 193 FERREIRA – *Fastos episcopales*, vol. 3, p. 369.
- 194 ABREU – *D. Frei Caetano*, p. 231.
- 195 *Ibidem*, p. 223.
- 196 *Ibidem*, p. 406-408.
- 197 *Ibidem*, p. 406.
- 198 *MEMORIAES*, p. 4, n.º 26.
- 199 *CONSTITUIÇÕES do bispado de Viseu*, p. 6-7.
- 200 VILAS BOAS – *Memórias Históricas*, p. 204.
- 201 ABREU – *D. Frei Caetano*, p. 211.
- 202 *SYNODICON Hispanum*, vol. 2, p. 238.
- 203 *CAPÍTULOS provinciais da Ordem de S. Domingos*, 1567-1591, p. 23 e 26.
- 204 *CONSTITUIÇÕES do bispado de Viseu*, p. 6.
- 205 *CONSTITUIÇÕES do arcebispado de Braga*, 1639/1697, p. 313; *CONSTITUIÇÕES do bispado do Porto*, 1687, p. 264; *CONSTITUIÇÕES do Bispado de Lisboa 1640/1737*, p. 221.
- 206 *CONSTITUIÇÕES do arcebispado de Braga*, p. 313-314.
- 207 CASTRO – *Retórica*, p. 16.
- 208 *Ibidem*.
- 209 *Ibidem*, p. 33.
- 210 *Ibidem*, p. 56.
- 211 ROLO – *Formação*, p. 146.
- 212 ROLO – *Bartolomeu*, p. 116.
- 213 *Ibidem*, p. 136.
- 214 *Ibidem*, p. 126.
- 215 FERREIRA – *Fastos episcopales*, vol. 3, p. 101-103.
- 216 OLIVEIRA – *Livro das grandezas*, f. 137-137 v.
- 217 COSTA – *História do bispado*, vol. 3, *passim*.
- 218 *MEMORIAES*, p. 18.
- 219 SILVA – *Collecção chronologica*, 1640-1647, p. 368-369.
- 220 PONTES – *A oratória sacra*, p. 107-151.
- 221 SILVA – *Collecção chronologica*, p. 367.
- 222 *Ibidem*, p. 314.
- 223 *HISTÓRIA dos mosteiros*, p. 283.
- 224 RODRIGUES – *História da Companhia*, t. 2, vol. 1, p. 424-429, t. 3, vol. 1, p. 289-291.
- 225 *CONSTITUIÇÕES do Arcebispado de Lisboa*, p. 222.
- 226 *Ibidem*.
- 227 *CONSTITUIÇÕES do bispado do Porto*, p. 267.
- 228 *Ibidem*.
- 229 VILAS BOAS – *Memorias Historicas*, p. 213.
- 230 *Ibidem*, p. 213-214.
- 231 *Ibidem*, p. 214-215.
- 232 *Ibidem*, p. 147.
- 233 MARQUES – *A parenética portuguesa e a dominação*, p. 20.
- 234 COSTA – *Historia do Bispado*, vol. 5, p. 493.
- 235 *CONSTITUIÇÕES do arcebispado de Lisboa*, p. 221-222.
- 236 *CONSTITUIÇÕES do bispado do Porto*, p. 263.
- 237 *Ibidem*; *CONSTITUIÇÕES do arcebispado de Lisboa*, p. 222.
- 238 CASTRO – *Diocese de Bragança*, vol. 2, p. 202.
- 239 *CONSTITUIÇÕES do arcebispado de Lisboa*, p. 222; *CONSTITUIÇÕES do bispado do Porto*, p. 263.
- 240 *SYNODICON Hispanum*, p. 127-128.
- 241 SOARES – *A arqui-diocese*, p. 580.
- 242 *CONSTITUIÇÕES do arcebispado de Braga*, p. 284.
- 243 OLIVEIRA – *A vida económica*, vol. I, p. 413.
- 244 *CONSTITUIÇÕES do bispado do Porto*, p. 267.
- 245 *CONSTITUIÇÕES do arcebispado de Braga*, p. 178-180.
- 246 SOARES – *arqui-diocese*, p. 580.
- 247 COSTA – *História do bispado*, vol. 5, p. 493.
- 248 VILAS BOAS – *Memórias Históricas*, p. 155.
- 249 *CONSTITUIÇÕES do arcebispado de Lisboa*, p. 283-284.
- 250 VILAS BOAS – *Memorias Historicas*, p. 148.
- 251 *Ibidem*, p. 143.
- 252 *CONSTITUIÇÕES do bispado do Porto*, p. 265.
- 253 *Ibidem*, p. 266.
- 254 *CONSTITUIÇÕES do arcebispado de Lisboa*, p. 284.
- 255 VILAS BOAS – *Memorias Historicas*, p. 35.
- 256 MARTINS – *O sermãoário*, p. 349.
- 257 *Ibidem*, p. 348.
- 258 MORENO – *Exilados marginaes*, p. 139-155.
- 259 CIDADE – *Pe. António Vieira*, vol. 10, p. VIII.

- 260 MEMORIAES, p. 23-24.
 261 CONSTITUIÇÕES do bispado de Viseu, p. 6.
 262 CONSTITUIÇÕES do arcebispado de Braga, p. 5.
 263 CONSTITUIÇÕES do bispado do Porto, p. 266.
 264 *Ibidem*, p. 266.
 265 CONSTITUIÇÕES do bispado do Porto, 1687, p. 266.
 266 *Ibidem*.
 267 Sermão... de S. Tomé, fl. 90.
 268 CANTEL – *Prophetisme*, p. 202-206.
 269 Sermão... na festa do glorioso S. António, fl. 4.
 270 DEVÈZE – *L'Espagne*, vol. 1, p. 274-275.
 271 TAROUCA – *Fragmentos*, p. 149-150.
 272 MARQUES – *O clero nortenho*, p. 8-9, 16-17, 38-52.
 273 ALVES – *A parenética portuguesa*, p. 264.
 274 *Ibidem*, p. 269.
 275 *Ibidem*, p. 499.
 276 VIEIRA – *Sermões*, vol. 1-3, p. 181-182 e 209.
 277 *Ibidem*, vol. 5-14, p. 171.
 278 *Ibidem*, vol. 3-7, p. 261 e 263.
 279 *Ibidem*, vol. 2-5, p. 71-73.
 280 VILAS BOAS – *Memorias Historicas*, p. 250.
 281 *Ibidem*, p. 147-148.
 282 VIEIRA – *Sermões*, vol. 1, p. 33.
 283 VILAS BOAS – *Memorias Historicas*, p. 159.
 284 VIEIRA – *Sermões*, vol. 1, p. 34.
 285 ANUNCIAÇÃO – *Vindicias da virtude*, t. 2, p. 418, 459 e 451.
 286 VILAS BOAS – *Memorias Historicas*, p. 232.
 287 SALGADO – *La Oratoria Sagrada*, p. 260-261.
 288 VILAS BOAS – *Memorias Historicas*, p. 239.
 289 PONTES – *Frei António das Chagas*, p. 291.
 290 VIEIRA – *Cartas*, vol. 3, p. 139.
 291 VILAS BOAS – *Memorias Historicas*, p. 233-234.
 292 VIEIRA – *Sermões*, vol. 1, p. 16.
 293 VILAS BOAS – *Memorias Historicas*, p. 234.
 294 *Ibidem*.
 295 SANTOS – *As missões do interior*, p. 97.
 296 VILAS BOAS – *Memorias Historicas*, p. 286.
 297 RODRIGUES – *História da Companhia*, t. 1, v. 2.º, p. 638-676.
 298 DIAS – *Correntes*, vol. 2, p. 492.
 299 SANTOS – *Os Jerônimos*, p. 248.
 300 *Ibidem*, p. 250.
 301 SANTOS – *As missões do interior*, p. 95.
 302 *Ibidem*, p. 96-97.
 303 IDEM – *O oratório*, p. 264.
 304 IDEM – *As missões*, p. 105 e 111.
 305 IDEM – *O oratório*, p. 278-279.
 306 *Ibidem*, p. 106.
 307 VILAS BOAS – *Memorias Historicas*, p. 156.
 308 SILVA – *Dicionário*, vol. 3, p. 58.
 309 MARQUES – *O rigorismo*, p. 235, n. 24.
 310 SOARES – *Duas missões*, p. 145-192.
 311 RODRIGUES – *História da Companhia*, t. 2, v. 1.º, p. 433.
 312 MARTINS – *O sermonário*, p. 141.
 313 *Ibidem*, p. 31.
 314 IDEM – *Horas*, *Livros de*, vol. 1, p. 428.
 315 *Ibidem*, p. 429.
 316 *Ibidem*.
 317 *Ibidem*.
 318 DIAS – *Correntes*, vol. 1, p. 433.
 319 *Ibidem*, p. 448.
 320 Cf. ANTOLOGIA de espirituais portugueses, p. 368.
 321 ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 2, p. 444.
 322 Ver: RICARD – *Études sur l'histoire*, p. 217; DIAS – *Correntes*, vol. 1, p. 11-19; ANTOLOGIA de espirituais portugueses, p. 16-17.
 323 DIAS – *Correntes*, vol. 1, p. 257.
 324 RICARD – *Études sur l'histoire*, p. 217.
 325 *Ibidem*, p. 316.
 326 *Ibidem*, p. 382.
 327 *Ibidem*, p. 380-382.
 328 CORAÇÃO DE JESUS – *A reforma teresiana*, p. 209, 211 e 232.
 329 SILVA – *A questão do sigilismo*, p. XXIII, 73.
 330 *Ibidem*, p. XXVII, XXXI, 103-105.
 331 SILVA – *Dicionário*, vol. 3, p. 379.
 332 GOMES – *História da diocese*, p. 87, 116.
 333 BELCHIOR – *Mística, Literatura*, vol. 2, p. 649.

- 334 MARGERIE – Teodoro de Almeida, p. 363-366.
 335 FERNANDES – *Espelhos*, p. 313 e 387.
 336 CONCEIÇÃO – *Espiritualidade*, p. 53, 64-159.
 337 MACHADO – *Bibliotheca*, vol. 3, p. 285-286.
 338 SILVA – *Dicionário*, p. 158.
 339 FERNANDES – *Espelhos*, p. 48.
 340 *Ibidem*, p. 252.
 341 *Ibidem*, p. 281.
 342 FERREIRA – *Estudos*, p. 160-161.
 343 PEREIRA – *Visitações de Sintra*, p. 142.
 344 MARTINS – *Guia geral*, p. 88-89.
 345 PEREIRA – *Visitações de Santiago, 1967/1969*, p. 135.
 346 IDEM – *Dos livros*, p. 121.
 347 *Ibidem*, p. 127-130.
 348 CID – *Rituales*, p. 20.
 349 *Ibidem*, p. 23.
 350 *Ibidem*, p. 38.
 351 *Ibidem*, p. 57.
 352 ROCHA – *Breviário bracarense*, p. 17.
 353 FERREIRA – *Estudos*, p. 282-284.
 354 *Ibidem*, p. 285-295.
 355 OLIVEIRA – *Livros litúrgicos*, p. 266.
 356 *Ibidem*, p. 267.
 357 *Ibidem*, p. 273-274.
 358 *Ibidem*, p. 264.
 359 ANSELMO – *Bibliografia*, n.º 873, 897 e 909.
 360 FERREIRA – *Estudos*, p. 182-215.
 361 *Ibidem*, p. 187.
 362 *Ibidem*, p. 198-200.
 363 *Ibidem*, p. 202-203.
 364 ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 2, p. 551.
 365 ANSELMO – *Bibliografia*, n.º 636.
 366 *Ibidem*, n.º 496.
 367 ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 2, p. 551.
 368 ANSELMO – *Bibliografia*, n.º 99.
 369 *Ibidem*, n.º 100 e 103.
 370 MACHADO – *Bibliotheca*, vol. 3, p. 495.
 371 *Ibidem*, vol. 2, p. 824-825.
 372 ALMEIDA – *História da Igreja*, vol. 3, p. 393-394.
 373 CASTRO – *op. cit.*, p. 44.
 374 VILAS BOAS – *Memórias Históricas*, p. 147.
 375 BELL – *A literatura*, p. 318.
 376 VILAS BOAS – *Memórias históricas*, p. 149.
 377 CASTRO – *Retórica*, p. 85.
 378 *Ibidem*, p. 154.
 379 VILAS BOAS – *Memórias históricas*, p. 155.
 380 *Ibidem*, p. 148.
 381 *Ibidem*, p. 149.
 382 SANTOS – *Os Jerónimos*, p. 135-136.
 383 VILAS BOAS – *Memórias históricas*, p. 152.
 384 *Ibidem*, p. 155.
 385 *Ibidem*, p. 154.
 386 *Ibidem*, p. 148.
 387 SOUSA – *História de S. Domingos*, Parte II, cap. x.
 388 SANTOS – *Os Jerónimos*, p. 212-213.
 389 CASTRO – *Retórica*, p. 84.
 390 *Ibidem*, p. 303.
 391 MACHADO – *Bibliotheca*, p. 455.
 392 CASTRO – *Retórica*, p. 79.
 393 *Ibidem*.
 394 *Ibidem*, p. 77.
 395 VIEIRA – *Sermões*, vol. 1, p. 30.
 396 Cit. in CASTRO – *Retórica*, p. 553.
 397 *Ibidem*, p. 226.
 398 *Ibidem*, p. 338.
 399 P. 22, cit. in CASTRO – *Retórica*, p. 529.
 400 EPIFANIA – *Verdadeiro*, t. 1, p. 9.
 401 *Ibidem*.
 402 Cf. CASTRO – *Retórica*, p. 550.
 403 *Ibidem*, p. 279.
 404 *Ibidem*, p. 532.
 405 *Ibidem*, p. 566-567.
 406 P. 41, cit. in *Ibidem*, p. 517.
 407 P. 2 e 12, cit. in *Ibidem*.
 408 CASTRO – *Retórica*, p. 575.



As formas e os sentidos

João Francisco Marques

O TEATRO RELIGIOSO E LITÚRGICO

A MÚSICA E A REPRESENTAÇÃO DRAMÁTICA, como formas de louvor a Deus, encontravam-se, entre nós, ligadas na liturgia desde os tempos medievais. Indícios da existência de um teatro litúrgico, que não se deve entender como sinónimo de religioso, parecem vislumbrar-se num antigo códice de Santa Cruz de Coimbra, descoberto por Solange Corbin na Biblioteca Nacional do Porto, e no Regimento dos Sacristães-Mores do Mosteiro de Alcobça, de Quatrocentos, descoberto por Mário Martins que, nesse sentido, lhe explorou o conteúdo¹. Trata-se, no primeiro caso, de uma pequena pastoral, com lugar na hora canónica de laudes da noite de Natal, em que o celebrante levanta a antífona *Pastores, dicite quidnam vidistis e annunciate Christi nativitatem* e os pastores respondem: *Infantem vidimus, pannis involutum, et chorus angelorum laudantes Salvatorem*, cantando-se, em seguida, o salmo *Laudate*; no segundo, monges vestidos de apóstolos, anjos e outros personagens bíblicos, cujos fatos, máscaras e adereços (diademas, cintos, barbas, bordões, etc.) se vendiam em Leiria, entravam na Procissão de Corpus Christi (1435), tocando e cantando². Arremedo, ao menos, de uma encenação de auto de Natal é o entreacto que teve lugar na corte de D. Manuel nas matinas de 25 de Dezembro de 1500 e dramatização litúrgica constitui o descrito no missal bracarense de 1558, nas rubricas da *depositio Christi* de Sexta-Feira Santa que indicavam, na procissão ao sepulcro, deverem os clérigos cobrir a cabeça com as sobrepelizes, em sinal de luto, enquanto dois meninos de coro, alternando com este, cantavam em latim expressões de dor: *Heu! Heu! Domine! Heu! Heu! Salvator noster!* (= Ai! Ai! Senhor! Ai! Ai! Salvador nosso!)³ A cerimónia parece ser de tradição mais antiga, visto nesse mesmo ano se realizar em Goa outra de quase idêntico teor e um devocionário quinhentista da Biblioteca do Palácio da Ajuda, de conteúdo claramente medieval, oferece um texto latino dialogado da cerimónia, com coro, anjos e Maria Madalena, que se destinava a ser rezado cada dia até à Ascensão, ajuntando-se-lhe dez Pai-Nossos e dez Ave-Marias⁴. Por ocasião do casamento de D. Leonor, irmã de D. Afonso V, com Frederico III, imperador da Alemanha, os sacerdotes enviados para a cerimónia deixaram na narrativa sobre o acontecimento um relato da «representação dramática móvel, em sete quadros» que, segundo Martins, foi «teatro autêntico, de cunho profundamente religioso, em torno do matrimónio imperial». Não constitui a *actio* cerimónia litúrgica, sequer de uma benção nupcial, mas puros *ludi*, palavra que também significa representações, que, não sendo dramaturgia litúrgica, era religiosa⁵. Pelo largo repertório de Gil Vicente, vê-se que igrejas, capelas de conventos e hospitais, interiores de palácios, alcova régia de doente, largos e procissões eram locais frequentes para as encenações deste teatro de temática religiosa. Os lugares de peregrinação, e tantos havia pelo país além, proporcionavam, nas festas dos santos e da Virgem, a existência de um teatro sacro itinerante. Por outro lado, as liturgias e paraliturgias natalícias da Paixão e Ressurreição seriam destinadas aos crentes, de modo a unirem-se ao espírito do tempo e assimilarem o sentido dos mistérios celebrados. A legislação sinodal, possivelmente mais rigorista na letra do que eficaz na prática, vigiava os abusos quanto a textos devotos, actores e lugares. As *Constituições de Braga* de 1477, do tempo de D. Luís Pires, prescreviam: «mandamos e defendemos que na festa e noute de Natal nom cantem chancelas nem outras cantigas algúuas nem façam jogos no coro nem na egreja, salvo se for algúua booa e devota representaçom assy como hé a do presepio

◁ Reconstituição conjectural do retábulo do altar-mor da igreja do Convento de São Francisco de Évora, 1503-1508, por Fernando António Baptista Pereira (1977).

ou dos Reix Magoos ou doutras semelhantes a ellas, as quaaes façam com toda honestidade e devaçom e sem riiso nem outra torvaçom»⁶. Pretendendo atalhar aos danos que a moralidade pública soffria por ocasião de tais encenações teatrais, de novo as constituições bracarenses de 1537/1538 do arcebispo cardeal D. Henrique continuam a proibir com assinalado rigor que «se façam nas ditas igrejas ou adros dellas jogos alguns, posto que seja em vigilia de santos ou dalgua festa, nem representações, ainda que sejam da paixã de nosso senhor jesu cristo ou da sua resorreição ou naçença de dia nem de noyte sem nossa especial licença ou de nosso provisor e vigarios; porque dos tais autos se seguem muitos inconvenientes e muitas vezes trazem escandalos nos corações daquelles que nam estam mui firmes na nossa santa fee catholica, vendo as desordens e excessos que nesto se fazem»⁷. Por sua vez, as de Évora de 1565 ordenam aos clérigos que não encarnem jograis, medidas sancionadas já pelo sínodo brácaro de 1281, nem «usem de chocarrerias, fazendo se diabretes ou trazendo máscaras ou barbas, ou fazendo-se mouros, vestindo se em vestiduras desonestas»⁸. O bispo de Coimbra, D. Jorge de Almeida, na xxix das constituições de 1521, decreta, a propósito, «que os ornamentos e cousas das egrejas se nom emprestem para nenhũus jogos nem autos seculares», salvo «pera as representações que se fazem nas egrejas ou procissoões solenes como em dia de Corpo de Deus ou outros actos semelhantes que se fazem em louvor de Deus»⁹; como as da mesma diocese, impressas em 1591, vão ao ponto de, sem prévia autorização canónica, ordenarem que nas igrejas «ou nas Hermidas, se não representem fãças, autos, nem comédias, ainda que sejam representaçoes pias e de histórias de Santos»¹⁰. O prelado de Évora, D. João de Mello, invoca, nas constituições de 1565, o deliberado em Trento para que «se não fação em ditas Igrejas, ou ermidas, *representações* (ainda que sejam da Paixão de Nosso Senhor Jesu Christo, ou de sua Ressurreição, ou Nacença) de dia ou de noite sem a nossa especial licença, por muitos inconvenientes e escandalos, que se disso seguem, por cauza dos excessos, e desordens que se fazem: nem andem passeando dentro nas Igrejas, nem diante das Imagens [...]», e a proibição estende-se ao «poer em cartas, ou *reprezentações*, ou em trovas, ou em cantigas, palavras, ou sentenças da Sagrada Escripтура, dizendo infamias, ou tratando de couzas, profanas ou em feitiçarias, ou devinhações, ou em couzas desta qualidade»; e a situação não se alterara significativamente passados dois séculos, pois, na reedição de 1753, tais disposições são mantidas¹¹. Até nos conventos de freiras havia o recurso ao teatro para solenizar a celebração dos oragos. Tinham esse costume, no século xvi, as religiosas do cenóbio de Santa Ana, em Viana do Castelo, que festejavam a padroeira «com uma representação ao divino diante do altar do coro»; e, porque os seculares insistissem em vê-la e ouvi-la, o arcebispo «D. Fr. Agostinho de Jesus ordenou, a 2 de Setembro de 1604, que se realizasse daí em diante no capítulo ou refeitório, como antigamente acontecia»¹². Dado haverem em romarias e procissões de paróquias da diocese de Lamego, a exemplo do que se passava no célebre Santuário de Nossa Senhora da Lapa, «representações de carácter bufo-religioso, com máscaras, momos e diabretes», o bispo D. Miguel de Portugal, nas constituições sinodais de 1639, apenas publicadas quarenta e quatro anos depois, legislou que, a partir de então, «se não consentissem danças, festas, autos e colóquios ao divino durante a celebração da missa». Abria-se uma certa tolerância a chacotas no decorrer das procissões, desde que não profanas; e, no respeitante «aos diálogos ao divino, tinham de ser curtos, para não fazerem demorar as procissões, e aprovados pelo provisor para se evitarem erros de fé ou desacatos à religião»¹³. Os autos sacramentais da Procissão do Corpo de Deus eram, por vezes, encomendados pelo poder camarário, como acontecia em Lisboa, de que ficaram indicações genéricas de «hũa representaçam», entremez de toque popular. Contribuições deste género aparecem nos livros de despesas do arquivo municipal, desde 1509 a 1514, atribuídas a mesteirais, ourives e cereeiros, como Diogo Lopes, Duarte Fernandes, Fernandeanes, António da Costa, Francisco Fernandes, Gaspar Gonçalves e até Gil Vicente, aos quais são pagas quantias entre 1000 a 5070 réis por entremezes e representações, destinados a esse préstito sagrado¹⁴.

Idêntico procedimento se verificava no país vizinho, como a documentação testemunha, desde o século xv e de norte a sul do país, mesmo com recurso a comediantes *profissionais*, quando o erário da edilidade comportava os gastos¹⁵. Se as corporações se incumbiam dos desempenhos das «representações», como sucedia na Europa coeva, onde, no século xvi, uma corporação de ferreiros, por exemplo, se encarregou de representar as tentações de Jesus em idênticas circunstâncias, era natural pertencer-lhes a escolha dos autores.

Reconhecia Gil Vicente, no prólogo da compilação de suas obras, dirigido a D. João III, pedindo-lhe o alvará de impressão, que não mereciam perder-se por «serem muitas delas de devação, e a serviço de Deus endereçadas»¹⁶. Na designação literária de auto, mistério, milagre e moralidade, havia de facto continuidade inspirativa, temática e funcional com um passado nosso, de teatro larvar, a despontar no século xii, de carácter piedoso, aproveitado pela Igreja, acentuou Leite de Vasconcelos, «como instrumento de vivificação da fé e moralização de costumes ou edificação dos espíritos rudes da época que, por meio delas, compreenderiam e fixariam melhor que por intermédio de simples pinturas ou prédicas a Paixão de Cristo, os milagres dos santos, os exemplos dos bons»¹⁷. Nos *autos* vicentinos sedimentaram-se o burlesco, a dança e a mímica, o que havia de cómico, trágico e festivo dessa rica herança medieva, de remota raiz greco-latina, etrusca e europeia, transpirenaica e peninsular, a que o povo era permeável, e que se tinham infiltrado nos ofícios religiosos¹⁸. Se da língua latina se passara ao vernáculo, mais tempo prevaleceram os *mistérios* (extraídos do imenso alfobre bíblico canónico e apócrifo), os *milagres* (episódios da vida dos santos) e as *moralidades* (personificação de virtudes e vícios, no pano de fundo ideológico da luta do bem e do mal, do pecado e da graça, da salvação e condenação eternas). O *Auto da Visitação*, se pretextado pelo nascimento do infante D. João que sucederia a D. Manuel, representado na alcova da rainha, a 2 de Julho de 1502, festa da visita de Nossa Senhora a sua prima Santa Isabel, esteve na origem do *Auto pastoril castelhano*, écloga escrita a pedido da rainha-velha D. Beatriz, esposa de D. Afonso V, e destinado às matinas de Natal desse ano, em que o eremita e o anjo entram a explicar o mistério. Ao mesmo ciclo, com lugar nessa hora canónica do ofício litúrgico, pertencem e foram representados: *Auto da fé* (1510), na capela dos Paços de Almeirim, moralidade em que por meio de uma figuração alegórica se expõe o significado do nascimento de Jesus, objecto do solene pontifical; *Auto dos Reis Magos* (1510), écloga religiosa nos Paços da Ribeira e para a solenidade da Epifania, manifestação de Cristo recém-nascido aos gentios; *Auto dos quatro tempos* (1513), na Capela de São Miguel do Palácio de Alcáçova, em Lisboa, moralidade de escopo didáctico, traçando as consequências da encarnação do Verbo de Deus; *Auto da sibila Cassandra* (1513), no mosteiro de Enxobregas, diante da rainha D. Leonor, moralidade de engenhoso enredo, apontando o sentido teológico da Natividade; *Auto da barca do Purgatório* (1518), no Hospital de Todos-os-Santos, também na presença da caritativa irmã de D. Manuel; *Auto pastoril português* (1523), em Évora, na corte de D. João III, que constitui uma paráfrase em verso das laudes de Nossa Senhora; *Auto da feira* (1526), de matriz alegórica a mostrar que o mundo não oferece o que mais importa negociar; *Auto de Mofina Mendes* (1534), designado por «Mistérios da Virgem», Anunciação e Natividade de Cristo, que inclui um entremez cómico e um sermão burlesco. No ciclo da Paixão se inserem: *Auto da alma* (1508), em dia de endoenças, Quinta-Feira Santa, nos Paços da Ribeira, de admirável dimensão alegórica no embate da luz e sombra, explanando o alcance do sacrifício redentor de Jesus; *Auto da Barca do Inferno* (1517), na câmara da rainha D. Maria, para consolá-la em sua doença, cheio de intenções críticas e morais; *Auto da barca da Glória* (1519), em Almeirim, assistindo o monarca *Venturoso*, centrado na remissão das almas pelos méritos das Cinco Chagas de Cristo; *Breve sumário da história de Deus* (1527), em Almeirim, diante de D. João III e de D. Catarina, resumo da doutrina do Mistério da Encarnação; *Auto da cananeia* (1534), no mosteiro de Odivelas a rogo da abadessa D. Violante, paráfrase do conhecido episódio bíblico, mostrando Cristo a ensinar à mulher pecadora o *pater noster*; *Diálogo da Ressurreição* (1527),

Auto da segunda barca. 1519



Esta segunda he atribuida aa embarçãam do purgatorio, tratado per lauradores. Foy representada aa muyto deuora Raynha dona Leonor, no hospital de todos os santos da cidade de Lisboa, nas matinas do Natal. Era do Senhor de M. D. Xviij. annos.

Primeiramente entram tres Anjos cantando o romance seguinte com seus reinos.

Frontispício do *Auto da barca da Glória*, 1519, de Gil Vicente.

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



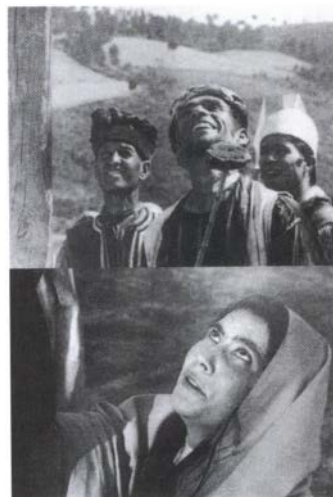
△▷ Fotogramas do filme de Manoel de Oliveira, *Acto de Primavera*, 1962.

em redor da Páscoa com intervenção de personagens judias. Na Procissão de Corpus Christi, de 1504, nas Caldas da Rainha, onde se encontrava a «caridosa» D. Leonor, teve lugar o *Auto de São Martinho*, representação do «milagre» em que o santo partira a capa para dá-la a um pobre. Católico, culto, músico e poeta, Gil Vicente conhecia bem o latim litúrgico que constava dos ofícios e missas das solenidades para as quais, circunstancialmente, compôs os seus autos religiosos, que circularam em folhas impressas antes de serem compilados. Reuniu-os antes de morrer, mas coube a seu filho, Luís Vicente, dá-los à luz em 1561-1562, vindo, no entanto, a ser atingidos pelo rigorismo censório inquisitorial. De sincero espírito pré-reformista, savonaroliano e próximo da visão erasmiana da Igreja do seu tempo, que do Papa e bispos ao clero regular e secular lhe mereceu cáustica mordacidade, o «trovador mestre da balança» lutou sobretudo contra a hipocrisia e a prática formalista da fé católica.

A propósito da ligação entre a panóplia de encenações teatrais de loas, entremezes, de danças e vilancicos que enxameiam os cortejos sagrados da era vicentina, com destaque para essa soleníssima festa eucarística, em que mestre Gil colaborou com as agremiações de artes e ofícios, Leite de Vasconcelos anota: «As corporações mesteirais e outras tinham a seu cargo, em determinadas épocas do ano, a representação de certas peças ou figurações que se relacionavam com as formas dramáticas em algumas procissões como por exemplo a do *Corpo de Deus*. Teófilo Braga cita algumas: “os *Três Magos* eram avença dos carreiros e estalajadeiros; a *Serpe* (dos alfaiates) com as espadas nuas nas mãos (os homens de armas); davam os sapateiros o seu Emperador com dois Reys muy bem vestidos; os tecelões levarão S. Batholomeu e um Diabo preso por uma cadeia”. Assim dispunha o Regimento dos Símbolos que as sobreditas classes deviam apresentar na procissão.»¹⁹ A corte e o povo aplaudiam, enquanto as autoridades eclesiásticas vigiavam, aprovando e reprimindo.

As proibições da legislação sinodal portuguesa, até ao limiar de Quinhentos, visando bailos, momos e representações indecorosas, dentro do recinto sagrado e durante ou a pretexto de ofícios litúrgicos e actos religiosos, provam a existência de encenações dramáticas pré-vicentinas na esteira do que de análogo se fazia no espaço ibérico e europeu, mas onde o profano se imiscuía. Daí as sanções canónicas. Continuavam, no entanto, a proliferar diálogos, autos sacramentais e «pequenos mistérios sobre temas da Natividade e da Paixão, que posteriormente emigraram para fora das igrejas e ainda hoje são representadas em algumas aldeias»²⁰, numa profusão de palcos e amadores populares²¹, como sucede com o *Auto da Paixão* (século XVI), de Francisco Vaz de Guimarães, desempenhado pelos habitantes da freguesia transmontana de Curalha, que inspirou o bellissimo filme de Manoel de Oliveira, *Acto da Primavera* (1963). Tolerava-os a autoridade eclesiástica, por até lhes reconhecer proveito, não sem que o *Index* português de 1581 mandasse vigiar as peças teatrais e fosse severo para com os autores na sátira aos clérigos e outras pessoas da Igreja²². Concedendo-lhes os plebeus o seu favor, as elites acorriam a vê-los e solicitavam-nos. Deste cortejo de tradições medievais, arrancaram os autores das obras da dita «escola vicentina», contemporâneos do inovador e, por isso, fundador do teatro português²³. À cabeça será de colocar o *Auto do Dia do Juízo* e o *Auto de Deus Padre, Justiça e Misericórdia*, paráfrase dramática da parábola do Samaritano, talvez anterior ao desaparecimento do rei *Venturoso*²⁴; e, a seguir, os de Afonso Álvares, o mulato e mui estimado criado do cardeal infante D. Afonso (1509-1540), arcebispo de Évora, como: o *Auto de Santo António*, a pedido dos Cónegos Regrantes de São Vicente de Fora²⁵, o *Auto de São Tiago*, ambos de 1531, o *Auto de São Vicente* e o *Auto de Santa Bárbara*, a rogo por certo de devotos da mártir, cuja primeira edição impressa conhecida é de 1613, havendo do primeiro e deste várias reimpressões posteriores. Tratavam-se de obratas de carácter hagiográfico-popular, de intenção edificante, em que o autor, procurando conciliar as «inimizades estéticas entre a narrativa e o auto, condimentava com algum jeito a ementa de servi-la a um público que se congratulava com os duelos entre os maus e os bons, que era afeiçoado a lágrimas mas gostava de sorrir, que bisava as emoções de histórias sabidas, mesmo quando aplaudia o lance inesperado»²⁶.

De índole hagiográfica e litúrgica, destinados também ao povo, foram os autos de Baltasar Dias, «ceguo da ylha da Madeira», que viveu em Lisboa, onde D. João III, em 1537, lhe concedeu um alvará de privilégio para algumas obras de prosa e metro, impressas e a compor, de cuja venda se sustentava²⁷. Leitor da *Imitação de Cristo*, da Bíblia e de vidas de santos, a que ia buscar temas e ideário espiritual, descreveu este poeta, cantor popular, autos do ciclo do Natal e Paixão que a censura inquisitorial chegou a expurgar, sendo póstumas as edições conhecidas de seus folhetos de cordel. Ao núcleo das obras de devoção pertencem: *Auto do Nascimento*, *Auto de Santo Aleixo* e *Auto de Santa Catarina*. Por notícia do *Índice expurgatorio* de 1624 sabe-se de dois igualmente impressos, mas hoje perdidos: *Auto del rey Salamam* e *Auto breve da Paixam*²⁸. De António Prestes, natural de Torres Novas e que ainda vivia por altura de 1565, é o *Auto de Ave Maria*, cujo tema marial o aproxima de Gil Vicente, sendo alegórico o tom dominante e o género das moralidades de pen-dor catequético no combate ao vício²⁹. De assaz importância, entre a literatura de cordel de temas religiosos e místicos, onde figuram autos, entremezes, diálogos e loas, destinados à leitura de gente devota e curiosa e à representação de amadores locais ou para repertório de comediantes populares, são esses folhéticos presos por um barbante que os cegos vendiam na rua. Os espécimes distribuem-se por assuntos cristológicos, do nascimento à Paixão de Jesus, marianos, bíblicos e hagiográficos. Alguns pertencem a autores de nomeada e outros ficam-se pelo anonimato, enquanto as edições de vários atestam a procura que tiveram. No elenco conhecido dos séculos XVI a XVIII, para além dos atribuídos a Afonso Álvares e Baltasar Dias, refiram-se: o *Acto das lágrimas de São João Evangelista* e *Acto das lágrimas de São Pedro e São João Evangelista*, de Diogo Bernardes (c. 1530-1595?); *Auto dos quatro novíssimos do Homem* de Jerónimo Corte Real (1530-1590); *Auto da muito dolorosa Payxão de Nosso Senhor Jesus Christo [...]*, do vimaranense de Quinhentos padre Francisco Vaz; *Auto del nacimiento de Cristo y Edicto del nacimiento del Emperador Augusto Cesar*, de Francisco Rodrigues Lobo (1580-1622); *Auto & colloquio do nascimento do Menino Jesus [...]*, de Francisco Lopes (15..?-16..?); *Famosa Traji-comédia da conversão, penitencia e morte de Sancta Maria Egyptia a peccadora [...]*, de Luís Ribeiro (Frei Isidoro de Barreira, 15..?-?); *Auto da vida de Adão*, de Félix José da Soledade (José da Cunha Brochado, 1651-1733); *Thalia sacra ou loas litteraes e allegoricas, de varios mysterios de Christo Ns. de sua Mãe Santíssima, e de varios Sanctos [...]*, de Francisco de Sousa e Almada (1676-1759); *Notícia mística, representacion metrica y verdadera historia de los abuelos de Maria y bisabuelos de Cristo*, de José Pereira de Santa'Ana (1696-1759); *Dialogo em que se faz huma relação do grande milagre do Santo Christo da Pastorinha [...]*, de João Xavier de Matos (1789); *Auto da Gloriosa Virgem e Mártir Santa Quitéria*, de Amaro de Freitas Indiano (17..?); *A noite mais feliz: pequeno drama ao nascimento do Menino Deus [...]*, do padre Joaquim Francisco de Araújo Freire Barbosa (1807/1812?); *Auto de São Vicente Ferrer e Auto de Santa Margarida de Cortona*, de José Joaquim Bordalo (1773-1856); *Entremez do Menino de Deus nascido no Presépio e Loa em louvor do glorioso São João Baptista em que fallam o Amor, o Agradecimento, a Fineza e a Lembrança [...]*, de Diogo Braz Ximenes Dardra (nome suposto, 17..?); *Triumpho da devoção do Menino Jesus*, de Silvério Alexandrino (nome suposto, 17..?); *Auto figurado da degolação dos innocentes em que se pinta a soberba de Herodes*, de A. D. S. R. (1784); devendo acrescentar-se as edições conhecidas dos anónimos: *Pratica de tres pastores. A saber, Rodrigo, Loirenço & Silvestre: Os quais aparecendolhe o Anjo a noite de Natal, espantados chamão hum ao outro dizendo [...]* (16..?); *Festivo applauso em que huma religiosa como pastora e os anjos como músicos [...]* celebrarão o nascimento do Menino Jesus (1738); *Novo e curioso acto sacramental, colloquio de pastores ao nascimento do Menino Deus* (1744); *Dialogo Pastoril para representar ao Menino Deus diante de seu Presépio* (1753); *Entremez para o Natal* (1772); *Drama pastoril sobre o Natal do Menino Deus* (1774); *Dramma pastoril sobre o Natal do Menino Deus [...]* (1774); *Discordia destruída: dramma feito ao nascimento do Menino Deus* (1775); *Nova peça intitulada Os pastores em Belem* (1791); *Loa para se representar na noite dos Reis* (1778); *Thalia sacra ou dramas sacros de varios mysterios de Christo S. N., da Virgem Sanctissi-*



ma, e de alguns Sanctos [...] 1.^a parte que contém quatro dramas (1740); Novo, e curioso acto sacramental da jornada do Menino Deos para o Egypto; e morte dos Innocentes, parte II (1746); Oratória de José no Egipto (1789); Novo entremez intitulado O Baptismo no Jordam (1787); Há mortes que dão mais vida: representação metrica e acto sacramental da degolaçam de São João Baptista (1752); Loa para o Santíssimo Nome de Maria (16..?); Loa para a Senhora Madre de Deus (17..?)³⁰.

Arma da Reforma católica de meados de Quinhentos, o teatro neolatino jesuítico, que conheceu entre nós a sua época de esplendor da segunda metade do século XVI a 1640, revestia-se de uma dupla finalidade intelectual e edificante. O dramaturgo inaciano padre Luís da Cruz (1542-1604), no prefácio de suas obras, sublinhava que a representação de comédias (definidas pela intervenção de personagens de importância menor) e de tragédias (se esses eram de perfil hierático, nobre ou sagrado) destinava-se a estimular a aprendizagem dos alunos de Humanidades dos colégios da Companhia de Jesus e a alimentar «a piedade e os bons costumes»³¹. Objectivos especificados na *Ratio Studiorum* que expressamente advertia deverem ser santos e edificantes os assuntos das peças teatrais e o idioma a utilizar o latim. Para além de, por norma, importar que fossem raros estes espectáculos, estava vedada às mulheres a assistência, sendo os papéis femininos proibidos, com excepção das mártires, e regulamentado o comprimento dos vestidos. A encenação e ensaios ficavam a cargo do mestre de Retórica³². Estas normas eram pelo geral rigorosamente controladas. Tinha o teatro neolatino, conforme as circunstâncias, um público escolhido, computado por vezes em milhares de pessoas, mobilizando a localidade onde tinha lugar, e com a duração de mais de um dia. Assim aconteceu, a 5 de Novembro de 1559, quando, no colégio de Évora, se representou a tragédia em cinco actos *De obitu Saulis et Jonathae*, de Simão Vieira, assistida por mil espectadores que, durante três horas, a presenciaram de pé, apresentando-se os actores «ricamente vestidos» e a música vocal e instrumental, de tão bela, a todos comoveu até às lágrimas³³. Resumos em vernáculo, a preceder a representação, ditos ou distribuídos em folhas volantes, auxiliavam a compreensão do enredo. Lisboa, Coimbra e Braga, e até Bragança e Faro, conheceram também, em período pós-tridentino, estas encenações edificantes em que os temas eram bebidos na Bíblia, na hagiografia e na história religiosa, e conheciam um recorte literário bucólico, com entremezes cómicos e campestres, e trágico, com momentos de grande dramatismo, que agradavam à massa popular.

Ao chegarem a Coimbra para dirigir o Colégio das Artes, os Jesuítas haviam sido precedidos por Diogo de Teive que já introduzira na cidade doutora, em 1550, com o drama *Goliath*, o teatro neolatino edificante. E, se bem que em Santo Antão, em Lisboa, a 1 de Janeiro de 1557, um professor inaciano escrevesse para os alunos representarem uma écloga sobre o mistério de Natal, cuja música encantou a escolhida assistência, foi levada à cena em Julho de 1559 a primeira peça escolar da autoria do espanhol padre Miguel Venegas, *Saul Gelboeus*, a que se seguiram: do mesmo, *Achabus*, (1560) e *Absalon* (1562); do padre Luís da Cruz, *Prodigus* (1558), *Sedecias* (1570), diante de D. Sebastião de visita à cidade, *Vita Humana* (1572) e *Josephus* (1573 ou 1574); do padre António Abreu, *Joannes Baptistes* (1585); do mestre de Retórica do Colégio das Artes, *Drama do martírio e visões de São João Evangelista* (1591); do padre Afonso Mendes, futuro patriarca da Etiópia, a tragicomédia *Paulinus Nolae Episcopus* (1604); do padre João Rocha, a tragédia *Daniel Sapiens* (1616); o *Drama de Nossa Senhora da Conceição* (1646); a comédia, nas festas da canonização dos santos Luís Gonzaga e Estanislau Kostka, *Concors Discordia* (1727); a tragédia *Regis Coronatio* (1738), na canonização de São Francisco de Régis. Na cidade de Évora foram representadas: do padre Simão Vieira, as tragédias *Saul* (1560), no fim do tempo da Quaresma, perante o cardeal D. Henrique e São Francisco de Borja, e *Heli* (1565); de autor desconhecido, a comédia *Juan de espera en Dios* (1562) e as tragédias *Lázaro e o rico avarento* (1569), no pátio da universidade com a presença de D. Sebastião, que para vê-la melhor quase sempre esteve de pé, e do cardeal D. Henrique, *Dionysius Tyrannus* (1573) e *Balthazar* (1581), a fim de consolar o povo, consumido pela peste e outras ca-

lamidades; do padre Miguel Venegas, a tragédia *Tobias* (1663); a tragicomédia *Nabuchodonosor* (1576), talvez do italiano Stefano Tuccio, que durou cinco horas; do padre Luís da Cruz a égloga *Polychronius* (1592?), em cinco actos, acerca do nascimento de Cristo, em honra dos filhos de D. Catarina, duquesa de Bragança, e com indisfarçável pendor autonomista, e a *Tragicomédia de Santo Ignacio* (1622), nas festas da canonização de Santo Inácio e São Francisco Xavier; do padre André Fernandes, a tragédia *Eustachius Venator* (1635), em honra do duque de Bragança, D. João, de visita a Évora; a *Tragédia do Beato Amadeu* (1693), na recepção do novo arcebispo, o trinitário D. Luís da Silva, parente do santo; do padre Luís Álvares, *Tragédia de D. Cristóvão da Gama* (1704), mártir na Abissínia e parente do arcebispo D. Simão da Gama que entrava na diocese; do padre António de Almeida, a *Tragicomedia Ludovicus et Stanislaus* (1727), na canonização de São Luís de Gonzaga e São Stanislaus Kostka. Em Lisboa representaram-se: do padre Francisco Gomes, *Diálogo das virtudes* (1562), *Tragicomédia de Job* (1575), quando vários males assolavam o reino, e *Tragicomédia do inocente Abel* (1581); do padre Diogo Seco, *Tragédia de Santo Antão Abade* (1604); do conimbricense Luís Ribeiro, *Tragédia de Santa Maria Egípcíaca* (1619); do padre Manuel Ferreira, *Tragicomédia de São Leopoldo Marquês de Áustria* (1708), na chegada de D. Maria Ana de Áustria, esposa de D. João V; *Nepomocenus silens* (1740). Merece referência, em Braga, a representação do *Drama de Sant'Iago* (1591), da *Tragédia de Absalão* (1619) e do *Drama de São Luís Gonzaga* (1727). E em outras terras, onde existiam colégios da Companhia de Jesus, também havia destes espectáculos de cunho religioso e moralista³⁴. Do combate na rua contra o teatro licencioso, encarregava-se o inaciano padre Inácio Martins e o seu exército de meninos da catequese, na cruzada intolerante contra as comédias populares brejeiras que, segundo o cronista jesuíta Baltasar Teles, «profanavam a honestidade portuguesa»³⁵. A Inquisição, no *Índice* dos livros proibidos de 1624, igualmente «repeliu do templo

◁ Rosto de *Tragicæ Comicaeque Actiones*, de Luís da Cruz, 1605 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

Gravura do *Auto da barca do Inferno*, 1518, de Gil Vicente.

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



tramoias ali exibidas e nos tablados das praças e das feiras»³⁶. Para Frêches, movia os Jesuítas o propósito de não deixarem o privilégio da divulgação da Bíblia entregue aos protestantes, pelo que a tragédia neolatina podia tornar-se num meio eficaz para ladear certos interditos do Concílio tridentino³⁷.

Inserida nas encenações teatrais que tinham lugar nas naus durante a morosa viagem para a Índia, conhecem-se duas com lugar na celebração litúrgica do Corpus Christi. A primeira, da autoria do jesuíta castelhano Pedro Ramon, que embarcou em Lisboa para o Oriente a bordo da nau *Santa Bárbara*, escrita na sua língua materna, em cujo auto «entravam em cena alguns pastores que mostravam grande admiração pelo que viam na festa do Corpo de Deus», onde «um anjo ia-os instruindo sobre o mistério da eucaristia»³⁸; a segunda, de autor não saído do anonimato, referida pelo redactor da *Relação do naufrágio da nao Santiago*, a qual, na viagem para a Índia em 1585, celebrou aquela solenidade, com uma procissão, «uma folia e uma dança, que por festejar a memória do Santo Sacramento fizeram homens oficiais da nau». Na altura, representaram «também as Tentações de Cristo no deserto, a primeira logo no princípio da procissão, a segunda no castelo da proa, quando chegou, e a terceira junto da tolda, quando já se recolhiam; no cabo das quais botaram o diabo abaixo para o fogão, como que ia para o Inferno, ficando Cristo vencedor»³⁹. Pertencente ao ciclo pascal, escreveu outro inaciano, o padre Bartolomeu Vallone, para o dia da Ressurreição do Senhor, em 12 de Abril de 1574, um diálogo em português, representado na dita nau, cujos interlocutores eram as três Marias (Salomé, Cléofas e Madalena) e, pelo menos, dois anjos⁴⁰. Levando estes navios, de ordinário, mais de três centenas de pessoas, oriundas de todas as regiões do reino, e religiosos de várias ordens que asseguravam o serviço litúrgico, o ensino da doutrina, a pregação, a assistência aos doentes, era natural que certas festividades com os ritos e costumes locais, conforme se fazia na metrópole, fossem de forma idêntica celebradas. E pouco importaria que as legislações sinodais pusessem reservas e até os proibissem, como acontecia com as constituições da Guarda de 1500, a propósito da festa do imperador, que na número LVI assim reza: «Achamos um abominável costume em alguns lugares deste nosso bispado que os fregueses e moradores deles em algumas festas do ano, assim como em dia de santo Estevão [26 de Dezembro], que vem nas oitavas do Natal como em outras festas, ordenam e fazem imperadores e reis e rainhas e vão-se com eles às igrejas levando consigo jograis, os quais mandam poer e põem no púlpito da igreja, donde dizem muitas desonestidades e abominações, sem embargo de se então celebrar missa e se fazerem os officios divinos, por cuja razão se seguem muitos arruídos e outros inconvenientes. E querendo esto remediar, defendemos e mandamos que, posto que os semelhantes imperadores e reis e rainhas se façam, daqui em diante não vão nem entrem nas igrejas, nem façam festas e bailos, nem outros quaisquer jogos no adro delas, nem os priores ou capelães os consentam aí.»⁴¹ Em algumas dioceses, como a da Guarda, o dia da festa popular do imperador era o de Santo Estêvão, que podia bem ser o da coroação do bispo menino (*episcopus puerorum* ou *episcopus stultorum* = bispo dos malucos), sucedânea ou imitação daquela, ambas no entanto proibidas pela legislação eclesiástica⁴². Ora, não faltavam na viagem da carreira das Índias representações destas, como sucedeu em 1583, na nau *São Francisco*, em que houve a eleição de um menino para *imperador*, na vigília do Pentecostes, festa litúrgica do Espírito Santo, como de ordinário sucedia, tendo-o conduzido à proa da nau para assistir «à missa, ao som de música, tambores e festa, e ali ficou sentado numa cadeira de veludo com almofadas, de coroa na cabeça e ceptro na mão, cercado pela respectiva corte [de fidalgos e oficiais às ordens], ouvindo-se entretanto as salvas da artilharia durante a missa»⁴³. Houve ainda, nessa altura, a representação da *Vida e morte de São João Baptista*, peça teatral a evocar a figura do santo precursor⁴⁴. Teatro litúrgico era este para o povo, a quem edificava e instruía, no interior ou nos adros da igreja, nas naus como por todo o além-mar, da África à Índia, do Japão ao Brasil, manifestação de fé e meio de apostolado missionário. Na Etiópia, por 1627, constatava-se a sua existência «ao inaugurar-se uma vistosa capela dos jesuítas, na presença do imperador

abexim — um drama mais para ver do que para se exprimir em palavras, com música, dança e figuras alegóricas e reais: David, a Idolatria, o Arcanjo S. Miguel e o Culto de Deus, Lucifer, a hidra de sete cabeças, etc., dançando o rei David diante da Arca da Aliança, símbolo de Nossa Senhora»⁴⁵. Na Índia, refere Mário Martins, «nas escolas de ler, escrever e contar», havia representações em que se empregava «o português ou então a língua da terra, por causa do público e dos actores». O intuito catequético deste teatro de sucesso é sublinhado pelo jesuíta André Bucério que diz ser «meio mui usado nestas cristandades para se lhes intimarem as verdades e eles as ouvirem com maior curiosidade e atenção». A representação da parábola do *Rico avarento* foi desempenhada no reino de Travancor, entre 1600 e 1603, por indígenas, na presença de mais de quatro mil pessoas, a maioria gentios de diversas castas, que «ficaram mui satisfeitos, e por muitos dias não falaram de outra coisa»⁴⁶. Alude o padre Manuel Godinho, em sua *Relação*, a que na Índia, à semelhança do que se fazia na Metrópole, para anunciar novenas e festas de santos, saía uma procissão que se chamava *fama*, cortejo em que se recitavam estrofes em louvor do santo⁴⁷. Pode assim inferir-se que, nas terras evangelizadas, se utilizava o vernáculo local ou/e o português, se entendido, para diálogos religiosos e representações litúrgicas ou paralitúrgicas, do ciclo do Natal, Paixão e Páscoa, na Procissão do Corpus Christi, como em Portugal acontecia. Assim, por uma carta de Goa de 1580, na festa de São Paulo, patrono do colégio jesuíta da cidade, foram baptizados 700 catecúmenos e «se representou hum breve e alegre diálogo, sobre a conversão» dos gentios à religião cristã⁴⁸. Em Coulaõ, no Malabar, o jesuíta Manuel de Barros, que dominava a língua tâmul, levou à cena pelo Natal de 1567, numa das mais espaçosas igrejas da costa, um verdadeiro auto «com meninos indígenas vestidos de pastores», ensaiados pelo padre, e outros a cantar «prosas», alusivas à solenidade. Composto e preparado por um intérprete (*topaz*), a que os missionários recorriam, foi representado em Punicale, no litoral do Coromandel, «hum autho [dos Reis Magos] na propria lingoa, onde concorreo muita gente», não sendo o primeiro que fazia, pois outros se lhe deviam, tidos como «cousa boa e ajuda pera os christãos inorantes melhor entenderem as cousas da fee». Na noite natalícia de 1562, após a Missa do Galo, os cristãos de São Tiago, a que o colégio jesuítico de Cochim por certo assistia, encenaram na igreja «hum auto aos pastores em sua lingoa [maliálam ou malaiala], que nelle declaravão os misterios do santo nascimento aos christãos, de que elles muito se edificavão por ser em sua lingoa»⁴⁹. Com as procissões de Sexta-Feira Santa, havia dramaturgia litúrgica, à semelhança da metrópole, como em Cochim por 1560 e em Baçaim, em 1565, no Enterro do Senhor onde os martírios da Paixão (coroa de espinhos, açoutes, martelo, cravos, etc.) eram transportados por meninos, de estola e alva, e «os apóstolos cantando os *euzes* [o pranto das três Marias indicado no missal bracarense de Setecentos] a quatro vozes, que fazião muita devação, e os anjos respondiam outros versos, com as marias que hião detrás da tumba lamentando»⁵⁰. O nativo de Punicale, autor da representação para a festa da Epifania, compôs também um auto da Paixão em que, além de «outras figuras, entrava hum moço que representava a figura de N. Senhora; no decendimento da cruz foi posto hum cruxifixo grande nos braços do dito moço; e, representando o pranto de Nossa Senhora na lingoa, juntamente chorava, o que causou grande sentimento no povo», a ponto de um capitão e alguns portugueses, vindos de Bengala, que assistiam «tambem choravão sem embargo de não entenderem as palavras do moço, por serem ditas na lingoa malavar»⁵¹. Na dita Igreja de São Tiago, em Cochim, na altura da Páscoa de 1572, os meninos da catequese fizeram «um diálogo, em sua lingoa em louvor da ressurreição do Senhor». E tanto agradou a todos que o repetiram na Procissão de Corpus Christi que na Índia também sai nas terras cristianizadas. De novo em Punicale, nesta festa, no fim da procissão houve um auto religioso que o jesuíta padre Cunha fez em malabar, desempenhado por vários figurantes, de assunto polémico, pois reprovava «a ley dos gentios, mostrando nella por algumas rezões e exemplos ser falsa; e da mesma maneira reprovando a seyta dos mouros [a crença islâmica]; e depois os costumes gentílicos

que pode ainda aver entre os christãos, introduzindo figuras de cristãos», revestindo-se as cenas de tamanho verismo e intolerância que eram os atingidos levados pelos demónios a juízo e «condenados ao inferno, com tanto temor que se espantavam não somente os christãos mas ainda os portugueses»⁵². Mas há mais: por ocasião de 1560, na feitoria de Coullão, nessa mesma solenidade «humã figura da Sagrada Escritura, que em huma parte da procissão se amostrou a qual era Habraham sacrificando seu filho Isac, com as mais histórias da mesma figura, com seu monte que para isso se fez, e os que representavam as cousas eram os myninos da escola», inclusive o martírio de São Lourenço assado na grelha⁵³. Este teatro de devoção estendia-se a festas marianas como as da confraria do Rosário de Coullão: uma em 1560, em que a representação simulava o assédio de portugueses cristãos a uma fortaleza inimiga; outra em que o auto, em três idiomas, seria um «milagre», encenado em 5 de Agosto de 1571, na solenidade de Nossa Senhora das Neves, narrando «a história da bemaventurada Santa Catarina, parte em latim e parte em portuguez e alguma cousa em malavar»; e, ainda, a da Assunção de Nossa Senhora, a 15 de Agosto de 1580, celebrada com um «diálogo» pelos alunos de uma escola de Cochim de aprender a ler⁵⁴. Importa notar que a presença de portugueses, eclesiásticos e leigos justificava o emprego de textos de autores nacionais, para além das óbvias imitações que *in loco* se faziam. Será de lembrar, por exemplo, o *Auto da Paixão*, do quinhentista padre Francisco Vaz, vimaranense de origem que, em séculos posteriores, na Índia se representou⁵⁵. Tudo isto explica que, sendo o elemento humano o mesmo, tal como acontecia na metrópole, já as *Constituições do arcebispado de Goa*, publicadas em 1568, proibissem exactissimamente de forma igual «que se não façam nas ygrejas ou ermidas representações, ainda que sejam da paixão de nosso redemptor ou de sua ressurreição ou nasença, de dia nem de noite sem nossa especial licença»⁵⁶.

O que se passou na África e Índia ocorreu de igual forma em terras de Vera Cruz, onde, conforme afirma Serafim Leite, se deve a introdução aos «colonos, que representavam nas igrejas, à moda portuguesa, os seus autos, arrançados ali mesmo, ou, mais provavelmente, levados de Portugal», sendo, no entanto, «certo que os Jesuítas escreveram no Brasil as primeiras peças conhecidas e deram à arte dramática, na colónia nascente, o primeiro desenvolvimento e arranço»⁵⁷. O estilo popular dos autos de devoção, com músicas, danças e cantos, reflectia um aproveitamento das tendências da gente humilde para a representação de improvisações alegóricas, através das quais, em tupi, português e castelhano, os Inacianos procuravam evangelizar, ensinar e deleitando o auditório indígena e colonial que «atraíam ou regeneravam»⁵⁸. O primeiro que se conhece escrito data de 1567-1570, composto por um irmão coadjutor, a pedido dos padres Manuel da Nóbrega e José de Anchieta que desejavam atalhar a «alguns abusos que se faziam com autos nas igrejas», chamou-se *Auto de pregação universal* e foi representado a 31 de Dezembro, em Piratininga, ao longo de três horas, e a seguir em São Vicente. A intenção apostólica que o imbuía está visível no idioma português e tupi utilizados, para ser entendido por todos os ouvintes da capitania que em muitos lugares da costa, ao presenciá-lo, acabavam por se confessar e comungar⁵⁹. Levado à cena em 25 de Julho de 1564, na aldeia baiana de Santiago, o *Auto de Santo Iago* será de incluir na temática hagiológica do «milagre» e, por «mui devoto», concitaria o agrado do povo. De idêntica matéria, conforme testemunho do jesuíta Fernão Cardim, seriam: o *Auto de São Sebastião*, representado no Rio de Janeiro, possivelmente a 20 de Janeiro de 1584, dia litúrgico do orago da cidade, nas festas realizadas por ocasião da entrega da relíquia do santo que o visitador jesuíta trouxera. Diz a narração: «Estava um teatro à porta da Misericórdia com uma tolda de uma vela, e a santa relíquia se pôs sôbre um rico altar, enquanto se representou um devoto diálogo do martírio do santo, em coros e várias figuras muito ricamente vestidas; e foi asseado um moço, atado a um pau. Causou este espectáculo muitas lágrimas de devoção e alegria a toda a cidade, por representar, muito ao vivo, o martírio do santo, nem faltou mulher que não viesse à festa»⁶⁰; o *Auto das Onze Mil Virgens*, à moda de moralidade, repetido com diferença de pormenores na Bahia, a 21 de Outu-

bro de 1584, teria origem em semelhante circunstância: «Trouxe o Padre [jesuíta Cristovão de Gouveia, em 1583] uma cabeça das Onze-Mil-Virgens, com outras relíquias engastadas em meio corpo de prata, peça rica e bem acabada. A cidade e os estudantes [do colégio da Companhia de Jesus] lhe fizeram um grave e alegre recebimento: trouxeram as santas relíquias, da Sé ao Colégio, e em procissão solene, com frutas, boa música de vozes e danças. A Sé, que era um estudante ricamente vestido, lhe fez uma fala, do contentamento que tivera com sua vinda; a Cidade lhe entregou as chaves; as outras duas Virgens, cujas cabeças já cá tinham, a receberam à porta da nossa igreja; alguns anjos, as acompanharam, porque tudo foi a modo de diálogo. Toda a festa causou grande alegria no povo, que concorreu quási todo»⁶¹; o *Auto de São Lourenço*, que o irmão Manuel do Couto levou à cena em 1586, na aldeia do mesmo nome, nos arredores da Bahia, designado de *comédia*, tinha as falas em tupi, português e castelhano; o *Auto da Vila da Vitória ou de São Maurício* foi representado a 20 de Agosto daquele ano, em Vitória, sede da capitania do Espírito Santo, com figurantes a encarnarem os papéis do Santo, Governo, Lúcifer, Anjo, Temor e Amor de Deus, em português e castelhano, idioma este justificado por se destinar a honrar a embaixada que viera para levar os jesuítas para a missão do Tucumã e do Paraguai; o *Auto da Visitação*, sem certeza de ser representado, escrito pelo padre Anchieta, talvez em 1598, em castelhano, em que entravam a Virgem Maria, Santa Isabel, Anjo, Romeiro e outros personagens⁶². Juntem-se ainda os diálogos edificantes como: o da *Avé-Maria*, da autoria do transmontano padre Álvaro Lobo, representado a 8 de Dezembro de 1584 também na capitania do Espírito Santo; o *Pastoril*, na aldeia de Abrantes, e o *Auto de Guarapim*, na povoação assim denominada, empregando ambos o português, castelhano e tupi, com anjos e diabos, desempenhados por índios destas terras da dita capitania⁶³.

No ultramar português o empenho da Companhia de Jesus no recurso ao teatro neolatino, conforme a directriz do *Ratio Studiorum* e a vigilância do geral, embora utilizando, quando a eficácia pastoral recomendava, os idiomas vernáculo e nativos, mantinha-se como na metrópole. O desconhecimento do latim e a dificuldade na compreensão do estilo poético não impediam de ver concentrada a atenção dos espectadores «nos meneos que usavam as figuras» e nos coros, acompanhando a explicação, aliás dada em geral pelo encenador, acerca dos personagens, assunto e falas dos mesmos⁶⁴. A dramaturgia representada ia, como em Portugal, do diálogo à tragédia. Em carta de Goa de 1564, o jesuíta padre Amador Correia elogia «o saber humanístico dos escolares indígenas» de Cochim que levaram à cena «humana tragédia em verso yambico», da autoria do mestre de Retórica Miguel de Jesus, sobre «a estória das onze mil Virgens», com o povo a não caber na *castra*. Em Outubro desse ano representou-se, no mesmo colégio, outra que «tractava do pecado de Adão até à morte de Abel», em cinco actos e em «cada acto avia musica de frutas, charamelas e violas d'arco», cantando alguns «a estes instrumentos». O bispo, presente, pediu ao reitor que mandasse transladar «a tragédia em *linguagem*, isto é, em português, por ser de muita devoção», com a assistência a comover-se até às lágrimas⁶⁵. Outras representações com temas bíblicos e hagiográficos tiveram lugar, nos anos posteriores, como: em 1566, a do Filho Pródigo; em 1568, a do sacrifício de Isac e a de Lázaro e do rico avarento; em 1574, a morte de Urias e penitência de David. Em Goa tinha a Companhia de Jesus o Colégio de São Paulo, e aí se representavam diálogos dramáticos e tragédias: a tragicomédia da história de Tobias, talvez a peça escrita pelo padre Miguel Venegas, na chegada do vice-rei D. Luís de Ataíde (1569-1571 e 1578-1581); a história do Filho Pródigo em 1575; a *Tragédia de Justo e Pastor* em 1590; o drama da Conversão de São Paulo, no mesmo ano; o drama *Queda de Adão*, em Rachol, na noite de Natal de 1594; o diálogo *Desideria Sanctorum Patrum*, em 18 de Dezembro de 1607, na festa da Expectação de Nossa Senhora; a *Tragédia de São Francisco Xavier* em 1624, e tantas mais. Chegou ainda este teatro a outras partes da Índia: em Baçaim, no dia 1 de Janeiro de 1579, houve uma «comédia muy a propósito», por certo com a solenidade litúrgica, que durou cerca de quatro horas e fez pasmar o povo «com as habilidades dos estudantes»; em Candelur, a

Tragédia São Barlaão e Josephat, em 1646. Dois anos antes, Cranganor assistiu a autos em dialecto indígena, desempenhados por crianças em várias circunstâncias. Aconteceu, porém, que na beatificação de Santo Inácio, em 1611, houve a representação em São Tomé de Meliapor de um drama na língua local. Presidência, com certeza, em tudo um propósito aculturalista, pois o lema era implantar padrões civilizacionais e evangelizadores assentes no modelo cristão-europeu. No Japão, em 1560, representou-se um *Auto de Natal*. E até no Congo, na festa de Santo Inácio, houve um «diálogo», em 1627, em louvor do fundador da Companhia de Jesus⁶⁶. Em Pernambuco, talvez no fim do ano de 1575, foi representada a *Tragédia do rico avarento e Lázaro pobre* que provavelmente seria a que teve lugar em Évora, na presença de D. Sebastião, meia dúzia de anos atrás. Diz-se que a peça provocou no Brasil tamanha impressão que se viu gente abastada prometer dar 1000 cruzados por ano para socorro dos mais necessitados, pensando no castigo que sofreu o avarento⁶⁷. Na Bahia, em 1589, foi representado o drama *Assuetus*, na festa das Onze Mil Virgens e em 1620, e o *Auto de São Francisco Xavier*, em 1626 em Pernambuco; do padre Luís Figueira, o *Diálogo: Igreja Nova do Maranhão*; em 1688, na Bahia, o *Diálogo Santo Stanislaw*; cerca de 1745, no Maranhão, do padre Jerônimo da Gama, o *Silentium Constantis*, sobre o martírio de São João Nepomuceno na defesa do segredo da confissão. Ainda algures, no Norte do Brasil, do padre Malagrida teve lugar, em 1735, a *Tragédia da vida e conversão de Santo Inácio*⁶⁸.

Nas representações teatrais neolatinas, para que o assunto pudesse ser compreendido e se não perdesse o seu alcance religioso, costumava recorrer-se: a curtos letrados a elucidar as cenas; a padres, ao ensaiador, a alguém capaz que ia resumindo ou mesmo explicando partes da acção; a breves sínteses impressas distribuídas antes do espectáculo pela assistência que as lia e ouvia em surdina. Os cenários, ainda que apenas sugeridos por indícios pouco mais que simbólicos, ajudavam a imaginar o ambiente em que se moviam os personagens, por vezes ricamente vestidos e com adereços condizentes. Pela pregação escutada nas homilias das missas de domingo e dias santificados e pelos sermões constantes das festividades litúrgicas, episódios e figuras bíblicas do Antigo e Novo Testamento acabavam por ser conhecidos, facilitando assim a compreensão do entretcho das representações. Os actores eram improvisados e o êxito dependia do jeito natural que tivessem. As encenações pertenciam aos autores ou ficavam à responsabilidade de quem adaptava ou escolhia o texto a representar. Os coros e a música instrumental constituíam elementos que, concorrendo para o brilho do espectáculo, levavam à sintonia com o espírito da solenidade e à consequente edificação pretendida⁶⁹. A eficácia propagandística desta dramaturgia tornava-se, por conseguinte, muito diversificada, se bem que inequívoca, se tida em conta a sua acentuada perdurabilidade e diversificação geográfica e o idioma falado pelos destinatários. Tudo, porém, que contaminasse a ortodoxia doutrinal e merecesse reparo quanto à decência não escapava ao olhar vigilante da autoridade eclesiástica. Como, de resto, acontecia com a invasão crescente do espectáculo considerado mundano nos interiores conventuais. Na visitação feita ao mosteiro de Tibães, em Janeiro de 1721, pelo abade-geral beneditino Frei José de Santa Maria, há uma deliberação a estender-se a todas as casas da congregação, cujos prelados, presidentes e superiores deviam executar sob pena de excomunhão maior. Constando, de facto, que se ressuscitavam de novo alguns abusos, a pretexto de «debertimentos licitos, e festejos religiosos», mais frequentemente nos colégios, em que nas «representações e celebridades se despem os Religiosos dos habitos Monachaes, e se vestem de galas seculares, e ainda de mulheres, representando Loas, Comedias e bayles profanos e danças indecentes ao estado Religioso», manda aquele que «não permitão, q dentro da clauzura se representem Loas, comedias, Bayles e Entremezes profanos, nem danças indecorozas, e indecentes». O século XVIII, a cuja galanteria cedeu com escândalo a disciplina conventual de frades e freiras, viu alargar-se a praga verberada, a ponto de, cinquenta anos depois, o capítulo geral beneditino reunido em Tibães, abrindo apenas uma tolerância, confirmar esta mesma disposição, ao mesmo tempo que condena «toda a representação de Operas, comédias, e entremezes,

e juntamente proíbe tocar nos Mosteiros, instrumtos alterozoz, como são rabeça, flauta ainda q seja por familiares, ou pessoas de fora, excepto em dia de Reys, q poderão os familiares, representar os seus entremezes, sendo honestoz e serioz; o m.º se observará nas brevias, e recreaçõens conventuaes»⁷⁰.

Sendo as procissões — ao menos dadas as características e motivações de algumas, como a de Corpus Christi, facto aliás insistentemente assinalado — ensejo para a promiscuidade do sagrado com o profano, compreende-se a censura dos aspectos lascivos e indecorosos de representações dramáticas, dançantes e musicais não condizentes com um cortejo sagrado. O combate contra estas práticas intensificara-se a partir do Concílio de Trento, mas o resultado não viria a ser animador. Em carta de D. Catarina de 1560, dirigida à câmara do Porto, determinava-se «que se acabasse com a exibição de cinco ou seis formosas donzelas, com adornos e enfeites menos próprios, e que se proibisse se incorporassem nela imperadores, pelas e danças, que provocavam grande perturbação nos actos religiosos e quebravam o respeito devido ao SSmo Sacramento». O Sínodo Provincial de Braga de 1566, ao assumir a letra e o espírito daquele conciliábulo ecuménico, pretendeu «banir das procissões as exhibições grotescas e farsas que, se não escandalizavam os fiéis, lhes nela distraíam a atenção devida à sagrada Eucaristia». No entretanto, e contraditoriamente, um alvará régio de 1621 aprovava o regimento da vereação portuense que «admitia as danças mouriscas, as folias, as pelas, reis, imperadores, etc.», como Coimbra também fazia. As Constituições Sinodais de Lisboa de 1640 proibiam «que no corpo das mesmas procissões, nem diante nem detrás, se fizesse, se dissesse ou representasse cousa alguma desonesta, nem se usasse de danças lascivas e indecentes, que provoquem mais o riso que a devoção»⁷¹. Insistia-se que as procissões, e, em particular, a do Corpo de Deus, se fizessem devota e recolhidamente com hinos, salmos e cânticos espirituais que o clero e as irmandades deviam entoar, pois fora para isso que, em 1718, D. João V mandara imprimir folhetos, despendendo 3000 cruzados. Os velhos costumes, porém, permaneciam, a ponto de, em 1752, no tempo de D. José I, se decretarem drásticas medidas contra jogos e representações. A juntar ao que se passava nas procissões, até mesmo com o figurado, a exemplo da vimaranense dos Passos da Paixão⁷², há ainda o que ocorria paralelamente nesta e em outras festividades com os denominados arraiais, momentos de catarse para o povo, que integravam uma panóplia de representações de cunho tão profano que as autoridades eclesiásticas tinham de intervir para atalhar o que se fazia dentro e fora da igreja, de dia e de noite. Nas visitas pastorais, ao passar-se em revista o estado moral e religioso das paróquias,urgia-se o cumprimento da legislação correspondente, como por exemplo em Meadela (Viana do Castelo) no tempo do arcebispo de Braga, D. Frei Agostinho de Jesus, ao ordenar-se que nas festas dos oragos da freguesia e confrarias se evitassem representações impróprias do lugar sagrado, compreendido o próprio adro da igreja e ermidas⁷³. Os abusos verificados levaram a autoridade diocesana bracarense, em 1635, tendo presente o caso de Murça, a não permitir *acto* nem comédia «que não fossem impressos, examinados, vistos e aprovados». Exigia-o o combate às comédias e danças desonestas, embora a resistência e o laxismo obstassem ao seu acatamento, como se verifica pelos insistentes reparos feitos em anos posteriores, em que são denunciadas representações dentro do templo, feitas até com o acompanhamento processional de pendões e mordomos revestidos de suas insígnias⁷⁴. Aliás, o desrespeito nestas ocasiões pela reverência devida ao recinto sagrado era bastante comum, como se vê suceder, em Seiscentos, no Porto, na véspera da festa de Corpus Christi, em que grupos, coros e músicas de ofícios e mesteres se exibiam «nas vastas naves da sé e nos claustros que se transformavam em recintos quase profanos»⁷⁵. Mas bem mais graves eram os excessos introduzidos por forasteiros de longe e perto nos recintos dos santuários de peregrinação desde a Senhora da Lapa à de Nazaré que chegavam a redundar em violências. Danças, chacotas e mascarados constituíam animações gerais desses ajuntamentos. O visitador da diocese de Lisboa, em 1638, a propósito da de Nazaré, denunciava o «grande escandalo que resultou de se fazerem dentro da igreja comedias profanas com

grande estrondo e descomposição e arranquamento de espadas»⁷⁶. A impotência das autoridades eclesiásticas para tornar eficaz a repressão dos aspectos condenáveis destas diversões populares, se ia diminuindo no que se passava no interior da igreja dados os exercícios espirituais oferecidos à devoção dos fiéis, via alastrar pelos recintos o domínio do profano na exploração dos entretenimentos disponibilizados, trazidos até pelos próprios romeiros. Há notícia de, no início de Seiscentos, o Círio de Obidos, em sua romagem anual à Senhora de Nazaré, ter levado «por algũas vezes hum volteador, que sobre hũa corda no ar sustentada em dous esteos, deu voltas, & fez bailes extraordinarios, & de muito artificio, & espanto, particularmente pera gente que o não tinha nunca visto». Acrescente-se, ainda, pelo tempo além, «determinados tipos de representações, como comédias de arlequins, com artistas femininas dançando na corda, vestida[s] como homem»⁷⁷. A diferença social dos peregrinos passou mesmo a marcar certo tipo mais aristocrático de diversões, como touradas e, nos meados do século XVIII, ópera que o Círio de Lisboa chegou a pretender inserir nos festejos⁷⁸. À noite, estendia-se o arraial a «invenções de fogo, com chacotas, & outras musicas» e mais diversões de bailes e cantigas lascivas⁷⁹. Com variações compreensíveis pelos hábitos e gostos locais das gentes, o panorama reedita-se no Brasil, como se detecta na descrição de uma soleníssima festividade eucarística ocorrida em 1733, em Vila Rica, no estado de Minas Gerais, onde, após «o tríduo de missas, houve feéricos fogos de artificio, que se estenderam por toda a noite», em que foram representadas comédias, enquanto nas tardes se apresentavam as cavalhadas e «movimentadas corridas de touros»⁸⁰.

Ao reagir assim, o povo mostrava a sua rejeição passiva às imposições do rigorismo eclesiástico sobre certas manifestações de piedade que eram também expressão da sua cultura que, como se observou, a Igreja diversamente aproveitava já aculturando, ora rejeitando ou radicalmente combatendo.

AS ARTES E O SAGRADO*

PENSAR A ARTE, AS ARTES, como forma de se captar o sagrado pelos sentidos, não sendo tarefa difícil no Portugal moderno, é porém tarefa múltipla. De facto, o ponto que neste momento a história da arte nos permite fazer sobre este tempo, implicando produtores, produtos finais e públicos, relacionando-os com as formas e os modos como cada edifício, cada imagem, se vai formando, crescendo, criando diferenças, nascidas pela mão de intervenientes conjunturais, o poder, a riqueza, os gostos e as modas, deixam-nos, muitas vezes, perplexos perante a multiplicação. Para os crentes se converterem, praticarem ou fruírem da devoção proporcionada pelas artes, expressão do religioso, tomando forma de encomendas pias e dignificantes do património religioso e, também, de sinal exterior da crença de alguns, capazes de dispender dos seus rendimentos para benefício de outros, foi necessário construir, explicitar o sagrado, dignificar os objectos. É desse percurso de construção, em que o exterior se afirma como meio artístico de dizer Deus, que nos ocuparemos. Os crentes tornam-se aqui em artistas, encomendadores, mecenas e, também, em público, seja na sua paróquia, rural ou urbana, de enquadramento diário, seja nos locais onde a devoção os leva em peregrinação, seja perante as casas dos outros, os conventos dos religiosos.

Nesta relação dos sentidos com a leitura artística, com a fruição do sentimento do divino/belo, como forma de o exprimir, podemos marcar três tempos. Um primeiro, em que se arrastam os preconceitos e gostos do Renascimento, assumido como simplicidade de expressão realista, aliada a um recurso constante à figura humana como modelo de Cristo, da Virgem e dos santos. No segundo tempo, muito mais longo, persistente e de implicações do religioso na arte de maneira mais profunda, dá-se a grande mudança deste período, sendo construído por determinação legislativa. Falamos das imposições formais estabelecidas na xxv sessão do Concílio de Trento.

Nessas normas, disse-se cuidadosamente das formas e maneiras de expressar o artístico dentro dos cânones do magistério de Roma. Na sessão que

*António Camões Gouveia



aconteceu a 3 e 4 de Dezembro de 1563 e no *Decreto sobre a invocação, a veneração e as relíquias dos santos, e sobre as santas imagens*⁸¹ podemos recolher afirmações como esta: «devem ter-se e guardar-se, sobretudo nas igrejas, imagens de Cristo, da Virgem Maria Mãe de Deus e dos outros santos, e honrá-las e prestar-lhes a veneração que lhes são devidas (...) porque a honra que lhes é rendida reenvia para os modelos originais que estas imagens representam. Da mesma maneira, através das imagens que beijamos, diante as quais nos descobrimos e nos prostramos, é Cristo que adoramos e os santos, dos quais elas têm semelhanças, que veneramos»⁸²; ou mesmo ir mais longe e recolher estas outras: «os bispos ensinarão diligentemente que, por meio da história dos mistérios da nossa redenção, representados pelas pinturas ou por outros meios parecidos, o povo é instruído e fortalecido nos artigos da fé, que deve lembrar e venerar assiduamente. (...) Não se exponha nenhuma imagem portadora de uma falsa doutrina e que possa ser ocasião de erro perigoso para as gentes simples. (...) Toda a indecência será evitada, de maneira que as imagens não sejam nem pintadas, nem ornamentadas de uma beleza provocante. (...) Os bispos cuidarão disto com grande cuidado e diligência, para que nada de desordenado, nada de intempestivo e tumultuoso, nada de profano e nada de desonesto se produza, pois a santidade convém à casa de Deus»⁸³.

Não foi por acaso que esse controlo, aliado a muitas outras realidades já afirmadas, se estendeu de forma prolongada e forte no Portugal da Reforma católica. Se este tempo, que marcámos em segundo lugar, se alonga e persiste, não impossibilita que as formas se vão modificando, que algumas vão cansando o espectador, que assim se vão alterando ou reformulando, algumas delas deixando-se cair em desuso ou sendo retomadas para, com cores diferentes e materiais novos, se recriarem e refazerem. Acontecerá desta maneira, durante o terceiro tempo, com os influxos académicos setecentistas e,

A Sagrada Eucaristia ou Última Ceia do Fontelo, oficina de Vasco Fernandes, século XVI (Viseu, Museu Grão Vasco).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/ INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/CARLOS MONTEIRO.



Santa Face, óleo sobre tela, de El Greco (Lisboa, Palácio Nacional da Ajuda).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

▷ *Calvário* com o doador (D. António Telles de Menezes, bispo de Lamego, 1579-1598). Museu de Lamego.

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.

também, com as aflorações de racionalidade que o pensar setecentista do iluminismo vai passar e nas quais vai apostar.

Apesar de todas estas alternâncias e mudanças importará afirmar algumas tónicas em toda a produção e sua aceitação pelo gosto dos crentes católicos entre o final de Quinhentos e o raiar de Oitocentos. De todas estas afirmações, destaca-se a valorização do exterior. Se todo o mundo do religioso é afectado por esta realidade afirmativa, se é por ela que se consegue muito do que foi a predominância católica, fiel a Roma e com expressão de poder constituído no rei de Portugal, então não é difícil perceber que a arte do sagrado e para o sagrado tem de o expressar e foi a grande arma desta realidade.

Os sentidos que se queriam submeter submetem-se. Antes de mais, por meio da vista, esse sentido triunfante que move e comove, que faz aprender com exemplos catequéticos, deixa ver a fé de cada um nas ofertas ou nas dedicações de riqueza ao sagrado. Mas a preocupação de enquadramento e controle do exterior é constante, sendo mesmo uma das normas de mais persistente recomendação nas constituições diocesanas⁸⁴.

Em 1684, nas *Constituições sinodais* de Viseu, resultantes da passagem à imprensa das aprovações e recomendações do sínodo de 7 de Setembro de 1681, escreve-se: «Porque em muitas Igrejas de nosso Bispado achamos muitas imagens, & pinturas de Santos tam mal pintadas, que nam sómente nam mouem a deuaçam, aquem as vê, mas antes causam escandalo, & outras nam estam pintadas, cõforme ao que representam, conformandonos com o que manda o Sagrado Concilio Trid. querendo prouer nos abusos que na pintura, & ornato das Santas Imagens costuma hauer, ordenamos, & mandamos, que daqui em diante, em nenhũa Igreja, ou lugar pio deste nosso Bispado se pinte Imagem algũa que nam seja de nosso Senhor, ou de nossa Senhora, & seus mysterios, ou dos Anjos, & Santos canonisados, ou beatificados, & as que ouuer sejam tam conuenientes & decentes, que digam cõ os mysterios, vida & milagres dos Santos, que representam; & assi na honestidade do rosto, proporçam do corpo, & no ornato dos vestidos sejam exculpadas, & pintadas com tanta honestidade, que mouam a lhe tera deuaçam que conuem.»⁸⁵ Nada da passagem transcrita é de estranhar, nem de se marcar como inovador, mas simplesmente como persistente ao longo dos séculos de Renascimento, maneirismo, barroco e neoclassicismo.

Este apontamento sobre as artes e o sagrado não é mais do que um chamar da atenção sobre realidades de interpretação e interligações entre estas es-



feras, a da criação e sua produção, e a do religioso. Preocupa-nos mais do que a descrição exaustiva, que não queremos fazer, relacionar os dados para que se compreendam um pouco melhor as potencialidades do sentir como forma de expressar o amor a Deus, a devoção, como se fez escola com as formas da arte, controlando-se olhares e facultando exemplos sagrados e conformes à verdade que se queria aprendida.

As arquitecturas

É DIFÍCIL FALAR DAS ARTES DO SAGRADO sem começar por olhar as suas formas mais comuns e notórias, as construções arquitectónicas. As igrejas são a exteriorização mais abundante do religioso, ocupando um largo espaço na criação nacional, só tendencialmente concorrido pelas grandes construções monásticas, onde mais uma vez sobressai o espaço da igreja e, nos séculos XVII e XVIII, por algumas construções civis, os palácios, apanágio do rei, ou de famílias nobres ou endinheiradas.

A arquitectura construiu edificios de diferentes formas, dando resposta a diferentes preocupações orantes, de divulgação e de ostentação como os exemplos, casuais mas elucidativos, recolhidos em seguida, nos permitem constatar. Estas construções criaram geografias de referência e demarcação dos espaços rurais e, agora, sobretudo urbanos. Criaram formas de espaço isolado e circunscrito em que o sagrado prevalece sobre o profano, mais, em que o sagrado se encontra pessoalmente, realmente, como a transubstanciação defendida vinha marcando.

Fora das cidades os santuários crescem. O Bom Jesus do Monte, em Braga, tem períodos de forte construção em 1629, 1722 e 1784. Nossa Senhora do Cabo, no cabo Espichel, tem obras na igreja em 1701 e nos anos seguintes, enquanto o arraial e as dependências para os peregrinos sofrem alterações e ampliações em 1715 e a partir de 1770. A Igreja de Nossa Senhora da Nazaré sofreu obras de melhoria pelos anos 30 do reinado de Filipe II e nos anos de 1664-1691, sob D. Afonso VI. O Senhor da Pedra, em Óbidos, refundado em 1739-1740, tem a sua nova igreja em 1747. Em Lamego a Confraria de Nossa Senhora dos Remédios lança, em 1750, a pedra fundacional da igreja, que será sagrada em 1761. O afluxo de peregrinos junto da imagem de invocação de Nossa Senhora dos Remédios, existente numa capela desde a segunda metade do século XVI, leva à projecção desta nova igreja redimensionada e, nos anos 70, à construção

Fachada da Igreja da Luz, séculos XVI e XVIII, Tavira.

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

▷ Claustro dos Gerais e fachada da Sala dos Actos da antiga Universidade do Espírito Santo, século XVI, Évora.

FOTO: ALMEIDA D'EÇA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



do decorativo e imponente escadório, próximo do que existe no Bom Jesus de Braga. As enumerações de campanhas arquitectónicas podiam continuar⁸⁶...

Num mundo de devoção organizada e diferenciada, nas suas funções e relações com os públicos, se situam as intervenções nos conventos. Entre 1586 e 1625 constrói-se a Cartuxa de Santa Maria Scala Coeli, de Évora, sob forte impulso do arcebispo D. Teotónio de Bragança, ao qual Filipe I se associa. Parcialmente destruído durante a Guerra da Restauração, o edifício é reconstruído pelos anos 90 do século XVII, por mercê de D. Pedro II. Ao edifício impõe-se uma magistral fachada de matriz contra-reformista, em que as linhas austeras horizontais aguentam a verticalidade sucessiva da fachada. As linhas traçadas imprimem um aspecto exterior dignificado e de ostentação, deixando oculto o fazer e orar dos frades de São Bruno, que aí vivem o caminho de estrita observância da clausura⁸⁷. O interior também necessita e tem uma forma exterior que o notabiliza.

Outros dois bons exemplos do afã construtor e enaltecedor do religioso pelo exterior arquitectónico, podemos encontrá-los em Lisboa. Referimo-nos à Casa de Nossa Senhora da Divina Providência dos Clérigos Regulares Teatinos, conhecidos por Caetanos, chegados a Lisboa em 1648, que foi começada em 1650 e a igreja sagrada em 1653. Tão sintomático quanto a criação deste espaço para a nova ordem de origem romana, fruto de uma primeira vaga de renovação da vida regular, ocorrendo a confirmação da Ordem em 1524, é a construção do Convento e Igreja de Nossa Senhora das Necessidades, por D. João V, em 1742. Em 1745 foi entregue aos padres da Congregação do Oratório de São Filipe Néri. Este convento-igreja enquadra-se no nascer de novas formas de espiritualidade e práticas devocionais entre os regulares com intervenção no mundo secular e fortes imbricações entre as actuações do clero formado nos seminários tridentinos.

Mas, se capelas e santuários continuam a merecer atenção dos fiéis e se alguns deles são mesmo sujeitos a obras de melhoria para a devoção e para a permanência e pernoitar dos peregrinos; se os conventos de ordens ou famílias religiosas agora nascidas ou reformadas requerem novos espaços, neste tempo longo de recrudescimento monástico, certo é ser a construção de igrejas que predomina nas cidades. Não será por acaso que, em 1589, as constituições de Portalegre de D. Frei Amador Arrais, que permaneceram manuscritas, deixam registado que a igreja deve ser «do tamanho que caibam nella todos os fregueses, bem madeirada e telhada, guarnecida e com luz sufficiente, boas portas e



fechaduras e que tenha capella proporcionada, campanairo e syno e adro distincto e demarcado, os Altares firmes e bem feitos de grandura conveniente, com taboleiros e degraos»⁸⁸. Em primeiro lugar estão as novas dioceses (Leiria, 1545; Miranda, 1545, depois Bragança, 1770; Portalegre, 1550; Elvas, 1570; Beja, 1770, Aveiro, 1774) que necessitam de novas catedrais nas cidades onde estão sedeadas, cidades que ao crescerem em habitantes necessitam de maiores templos que não só albergam mais fiéis, como convencem pela sua imponência.

Todo este caminho da arquitectura do sagrado expressou potencialidades económicas evidentes. Não deve, por isso, andar separada das dificuldades dos tempos de Guerra da Restauração⁸⁹ que a limitaram, ou do bem-estar económico das décadas de ouro do Brasil que a permitiram⁹⁰. Por isso também não se devem deixar de salientar evidentes esforços dos bispos das várias dioceses para implementar construções e do rei que pretende, ao erigir templos a Deus, fazer cada vez mais justiça ao uso do seu designativo majestático. Podemos dizer que as obras da arquitectura moderna são forma exterior da majestade nestas suas duas vertentes tão aliadas: a glória de Deus que dá glória ao rei.

Para explicar esta confusão de realidades que se misturam, a este propósito como noutros, tentando encontrar algum significado na produção arquitectónica moderna, vamos fixar-nos em seis construções e nas suas conjunturas.

Vindo a construir-se, pelo rei D. Manuel desde 1501, a partir de uma capela instituída pelo infante D. Henrique e em posse dos freires da Ordem de Cristo (1495), em estreita ligação à memória do Infante, enobrecida com a chegada de Vasco da Gama à Índia, o Mosteiro e Igreja de Santa Maria de Belém, entregues à Ordem dos Eremitas de São Jerónimo, já antes da construção, como confirma a bula de Alexandre VI de 1496, teve obras quase contínuas, em sucessivas empreitadas, até entrado o ano de 1604, nos começos do reinado de Filipe II⁹¹.

Estas razões e estas delongas são marcadas logo em 1566-1567, por Damião de Góis, na sua *Crónica do felicíssimo rei D. Manuel*, quando refere que «esta capella se conuerteo no sumptuoso mosteiro, que no mesmo lugar fundou elrei dō Emannel depois que Vasquo da gama tornou da India, ho que çerto he muito de louuar em elRei, que com não ter mais cōquistado da India que saber que se podia ir a ella per mar, foi tanta sua fê em Deos, q̄ quomo se ja tiuera ajuntados muitos thesouros da conquista della, loguo de sua propria fazenda mandou abrir hos alicerçes aho redor desta capella, sobre hos quaes se fez hum dos grandes, & magnificos edefiçios de toda Europa, de que antes que faleçesse deixou acabada huã gram parte, & no que ficou por fazer, posto q̄ elrei dom Ioam seu filho continuasse cō grãde despesa, lhe falta ainda muito pera se acabar na perfeiçam que requere huã tal obra. Has causas que moueram elrei dom Emanuel a fazer tamanha despesa, foi huã ha grande deuaçam que tinha em nossa Senhora, a cujo nome dedicou toda esta machina, pondolhe ho mesmo sobrenome q̄ tinha de Bethelê, ha outra por ho lugar ê q̄ edificaua este mosteiro ser hũ dos frequẽtados de todo o mũdo, de naos que cada dia nelle entrão de diuersas partes, pera hos que viessem acharem nos religiosos consolaçam pera suas almas, & cõsçiençias, reçoebendo nelle hos sacramẽtos da Egreja, & ouuindo hos offiçios diuinos que se nelle fãzẽ com muita soleñidade. Ha terceira causa foi pera no mesmo mosteiro fazer ho jazigo, & sepultura de sua real pessoa, & da rainha dõna Maria sua molher, & filhos, posto que naquelle tempo ainda nã teuisse nenhum»⁹².

Igreja-convento, comporta em si todo um programa de afirmação de poder real, que o construía, de dignificação do espaço a ocidente de Lisboa e de afirmação de poderio cristão que se impunha perante as minorias com D. Manuel e, sobretudo, com D. João III, enquanto se esperava a afirmação tridentina de poder magisteral.

Crescem nos Jerónimos as abóbadas altíssimas e finalmente recortadas por nervuras que nascem das colunas num jogo de espaços superiores e de significados simbólicos que remetem para a visão de Deus e para a relações dessa visão com o elogio do Portugal cristão e evangelizador que se quer dar a ler aos seus frequentadores de *todo o mundo*. «Esta complexa (e simbólica) abóbada — escreve Jorge Muchagato — é sustentada pelas quatro colunas que fazem desta igreja a igreja das “vitórias da redondeza do mundo”; as quatro co-



lunas cujos significados remetem para o fundamento do ecumenismo manuelino simbolizam os quatro Evangelistas (os principais pilares da Igreja dentre os Doze), os quatro emblemas dos quatro grupos formados pelas doze Tribos de Israel, as quatro letras hebraicas do nome de Deus. A abóbada do cruzeiro, menos arrojada, mais redonda como o céu, marca a interioridade própria do simbolismo e das funções deste espaço. E então, aqui, o “céu” exibe a constelação heráldica do rei e do seu protagonismo entre os príncipes católicos, enquanto a abóbada da “praça da conversão”, ou “das quatro colunas” apresenta uma diversidade iconográfica (mais contida) a remeter para a evangelização do Mundo, em muitos aspectos semelhante ao universo sógnico que iremos encontrar no claustro do Mosteiro, o “tratado” que celebra e resulta das “vitórias da redondeza do mundo”.⁹³

Andam muito próximas desta empresa, em Lisboa, as obras empreendidas por D. Manuel, pelos anos de 1510-1513, no Convento de Cristo, em Tomar, pertença da Ordem de Cristo, a grande construtora nominal e, no seu início, muitas vezes patrimonial, do curso da expansão do reino de Portugal para lá da Península Ibérica. Os espaços demarcados não são iguais mas em muito se assemelham, os claustros sucedem-se como lugares aprazíveis, as dependências para os religiosos e freires também. A imponente charola, nascida em pleno século XII templário, com os seu programa escultórico e decorativo, dos alvares dos tempos modernos, excessivo e carregado de simbologia sobre os poderes, marca a diferença ao participante dos cerimoniais litúrgicos, distinguindo os públicos pela observação que proporciona e a capacidade de cada um a interpretar ou não.

«A conotação salomónica da Charola e da igreja do Convento de Cristo — escreve Paulo Pereira — parece ter sido, portanto, o fio condutor que, dos tempos românicos até à reforma joanina da ordem, passando pelo período filipino (mais contido e opaco), suscitou paralelismos entre Tomar e a Jerusalém real ou visionária das Escrituras. (...) O programa que aqui se patenteia é de claros contornos *crisocêntricos* e constitui um verdadeiro protótipo para os portais-“retábulos” que depois irão aparecer noutras obras de arquitectura religiosa, de que se destaca o surpreendente conjunto do portal de Belém.»⁹⁴

Certo é que, apesar de todas as diferenças, resulta destes dois espaços interiores e das suas gramáticas decorativas exteriores, plasmadas em volumes, uma sensação de leveza ascendente, algo que se liga com facilidade aos tempos de desejo de reforma que a *devotio moderna* preparou nos seus caminhos de procura de interiorização dos valores, lidos nos clássicos, relidos e compaginados entre os exemplos do Velho e do Novo Testamento⁹⁵.

Claustro renascentista da Sé de Viseu.

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

◁ Portal renascentista, de mestre André Pilarte (Olhão, Igreja Matriz de Moncarapacho).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

A Igreja de Santa Engrácia só foi concluída em pleno século xx, mas no seu lançamento e proposta arquitectónica deixa passar toda uma nova linguagem, ondulante e de sobreposições de volumes, sobre a sua planta em cruz grega de que os braços terminam de forma arredondada. Sobre ela, ao sublinhar que «com Santa Engrácia, e pela primeira vez, assiste-se em Portugal à manifestação do ideal barroco romano convertido numa linguagem internacionalizada», José Fernandes Pereira anota em síntese: «A planta é desde logo uma citação histórica e clássica, que a presença das ordens reforça. No portal do vestíbulo definem-se colunas salomónicas com capitéis de ordem compósita, ordem que se repete nas pilastras do interior. As ordens serão utilizadas sobretudo em obras reais ou de círculos próximos da Corte, e o reportório clássico é um emblema de poder, uma manifestação erudita, tanto mais eficaz quanto se afasta do gosto popular. (...) Santa Engrácia é pelas proporções e volumetria uma obra barroca fundamental.»⁹⁶

Mas Santa Engrácia, como o autor citado deixa escrito, importa também pelo «percurso acidentado da sua construção»⁹⁷. Foi iniciada sob a mão da infanta D. Maria, no âmbito das suas actuações de intelectualização humanista, pelos anos de 1577. Em 1630 está-lhe associado o roubo do sacrário por um cristão-novo e seu sequente encerramento. O ano de 1632 vê nascer a Irmandade de Escravos do Santíssimo Sacramento, constituída por fidalgos e presidida pelo rei. A irmandade, como desagravo, reinicia as obras mandando refazer o altar-mor. As obras ressentem-se da conjuntura restauracionista e, em 1681, o que de novo se havia construído na capela-mor acaba por ruir. As décadas seguintes assistem a tentativas de conclusão que se vão arrastando, para, por fim, serem preteridas na entrada do novo século pelo lançamento de Mafra. A infanta, os fidalgos, o rei, todos se aplicam nestas obras inconclusas e de larga duração, por adversas razões conjunturais ou naturais. Notável é a persistência do culto de desagravo pelo roubo intentado contra o sacrário, depositário das partículas transubstanciadas e elemento definitório essencial da divulgação do sagrado pós-tridentino e, ao mesmo tempo, a permanente aposta de poder no edifício pelos fidalgos enquadrados pelo rei.



Interior da igreja do
Convento do Bom Jesus do
Valverde, Évora.

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO
CÍRCULO DE LEITORES.



É nesta seqüência de afirmação de poderes que devemos tentar compreender a afirmação do sagrado que se desprende de Mafra. O teatino D. António Caetano de Sousa pode, por isso, registar na sua obra de majestade que também é a *História genealógica da Casa Real portuguesa (1735-1748)*, no relato sobre D. João V, seu contemporâneo, mecenas da obra cronística e construtor da Basílica de Mafra, não só muitos dos cerimoniais de sagração do espaço, como ainda descrever a sua arquitectura, em que a integração do religioso define o próprio rei. «No dia 17 de Novembro do anno de 1717, se lançou a primeira pedra, que benzeo o Patriarcha, assistido de Dignidades, e Conegos da Sua Santa Igreja: foy esta cerimonia feita com admiravel magnificencia, e hum dos actos mais publicos, em que brilhou a piedade, e religião do nosso Grande Rey (...). Cresceo a Obra, e em poucos annos se poz a Igreja em termos de se usar della, e o Mosteiro de ser habitado: sagrou a Igreja o mesmo Patriarcha em 22 de Outubro do anno de 1730, com assistencia delRey, e de toda a Família Real, a que acompanhou a Corte, executando-se esta funcão com pomposa Magestade, porque correspondia ao pio, e devoto animo dellRey. He esta fabrica sumptuosa, naõ só pela Igreja, mas pelo magnifico Convento, em que habitão mais de trezentos Religiosos, e pelo modo, com que são celebrados os Officios Divinos na Igreja, aonde tudo he magnifico no delicado, e perfeição das finissimas pedras, bronzes, estatuas, ornamentos, e o mais que pertence ao culto Divino, sem que ElRey quizesse, que se alterasse o Estatuto da Arrabida. Finalmente tudo he magestoso, a Igreja, a grandeza dos sinos, e harmonia do som, que repetem as horas agradavel consonancia, o Convento, os jardins, fontes, officinas, sendo toda esta grande fabrica do Covento, e Igreja, cercada por hum Palacio, que unindo-se por huma, e outra parte com o frontispicio da Igreja, tendo nos angulos dous soberbos pavilhões, fôrma a mayor, e mais magnifica frontaria, que se pôde ver, a que se seguem dilatados

Fachada da Igreja do Bom Jesus da Cruz, Barcelos.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



Fachada da Igreja da Memória, de Giovanni C. Bibiena, 1760-1785, Lisboa.

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

bosques, porque tudo está mostrando a incomparável grandeza do seu Fundador, cujo Real animo excede a toda a comparação.»⁹⁸

Este palácio-convento-basilica, esta afirmação do barroco, exemplo acabado de obra de majestade, refúgio de monges, que alternam no espaço um pouco ao prazer do rei (os Franciscanos Arrábidos, contemplativos, com D. João V, os Cónegos Regrantes de Santo Agostinho, com D. José I), dotado de celas, enfermarias, refeitórios, oficinas, claustros fechados e altos, biblioteca essencial, discursiva e afirmativa, melhorada com a entrada dos estudiosos agostinhos, longe de Lisboa, tem por trás de si outro poder de afirmação. Procura-se o divino de outra forma. Na basilica e ao seu redor, na linha longínqua do horizonte, afirma-se a imponência do batólito, a horizontalidade forte e dura da pedra da frontaria, deixando que se deseje o mármore do interior na sua exteriorização de riqueza. Talvez que poucos espaços religiosos tenham tido tanta relação com o seu tempo de crença.

Falamos de um palácio-convento-basilica do barroco, temos de lhe aliar a sua forma religiosa de predominância majestática e exterior. A ilusão da devoção alia-se ao espaço distante da grande cidade, como que aceitando o retiro como local propício para o desenvolvimento de interioridades que o urbano não pode suportar. Mas o que acontece é que, apesar deste como que repúdio do exterior citadino, se transportarão para o real edifício, para a sua basilica, grandes cerimónias como os celebrados na patriarcal.

Conforme escreveu António Filipe Pimentel, «restarão ainda dúvidas sobre o verdadeiro sentido do enorme conjunto arquitectónico? De facto, Mafra era bem a *cidade real*. Não a justaposição de dois mundos, como já foi dito, onde as estruturas áulicas da Corte e da Igreja se oporiam à austera espiritualidade franciscana, mas a tradução visual e planimétrica de um organismo complexo, que era o da própria Monarquia, cumprindo finalmente o seu desígnio totalitário de poder: absorver no interior do seu corpo imenso e

multiforme a instituição eclesiástica, na sua dupla configuração regular e secular e, com ela, a força da sua autoridade sacral e legitimadora. (...) No interior da *cidade real*, a Basílica constituiria, na verdade, o eixo gerador de todo o programa arquitectónico, símbolo eloquente do discurso ideológico que o monarca procura transmitir. (...) Competiria, porém, à fachada, fornecer a ilustração visual desse poder, resumindo, no seu ordenamento, a carga ideológica que enformara, passo a passo, a elaboração do próprio plano. E, na verdade, mais que um simples produto da configuração plástica do edifício a que pertence, a fachada constitui, no período barroco, um elemento retórico e *demonstrador*, que cumpre uma função de *diafragma* entre o público e esse outro mundo que simultaneamente esconde e deixa adivinhar»⁹⁹.

Nesta lógica de afirmação do exterior se deve inserir a igreja que a Irmandade dos Clérigos, do Porto, mandou construir em 1731 e refazer a construção, para cumprimento dos planos integrais da fachada, entre 1745 e 1750, sendo sagrada em 1779. A sua afirmação de triunfo religioso é evidente na escolha do local elevado onde nasceu e nas formas decorativas cenográficas que dão corpo à verticalidade da frontaria e à sucessão esguia da torre sineira, ao mesmo tempo que volta sobre aqueles que a constroem o olhar dos outros, olhar que pode ser conflituoso como o do clero da fronteira Igreja de Santo Ildefonso. Nos quatro andares dessa torre sineira, marco definitório depois denominado Torre dos Clérigos, erguida entre 1757 e 1763, incluem-se todos os percursos que a circundam e aos quais se sobrepõe, como acontece nos exteriores processionais¹⁰⁰.

Assim aconteceu logo no dia em que foi lançada a primeira pedra, em 1731, quando o cortejo dos principais da cidade e luminárias, desenhados pelo arquitecto do edifício, o empreendedor Nicolau Nasoni, deram corpo ao espaço demarcado. Assim acontecerá quando, em 1773, o senado da câmara colaborar com a Igreja, extirpando da Procissão do Corpus Christi tudo o que nela ia de pagão e ofensivo dos bons costumes, quer dizer, das normas do magistério, deixando às diferentes corporações não a animação musical e teatral mas, apenas, o «toldar» das ruas onde o cortejo passará, todas elas bem visíveis da Torre¹⁰¹.

Diferentes são as lógicas de construção da Real Basílica e Mosteiro do Santíssimo Coração de Jesus, na Estrela, em Lisboa, em 1779, para as Carmelitas Descalças. Já se havia construído a Praça do Comércio, a pretexto do terramoto, expulso os Jesuítas por serem autoritários e escolásticos, outorgado à universidade estatutos reformados, isto só para dar alguns exemplos que dão conta das alterações que se estavam a pensar ou a acontecer nos finais setecentistas. Era preciso repensar o sagrado, sobretudo nas suas aflorações de exterioridade ligadas aos poderes constituídos, à volta do rei e dos grandes dignitários eclesiásticos. Querem-se afirmar diferenças. É no meio destas realidades moventes, social e politicamente, que as permanências do religioso, de que a Igreja é defensora, fazem construir o enorme convento da Estrela e, sobretudo, a sua basílica, sagrada em 1789. A igreja para o rei, para a rainha D. Maria I, mas no espaço da capital, num dos espaços reinventados por se ter refeito a zona ribeirinha.

As novidades arquitectónicas resultam de simplificações efectuadas sobre as propostas do modelo de Mafra, a devoção que se propunha, o Sagrado Coração de Jesus, está no início da sua afortunada divulgação, o rei continua a querer-se empreendedor do espaço sagrado, mas da conjuntura resulta claro que as ideias e as práticas estavam em plena mutação¹⁰².

Não terminaremos esta sondagem das formas arquitectónicas sem deixar clara a nossa intenção de fundo. Os espaços que a arquitectura constrói para o sagrado nos tempos modernos afirmam, por um lado, a monumentalidade do exterior; por outro, as tentativas iniciais de reforma inspiradora, seguidas de uma reforma organizada e controlada, e, ainda, os poderes em presença, com privilégio para a dimensão mecenática e paternalista do rei.

A PROCURA DE ITINERÁRIOS ICONOGRÁFICOS na pintura e escultura modernas é meio essencial se queremos ultrapassar o tantas vezes dito, por meio de novas aportações e linhas de observação diferentes e variadas¹⁰³. Só avançando nos trabalhos de enumeração e na contabilização de tendências, na determinação das suas integrações, invenções e permanências, poderemos construir

*Pintura e escultura.
Os retábulos*

uma compreensão das artes, neste caso da pintura e da escultura, que nos ajudem a ler o sagrado, nas suas diferentes camadas antropológicas e simbólicas.

Temos de voltar a recuperar e reforçar as ideias de tónica geral que referimos sobre controle da produção depois de Trento. Realmente, os campos de produção foram afectados pelas normas aduzidas e, entre eles, foram-no, mais que todos, o da pintura e da escultura de cenas da vida de Cristo, da Virgem Maria e dos santos¹⁰⁴. Todas as constituições no período que tratamos veiculam esta preocupação. Nas de Portalegre de 1589, relativamente à produção de «retabulos» e de imagens «de vulto», escreve-se que «porque aconteceu algumas vezes que as imagees que os pintores fazem em retabulos e as que fazem de vulto não são tam conformes ao que significam, e isso mesmo achamos em algumas Igrejas de nosso Bispado, muitas imagees e pinturas de Sanctos tam mal pintadas que não somente não provocão a devação a quem as vee, mas antes dam materia de rizo, conformandonos com o Concilio Tridentino, ordenamos e mandamos que daqui por diante nenhuma pesoa de qualquer qualidade e condição que seia pinte em retabulos algumas imagees ou as faça de vulto sem dar informação e copia dellas a nós ou a nossos officiaes»¹⁰⁵.

Quando, em 1656, se publicam as Constituições do Sínodo de Lisboa de D. Rodrigo da Cunha, do mês de Maio de 1640, que são extremamente detalhadas, esta norma, que vigorou em quase todas as outras, foi acrescentada de um parágrafo. Nesse curto texto chama-se a atenção sobre a produção marginal de imagens, zona difícil de controlar, que os habitantes da movimentada cidade de Lisboa incentivavam com a sua capacidade económica de compra. O gosto pelo retábulo, pela fixação da imagem do sagrado, era evidente, o hábito de a utilizar também, daí que alguns tentem lucrar com esse hábito de

Retábulo-mor da Igreja de Santa Maria do Castelo, Sesimbra.

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



consumo de imagens, transformando-as em produtos amoeáveis. A narração da situação pelas constituições é elucidativa: «por sermos informados, que principalmente nesta cidade de Lisboa alguãs pessoas pobres por ganharem dinheiro, tem tratos com os pintores, pera lhes andarem vendendo huns retabolos, ou paineis de Sanctos, a que chamão vulgarmente ricos feitos, pintados, & feitos de tal maneira que, mostrão indecencia, & muitos delles prouocão a rizo. Mandamos ao nosso Prouizor, & Vigairo geral, pnhão nisto cobro, & muito particular cuidado, defendendo com penas, que se não vendão; saluo os que forem bem pintados, & que excitem a sua deuação, & veneração»¹⁰⁶.

No início do século xvii, em 1601, as constituições de Leiria e, em 1684, as de Viseu¹⁰⁷, tal como haviam feito as de Portalegre citadas, afirmam a necessidade de um controlo sobre os produtores. Na sequência deste controlo da produção todas avançam, quase decalcando-se umas das outras, na obrigação do bem parecer, da honestidade moral da aparência da imagem. Daqui nasce a preocupação com o vestir, o traje, que tal como acontecia na sociedade devia ser capacidade de distinção entre grupos sociais e atitudes morais. Isso se escreve por mandado de D. Pedro de Castilho, bispo de Leiria: «E outro si, mãamos aos Thesoueiros, Sanchristãos, & mais pessoas, q̄ tiuerem a seu cargo vestir, & concetar as ditas imagens, q̄ as não vistam, nem consintam vestir cõ vestidos emprestados, & q̄ ajão de tornar a seruir em vsos profanos: & q̄ não sejam de feição, ou cor em q̄ se possa notar alguã indecencia: o que principalmēte, & com mayor cuidado cumprirã, nas vestiduras, & toucados das imageš da sagrada Virgem Maria nossa Senhora: porque assi como depois de Deus não tem igual em sanctidade, & honestidade, assi conuem que a sua imagem sobre todas, seja mais sanctamēte vestida, & ornada.»¹⁰⁸

Nem só as constituições veiculam estas preocupações com a imagem. Quando, em 1581, António Ribeiro, impressor, publica em Lisboa, por mandado do «Illustrissimo & Reuerendissimo Senhor Dom Iorge Dalmeida Metropolitano Arcebispo de Lisboa, Inquisidor Geral» o *Catalogo dos livros que se prohibem nestes Regnos & Senhorios de Portugal*, o seu autor, o padre Bartolomeu Ferreira, não deixa de alertar para o cuidado que se deve pôr na entrada de imagens no reino. Por isso, o *Catalogo* regista no § xii dos «Avisos e lembranças, que seruem para o negocio & reformação dos Liuros», que «se examinem com muito rigor, como he costume neste Regno, os debuxos, imageš, retabolos, pãnos, cartas, que vem de terras estranhas: porque sóem aas vezes vir nellas, letras, ou figuras indecentes & desonestas, ou suspectas, ou scandalosas, & injuriosas ao estado Ecclesiastico: & os hereges fazem nas pinturas, o que fazem nos liuros a seu modo, & pintam nellas muitas cousas, em desprezo das cerimoniaes, & ritos da sancta Igreja Romana, como se vee por experiencia»¹⁰⁹.

Passagens como as citadas não são difíceis de detectar, podemos encontrá-las em quase todas as constituições ou visitações que chegaram até nós. Elas denotam duas realidades fundamentais. A persistência da preocupação com o controlo da imagem do sagrado e, paralelamente, a dificuldade da aplicação das normas que, pelo facto denotado na longevidade das denúncias, proibições e recomendações, se arrastaram até muito tarde. Acontece que muitas das formulações da imagem fariam já parte do quotidiano convívio com o sagrado pelo que mesmo o poder reforçado da estrutura eclesiástica pós-tridentina teve alguma dificuldade em controlar essas margens de criação, produção e deferência devocional.

Duas grandes conjunturas de produção marcam a vida dos retábulos modernos. Na primeira, predominam os contactos luso-flamengos e as infiltrações do gosto italiano. De D. João II a D. Sebastião, com produção mais marcada com D. Manuel I e D. João III, dá-se forma ao domínio do Oriente, deixando respirar nos altares o peso das especiarias e artigos de luxo asiáticos ou de sua inspiração. Ao mesmo tempo afirma-se um pressuposto imperial do qual é dimensão integrante e definitiva a religião cristã. Reis e rainhas, nobres e mercadores de «grosso trato» participantes do monopólio, ordens evangelizadoras, viúvas crentes e fiéis fazem produzir e decorar ostensivamente o espaço sagrado para Deus, que com eles constrói Portugal. Na segunda conjuntura, para lá do parênteses Áustria e da Restauração, é tempo

de majestade. Rei e elites de poder, participantes das riquezas, mais atlânticas que orientais, associam-se a gostos mais mediterrânicos, mais romanos, cercando o Papa de referência majestática, como eixo que é da actuação do reino católico, missionário e criador de adoração a Deus.

Ao centrarmos a nossa análise deste período no universo do retábulo¹¹⁰, queremos dar a conhecer a multiplicidade de realidades que aí se cruzam, quantas maneiras diferentes de expressar a crença desde a concepção e produção até à fixação e exposição da obra ao olhar do público dos fiéis. Muitos dos retábulos têm os seus mentores económicos, mas também teológicos e artísticos. Houve preocupação de bem escolher as multiplicações de imagens que em fiadas paralelas ou justapostas permitem interpretações de catequese recorrente. Como se constata, em síntese rápida, era à Virgem Maria e aos santos que cabia o papel enquadrante das realidades da vida de Cristo que se querem destacar, e essas são sempre de oferta e de dor e, depois, de redenção.

Para termos uma abordagem mais precisa destas variadas dimensões do retábulo, e na impossibilidade de o fazer por meio de recolha directa, constituímos uma amostra a partir de obras de história da arte que, pelas sínteses que pretendem apresentar e pelo seu tempo de edição diferenciado, permitem cruzar dados, aferi-los, corrigi-los e, por fim, encontrar uma narrativa da história do retábulo do Renascimento ao barroco. Os dados quantitativos aqui apresentados foram tomados a partir do cruzamento das informações da *História da arte em Portugal*¹¹¹, publicada entre 1986 e 1987, e da *História da arte portuguesa*¹¹², publicada em 1995.

Num universo possível de 399 retábulos, realizados entre 1492 e 1793, há referência a 155 autores e a 56 mecenas/encomendadores implicados na produção. Por seu lado são 134 as localidades abrangidas com a produção, que predomina nos séculos XVI e XVII.

No conjunto encontramos uma distribuição espacial de onde resulta uma predominância de aplicação dos retábulos em igrejas sede de paróquia e, sobretudo, nas catedrais. De facto, 301 dos retábulos referidos têm esta localização, ficando 32 em capelas e ermidas, não sendo indicada qualquer localização para os restantes 66.

Podemos ir um pouco mais longe. Dentro destes espaços sagrados encontramos para o universo dos 399 retábulos a seguinte distribuição: no altar-mor ficam 124; em capelas laterais 92; e sem distribuição ou noutro lugar do templo (cadeirais, coros altos...) restam 183 retábulos. Em termos percentuais, 31 % têm uma função decorativa e enobrecedora do centro litúrgico, o altar-mor, sendo 23 % aplicados nas cenografias de enquadramento lateral, as mais das vezes ligadas a devoções locais ou a afirmações de famílias comendatárias ou confrarias e ordens terceiras com as suas devoções. Os 46 % de que não sabemos a localização, ou que estão noutros espaços, podem reforçar qualquer uma destas percentagens.

Os retábulos referidos permitem-nos, também, fazer uma distribuição por grandes áreas geográficas. Nas 126 localidades abrangidas, 24 estão distribuídas dos extremos norte do Minho e Trás-os-Montes até ao rio Douro, com o Porto; 73 situam-se entre o Douro e o Tejo, compreendendo as cidades de Coimbra e Lisboa; a Sul do Tejo, com Évora, estão apenas 29. Ressalve-se que a produção de complexos retabulares para Lisboa inclui 57, mais que qualquer uma das áreas referidas, mesmo quando deduzidos no Entre Douro e Tejo.

São avançadas 289 datações de diferentes tarefas e fases de produção, permitindo-nos construir um pequeno quadro cronológico (Quadro 1). As conjunturas determinadas prendem-se com aproximações conseguidas por cruzamento de diferentes elementos participantes na elaboração artística e religiosa dos retábulos. Dele retiramos algumas conclusões interessantes. Todas as determinações cronológicas de produção de retábulos pintados fazem surgir uma forte mancha compreendida entre os anos de 1492 e 1630. Por seu lado, é entre os anos de 1630 e 1750, com um decréscimo entre 1750 e 1793, que cresce a produção retabular esculpida, o que permite fazer ressaltar o peso da talha durante os anos terminais do século XVII e a primeira metade do XVIII. O crescimento da talha faz diminuir a produção de materiais pictóricos ao nível do que até ali vinha acontecendo. A diminuição da pintura dos retábulos

▷ Retábulo, madeira entalhada e dourada, c. 1725 (Évora, Igreja de São Francisco).

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



deve relacionar-se com o crescimento dos frisos narrativos dos programas azulejares, absorventes de grandes superfícies nas paredes exteriores e interiores dos edifícios das igrejas, que atingem no azul e branco setecentista a sua afinação máxima. Por fim repare-se que, de todos os âmbitos cronológicos referidos, são aqueles que dizem respeito à conclusão e à instalação final os que mais nos aparecem falhos de informação.

Tão importantes quanto todas estas sondagens, mas mais próximos do sentir religioso das diferentes camadas de fiéis católicos do Portugal moderno, são aqueles elementos que nos aproximam das temáticas fixadas pelas artes retabulares. Numa primeira abordagem podemos estabelecer duas linhas narrativas dos conteúdos. A primeira atem-se simplesmente ao designativo genérico do retábulo, o seu título, denominação ou tema de fundo. Dos 399 retábulos sabemos o título de 99. A segunda permite maior precisão de análise. Trata-se da relação das temáticas das tábuas e esculturas que dão forma aos diferentes retábulos: a sua enumeração deu-nos 184 referências.

Os títulos proporcionam a seguinte listagem agrupada: têm vocativos de santos, de raiz bíblica ou eclesiológica, 47; a invocação da Virgem Maria ou os temas marianos dão nome a 21; a vida de Cristo é motivo denominativo de 24; restam sete que referem os sacramentos, entre eles a eucaristia, e também a instituição da Santa Casa da Misericórdia e a Árvore de Jessé.

Vista parcial do Presépio da
Basilica da Estrela, de
Machado de Castro e Barros
Laborão (2.ª metade do
século XVIII). Lisboa, Museu
Nacional de Arte Antiga.

FOTO: DIVISÃO DE
DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/
/INSTITUTO PORTUGUÊS DE
MUSEUS/LUÍS PAVÃO.





Os temas caminham neste mesmo sentido. Dois grandes vectores lhes dão conteúdo: a vida da Virgem Maria, a vida de Cristo. A da Virgem Maria é descrita através das imagens da Natividade (17 referências), da Anunciação (20 referências), da Visitação (13 referências) e da Assunção (16 referências), totalizando 66 das referências, num universo possível de 184. Logicamente os temas da vida de Cristo levam a maioria dos enfoques. As referências ao nascimento são as maioritárias, como as da Anunciação, a aceitação da encarnação pela Virgem Maria, também o havia sido. Usado sob o tema da Adoração dos Pastores (15 referências) e dos Reis Magos (14 referências), continua a pôr-se em evidência o dogma central do cristianismo, o facto de Deus se fazer homem. Vêm, depois, os temas do final da vida terrena de Cristo. À Última Ceia (9 referências), ao Calvário (15 referências) e à Descida da Cruz

Pentecostes, óleo sobre madeira de castanho, c. 1540-1550 (Guimarães, Museu Alberto Sampaio).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.

QUADRO I

Distribuição das 289 referências cronológicas por fases da produção dos retábulos

	Encomenda	Pintado em	Esculpido	Pintado de... a	Concluído	Instalado	Outras
1492-1540	12	50	2	6	6	0	0
1541-1630	8	83	10	17	2	0	1
1631-1750	6	6	52	0	2	1	0
1751-1793	0	2	17	0	0	0	6



Objectos litúrgicos

△ *Tocheiro*, de Giuseppe Gagliardi, 1742-1744 (Colecção da Capela de São João Baptista). Lisboa, Santa Casa da Misericórdia.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

▷ Modelo da Capela de São João Baptista da Igreja de São Roque, de Giuseppe Palmis, Roma, 1742-1744 (Lisboa, Museu Nacional de São Roque).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

(16 referências), juntam-se a Ressurreição (13 referências) e a Ascensão (12 referências). Como que em conclusão da Encarnação, assumida como real no Presépio, aparece a Apresentação no Templo (12 referências), como conclusão da Morte e Ressurreição, aparece a Descida do Espírito Santo, o Pentecostes (12 referências).

Se, de forma incorrecta como quantificação, mas aproximativa qualitativamente, sobrepusermos estes dois vectores ficamos com uma noção de que os motivos mais tratados nestes 399 retábulos, nos quais conseguimos marcar 283 temas denominativos/narrativos, são os da vida de Cristo, totalizando as 142 referências 50 %, seguidos dos da vida da Virgem Maria, com 87 referências e 31 %, enquanto as vidas de santos se ficam pelos 17 %, um total de 47 referências, sendo as sete variadas 2 % da totalidade.

Uma última sondagem é ainda possível dentro da linha de aproximação aos conteúdos narrativos das artes da pintura e da escultura de retábulos. Já referimos que neste universo de referências nos são mencionados 56 mecenas/encomendadores. Quais são os seus gostos temáticos? Será que se aproximam dos dados referidos para a totalidade da produção? A resposta ajuda-nos a ter mais uma aproximação às relações entre as práticas devocionais e as representações artísticas. São 72 os temas que sabemos terem sido encomendados pela acção dos 56 mecenas. Mais uma vez é à vida de Cristo que são dedicadas todas as atenções, 61 % das referências são-lhe relativas, enquanto a Virgem Maria ocupa 33 % e os santos apenas 6 %.

As informações que possuímos desta sondagem, sobre a acção de encomenda/mecenato, aproximam-se da tónica geral de produção de grandes conjuntos de cariz memorável e doutrinário baseados na vida de Cristo. Acontecia o mesmo com as formas de crença pessoal e com as devoções, quer dizer, produz-se para manter as devoções vivas ou para introduzir aquelas que se querem difundir e consolidar no dia-a-dia.

Importa uma chamada de atenção sobre todos estes dados aduzidos. Se repararmos, os conjuntos pictóricos ou esculturais privilegiam a vida de Cristo e da Virgem Maria sobre as dos santos. Mas este dado não deve fazer-nos esquecer a multiplicação de imagens de santos a que assistimos durante estes séculos. Multiplicam-se as imagens não só com a introdução de novas vidas de referência arquetípica como ainda pela renovação criteriosa e moralizante imposta às imagens então já enraizadas na devoção e que agora são aferidas na sua aparência¹¹³.

DA NECESSIDADE CRESCENTE DE AFIRMAÇÃO do sagrado pelo exterior cresceram todos os atributos objectuais do culto. Na sua XXII sessão, em 17 de Setembro de 1562, o Concílio de Trento determinou ser anátema todo aquele que «diga que as cerimónias, as vestes e os sinais exteriores de que a Igreja se serve na celebração da missa são mais zombarias de impiedade do que de piedade»¹¹⁴.

Neste crescimento devemos destacar o das indumentárias rituais. Os paramentos cresceram e qualificaram-se ostensivamente e como forma exterior de riqueza. A pouco e pouco, tal como as modas de trajar que acompanharam, os paramentos refugiam-se nos tecido encorpados de ouro e de prata, bordados, pintados, com galões, esmaltes e pedras. As sedas, os damascos, os veludos e os brocados ganham as formas das casulas, dalmáticas e capas de asperges, que se adequam às tarefas litúrgicas não só pela escolha criteriosa e de calendarização das cores de suporte, o branco, o vermelho, o verde, o roxo e o preto, como pelas formas envolventes com que revestem a figura humana dos sacerdotes e acolitantes. Criam-se indumentárias apenas próprias do sagrado, fazendo-as derivar de usos de tradição e, na sua maioria, tendo por base peças de vestuário dos Romanos. Estas peças, com exclusividade de uso, são algumas vezes apropriadas pelos poderes profanos como meio de se engrandecerem: é o caso das dalmáticas, usadas por alguns oficiais curiais, como os reis-de-armas, os passavantes ou os arautos.

Caminha, lado a lado, com este crescimento da moda das vestes litúrgicas, o dos vasos sagrados e o dos instrumentos de divulgação processional. Dos objectos sagrados que se aproximam do divino através da transubstancia-



ção eucarística, dogma já tantas vezes referido como causador e emblemático, temos aqueles que são privilegiados com a posição de reverência de altar-mor e de ligação às espécies. Cálices, com as patenas, e custódias são aqueles que mais deixam passar a grandeza observável de Deus. Ouro, prata e pedrarias dividem entre si as capacidades ostentatórias do divino. O desafogo económico do rei e dos fregueses das diferentes igrejas, de origem asiática ou americana, são marcos da sua proliferação.

Se crescem e se se tornam magníficos os cálices, o mesmo temos de dizer, e talvez mais ainda, das custódias, sabido serem as custódias «máquina» inventada com fim exclusivo de exibição da hóstia consagrada. Por isso, ganham terreno a partir dos favores de Trento e, logo em seguida, ao ataque sacramental luterano dos anos 20 do século XVI. Basta lembrar a de Belém, que D. Manuel I faz construir, em 1506, e onde faz simbolizar um Portugal adorante de Deus transsubstanciado, sob a acção do Espírito Santo e assente em bases evangélicas, que o friso de esmalte dos Doze Apóstolos descreve. As custódias, radiantes e notáveis formas de fazer convergir olhares sobre o Santíssimo Sacramento, foram instrumento requerido pelo lausperene, iniciado em Roma em 1537, chegado depois a Lisboa e a Braga¹¹⁵.

Deus existe em permanência no sacrário, presencialmente, e expõe-se em espaços onde não só existe, como se pode adorar. Assim nasce e cresce essa estrutura cenográfica e arquitectónica de interior que são os tronos eucarísticos, que vão tomando forma de identidade essencial do espaço sagrado, em Portugal. «Os primeiros tronos, do século XVII, utilizados para a exposição solene do Santíssimo Sacramento seriam de carácter móvel, isto é, estruturas piramidais bem armadas, colocadas em lugares de destaque. Só nos finais do século XVII e começos do XVIII se transformaram em estruturas fixas e inseridas no conjunto do retábulo.»¹¹⁶ Trata-se de uma estrutura arquitectónica que avança no espaço interior do templo e privilegia o olhar até ao alto e destacado do Santíssimo Sacramento. Aí, nesse altar de destaque, posterior e sobrelevado ao altar-mor, assenta a custódia pelas mãos do sacerdote que a transporta trajado de capa de asperges e que lhe toca através de um véu de ombros.

Pode a custódia ser objecto sagrado que transporta o Santíssimo em procissão exterior. Assim acontece nas procissões do Corpus Christi em que sob ricos pálios, levados vara a vara pelas mais distintas e poderosas elites do reino ou locais, percorre as ruas que antecipadamente se preparam para a sua passagem. Nessas mesmas procissões crescem os andores. Mais ricos e pesados, estes adquirem dimensões de suporte enaltecedor das imagens, decentemente feitas para edificação, educação e veneração dos fiéis. Como que fazendo crescer e dirigir louvores ao céu multiplicam-se nas imagens os resplendores em prata, relevada, incisa, recortada, cinzelada e vazada, ou as coroas da Virgem Maria, muitas vezes cravejadas de pedras, que brilham sob os raios do sol processional no exterior do templo. Assim acontece também com as relíquias que, ao sobre elas se chamar atenção pela dignificação do culto dos santos, se vêem valorizadas sendo os relicários trabalhados e profusamente carregados de riqueza.

A referência de um caso concreto pode ajudar-nos a compreender o papel importante, detido na economia do culto, pelos objectos de acesso e de ostentação gloriosa do sagrado. Em 1744 chega a Lisboa a maquete de uma capela. Vem de Roma, mede 93 centímetros de largura, 86 centímetros de profundidade e 140 centímetros de altura, é de madeira de nogueira policromada e dourada e foi feita a pedido de Luigi Vanvitelli. Trata-se da réplica de uma encomenda feita por D. João V, em 1742. A pequena maquete resulta das aferições e correcções introduzidas pelo rei encomendador aos planos iniciais de Vanvitelli. As partes em que se desmonta chegam de Roma, consagradas pelo papa Bento XIV, ainda em 1744, dando forma à Capela de São João Baptista¹¹⁷, feita ao tamanho do quarto altar do lado da Epístola da Igreja de São Roque, em Lisboa. Na capela, em que o barroco se mistura acen tuadamente com o neoclássico, multiplicam-se os bronzes e os mármorees. Construída e decorada entre 1747 e 1751, com 5,40 metros de frente, 6,25 metros de profundidade e uma altura de 9,40 metros, nela se multiplicam as insígnias reais.



Na sua encomenda foi contemplado tudo aquilo que dizia respeito a uma capela que se queria dignificar, por ser São João o homónimo do rei. A descrição dos objectos-atributos, que acompanham o revestimento das paredes laterais de São Roque, é exemplo acabado daquilo que temos escrito sobre a realidade do exterior como meio de afirmação do sagrado e da necessidade de objectos culturais específicos dignificados pelas artes.

Uma colecção de objectos de culto, com uma unidade nascida na arquitectura cenográfica da capela e no traço comum da temporalização da encomenda, dá corpo e atributos ao espaço. Sigamos o inventário de Maria João Madeira Rodrigues para mais facilmente nos apercebermos da sua profusão.

Começemos pelos paramentos. «O acervo dos tecidos constituído por sobrevestidos litúrgicos e vestes litúrgicas de suporte, trajes de aparato e roupas brancas eclesíasticas e tapeçaria, é regido pelo mesmo princípio de dependência, em relação à arquitectura (...). As vestes de suporte, amitos e alvas, são em bretanha de linho completadas por rendas de Bruxelas. Os vectores principais são: a qualidade do material, a excelência de execução, o rigor e erudição do desenho. Quatro atributos distinguem os paramentos: qualidade de desenho e concepção, riqueza dos materiais empregues, técnica impecável e quantidade de peças.»¹¹⁸

São 148 as peças de paramentaria. São em lhama de prata dourada e ornamentos de ouro, lantejoulas e canutilho, franjadas e bordadas, com rendas de ouro e malha de seda, pedrarias de cores, gorgorão de seda bordado a seda, prata dourada e bordados a ouro. Nascidas na década de 40 nas oficinas italianas, dividem-se em dois paramentos de missa solene e dez de missa rezada, nas diferentes cores litúrgicas. Os paramentos incluem 14 pluviais, 11 casulas, quatro dalmáticas, 17 estolas, 15 manipulos, dois véus de ombros, três capas de cruz, um gremial, um par de meias, um par de sapatos, um par de luvas, uma mitra, 12 véus de cálice, 12 almofadas, 12 bolsas de corporais, dez frontais de altar, seis véus de estante, dois panos de púlpito e 23 cortinas para as portas laterais da capela¹¹⁹.

Quanto aos metais, «se não inauguram verdadeiramente um estilo, distinguem-se pela dignidade de traçado, dimensões das peças e delicadeza de deta-

Pluvial e taligas de Girolami Mariani; sapato e luva de Giuliani Saturni. Paramento do primeiro celebrante, lhama de prata bordada, 1742-1744 (Colecção da Capela de São João Baptista da Igreja de São Roque).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

lhe. Tocheiros, castiçais, relicários compõem os acordes de uma orquestração polifónica em que os valores singulares não ultrapassam um certo limite e o resultado final é uníssono»¹²⁰.

As 46 peças de prata, branca e dourada, de bronze dourado, de cobre dourado e de lápis-azúli são: um frontal de altar, dois enormes tocheiros, quatro relicários, seis sacras, um grande lampadário e três lâmpadas, um gomil e salva, duas banquetas, 12 castiçais de altar, uma campainha, um purificador, um vaso de comunhão, um cálice, um par de castiçais de credência, um par de galhetas com salva, um apagador, uma naveta com colher, um turíbulo, um hostiário, uma moldura para os frontais de altar de tecido e um baldaquino¹²¹.

Todas estas peças são individualizadas. De cada uma se conhece a totalidade ou alguns elementos que permitem inseri-la na produção artística da altura: autor do desenho, bordador, escultor, cinzelador, mestres prateiros ou ourives, serralheiros, carpinteiros, metalistas, fundidores, oficina, contrastarias...

Temos aqui um exemplo conclusivo da importância da riqueza no aceramento ao sagrado e, ao mesmo tempo, da notoriedade que os objectos litúrgicos deveriam ter, o que se conseguia com o seu carácter precioso e de arte, para louvor de Deus e recatamento dos homens perante o fabulosamente distante, primeiro que tudo, pela riqueza.

Os ex-votos

A PARTIR DO RENASCIMENTO CRECEM, ligados a santuários e romarias, as pinturas votivas a que chamamos ex-votos¹²². No final do século XVIII Nicolau Tolentino, com a sua perspicácia irónica, deixa expresso o peso desta formulação prática do religioso, ao poetar: «Os oculos, senhor, ao ar alçados, / Os filhos e a consorte compungindo, / Váe piedoso jarreta construindo / Em santo alpendre os votos pendurados: / Alli mostra grilhões despedaçados, / Rotos baixeis aos mares resistindo, / E pallidos doentes resurgindo / D'entre medicos maus, até pintados / São más as tintas; mas é bom o intento.»¹²³

Ao largo das grandes normas de pintura académica e de muitas das determinações da Igreja, que em profundidade tentava controlar a imagem, o ex-voto fixa deferências de Deus para com os crentes, milagres acontecidos por intercessão da Virgem ou dos santos. As imagens pintadas, limpas e simples, carregadas de uma ingenuidade narrativa, registam sempre o que aconteceu, a quem aconteceu e como Deus, do Céu, deixou intervir os intercessores que, normalmente entre nuvens, deixam olhar a sua figuração devocional.

Ex-voto (Elvas, Senhor Jesus da Piedade).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.





Oficinas locais, pintores exteriores às grandes empresas, reproduzem figuras, inventam formas de narrar casos da vida dos homens onde Deus interveio. Esses homens deixam-se figurar no ex-voto, para além de o mandarem pintar. E, para que não haja dúvidas, o pintor escreve o que desenhou e pintou. Em legenda mais ou menos longa explica o que fixou em imagens. O interessante é que os temas de intercessão, e por isso motivadores da encomenda dos ex-votos, que serviam para dar conta do acontecido louvando a Deus, louvando o intercessor recordado e festejado no local onde estão depositados, capela de santo ou santuário mariano, o interessante é, dizíamos, que os temas se repetem.

A grande mancha de produção temática diz respeito à doença, aos males físicos pouco controlados e explicados pelos saberes e dos quais se acaba por morrer, sendo estes ex-votos gratulatórios expressão da inversão desta regra: alguém, cuja aparência e nome se regista, foi salvo da doença que normalmente conduz à morte. Relacionado com a morte estava o tema da protecção dos animais domésticos que garantiam às famílias subsistência económica. Do trabalho e do acontecer do dia-a-dia nasciam outros momentos de aflicção a que Deus deu resposta pelos intercessores: cornadas de bois, cobras que picam, barcos que naufragam, cães enraivecidos que mordem, árvores e muros de que se tomba ou poços onde se cai, juntam-se aos bichos que atacam as colheitas. Guerras e intempéries naturais aumentam o temário gratulatório dos ex-votos modernos.

O que resulta interessante é que os ex-votos são pintura do dia-a-dia, daqueles que podem figurar nos espaços sagrados sem serem santos. Mesmo assim há controlo das imagens porque se notam, ao longo dos séculos, formulações idênticas das mesmas realidades a expressar. A pequena pintura que se afixa no espaço evolvente da igreja ganha dimensão de modelo, em produções futuras. Nos ex-votos pintados, os mais abundantes em Portugal, é evidente uma pintura com fraca qualidade, patente não só nas técnicas utilizadas como na escolha dos modelos de inspiração.

Contrariamente ao que se pode pensar num primeiro olhar, que faça ligar esta expressão artística do sagrado aos meios rurais e grupos sociais menos favorecidos, hoje somos obrigados a salientar fortes participações dos meios urbanos e dos grupos sociais com poder económico. O que acontecia era uma escolha consciente desta forma de expressar uma ligação pessoal ao sagrado e

Ex-voto à Senhora das Necessidades, 1685, pintura sobre madeira, Capela de Nossa Senhora das Necessidades, Soalheira, Guarda.



Ex-voto, 1837 (Elvas, Senhor Jesus da Piedade).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

a não aceitação de uma simples figuração, como encomendador, mais ou menos escondido e anónimo, entre os elementos humanos da obra pintada. A pintura de ex-votos pode ser um dos caminhos para percebermos como as devoções se particularizaram em determinadas zonas geográficas, ou em especialidades de intercessão, alargando o âmbito geográfico, ou como as normas de pautar o exterior, que nos parecem ser o fundamental da captação do sagrado pelo religioso ao longo destes quase quatro séculos de modernidade, se adaptaram. Gostos e técnicas fundiram-se para atender públicos que se queriam notabilizar pela sua própria imagem e não só por mandarem fazer a da Virgem Maria ou a dos santos. Esta pintura, que tanto afrontava pintores de mais nomeada que os anónimos, locais e ingénuos, expressou o sagrado ultrapassando constituições e visitasões punitivas e espalhou-se de norte a sul, pelo litoral e pelo interior. Este extravasar é demonstrativo da realidade do sagrado na vida dos homens do Antigo Regime português para lá das normas do poder controlador da Igreja, protegida pelo rei.

Em 1562, durante a sua XXII sessão, o Concílio de Trento, momento fundamental de codificação e de criação de modelos depois divulgados, deixou expresso a propósito do sacrifício da missa: «A natureza humana é de tal maneira que não pode facilmente elevar-se à meditação das coisas divinas sem ajudas exteriores», daí a Igreja ter «introduzido cerimónias, como as bênçãos místicas, as velas, os incensamentos, as vestes e muitas outras coisas deste género, recebidas da autoridade e da tradição dos apóstolos»¹²⁴.

Concluiríamos com mais esta citação retirada dos decretos tridentinos. As artes do sagrado, em tempos modernos, não são mais do que a afirmação de sinais exteriores que devem ajudar a salientar a «majestade» de Deus, conduzir à aprendizagem sistemática da catequese e à «meditação das coisas divinas».

A MÚSICA RELIGIOSA E LITÚRGICA: A LONGA PERSISTÊNCIA DA POLIFONIA*

Nos OFÍCIOS LITÚRGICOS, em que a celebração da eucaristia é o centro, a palavra e a música vocal e instrumental encontravam-se estreitamente unidas. Aos domingos e festas havia missas cantadas nas igrejas catedrais e colegiadas, nas paróquias urbanas e nas rurais com recursos, nos conventos e mosteiros masculinos e femininos, em certas capelas e santuários de peregrinação. As

*João Francisco Marques

horas do ofício divino eram diariamente cantadas nas sés pelos cabidos, pelas colegiadas e comunidades religiosas, e nas igrejas onde houvesse obrigação da reza coral, objecto de exame nas visitas pelo prelado diocesano, como se vê em múltiplas actas até hoje conservadas. Determinavam já as Constituições Sinodais de Lisboa, datadas de 1240, que se levasse o Santo Viático aos doentes com luzes e cruz alçada, cantando os salmos penitenciais “com litania pro infirmo», à ida e volta»¹²⁵. Não seriam, porém, muitos os curas capazes de cumprir esta obrigação. Nas capitulações da visita pastoral a Santiago de Óbidos, a 1 de Junho de 1473, no tempo em que D. Jorge da Costa era arcebispo de Lisboa, refere-se «que em algũas igrejas aviiã algũus beneficiados os quaees nom sabem leer nem cantar segundo que per direito sam obrigados saber pollo qual as igrejas nom sam servidas como devem onde taes beneficiados há». Daí ordenar o visitador, D. João, bispo de Safim, à vista desta situação, aliás comum à diocese, «que qualquer beneficiado que asy nom souber ler e cantar», se dentro de um ano não remediar o mal ficará privado de seus proventos e será condenado a multa pecuniária¹²⁶. Canto de vésperas, tedéus e ladainhas preenchiã ou abrilhantavam a oração comunitária das tardes de domingo e dias santificados. Eclesiásticos e leigos, nobres e burgueses, gente remediada e pobre ordenavam em testamento «hũ officio de finados de nove lições com sua Missa cantada»¹²⁷, costume que da época medieval passou à era moderna. Indispensável se tornava assim ao clero o domínio da música sacra. Por isso, nos claustros das sés episcopais e nas colegiadas existia o chantage — segunda dignidade do cabido —, mestre de ensinar a cantar e também a ler, perito na solfa e cantochão, canto litúrgico por excelência que o Ocidente recebeu de Roma, também conhecido por canto gregoriano ou romana cantilena. Acontecia o mesmo nas comunidades de conventuais, onde, como nos Franciscanos, existia um vigário do coro que o devia reger e governar¹²⁸. Bispos havia que se mostravam assaz vigilantes quanto à música que se executava na igreja na celebração litúrgica, como também à sua aprendizagem pelos clérigos. No sínodo bracarense de 1477, presidido por D. Luís Pires, capitula-se «De como ham de tanger aas Oras e rezar no coro», determinando-se que «onde forem cantadas sejam todallas Oras Canonicas em voz emsoada e façam pausas e divisões nos verssos, nom estirando a voz em fim do versso, mas fazendo o fim curto», sem sínopas, «nem enburilhando digam e declarem toda a letra». E, porque na missa se cantava e, por vezes, tocava,

Anjos a tocar gaita-de-foles
(igreja de Macedo de
Cavaleiros).

FOTOS: JOSÉ MANUEL
OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO
DE LEITORES.



verifica o prelado que, «por priguíça dos clérigos e religiosos que nom querem cantar ou por mais em breve se despacharem do serviço de Deus, reque-rem ao tangedor que ponha nos orgoons Gloria in excelsis Deo que hé cantar angelico e o Credo in unum Deum que hé confissom da sancta fé catolica, os quaaes devem seer cantados pellas bocas dos homens e nom per outros stromentos». Ordena e proíbe, assim, «que taes dous cantos nom sejam postos em orgoons, mas que os clérigos e religiosos os cantem per suas proprias bocas do princípio ataa fim»¹²⁹. Compreende-se a insistência do então bispo do Porto, D. Diogo de Sousa, nas Constituições Sinodais de 1496, medida renovada nas de Braga de 1505, ao impor «a todollos clérigos, especialmente aos de missa que tem cura dalmas, que daqui em diante apreendam a leer, cantar e rezar como a seu officio são obrigados, em maneira que nom mintam no que leerem»¹³⁰. Testemunhos a partir de finais do século xv falam de cantores e tangedores de nomeada, mestres de cantochão e polifonia, violistas e organistas, actuando nas igrejas, na Capela Real e catedralícias e conventuais¹³¹. Notícias colhidas em diários de bordo quinhentistas da carreira das Índias informam «que durante as longas viagens marítimas os capelães das naus faziam celebrações litúrgicas, missas e procissões, quando o tempo o permitia»¹³². No regresso à metrópole, os religiosos e passageiros, vindos da Índia a bordo da nau *Nossa Senhora de Betancor*, que encalhou num baixio por altura da Semana Santa, desembarcados em terra, logo celebraram os officios cantados próprios daqueles dias. Conduzidos por um piloto indígena, foram encaminhados para Mombaça e aí se dirigiram em procissão à Igreja de Santo António dos frades agostinhos onde houve missa solene e sermão pregado por Frei Miguel de São Boaventura, agradecendo a Deus tê-los livres dos perigos passados¹³³. Esta presença do canto e do órgão é, de há muito, inseparável da música litúrgica e da religiosidade portuguesa, como forma de melhor louvar a Deus, que pastoralmente os responsáveis eclesiásticos acompanhavam com a merecida atenção.

Se no officio das horas importava respeitar as modulações melódicas e aquilo que se cantava fosse «cousa que todos os que a houverem de cantar bem saibam», deviam os responsáveis pela dignidade e perfeição do canto litúrgico ter presente o que, no *Leal conselheiro*, D. Duarte recomendava mais: que os cantores «se não triguem [apressem] em cousa que houverem de cantar, ou rezar, ou fazerem algum serviço que pertença a seus officios, mas tudo façam com bom espaço e assossego»; e «aprendam o Salteiro [saltério], que quando lhes à mão vier algum beneficio, que o saibam; que não pode ser bom clérigo se não souber o Salteiro»; e «que em qualquer cousa que houverem de cantar, ou seja canto feito ou descanto [polifonia], declarem a letra daquilo que cantarem, salvo se ela for desonesta para se dizer»¹³⁴. Assim se vão encontrando, pelo tempo além, as constituições diocesanas a legislarem sobre o cumprimento destas e de outras exigências afins. Ao recordar, no sínodo de 1500, o pouco efeito, com escândalo do povo e detrimento das igrejas, como por experiência reconhece, que a ordem de seus predecessores, acerca de todos os sacerdotes saberem «cantar e assim outras coisas que a seu officio pertencem», havia obtido, D. Pedro Vaz Gavião, bispo da Guarda, ordena «que todos os sacerdotes e beneficiados que forem até idade de quarenta anos» daí a um ano soubessem «bem cantar por arte o que ao officio da igreja pertence», sob pena de a negligência ficar ao abrigo de sanções¹³⁵. A preocupação dos bispos residenciais era zelar e promover o canto litúrgico, no que respeitava ao officio divino e missa solene, nos domingos, dias santificados e festividades dos oragos, nas vésperas e nas celebrações exequiais. Isso passava pela organização, funcionamento e sustento das capelas corais das sés e de seus paços, quando criadas, e pela aprendizagem do cantochão e da música de órgão ou polifónica por moços de oito a doze anos, ensinados por um mestre-de-capela e, com a introdução do órgão, pela existência de um tangedor, no que eram paralelamente seguidos pela corte régia e pelas casas nobres capazes de imitá-la. A dinastia de Avis, desde seus primórdios, dá o tom. Na ordenança inserida no *Livro da Cartuxa* e datável de cerca de 1433-1438 manda D. Duarte que «se prouēja» bem em sua capela para que saibam «todos em

geral e cada hũ em espeçial do que so ou *com* outro ouuver de dizer asy no ler como em cantar», sem tomarem «os cantos mais altos do que forgadamente poderem levar e aqesto asy No que todos ouuerem de Cantar comc algus [*sic*] em espeçial»¹³⁶. E, entre a «soma de gente» da casa senhorial dos infantes D. Pedro e D. Fernando que, obviamente, não era inferior à do monarca, contavam-se 13 capelães cantores, oito moços da capela, quatro menestres de charamelas, quatro trombetas e quatro de outros «estormentos»¹³⁷. O programa litúrgico anual, a executar de ordinário com a duração respectiva para cada ofício, estabelecera-o D. Duarte em 1433, ainda antes de subir ao trono, a fim de vigorar em sua capela, de cuja preparação cuidava¹³⁸. Com efeito, na carta enviada em 1434 ao rei de Castela, discordando que tivesse retido junto de si Álvaro Fernandes, seu «cantor e organista», afirma: «ele he criado e natural nosso, e todo o mais *que* sabe de Cantar e tanger auer aprendido em nosa casa e de tal mester nos desejamos sempre aver *bons* serujdores e porem os cryamos sempre e fazemos ensynar como fizemos a este»¹³⁹. Esta preparação, aliás para o serviço religioso e cortesão, encontra-se mencionada em outra *Hordenança*, a datar entre 1433 e 1438¹⁴⁰, e no *Leal conselheiro*, onde se lê: «é muito necessário de se criarem moços na capela, e que sejam de idade de VII ou VIII anos, de boa disposição em vozes, e entender, e subtileza, e de bom assossego, porque tais como estes vêm a ser de razão bons clérigos e bons cantores. Item que tanto que houverem conhecimento de cantar, que os façam cantar à estante, e que lhe façam ensinar algumas cantigas a algum que saiba bem cantar, e isto para às vezes cantarem ante o senhor»¹⁴¹. Quatro eram as pessoas indispensáveis ao funcionamento da capela: o capelão-mor, o mestre da capela, e tenor e mestre dos moços. Este «que os no canto ensinar deve ser bom em saber e jeito de cantar, e de bom entender e costumes», praticando com eles antes da missa e das vésperas começarem. A outros pormenores, atinentes ao canto, se estendiam as recomendações duartinas, como acompanhar o espírito da quadra litúrgica, pois: «se deve resguardar que o cantar seja segundo as cerimónias da Igreja: ou triste ou ledo, e segundo os tempos em que estiverem». E, porque o soberano entendia poderem servir estas normas para as mais capelas de afim natureza, recomendava que em cada uma, «que boa deve ser, devem ser criados quatro cachopos ao menos, uns que hajam sobre os outros três ou quatro anos, assim que quando uns forem de oito, que os outros sejam de doze. Porém com razão deviam ser seis, porque às vezes um é doente ou torvado, e o outro fica em seu lugar. Item que quando estes moços forem em tal idade que mudem as vozes, é-lhes grande bem fazer-lhes ler latim por dois ou três anos, porque a eles é grande proveito, e lêem por elo muito melhor e mais certo. E se o senhor traz mestre em sua capela, eles continuamente podem servir em Missas e Vésperas, e outros officios, e não deixarem de aprender»¹⁴². Assim se estruturava uma *schola cantorum* para assegurar os actos e a perfeição do culto.

Fundada a Capela Real pelo primeiro rei, principiou a cantar-se com D. Dinis (1279-1325), no Paço da Alcáçova do Castelo, em Lisboa, o ofício divino: D. Afonso IV, em 1339, elevou o número de cantores para a dezena, cabendo-lhes a obrigação de solenizar a missa diária e as horas canónicas, «como em Igr.^a Cathedral», conforme privilégio pontifício¹⁴³. Continuaram os sucessores a mantê-la e seria para nela se ouvir que D. João I teria composto os «salmos certos por os finados», considerados perdidos, que D. Duarte lhe atribuiu¹⁴⁴. Os capelães de seus filhos, alguns por certo cantores, intervieram na cerimónia religiosa em Ceuta, celebrada em 1415, para armar cavaleiros os infantes da Ínclita Geração, como lhes pertenceria, quando, segundo o cronista Zurara, ergueram, em «acção de graças ao senhor Deus», com «todos os clérigos [que vinham na frota] em alta voz: “*Te Deum laudamus*” mui bem contrapontado, em fim do qual fizeram todas as trombetas uma sonada [...], onde] passavam de duzentas»¹⁴⁵. O rei *Lavrador* havia concedido já uma dotação para o docente de música na universidade, em 1323, por onde, após instruídos no *trivium* e *quadrivium*, passavam uma porção de clérigos e leigos, em sucessivas gerações, adquirindo conhecimentos teórico-práticos. Nunca, porém, esmoreceu este apoio e incentivos da corte portuguesa, bem como no



Anjo músico, de Fernão Gomes, c. 1594 (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA / INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/CARLOS MONTEIRO.

que em particular respeitava à música sacra, para o que abundavam ensejos. Assim, por ocasião dos festejos pela conquista de Arzila, em 1471, foi cantado o ofício «com solfa de canto-chão» do mestre da Capela Real Álvaro Afonso, autor de *Vesperae, matutinum et laudes cum antiphonis, et figuris musicis*, que trouxera da Inglaterra, onde estivera em 1454, «uma cópia do rito seguido na capela real inglesa»¹⁴⁶. Tendo presente o contexto europeu em que se insere a formação e evolução do reino, apercebe-se a influência que tradições e gostos culturais ibéricos, franceses, ingleses, flamengos e italianos, com o concomitante intercâmbio de pessoas e celebridades coevas, tiveram nas práticas musicais incidentes na liturgia celebrada em mosteiros e conventos, sés catedrais, igrejas colegiais e paroquiais, capelas real e senhoriais, a que os fiéis assistiam, e o ensino ou, ao menos, o exemplo faziam frutificar¹⁴⁷. De atender que também prelados diocesanos em seus paços, à semelhança de príncipes e grandes do mundo, que «fundavam capelas à maneira de David, para as quais com extraordinária despesa contrataram cantores para cantarem de forma agradável e atraente louvores a Deus com vozes diversas (mas não adversas)»¹⁴⁸, possuíam as suas próprias, como acontecia com D. Fernando da Guerra (1417-1467), arcebispo de Braga, de régia prosápia. Tendo permanecido em Itália um septénio entre o humanismo e o despontar do Renascimento, conhecem-se quatro cantores da capela do prelado, entre 1435 e 1453, dispondo sem dúvida de um mestre de canto e um «tangedor de orgoos», como na sé primacial acontecia¹⁴⁹. Ao cantochão — música uniforme — veio associar-se, antes dos finais da Idade Média, o canto de órgão — música multiforme, de estante, de atril ou facistol, ou seja, a polifonia («descanto») — e o acompanhamento instrumental que, se quebravam a austera sobriedade do gregoriano em benefício da magnificência e esplendor da celebração do culto, logo mereceram o favor dos patronos devotos e se tornaram caros ao povo cristão.

Se perpassarmos o olhar pelos chamados Primitivos Portugueses, como fez Mário Sampayo Ribeiro, rastreia-se, nesse eloquente mostruário pictural quinhentista, e assim também na documentação escrita da época, uma panóplia de instrumentos musicais usados nas solenidades litúrgicas. O manicórdio, remoto antecessor do piano e imediato da espinela e do virginal, «e muito próximo parente do clavicórdio», gozou de grande voga em Portugal, embora a partir do segundo quartel do século XVII viesse a ser considerado «instrumento de carácter mundano»¹⁵⁰. Os *coros* de charamelas, formados de trombones-de-varas (sacabuxas) e bombardas, aparecidos nos finais de Quatrocentos e, ao depois, caídos em desuso, tiveram por substituto as trombetas-bastardas, isto é, trombetas-contraltos, instrumentos intermédios da trombeta e do trombone. Os instrumentistas conservaram-lhes o nome de charamelas e o vulgo transferiu a designação para trombetas-bastardas ou grandes clarins, que os negros tocavam na Procissão do Corpo de Deus; porém, quando o termo passou a empregar-se no plural, já só eram compostas por clarins, pífaros e tambores¹⁵¹. Se constituído por um quarteto instrumental, correspondia aos vocais de canto de órgão (expressão de uso ibérico), compreendendo um soprano, dois contraltos e um tenor (voz que mantinha o *cantus firmus*) ou, então, um soprano, contralto, tenor e baixo. Entendia Sampayo Ribeiro que tais charamelas, que não se conhecem entre nós antes do século XVI, eram «quartetos destinados tanto a reforçar as vozes, como a suprir parte delas ou todas, quando houvesse que tocar música feita para ser cantada»¹⁵². O *positivo* ou órgão móvel, de armário, assim designado para se diferenciar do *portativo* que o próprio instrumentista transportava, tocando com a mão direita enquanto com a esquerda dava ao fole, era habitualmente levado nas procissões numa padiola. O plural *organa* ou *orgoos* acabou por designar o grande órgão fixo, instrumento monumental cheio de enormes possibilidades, que tinha mais de um registo que podia, por si, considerar-se um órgão. A sua função, no coro da comunidade, era sustentar as vozes e abri-lhantar o canto. Como os órgãos ascendiam a um preço elevado, nem todas as igrejas os tinham e, em não poucas, representavam ofertas de benfeitores. O realejo, *rigabellum*, antepassado do moderno harmónio, pelos italianos cha-

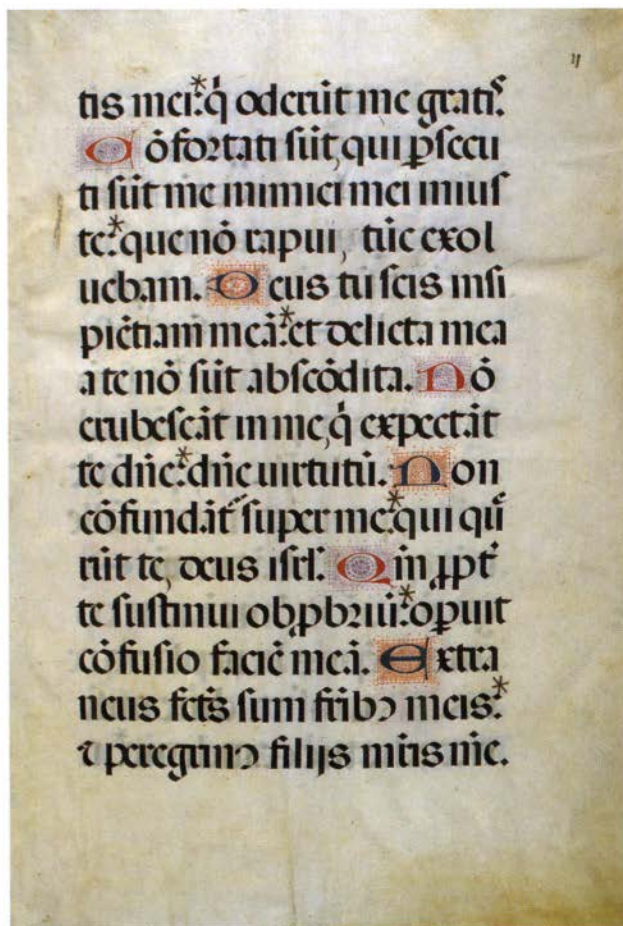


mado *regale*, é um pequeno órgão portátil, pneumático, não tocado por tubos, mas pela vibração de palhetas. Existiam ainda, para além da flauta, cravi-córdio, violão, rabeça, rabeção, harpa e baixão (espécie de fagote), também a viola-d'arco, o alaúde e a portuguesíssima viola-de-cinco-ordens, a «guitarra-de-alcácer-quibir», tida no reino como o instrumento por excelência popular, até ao termo de Seiscentos, utilizado para acompanhar as chansonetas ou vilancicos do Natal¹⁵³. Missas cantadas nas solenidades litúrgicas e nas festas de orago, de igrejas e confrarias, e exéquias solenes não escasseavam nos centros urbanos e rurais. O costume, porém, da eucaristia dominical com canto de órgão irrompeu pela época moderna. No Mosteiro de Santa Maria da Conceição em Leça da Palmeira, no último quartel do século xv, os Franciscanos tinham cantores e tangedor de órgão para «as missas cantadas nas festas e domingos», com grande aprazimento dos moradores do lugar que ao culto acorriam¹⁵⁴. Algo de semelhante ocorre quanto a sufrágios pelos defuntos. Na verdade, o almoxarife portuense, Lopo Fernandes, deixa em 1461 património suficiente para se dotar uma capela no Convento de São Francisco da cidade, «onde cada hum dia canta e há de cantar para sempre huma Missa pelas almas» do sobredito fundador e sua mulher¹⁵⁵. Não faltavam, pois, motivações e centros para alimentar, ao longo dos séculos xvi e xvii, uma vasta escrita, original e imitativa, e execução musical respeitante ao culto litúrgico nomeadamente na Capela Real, sés diocesanas e ordens religiosas. Damião de Góis,

Órgão, século xviii (Lisboa, Igreja de Santa Catarina).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

cronista de D. Manuel e apaixonado praticante da divina arte, elogia a capela do rei *Venturoso*, que «[...] tinha estremados cantores, e tangedores que lhe vinham de todas as partes Deuropa, a que fazia grandes partidos, e dava ordenados com que se mantinham honradamente, e alem d'isto lhes fazia outras mercês, pelo que tinha huma das melhores Capellas de quantos Reis e Pincipes então viviam»¹⁵⁶. Eleito arcebispo de Évora, o infante D. Afonso (1509-1540) confiara ao mestre-de-capela da sé, que desde 1528 era Mateus Aranda, o dever de «ensinar canto dorgão e canto chão de graça a todollos conegos e p.^a do Cabido e bacharees da See e Cantores que quiserê; aprender ho dito canto e a os oyto moços do Coro», sendo que «he obrigado há ensinar todollos dias do anno, que não foram de goarda tres horas cada dia, huã polla manhã e duas de tarde», e a «ir a estante ao coro a cantar todollos dias e festas em que se diserê os officios cõ cantores»¹⁵⁷. Ao suceder-lhe, seu irmão, o cardeal D. Henrique, mantém as mesmas disposições e ao cantor da sé Francisco Velez, que ocupou o lugar em virtude de Aranda haver sido nomeado, em 1544, por D. João III, lente de música na Universidade de Coimbra, concede «cadano do primeiro dia do mês doutubro do anno de Rbij [1547] em diante doze mill rs. por lmsynar a Camtar canto chão canto dorgão e contraponto [teoria e prática da composição] na crasta da dita see aos cantores moços do coro e da estamte e aos creligos e pessoas que ahy vierem e que sera obrigado a lmsynar duas oras pella manhã e duas a tarde em cada hum dia, nam sendo santo ou domingo. E as manhas ou tardes em que ouuer canto dorgão não avera lição [...]»¹⁵⁸. A partir de 1552, determinou o prelado aos moços do coro, até aí a viver cada um em suas casas, mandá-los «ajuntar em Collegio, para que fossem melhor instruídos, e ficassem mais aptos para o serviço do Culto divino». Esta instituição cumpriu tal encargo, com eficácia e mérito, até vir a ser extinta em 1849, em consequência de leis promulgadas no advento do Liberalismo¹⁵⁹. Continuou a prestar-lhe a mesma atenção o arcebispo D. João de Melo, alargando suas atribuições, de que tirou proveito o celebrado músico carmelita Frei Manuel Cardoso (1566-1650), a quem os superiores «mandarão para a Cidade de Évora, para nella estudar Grammatica, e arte da Musica, a qual se applicou tanto, que em pouco tempo se fez destro nella, e depois estudou contra-ponto, e se grangeou os applausos de excellente Compositor [...]»¹⁶⁰. O regimento que lhe traçara em 1565 era exigente na selecção dos candidatos a cantores da capela, abrangendo os «moços do coro» internos do colégio, a quem, quer fossem «tipres ou cõtraltos e sendo tenores e contrabaixos em canto chão e dorgão», era indispensável saber «mto bem cantar contraponto em câto e dorgão», pois assim poderiam cantar «o q' lhe o mtre mandar asi motéte como singelo [canto distribuído por cantores singulares] segdo lhe parecer sem a isto porem escusa alguma»¹⁶¹. Passaram pela capela da sé eborense os mestres Cosme Delgado, falecido em 1596 quando a regia há mais de 30 anos, autor de um livro das «lamêtações e lições da somana sancta», que se perdeu, e Manuel Mendes, vindo de Portalegre, «mestre de Duarte Lobo, e de toda a boa musica deste Reino»¹⁶². Para o investigador José Augusto Alegria, foi o padre Duarte Lobo «o primeiro grande nome musical na Sé lisboeta», onde surge nos últimos anos de Quinhentos, polifonista notável, de quem o discípulo padre António Fernandes, o prestigiado tratadista da *Arte do canto chão e do canto d'orgão*, publicada em 1626, enaltece o «subtil e qualificado engenho», como testemunha «a grande multidão e cópia de discipulos que de trinta annos a esta parte tem sahido do Claustro da nossa santa Sé de Lisboa para muitas e diversas destes Reinos de Portugal e Castella»¹⁶³. Em Braga, a diligência dos arcebispos D. Fernando da Guerra, D. Luís Pires e D. Diogo de Sousa é reveladora da valorização dada ao alcance pastoral da música sacra, fundamento bastante para a fortuna que, a seu tempo, viria a ter a polifonia na arquidiocese. Merece referência o mestre-de-capela da sé, padre Miguel da Fonseca, que deverá ter ascendido ao lugar no episcopado do cardeal D. Henrique (1533-1540), aí permanecendo até 1544, a dirigir um conjunto de nove cantores e mais dois ou quatro moços do coro, datando de então uma significativa colecção de 85 peças polifónicas litúrgicas, das quais 53 lhe são atribuídas¹⁶⁴. No que à iniciação na música respeitava, bem antes da



aplicação dos decretos tridentinos, assegurava o cabido: «Nesta Província e cidade e em lugares deste arcebispado há colégios e escolas de ensinar princípios, artes, casos, canto, e asi nos outros lugares, em todos ou os mais deles, se ensina gramatica ordinária e voluntariamente.» Para o ensino do canto chão desde que D. Frei Bartolomeu dos Mártires fundara o seminário conciliar aí se ministrava uma aula diária. Sabe-se ainda que o padre Pêro de Gamboa era, em 1585, mestre-de-capela do arcebispo D. João Afonso de Meneses, que sucedera àquele venerável prelado. Informação segura de um outro da sé bracearense dá um documento datado de 1595, precisamente a provisão do arcebispo D. Frei Agostinho de Jesus que nomeia para o cargo o padre Lourenço Ribeiro, «mestre de canto dorgão e contraponto dos collegiaes do collegio de são Pedro do Seminario», autor de um *Requiem* a quatro vozes¹⁶⁵. Havia, de facto, seis moços do coro que ali serviam em todas as coisas necessárias, «como no Altar, procissoens, e capellas; e ajudavão aos clérigos do choro às missas que diziam do Cabb.º e os acompanhavão nos enterramentos dos defunctos, e os ajudavão aos Officios que por elles fazião», os quais, «e à hora que o Mestre do canto der Lição na Caza do Cabb.º, irão a ella, pera lhe ensinarem os versos, e mais cousas neçessarias pera o serviço do choro, e Igreja; porque o mais que lhe for necessario saber do canto, tem lição no Collegio»¹⁶⁶. Era aquele prelado, segundo Barbosa Machado, mui perito nas cerimónias eclesiásticas e «destríssimo» na arte da música, tendo deixado «hum livro de missas para se imprimir, e outras excellentes obras desta profissão» e, nos estatutos de 1600 dados ao cabido, ordenado que no coro todas as horas maiores fossem «sempre cantadas conforme aõ antigo costume» da sé, com a obrigação ainda de «ao tp.º que se cantarem, e entoarem as oras, ou officios de defuntos todos terão os seus breviarios Bracharenses, p.ª cantarem, e entoarem por elles, salvo os beneficiados, que tiverem nas estantes diante de si

Página do livro de coro proveniente do Mosteiro de Santa Maria de Belém de Álvaro Pires (?), inícios do século XVI (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

◁ Estante de coro, madeira (2.ª metade do século XVIII). Museu de Leiria.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

os Salterios Bracharenses, ou outros apontados pellos Bracharenses»¹⁶⁷. Entre 1481-1509 era mestre-de-capela da sé conimbricense Vasco Pires, que deixou melodias contrapontistas exultantes sobre versículos do *Magnificat* e a doxologia *Alleluia*, e um certo Fernão Gomes ou Gomes Correia, residente na cidade do Mondego entre 1505 e 1532, cantor do prelado D. Jorge de Almeida, e autor do ofertório da Missa de Defuntos, a quatro vozes, *Hostias et Preces* e de uma *Missa orbis factore*, «assente na paráfrase sistemática de melodias gregorianas, que constitui a mais antiga versão polifónica do Ordinário da Missa de um autor de nacionalidade portuguesa incontestável»¹⁶⁸. Na sé portuense havia, na primeira metade do século do século xvi, grandes e pequenos órgãos e um mestre-de-capela, mas sem obra conhecida, de nome Jorge Vaz, que dirigia um agrupamento de doze cantores adultos e moços do coro a quem competia ensinar o canto¹⁶⁹. Preceituavam as *Constituições do bispado de Coimbra* (1591) do tempo de D. Afonso de Castelo Branco que os candidatos a ordens maiores fossem «latinados» e, sujeitos a exame, aprovados no canto gregoriano pelo mestre-de-capela, bem como houvesse um «liuro de Missas Votivas & de defunctos, apontado de canto chão, que per nosso mandado se imprimio, & hora mandamos emendar & acrescentar pelo nosso Mestre da Capella, & na nossa See & Igrejas collegiadas em que há Beneficiados que cantão em Choro auerá Salteyros, Antiphonarios, & Graduaes, & todos os mais liuros necessarios para as Missas & Diuinos Officios da Reformação & vzo Romano & Martirologios»¹⁷⁰. Teria feito, talvez, a sua iniciação musical no burgo tripeiro Pedro do Porto, autor identificado da «mais antiga obra polifónica portuguesa», um *Magnificat*, composição contrapontística, «a três vozes dos versos pares do cântico mariano». O musicólogo Robert Stevenson dá-o com certa probabilidade como sendo o polifonista Pedro de Escobar, esse «el português», cantor da capela de Isabel, a *Católica*, que, de 1507 a 1514, foi mestre dos moços de coro da Sé de Sevilha, e que o cronista João de Barros considera o «príncipe dos motetes». Escreveu numerosas composições sacras, julgando-se que o infante D. Afonso, de quem era mestre-de-capela, o levou para Évora, quando tomou posse da diocese¹⁷¹. Na Sé de Lamego havia, em 1552, um mestre-de-capela e, em 1569, um tangedor de órgãos, a fazer supor uma prática musical polifónica¹⁷²; na de Viseu conhece-se, em 1570, a existência do mestre-de-capela Ambrósio de Pinho, que fora cantor da Sé de Évora, «quatro moços do coro cujas idades eram próprias para cantarem a música de canto d'órgão», e, em 1599, também vindo da mesma terra alentejana, onde aprendera a arte no Colégio dos Moços do Coro, começa a dirigir a capela viseense o célebre Estêvão Lopes Morago, autor de um *Vesperal*, e de uma vasta obra polifónica; na Sé de Portalegre, diocese criada em 1549, cujo primeiro bispo, o castelhano D. Julião d'Alva, foi mestre-escola em Évora, funcionava, cerca de 1565, uma capela de música que contava moços do coro, e, no episcopado de D. Frei Amador Arrais, que fundou um seminário de colegiais para educar «meninos pobres e honrados» donde saíam «muitos grandes clérigos e cantores», praticava-se canto e órgão, tendo daqui partido em 1575, pela mão do cardeal D. Henrique, para a igreja eborense mestre Manuel Mendes; na Sé de Elvas, cujo primeiro bispo D. António Mendes de Carvalho elaborou, em 1572, minucioso regimento para a capela musical, contemplando as obrigações do seu mestre e do tangedor dos órgãos e uma normativa para a educação dos moços do coro, serviu até 1626 o mestre Manuel Garcia ou Manuel Garcia Sueiro, e veio a distinguir-se o padre Manuel Rodrigues Coelho, aí moço de coro desde os oito anos (1563) e, ao depois, «o nosso maior organista de sempre»¹⁷³.

Por sua vez, cada uma das ordens religiosas, mesmo as militares, implantadas no reino a partir da era medieval com as suas igrejas, centros de culto público, e comunidades onde se dava a formação necessária ao ministério eclesiástico, acompanharam e se distinguiram neste evoluir da música sacra. Os cistercienses de Alcobaça e os beneditinos de Tibães, Rendufe, Paço de Sousa, Santo Tirso e mais, ligados aos mosteiros de sua congregação, seguiam os cânones consagrados à pureza e simplicidade da melodia gregoriana no ofício do coro e missa cantada ao ritmo do ano litúrgico. Não deixavam, po-

rém, com maior ou menor lentidão, de se mostrar sensíveis às inovações, no campo da polifonia e organística, pautadas pelas sés catedrais e às aberturas notadas em mosteiros e conventos de outras congregações regulares. Alargando o âmbito cronológico do século xv ao termo do xvii, do Renascimento ao maneirismo, mergulhando no barroco, descobre-se a existência, documentada em 1521, de um Manuel Matos e de um Frei Paulo, ambos do mosteiro alcobacense, trazidos pelo cardeal D. Henrique para a Sé de Évora, onde exerciam funções em 1538, enquanto na casa-mãe actuava Diogo Solorzano, todos tangedores de órgãos. Frei João de Cristo, falecido em 1654, pontificou em Alcobaça, na primeira metade de Seiscentos, «não só como organista, mas também como mestre de capela e compositor», sendo-lhe atribuídas Paixões a quatro vozes, hoje perdidas; e, na segunda, será de referir o leiriense Frei Gabriel de Jesus, que se finou em 1708, «dextríssimo tangedor de harpa e órgão, e não menos insigne no contraponto»¹⁷⁴. O ramo português da congregação beneditina, no segundo capítulo-geral efectuado em Lisboa, no ano de 1575, ao recordar que a ordem não o permitia até então, passou a autorizar o «canto d'orgão» no coro¹⁷⁵. As constituições, impressas em Lisboa no ano de 1590, ordenam que o officio divino seja de forma que se entenda e «va muito bem pausado, assi o que se rezar, como o que se cantar» e que nos domingos e festas «aja differença dos outros dias fazendo com mais solenidade os officios diuinos, assi no choro como no altar que nos dias da somana». Se eram reprovados os «requiebro da garganta» e falta de devoção no cantar e ler, a preocupação dominante ia para a «qualidade do desempenho musical em todos os serviços litúrgicos»¹⁷⁶. Por isso, o abade-geral, Frei António Carneiro, aponta, em 1644, como objectivos a perseguir: «fidelidade ao *Cerimonial* da Congregação, ensino de canto e música de tecla». Nesse sentido, procurava-se que houvesse mestres capazes de ministrarem «canto, tecla e latim» e manicórdios, como veio a acontecer nos principais mosteiros, como Tibães e Santo do Tirso, que tinham, em 1765, sensivelmente o mesmo número de monges de coro (44), cantores e organistas de nomeada¹⁷⁷.

Desde que os monarcas assumiram a responsabilidade e orientação do mestrado das ordens militares (1551), o cuidado pelo ensino e qualidade da música sacra, com o fim de assegurar e abrilhantar os officios litúrgicos, reflecte-se de forma inequívoca a partir dos finais do século xv até à época joanina de Setecentos na documentação arquivística, aparecendo notícias e nomes vários de regentes de canto de órgão e «tangedores» que o tocassem, a indicar o uso da polifonia, para além do cantochão, como se comprova pelos códices musicais detectados. Há testemunhos relativos, quanto à Ordem de Avis, de tradicional obediência ao costume cisterciense e beneditino, no convento da vila e nas igrejas matrizes alentejanas de Moura, Serpa, Benavente, Elvas e Beja; quanto à Ordem de Cristo, sucedânea dos Templários, no convento e vila de Tomar, na Conceição de Lisboa, em Abrantes, Montemor-o-Novo, Nisa, Soure e outras do continente, abrangendo as do padroado ultramarino; quanto à Ordem de Santiago, em igrejas de Palmela ao Algarve, nomeadamente Alcácer do Sal, Almada, Sesimbra, Mértola, Tavira e Torsão¹⁷⁸.

A prestigiada congregação dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho, cujos noviços faziam durante anos a aprendizagem musical de canto e instrumentos de corda, a sopro e tecla, tinha no século xvi uma capela polifónica, com tipples ou contraltos e tenores ou contrabaixos, no que «precedeu todas as catedrais portuguesas [...], tendo alcançado enorme prestígio»¹⁷⁹. Como figuras de primeiro plano emergem: D. Heliodoro de Paiva, falecido em 1552, que, para além de cotado humanista e teólogo, «era cantor, & musico mui destro, & contrapontista», tangedor de «orgão, crauiorgão», de viola-d'arco e harpa, tendo composto «muitas missas, & magnificas de canto de orgão, & motetes mui suaves»; D. Pedro de Cristo († 1660), autor de formosíssimos responsórios de Natal; e D. Gabriel de São João, considerado «peritíssimo em todas as artes musicais», em testemunhos coevos¹⁸⁰. Este último foi enviado em 1624, «por ser necessário nele para tanger», para a outra casa da ordem, o mosteiro lisboeta de São Vicente de Fora, em que os monarcas eram assíduos a assistir aos officios litúrgicos. Aqui esteve também o bracarense D. Agosti-

nho da Cruz (1590-1633), «insigne tangedor de órgãos» e autor da obra *Lira de arco ou Arte de tanger*, e D. Francisco de Cristo, cristão-novo e professo em 1594, tido como o melhor de viola-d'arco e mão do seu tempo¹⁸¹.

Música vocal

SE BEM QUE O CULTIVO DA MÚSICA VOCAL E INSTRUMENTAL, para além do cantochão, esteja documentado entre nós quanto aos Franciscanos, nos fins de Quatrocentos, ao menos no século XVI surgem nomes a destacar, como o violista Frei Peixoto de Pena e um observante Frei Gil, perito em cantochão e polifonia, vigário do coro em São Francisco da Guarda, onde em 1640 faleceu. Ao longo de Seiscentos, há notícia de outro vigário do coro e mestre de noviços no convento franciscano de Alenquer, Frei Domingos da Conceição, desaparecido em 1647, apaixonado cultor da teoria e prática musical. Nasceu em 1625, nos arrabaldes do burgo portuense, Frei Luís da Conceição, que, segundo o cronista Frei Fernando da Soledade, com tenra idade aprendeu canto de órgão, ao tempo muito estimado na Província de Portugal da Ordem de São Francisco, e se tornou bom músico, cantando «tiple e nesta voz perseverou até aos cinquenta e oyto anos em que morreo». Ao ramo dos Terceiros Franciscanos pertenciam: Frei António da Ressurreição, vigário do coro do Convento de Jesus, em Lisboa, falecido no de Santarém em 1586, que desde inícios do século dispunha de um órgão e tangedor, atribuindo-se-lhe dotes de contrapontista e várias missas escritas; e Frei Francisco de Santa Maria, barcelense e operoso músico, pertencente também à igreja do cenóbio de Nossa Senhora de Jesus, na época centro importante de vida religiosa. O campo, de facto, era sáfaro na ordem seráfica para o canto litúrgico, em missas e ofícios, não apenas pela abundância de casas espalhadas no país, como pelo incremento dado à devoção dos leigos, pelo número de confrarias e irmandades erectas em suas igrejas conventuais e pelos acordos feitos com outras exteriores para cumprimento de imposições estatutárias e de legados. Terá aqui fundamento a advertência, para o que então seria abuso generalizado, da *patente* firmada no Convento de Santo António de Vale da Piedade, em 1721, por Frei Estêvão de Coimbra: «Temos notícia que alguns Guardiães (...) mandaram cantar fora dos Conventos ou por cortesia ou por interesse, como se viveramos de Capelas de música.»¹⁸² Acontecia que na Província Reformada da Soledade (1673), onde se cantava comunitariamente, de harmonia com as rubricas do ofício das horas e da missa, «Hinos, Salmos, Antífonas, Responsórios, Versos, Glória, Credo, Aleluia e Sequências», os noviços faziam a sua aprendizagem musical de teoria e prática, a cargo de um vigário do coro, nomeado por um triénio, que os ensaiava «como se fossem mestres de coro»¹⁸³. É certo, como anota o investigador Frei Manuel Valença numa referência à ordem em geral, que, na prática, «o cantochão era o mais usado, tanto na missa como nos ofícios cantados, e o *canto de organ* polifónico marcava a sua presença mais destacada nos dias solenes e ocasiões paralitúrgicas», aventando ser a restrição da polifonia talvez motivada pelo «número insuficiente de cantores» ou pela «falta de meninos do coro», embora os franciscanos conventuais e da Observância por «toda a parte, já nos fins de seiscentos, a aceitassem melhor»¹⁸⁴. A sobriedade dos Capuchos (1565) contrastava, por sua vez, com o esmero na execução, a ponto de, ao visitarem, em 1656, D. João IV, prostrado em seu leito de doente nos Paços da Ribeira, rezarem e cantarem «tão concertados, e tanto em solfa, que o enfermo, bom entendedor da arte musical, notou com grande gosto o quanto observavam as regras e entoavam com sentimento»¹⁸⁵.

Entre os Eremitas de São Paulo (serra de Ossa), conhece-se, no século XVII, o florescimento da música sacra através de compositores e instrumentistas de órgão e cravo de que ficou memória, infelizmente com rara pormenorização de suas obras. O eborense Frei Manuel Faleiro (1589-1659) foi autor e organista insigne. Contemporâneos seus aparecem mencionados os lisboetas: Frei Hilário da Cruz (1597-1665), de quem reza a crónica haver sido «destríssimo músico, compositor famoso de solfa, destríssimo tangedor de órgão», e Frei Valeriano de Santa Cecília (1588-1657), compositor e «excelentíssimo organista»¹⁸⁶. Da Ordem do Carmo foram: o célebre Frei Manuel Cardoso (1566-1650), durante mais de seis décadas mestre-de-capela de seu convento,

provável professor do futuro D. João IV, com cinco tomos de composições impressos entre 1613 e 1648, englobando cânticos marianos, missas e motetes, «que incluem as Lições da Semana Santa que são por certo das obras mais comovedoras do Maneirismo musical português»¹⁸⁷; Frei Manuel Carneiro (c. 1629-1693) de que se afirmou ter sido o melhor organista de seu tempo; Frei Luís de Cristo (c. 1626-1693), igualmente cotado como tangedor de órgão do convento carmelita e, ao depois, da sé lisbonense¹⁸⁸.

Em cada uma das demais ordens religiosas o cenário não diferia grandemente, dado o teor da vida litúrgica e devocional. Sem concretizações de individualidades a poderem adiantar-se, este exemplo dos Lóios serve para ver o que nos restantes conventos da ordem e em outras congregações ocorria. Fundada cerca de 1425, a Congregação dos Cônegos Seculares de São João Evangelista (Lóios) teve em Vilar de Frades, Barcelos, a sua casa-mãe e até 1631 contaram com mais oito ramificações em Xabregas, Lisboa, Évora, Porto, Arraiolos, Vila da Feira, Lamego e Coimbra, reunindo 260 religiosos em 1658, dos quais 55 pertenciam a Vilar e 53 a Santo Elói (Lisboa). Recitavam o ofício coral e celebravam a eucaristia diariamente. Na igreja eram sepultados beneméritos que em seus testamentos pediam sufrágios, como, por exemplo, D. Teresa de Mendonça, sobrinha de D. Diogo de Sousa, arcebispo de Braga, que em 1561 instituiu em Vilar de Frades «huma capella de missa rezada, quotidiana, e missa cantada todos os dias de Nossa Senhora, e dia de finados, huma cantada de requiem, com seu responso»¹⁸⁹. Mas outros devotos de extracção nobre, lá sepultados, deviam ter feito idênticas disposições. Cantou-se desde cedo música de órgão, tendo o primitivo dado lugar a um novo, em 1560, que ficou instalado, «num formoso arco de pedra», junto ao coro onde fora, 19 anos atrás, construído um belo cadeiral de talha, «assi por ser obra do mestre [organeiro, Heitor] Lobo, como por ser peça tam admiravel, tam estimada na provincia de Entre Douro e Minho pella suave melodia dos seus muitos e suaves registos», 14 da mão direita e 16 da esquerda, e de quatro oitavas, que ao tempo custara 310 000 réis¹⁹⁰. Grande e suavíssimo era este «orgam com que o Creador se louva, e as criaturas se recrião» e em estantes estavam colocados os livros «do serviço do choro todos de finissimo pergaminho e muito bem emcadernados»¹⁹¹.

Dispersas por cidades e vilas, entre outras: Valença, Viana, Guimarães, Barcelos, Porto, Coimbra, Santarém, existiam igrejas colegiadas, com comunidades de clérigos a viver segundo uma regra canónica, à maneira dos cabidos da sé, mas autónomas, que asseguravam o ministério do altar, dispondo de um prior, deão, mestre-escola e chantre. Em todas havia capelas de cantores e música instrumental, ao menos a de órgão, como a referência a tangedores indicia, e polifonia nas solenidades várias do calendário litúrgico¹⁹². A de Nossa Senhora da Oliveira, em Guimarães, chegou a ter mais de três dezenas de cônegos, moços de coro e organista e teve como mestre-de-capela, que também foi da Sé de Braga, o padre Inácio António de Almeida (1760-1825), vimaranense e conhecido abade de Penedono (Lamego) que deixou «Offícios de defuntos, várias Missas, um *Stabat Mater* e *Offícios da festa de Ramos da Semana Santa*»¹⁹³.

Nos numerosos conventos e mosteiros de freiras, distribuídos pelo continente, ilhas, Índia, Macau e Brasil, canto litúrgico, desde o ofício coral às missas solenes e demais actos de piedade, dos lausperenes ao tedéu, bem como a música instrumental, tinham religiosas aptas a executá-los e ensiná-los. Quando o uso os generalizou, não faltavam o órgão, a viola, o rabecão e o cravo para acompanharem a polifonia. As freiras clarissas, presentes no reino desde o século XIII, com os seus 73 mosteiros no país em 1740, tinham bastantes lugares de culto capazes de atrair os fiéis aos actos religiosos quotidianos, dominicais e festivos. Comunidades havia, estimuladas pelas reformas introduzidas, pela abundância e qualidade de seus membros, que dispunham de possibilidades de escolha para manterem um edificante serviço religioso de louvor divino, desde o cantochão ao canto de órgão. O cronista seráfico Frei Manuel da Esperança, falecido em 1670, refere, no Convento de Santa Clara do Porto, «uma freira cantora, chamada Soror Inês do Menino Jesus, que foi um assombro para todos os ouvintes pela brandura e suavidade do seu canto»;



Primeira página de *Excellencias da mulher forte a Senhora Santa Ana*, de frei Jerónimo de Belém, 1733 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

e, no similar de Lisboa, viveram Soror Brites do Nascimento, em 1612 entregue a «ensinar o cantochão a todas as [outras irmãs] que queirão aprender e a todas dava lições de canto», e Soror Brites Glória (1663), uma «cantora excelente», a quem a Academia dos Singulares dedicou uma sessão de homenagem, após a sua morte. Outros dados são fornecidos por Frei Jerónimo de Belém: no Mosteiro da Conceição de Beja, cerca de 1482, cada dia «cantão as Religiosas a Missa Conventual; e nos mais solemnes a canto de Orgão, para o tempo sempre excelentes Musicas. Todo o Officio Divino he cantado, e muito seguido o Coro»; no Mosteiro do Espírito Santo de Torres Vedras, cerca de 1567 pertencia à comunidade Soror Isabel de Magalhães, que aí foi vigária do coro largo tempo e, sendo «excelente Musica», ensinou com admirável zelo todas as religiosas que lhe foram confiadas; no mosteiro de Lamego, no século XVI, existia uma «escola pública de canto e rabeção», aberta pela claríssima Soror Maria da Cruz que, no meio, era conceituada artista; no Mosteiro das Chagas de Vila Viçosa, na segunda metade do século XVIII, Soror Catarina dos Serafins, vigária do coro durante muitos anos, «para uniforme perfeição do Cantochão ensinou todas as Religiosas que sentia com capacidade tudo dirigido ao fim de que o Senhor fosse mais louvado»¹⁹⁴. Vários testemunhos mais se encontram relativos à era setecentista, embora com absoluta predominância do órgão, pois, de facto, havia constituições, como as dadas às religiosas do Convento de Nossa Senhora da Conceição de Penha de França (Braga), que não encorajavam «o ensino da rabeça e outros instrumentos» empregados na música maneirista e barroca, antes só rabeção e cravo¹⁹⁵. O espectro de conventos femininos no reino e ultramar, verdadeiramente impressionante, e se a estes juntarmos os de agostinhas, bernardas, dominicanas, das comendadeiras de ordens militares, etc., onde o panorama seria, por certo, idêntico, poderá aquilatar-se o quanto a música sacra se executava e ensinava.

Se o espírito de Trento reprovava os excessos que a polifonia contrapontística introduzira, numa preocupação de retorno à simplicidade e pureza primitivas, em que o cantochão se identificava como a melodia mais conforme ao acto litúrgico, é compreensível a existência de duas tendências quanto à função da música vocal e instrumental e correspondente participação do povo de Deus, numa Cristandade dividida pela irrupção do evangelismo reformista e da teatralidade barroca. Com efeito, aquele conciliábulo ecuménico, se não legislou especificamente sobre a música, ordenou, na sua XX sessão, de 17 de Setembro de 1562, que toda a salmodia musicada não devia ser composta «para deleite vão dos ouvidos, mas de tal modo que as palavras sejam percebidas por todos», e que não se recorresse a temas profanos na música de órgão nem, na mesma linha, à instrumental¹⁹⁶. A vigilância sobre a ortodoxia doutrinária e a percepção do texto, ainda que só pelos iniciados no latim, adivinham-se no elogio do mestre teólogo conimbricense Martín de Azpiqueta Navarro aos conventuais de Santa Cruz por cantarem «com tal pausa, clareza e distinção, que de todos era entendida a letra das Missas & do mais officio divino». Aliás seria essa, na opinião de Vieira Nery, a «tónica da estratégia reformista», voltada para «atrair os fiéis às cerimónias litúrgicas», patente no parecer do crúzio Diogo de São Miguel que, em 1563, dizia: «[...] hũa cousa que muito conseruaua a deuação do povo & traz os fiéis mais cõtinuamente aos diuinos officios, he a melodia dos cântos: o q̃ parece bem claro pois vemos cõcorrer mais gente às igrejas onde millhor fazê os diuinos officios, q̃ às outras onde carecê de câtos ou não câtam tam bem. [...] E] não podemos deixar de confessar que mais conueniente he o canto chão a madureza de grauidade dos religiosos, que o câto dorgão: dado caso que como tudo se ordenar à gloria de nosso Senhor tudo he bom. Geral regra he, que nã há cousa de que o bom nã use bem, & de que o virtuoso não tire bẽ: assi mesmo não há cousa de que o mau não possa tirar & vsar mal: assi q̃ cantando hum virtuoso canto dorgão, louva ao Senhor & merece, & cantando hũ dissoluto canto chão vangloriase e perde seu trabalho»¹⁹⁷. O que importava, pois, era a recta intenção, e a dignidade e perfeição a imprimir à música sacra. Entenderam-no os Jesuítas, no cumprimento da sua divisa «Ad majorem Dei gloriam», na sua espiritualidade, pedagogia e pastoral. No currículo aca-

démico, à aprendizagem musical era dado, em conformidade com o *Ratio Studiorum*, o devido lugar. E se, na prática mingavam talentos próprios, escreveu o padre Francisco Rodrigues, historiador da Companhia de Jesus, supriram-nos «artistas seculares», a que recorriam, e, por certo, a executantes de outras congregações. Incontestável, porém, é que a polifonia e o instrumental realçavam com frequência «o brilho das festas escolares, para aumentarem o culto das igrejas, e também para attrahirem suavemente á fé de Christo os gentios de além-mar»¹⁹⁸. Os coros do teatro, de intuitos apologetico-edificantes, primavam pela perfeição das melodias, vozes e excelência dos instrumentos, deixando deliciados os espectadores. Acrescenta, porém, aquele historiador inaciano: «Nas funções sagradas dos templos christãos é que os Jesuítas dispenderam não raramente maior luxo de musica, bem justificado pelo fim santo de se elevarem os corações dos homens á grandeza de Deus. Particularmente nas festas solemnes realizadas na igreja de S. Roque, muita vez com a assistência da familia real e da nobreza, a musica augmentava grandiosamente a magestade das cerimónias religiosas.»¹⁹⁹ Factos comprovativos não escasseiam: D. Pedro II assistira aí à festa de Santo Inácio, em 1676, «celebrada com apparato magnifico e musica primorosa»; em 1713, «introduziu-se o costume de cantar no ultimo dia do anno o *Te-Deum* em acção de graças, e logo se começou a fazê-lo com pompa solennissima»; cinco anos depois, já ali a todos recreava a harmonia de vozes com «que o povo, apinhado na igreja, respondia ao côro dos musicos»; no seguinte, o padre Cristóvão da Fonseca, SJ, musicou o hino sagrado de forma invulgar, com a intervenção de quinze coros, de vozes escolhidas e melhores instrumentos da cidade, respondendo-lhes numerosos colegiais, na presença de reis, infantes, inquisidor-geral, núncio, patriarca de Lisboa, embaixadores e nobres da corte²⁰⁰. A celebração só durou até 1745, ao que consta. Caminho diferente, mais consentâneo com o tradicionalismo tridentino, seguiram os arrábidos, abraçados ao espírito de austeridade e pobreza do reformador São Pedro de Alcântara, e a quem D. João V confiou o Convento de Mafra, para aí assegurar uma liturgia dominada pelo cantochão. Para ensiná-lo, o monarca mandou vir o mestre veneziano Giovanni Georgi que, auxiliado por dois cantores italianos, reunia, em Santa Catarina de Ribamar, os noviços de três mosteiros da zona de Caxias para lhes ensinar o canto gregoriano reformado, ao modo romano, e outra boa música sacra. Na sagração da Basílica de Mafra, a 22 de Outubro de 1730, fez-se ouvir um coro imponente de centena e meia de vozes, acompanhado por seis órgãos, passando a ministrar-se aulas de música para os religiosos coristas e de livre frequência. Na liturgia imperava o cantochão, acompanhado pelo órgão, não dispensando o apoio de outros instrumentos, o que permitia, em dias de maior solenidade, música homofónica, polifónica e policoral. Tornaram-se os arrábidos, no espaço português, os pioneiros do cantochão reformado, de resto obrigatório para as províncias da Observância, da Índia e Brasil incluídas. Patrocinou D. João V a impressão de manuais de cantochão, segundo o costume da ordem, como o famigerado *Theatro Ecclesiastico* (1734), de Frei Domingos do Rosário, vigário do coro de Mafra, que conheceu nove edições até ao início de Oitocentos²⁰¹. No arcebispoado bracarense, D. José de Bragança teve, como mestres-de-capela da sé e professores de música no seminário, os irmãos padre Ambrósio da Silva Tavares, de 1743 a 1752, e padre José Félix Tavares, de 1752 a 1779, oriundos de Setúbal, que desfrutaram de prestígio pela sua competência²⁰². Por sua vez, o sobrinho e sucessor, D. Gaspar de Bragança, trouxe consigo o italiano António Galassi, que dirigiu a capela da catedral de 1780 a 1792, e dois frades arrábidos, «a fim de reformarem o cantochão desta sé e ensinarem o cantochão moderno»²⁰³, enquanto, no tempo de D. Frei Caetano Brandão, era nomeado, em 1797, professor do seminário o minorista portuense Vicente José Maria Roboredo (1831), na altura, mestre-de-capela da sé e organista²⁰⁴. Ao norte do Mondego, os capuchos de estreita observância fizeram com que as suas igrejas e conventos se abrissem, do Minho ao Algarve, ao cantochão reformado, à moda romana, e, ainda, à música concertante barroca, com seus órgãos e executantes²⁰⁵.

Na segunda metade do século XVI, a Capela Real, dedicada por D. Ma-



Rosto e página do *Livro da Quaresma*, de Rui Dias Soares, 1655 (Elvas, Biblioteca Municipal).

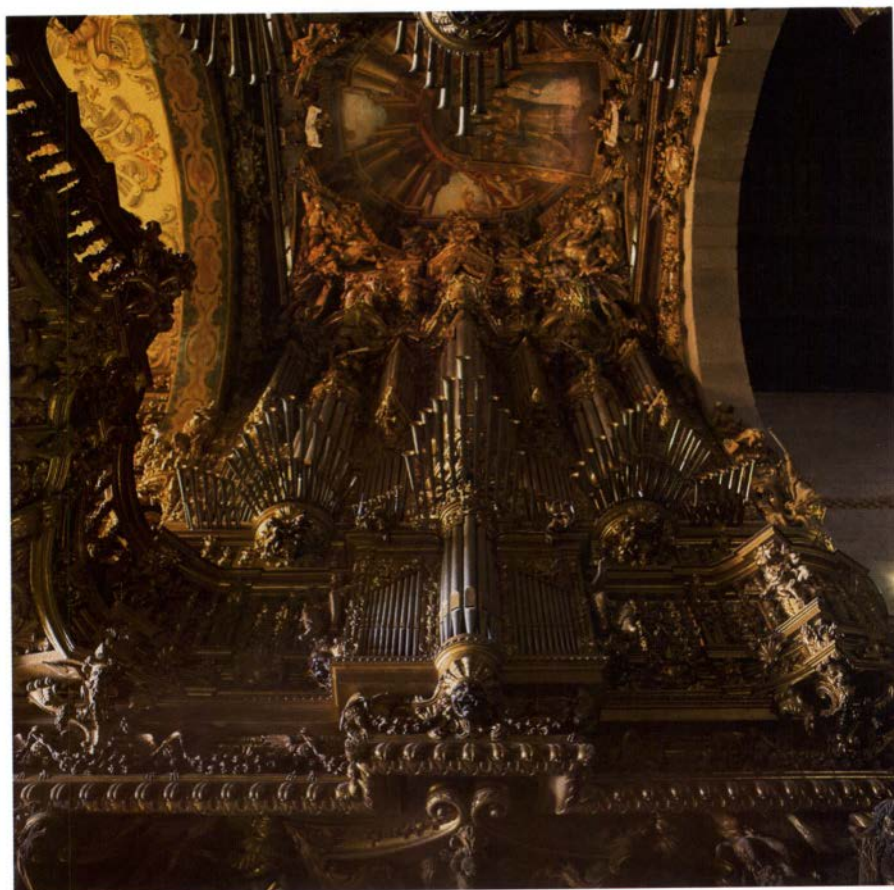
FOTOS: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

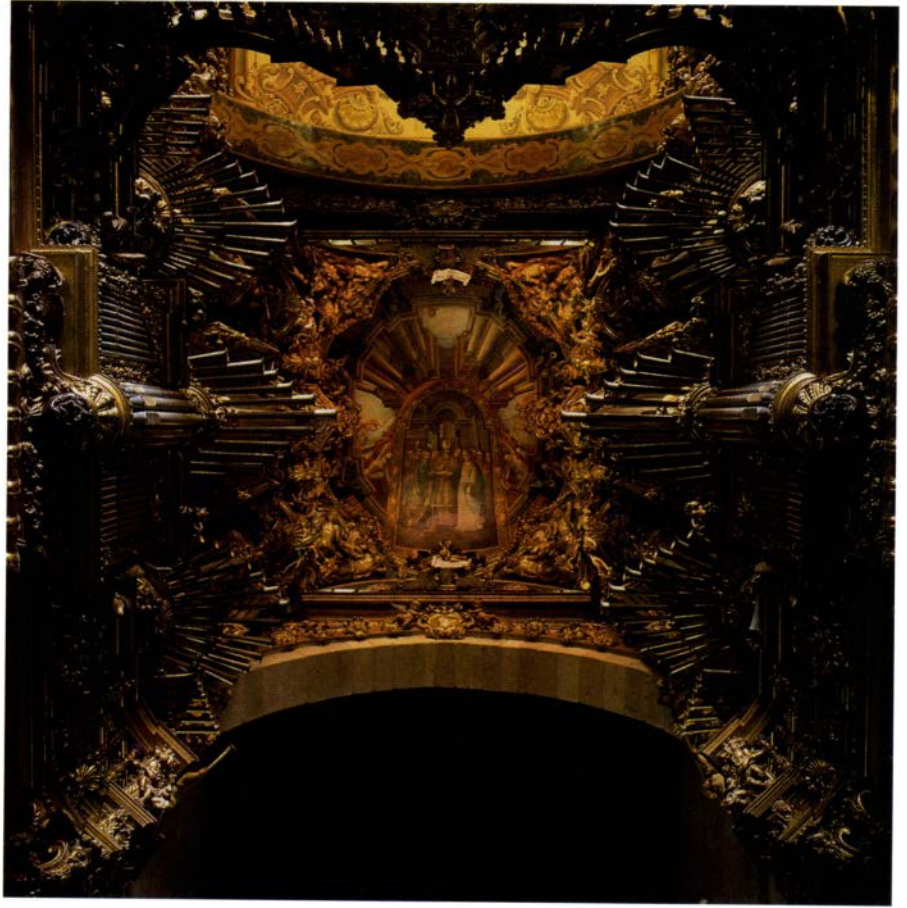
nel ao apóstolo São Tomé, protector da Índia, continuou a ser um pólo activo de grande qualidade musical, merecendo destaque o organista e compositor maneirista sacro António Carreira, falecido no declinar de Quinhentos. Apesar do domínio filipino a possibilitar, aliás, um maior intercâmbio ibérico, manteve-se o prestígio desta instituição, com inteiro destaque para o mestre Filipe Magalhães, formado na escola da sé eborense, cujos discípulos Estêvão Lopes, Estêvão de Brito e Frei Manuel Correia foram considerados os mais prestigiados polifonistas da sua geração²⁰⁶. Dispondo de «um corpo de 70 possíveis executantes», contava com um mestre-de-capela, dois organistas, dois baixões, uma corneta, 24 cantores (seis de cada naipe) e «ainda os 26 capelães que tinham a seu cargo o cantochão, os 18 moços da Capela» cujas funções eram de apoio à estante e ao canto da salmodia²⁰⁷. Creditada paralelamente neste círculo cortesão, rivalizando com o Paço da Ribeira em influência e esplendor, encontra-se a capela ducal de Vila Viçosa, do tempo de D. Teodósio II e seu filho D. João, com sua dezena e meia de capelães, moços de coro, cantores, organista e instrumentistas. Em 1609, o duque D. Teodósio instituiu o Colégio dos Santos Reis Magos, destinado à formação musical de moços de coro que alimentaria de vozes infantis escolhidas a capela por onde passavam e saíam, como João Lourenço Rebelo, mestres qualificados. O espanhol Francisco Garro, o português António Pinheiro e o inglês Robert Tornar, professor de música do futuro D. João IV (1604-1657), serão de mencionar entre outros. Ao carmelita Frei Manuel Cardoso deveu também o jovem duque a formação polifónica que o tornou figura de incontornável referência, como compositor religioso, teórico, bibliófilo e mecenas do tempo português e europeu em que lhe foi dado viver²⁰⁸. Não acrescentou a viragem política da Restauração, antes incrementou sob a égide do exemplo do iniciador da nova dinastia, alteração no âmbito da música sacra polifónica e instrumental. Manteve-se efectivamente, na segunda metade de Seiscentos e no século seguinte até à extinção das ordens religiosas com a implantação do Liberalismo, o seu florescimento, na criatividade, perfeccionismo e execução consumista, nos espaços conventuais, nas séis diocesanas e na Capela Real. Ao longo do meio século que medeia entre o fim das guerras restauracionistas e o começo da terceira década setecentista (1670-1720), assistiu-se então, segundo Vieira Nery, «em termos estilísticos a uma espécie de terra de ninguém entre o prolongamento das manifestações de um Barroco seiscentista de raiz ibérica e a penetração maciça dos modelos italianos», mercê da régia capela de D. João V, apanhando «de surpresa a maioria dos músicos portugueses formados e activos nas restantes instituições, mesmo naquelas que tradicionalmente se tinham destacado como grandes centros de actividade musical, como as Séis de Lisboa e Évora, por exemplo»²⁰⁹. Mas, se passou a

haver hibridismo, não diminuiu o ímpeto criativo. O eremita paulino Frei Manuel dos Santos (1737), autor das contrapontísticas paixões de São Mateus e São João, a quatro vozes, executadas cada ano em seu tempo litúrgico «com geral consolação, e aplauzo dos ouvintes» e o do tedéu a três coros cantado na Capela Real na chegada de D. Mariana de Áustria, esposa de D. João V, tem a seu lado Frei Antão de Santo Elias (1748), a quem se deve «um livro de Hinos, “a quatro vozes de Estante”» e diversos responsórios «a dous coros com rebecas, rebeções, e flautas», e o trinitário Frei João de São Félix que compôs, «em canto de Órgão», *Lamentações e Lições* e «algumas cantatas pelo estilo moderno com instrumentos em grande cadência», a que, ainda, se podem juntar o mestre-de-capela da Sé de Lisboa, desde 1727, João da Silva Morais com o tedéu a quatro vozes, e D. Francisco José Coutinho com a missa policoral, instrumentada «por clarins, timbales, e rabecas»²¹⁰. A Capela Real que, desde 1710 a 1737, passa de colegiada a basílica patriarcal, coroando uma pressão contínua e eficaz de D. João V sobre Roma, acabará por ditar uma influência decisiva no domínio do cerimonial litúrgico e na música sacra, enquanto tentativa de emulação com o que, na matéria, se praticava na sede do papado. O absolutismo de componente galicana tornava o poder régio controlador do eclesiástico, e o que na corte se pautava em costume na esfera do religioso conduzia à imitação fora da capital. A Sé de Évora, por exemplo, a partir da década de 1720, recrutara um tangedor de rabeca, violad’arco, duplas de violoncelos, harpistas, organistas «que acompanhavam um conjunto vocal de moços do coro (talvez 4), três contraltos adultos, 2 tenores e dois baixos»²¹¹. A importação de músicos de qualidade e centros de formação de artistas portugueses, como o seminário da patriarcal, foram medidas que o pietismo e o tesouro régio viabilizaram. A medida, porém, de proibir, no culto de todas as igrejas do país, o vilancico, «a mais enraizada das tradições litúrgico-musicais autóctones herdadas do século anterior», constitui, na opi-

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

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.





Órgão de coro, século XVIII
(Sé de Braga).

FOTO: JOSÉ MANUEL
OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO
DE LEITORES.

nião autorizada de Vieira Nery, «o marco da transição definitiva da Música portuguesa para a face do Barroco italianizante»²¹². Domenico Scarlatti, director da Capella Giulia, dispõe-se a rumar para Portugal em 1719, para ser o mestre da Capela Real, responsabilizando-se assim pela orientação da música litúrgica polifónica e instrumental aí executada. O conjunto artístico que reuniu, se tinha, como vice-mestre e organista, o lusitano Carlos Seixas — autor de dez missas a quatro e oito vozes com orquestra e um tedéu, a quatro coros, quase tudo perdido na totalidade —, primava pela abundância de estrangeiros. O próprio cantochão aí ouvido era o romano trasladado da corte pontifícia.

A ida para Itália de bolseiros, como João Esteves, António Teixeira e Francisco de Almeida, antes de 1720, a expensas do mecenato régio, para se prepararem, no centro da Cristandade, acentua esta preferência pelo barroco eclesiástico de matriz romana²¹³. Para Gerhard Doderer, ao regressarem, «foram estes os compositores que marcaram, cada um em áreas diferentes mas todos eles de maneira decisiva, a vida musical portuguesa»²¹⁴. Consumava-se a «invasão italiana». Aliás, desde 1720 a 1733, subiu, de 11 a 36, o número de artistas vindos de Itália que em 1734 se distribuíram pelas capelas de Lisboa (12), Braga (8), Évora (8) e Porto (8). Estes cantores, em geral castrados, «moldam, de facto, estilística e praticamente a nova configuração da vida musical do país», dispondo de um coro próprio (1719-1733) «para as suas inúmeras actuações na Patriarcal e em outras importantes igrejas da capital (Loreto, S. Roque, Catedral S. Maria, S. Vicente, Santa Justa, N. Senhora da Graça, S. Francisco de Paolo, S. Nicola[u], S. Francisco da Ordem Terceira, etc.)»²¹⁵. Movia o monarca a consciência de uma realidade a que importava atender, como rei católico que até podia emular com as cortes mais famosas da Europa coeva, e que Joaquim de Vasconcelos assim definiu: «A ostentação no rito eclesiástico trazia consigo a mesma ostentação na parte artística do culto, isto é, uma execução musical primorosa, digna do aparato das cerimónias eclesiásticas.»²¹⁶

Detractores e apologistas da estratégia musical de D. João V desvirtuam, sem dúvida, a acção e o bem intencionado do soberano neste domínio²¹⁷. O predomínio de religiosos de tendência sigilista em seu redor e a grave doença que acometeu D. João V em 1740 contribuíram para a exaltação pietista do soberano, então experimentada, passando o culto litúrgico a sentir-lhe o reflexo em suas capelas e igrejas, com a escassez das magnificentes cerimónias religiosas, «embelezadas por música a vários coros e instrumentos, assistidas, em anos anteriores, tantas vezes pelo rei e membros da família real»²¹⁸. Orgãos novos de grande beleza e monumentalidade, como o da Sé de Braga, do galego franciscano Frei Simon Fontanes e em que tocou o padre Manuel de Matos, professor de Canto de Órgão no seminário na primeira metade de Setecentos, e os de Tibães, Porto, Vila Viçosa, Faro, construídos, desde o início do seu reinado, por mestres espanhóis, portugueses e alemães, enriqueceram os principais templos do reino, «como também muitos arquivos e muitas bibliotecas de Portugal onde se conservam grande número de Salmos, Cânticos, Lamentações, Responsórios, Oratórias e Paixões que serviram para embelezar todos os actos da liturgia dentro e fora do espaço sagrado»²¹⁹. No reinado de D. José I mantiveram-se o domínio estilístico italiano e a circulação de compositores estrangeiros, como se verificou, por exemplo, com a vinda dos napolitanos David Perez, autor do coral *Matinas para um ofício de defuntos*, em estilo concertante (*stille concertato*), e Jommelli, e a ida de bolseiros portugueses para o Conservatório de Santo Onofre de Nápoles, como João de Sousa Carvalho e os irmãos João e Brás que, de volta, leccionaram no seminário da patriarcal, «a mais importante escola musical durante o século»²²⁰. O gosto pela ópera que se sentia na corte, durante o governo de D. Maria I, foi outro elemento italianizante que deixou marca na música sacra coeva. Beckford, em seu diário de 1787, ao descrever a festa de Santa Cecília celebrada em Lisboa, na Igreja dos Mártires, pelos membros desta irmandade quinhentista de meritória influência na vida musical portuguesa, anota que lhe parecia estar «não numa igreja, mas num teatro, cintilante de luzes e de fios de lantejoulas», decorada «à moda das óperas, executando centenas de cantores e músicos «as mais animadas e brilhantes sinfonias»²²¹. Dois grandes compositores portugueses deste tempo, alunos na patriarcal de Sousa Carvalho, foram Marcos Portugal (1762-1830) e João Domingos Bomtempo (1775-1842), que igualmente cultivaram a música sacra, pois um tedéu e uma missa de requiem se lhes conhece. À igreja pertencia, como se apercebe, o ensino da música, mas a vida religiosa era ainda tão suficientemente intensa que justificava não apenas esta abundância de cultores como esta osmose com o espírito do tempo. A decadência da música religiosa, a seguir verificada, terá começado, segundo Joaquim de Vasconcelos, um pouco depois do fim do reinado do *Magnânimo*, «com o predomínio das arias teatraes, transportadas para a igreja com o fim de fazerem brilhar os cantores virtuosos, inteiros ou mutilados»²²². De lamentar foi, sobretudo, «essa caricatura deplorável do canto gregoriano, cujos derradeiros estremeções encontramos em livros didáticos dos fins do século XIX, como “O compêndio de Cantochão teórico e prático para uso da aula do Seminário Arquidiocesano de Braga” (1877), por onde aprenderam gerações de eclesiásticos»²²³.

O PRIMEIRO ESPAÇO, fronteiro ao continente, povoado pelo expansionismo luso, após a conquista de Ceuta e na sequência estratégica da dinâmica da navegação, foram as ilhas adjacentes, em que a prática religiosa do colonizador e sua prole se revestiu dos contornos metropolitanos, agregando também os escravos convertidos, com o enquadramento do clero regular e secular aí fixado. Ao erguerem, na Madeira, o seu primeiro convento em 1440, no Funchal, os Franciscanos lançavam a ponte para a estruturação e apoio do culto divino que a organização diocesana foi modelando, pastoral e administrativamente, à imagem do continente. E a música litúrgica, acto contínuo, assim se difundiu e enraizou. O erguido por 1472, dois séculos mais tarde, suporte sólido para noviciado e casa de estudos, oferecia ambiente para a existência de uma vida litúrgica, com serviço quotidiano de altar e coro, e nos domingos e dias santos missa conventual cantada, sendo por certo acompa-

Música e evangelização

nhada do tanger do órgão²²⁴. Nos Açores, a presença seráfica data de 1452, havendo pela segunda metade do século XVII, no convento da Guia ou de São Francisco em Angra do Heroísmo (Terceira), uma comunidade que alimentava «coro contínuo até pela meia noite, com excelente música»; e, pelos fins de Setecentos, então mais numerosa, oferecia «uma perfeita organização da liturgia diária e dos dias solenes ou festivos, segundo o directório e o cerimonial da Província dos Algarves por cujos estatutos se regulavam»²²⁵. Na ilha de São Miguel, a contar com o Convento da Senhora da Conceição de Ponta Delgada desde 1525, situação idêntica se verificou desde o século XV, acompanhando depois o gradual povoamento de todo o arquipélago e a ver no entretanto surgir autóctones a se distinguirem no canto, composição e toque de órgão. O que se passava nas casas masculinas da ordem acabou por vigorar nas femininas espalhadas nas ilhas desde os finais da era quatrocentista, atendendo-se não apenas à execução como à aprendizagem da música sacra²²⁶. Em Cabo Verde, descoberto em 1460, missionou, ido da Madeira, o franciscano Frei Rogério, português de naturalidade incerta, com reputação de «insigne músico e grande letrado», e a ordem seráfica, no século XVI, já tinha aí conventos. Fonte narrativa posterior, com a colonização e a evangelização em mais adiantada altura, considera os cabo-verdianos «todos catholicos e apaixonados pela música»²²⁷. Este particular não escapou à observação do padre António Vieira que, ao fazer no arquipélago, então com 120 000 almas, forçada paragem na rota para o Brasil, escreveu ao confrade padre André Fernandes no Natal de 1652: «Há aqui clérigos e cónegos tão negros como azevi-che, mas tão compostos, tão autorizados, tão doutos, tão grandes músicos, tão discretos e bem morigerados, que podem fazer invejas aos que lá vemos nas nossas catedrais.»²²⁸

O interesse de D. Manuel na conversão ao catolicismo da região etiópica, o reino de Preste João, moveu-o a presentear o imperador com «dois instrumentos de órgãos [portativos] de grandura» da Capela Real e dois tangedores para tocá-los. Progrediu a missionação em terras da Etiópia e os jesuítas Luís Cardeira e Francisco Marques dedicaram-se a ensinar aos naturais a cantar e tocar instrumentos que em breve alcançaram de formar «sua capella, com a qual se celebravam mais apparatusamente os officios divinos». O padre Cardeira, conforme escreveu o cronista Baltasar Telles, era «musico superior, tangia órgãos com toda destreza e tocava todos os mays instrumentos, e ensinou a muytos estas artes, assim na Índia como em Ethiopia, aonde foy o primeiro, que ensinou aos Abxins a arte do canto»²²⁹.

A receptividade à música religiosa era, obviamente, estimulada pelos missionários. Assim, na *Relaçam* (1663/1664) da viagem para a Índia do franciscano Frei André de Faro, que evangelizara em Cabo Verde e terras vizinhas do continente africano, conta-se, em certo passo, que aqueles, «ao encontrarem numa povoação da Nigrícia [costa da Guiné] um *china* (ídolo), erguido no largo de uma capela missionária, derrubaram-no e colocaram no mesmo sítio *hua fremosa crux e enquanto se fazia a cova em q. se havia de por cãtamos muitos salmos e com "te Deum laudamus" cantados logo fomos todos de dois em dois, adorar a sancta crux*», prosseguindo, a bordo, com o canto diário, do terço e ladainha de Nossa Senhora, à tarde, a que se associavam todos que iam no navio²³⁰. Ao findar Outubro de 1735, o número de franciscanos em Cabo Verde ascendia a 15 padres e três irmãos leigos, havendo a preocupação de evitar que ao menos o quantitativo não descresse de 12, a fim de assegurarem o serviço litúrgico e com solenidade, quando as circunstâncias aconselhassem²³¹. Acerca da Guiné, conhece-se a visita de cortesia do bispo franciscano D. Frei Vitoriano do Porto ao régulo de Bissau, que lhe agradeceu mandando tocar «cinco negros suas flautas, e ao som dellas cantarão dous Mandingas suas cantilenas, louvando a clemencia do Rey e a sua fortuna em ser visitado do Grande Padre dos Christãos, o que nenhum dos seus antecessores tinha logrado, e o Bispo para lhe corresponder mandou tocar charamelas e cantar o menino do coro [que levava consigo] e a tudo [por certo, música religiosa concertante do tempo] esteve o Rey atento e com demonstrações de gostoso»²³².

A música, em espaços de missão, era um meio indispensável na evangeli-

zação. E, porque assim a consideravam, as levas de missionários que partiam para terras do além-mar não a descuroavam, a começar pelos livros litúrgicos com notação musical e órgãos que consigo levavam. O grupo de oito franciscanos que embarcaram em 1500 na armada de Pedro Álvares Cabral, cujo superior era Frei Henrique de Coimbra, incluía o organista Frei Masseu e o corista Frei Pedro Neto, tendo quatro deles se dedicado à missionação de Goa e Cochim²³³. Apostado em criar um clero indígena, Frei António do Louro, responsável por outra leva de 12 confrades, chegou à Índia em 1517 com o plano de estabelecer os estudos eclesiásticos nos conventos criados e, no ano seguinte, recebeu do feitor de Cochim, Pêro Quaresma, uma importante remessa de livros de que fazia parte: «1 dominical grande de canto, 1 saltério, igualmente de canto, 3 antífonários»²³⁴. Para a igreja de Malaca que os Portugueses haviam edificado mandou o rei *Venturoso*, em 1519, levar «os órgãos de caixa [portativos e de portas removíveis] que estavam na capela real»²³⁵. Aliás, como responsáveis pelo Padroado, os monarcas portugueses dotaram as missões da Índia, além de órgãos, de tangedores e cantores para o culto divino. O cronista seráfico Frei Paulo da Trindade refere que, na primeira metade do século XVII, em Goa, no Colégio dos Reis Magos, que os Franciscanos fundaram, destinado à educação de órfãos, descendentes de reinóis e frequentado por filhos de brâmanes de alta estirpe social, alguns «mostravam grandes habilidades assim no tanger e cantar como no Latim», existindo um mestre, para diariamente os ensinar «a tanger órgãos, harpa e outros instrumentos musicais para o culto divino». Assim, muitos saíram dele «mui grandes mestres de Música», vindo a executá-la com perfeição nas igrejas da cidade. Aos franciscanos da Observância e da Piedade vieram a juntar-se dominicanos, eremitas de Santo Agostinho e jesuítas com São Francisco Xavier, não sendo apenas a música sacra, cantochão e polifônica, a por eles cultivada. À maneira talvez da melopeia cantada própria das ladainhas, que tinham lugar na reza comum dirigida pelos religiosos durante as longas viagens marítimas, seriam essas singelíssimas harmonizações as de que o Apóstolo das Índias se servia para ensinar os nativos a louvarem e rezarem a Deus, e fixarem fórmulas catequéticas. Escreveu-o de Cochim em carta aos jesuítas de Roma, em Janeiro de 1548, falando do que acontecia em Maluco (Ternate), onde «os meninos pelas praças, e as meninas e mulheres, de dia e de noite, em casa, os lavradores pelos campos, e os pescadores no mar, em lugar de vãs canções, cantavam santos cantares, como o credo, padre-nosso, avé-maria, mandamentos, obras de misericórdia, confissão geral e muitas outras orações em linguagem [que aqui tanto podia ser a portuguesa como a falada pelos indígenas], de modo que todos as entendiam, não só os recém-convertidos à nossa fé, mas também os outros»²³⁶. Mal abriram em Goa o Seminário de São Paulo, os Jesuítas fizeram funcionar uma aula de música; e, evangelizando nas serras do Malabar, refere o cronista padre António Franco, o jesuíta Francisco Garcia Mendes (1580-1659), depois arcebispo de Cranganor nomeado em 1641, «também ensinava solfa aos meninos indígenas, para que as procissões e funções do culto se celebrassem com particular asseio e perfeição»²³⁷.

A cristandade que se ia fazendo pelo Extremo Oriente, no período quinhentista, permitiu a formação de comunidades com vida litúrgica permanente, se convenientemente assistida, e orações em que o português se usava, como sucedeu na cidade de Liampoo, às portas da China, onde aportou a embarcação de António Faria, facto referido na *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto (c. 1510-1583), que foi recebido à entrada da igreja da povoação por «oito padres reuestidos em capas de brocado & telas ricas, com procissão cantando, Te Deum laudamus, a que outra soma de cantores com muito boas fallas [pronúncia] respondia em canto dorgão tão concertado quanto se pudera ver na capella de qualquer grande Principe. [...] ouvio Missa cantada officada com grande concerto assi de fallas, como de instrumentos musicos, na qual pregou hũ Esteuão Nogueyra que ahy era Vigairo, homem já de dias & muito honrado [...]. Depois [...] vierão seis mininos da sancrestia, em trajos de Anjos com seus instrumentos de musica todos dourados & pondose o mesmo padre em joelhos diante do altar de nossa Senhora da Conceição,

olhando para a imagem com as mãos aleuantadas, & os olhos cheyos de agoa; disse chorando em voz entoada & sintida, como se fallaua com a imagem, vós sois a rosa, a que os seis mininos respondião, Senhora, vós sois a rosa, descantando tão suauemente cos instrumentos que tangiaõ, que a gente estava toda pasmada & fora de sy, sem auer quem pudesse ter as lagrimas, naciadas de muyta deuação que isto causou em todos. Após isto tocando o Vigairo hũa viola grande ao modo antigo, que tinha nas mãos, disse com a mesma voz entoada algũas voltas a este vilancete, muyto deuotas e conformes ao tempo, & no cabo de cada hũa dellas respondião os mininos, Senhora vos sois a rosa; o que a todos geralmente pareceo muyto bem, assi pelo concerto grande da musica com que foy feito, como pela muyta deuação que causou em toda a gente, com que em toda a igreja se derramarão muytas lagrimas»²³⁸. Na China, a rara habilidade de tangedor e construtor de órgãos proporcionou ao padre Tomás Pereira, jesuíta minhoto dos arredores de Famalicão, servir-se destes seus talentos para fins proseliticos. Ao imperador ofereceu uma máquina de música que incluía «em sy huma ordem de campaynas bem temperadas, que ao som do órgão [tocavam] de si as mesmas mudanças a compaço», captando-lhe a benevolência para manter a paz religiosa e dar liberdade aos avanços do catolicismo em suas províncias. No templo da missão onde se encontrava instalou, em 1681, um novo órgão, escrevendo para a Europa na altura: «e foi tal o aplauso e concurso que teve, que fomos [os padres da missão] obrigados a por soldadesca na Igreja e seu pateo, para evitar desordens dos gentios; e da muita turba que concurria a ver, e ouvir cousa nunca vista nem ouvida em sua Corte: sendo obrigado o Auctor a tanger mais de hum mez inteiro cada dia muitas horas, e muitas dellas a cada 4.º para dar vasão a muita gente que corria e se renovava a cada quarto de hora». Daí resultou numerosos chinas acabarem por abraçar a fé cristã²³⁹.

O Brasil, à medida que a evangelização avançava, foi um largo e vário espaço onde a música constituiu precioso adjutório no afervoramento da fé entre os nativos cuja natureza os tornava inclinados ao canto, à dança e ao toque de instrumentos. Franciscanos, jesuítas, carmelitas e beneditinos foram partilhando o ingente trabalho da missão que conduziu à formação do Brasil católico. A liturgia associava o canto, e, onde e quando era aquela celebrada, a música estaria presente, como acontecia nas comunidades conventuais em terra de missão. Erecta em 1551, foi a diocese da Bahia a primeira criada em solo brasileiro, com a sua sé e cabido, e um mestre-de-capela conhecido, Bartolomeu Pires, em 1564, e chantre e coro por certo anteriores. De tangedor de órgão há notícia ainda antes de findar o século. O padre Fernão Cardim, ao escrever na década de 1580, fala de três aldeias dos arredores da Bahia onde «há escolas de ler e escrever, aonde os padres ensinam os meninos Indios; e alguns mais habeis tambem ensinam a contar, cantar e tanger; tudo tomam muito bem e ha já muitos que tangerem frautas, violas e cravo, e officiam missas em canto de Órgão, coisa que os Paes estimam muito»²⁴⁰. Procurando dar uma achega explicativa para a aculturação verificada, o brasileiro Ramos Tinhorão, com alguma pertinência, adianta: «os jesuítas assustados com o carácter selvagem do instrumental da música indígena — trombetas com crâneo de gente na extremidade, flautas de ossos, chocalhos de cabeças humanas, etc. — trataram de iniciar os catecúmenos nos segredos do órgão, do cravo e do fagote, que melhor se adaptavam à música sacra»²⁴¹. Isto começou a verificar-se quando as ordens religiosas abriram seus colégios. O historiador seráfico Frei Venâncio Willeke, baseado no cronista Frei Joboatão, menciona que em Olinda, ao lado de seu convento, os Franciscanos dispunham em 1586 de uma casa, como um seminário, para educar os filhos de índios convertidos e instruí-los, deixando a informação: «Os internos aprendiam a música tanto vocal como instrumental, chegando em breve a executar cânticos sacros, ladainhas, missas, etc. Um tal Francisco progrediu tanto que chegou mesmo a contrapontista. A formação musical dos indiozinhos visava, além dos fins culturais e religiosos, a atracção dos adultos, amigos da música, que muito admiravam alunos tão adiantados, confiando também os seus filhos ao educantário franciscano.»²⁴² O intuito formativo está, de resto, bem paten-

te no alcance catequético que visava o jesuíta padre Cristóvão Valente (1566-1627) ao compor em tupi as *Cantigas na língoa, para os mininos da Santa Doctrina* — ao nome de Jesus, em louvor da Virgem, ao Anjo da Guarda e ao Santíssimo Sacramento —, que ensinava em música na Bahia e foram impressas em Lisboa junto com o *Catecismo na língua brasilica*, do inaciano padre Araújo, publicado em 1618, e constituía um inteligente aproveitamento proselitico do idioma materno²⁴³. No século XVII, regista-se em a Bahia, Pernambuco, Olinda e Paraíba a presença de um mestre-de-capela, organista, capelães cantores e moços de coro, os quais se destinavam a assegurar o canto gregoriano e a ajudar na celebração da missa e no serviço da sacristia. A cidade mineira de Mariana recebeu de D. João um órgão que, aliás, só em 1752/1753 chegou ao destino. Dispunha, na era setecentista, Arraial de Tejuco (Diamantina) de um outro e, no século XIX, por volta de 1822, havia no Rio de Janeiro um mestre-de-coro conventual, o que permite verificar como a música sacra, polifónica e instrumental era incrementada²⁴⁴. Onde quer, porém, que as circunstâncias isso proporcionassem, as populações catequizadas, desde a criança ao adulto, não deixavam de exteriorizar pelo canto religioso, em linguagem e latim, piedosos sentimentos cristãos. Documentam-nos o facto os «Diários» das visitas pastorais, essas tão coloridas e admiráveis narrativas, plenas de frescura e enternecedor humanismo, do então bispo de Belém do Pará, D. Frei Caetano Brandão, onde tais referências, aqui e além, se podem colher. Em 14 de Novembro de 1786, ao relatar a que fez a Soure — terra brasilica, como tantas outras, de nome português —, escreve: «Em todo o tempo que estive nesta Villa sempre me acompanhárão os meninos, cantando a Ave-Maria do Bispo: (chamão a Ave-Maria, que trouxe de Lisboa, que he a mesma, de que usão os meninos de hum Seminário daquela Corte, e se acha hoje espalhada por todo o estado do Pará: e commummente sou recebido nas Povoações com este Cantico, de que gosto por extremo).» Dois dias depois, ao falar da ida à vila de Monforte, anota: «De tarde fui dar um passeio pelo campo, acompanhado de varias pessoas, e dos meninos, e meninas formados em duas fileiras com as mãos erguidas, cantando a Ave-Maria.» Por vezes, o povo todo seguia-o, quando a partida daí ocorria, «até á praia com o costume do Cantico da Ave Maria». Na vila de Monsaraz, o crisma terminou com os «Canticos dos louvores a Deos» e, a propósito da missa que celebrou de seguida, diz: «Cantarão hoje [19 de Novembro] os meninos o *Tantum ergo* á elevação da Hostia, no que achei muita graça, por que erão vozes lindissimas, e proferirão bem o latim, não obstante serem todos filhos de Indios.» Na capela da fazenda dos padres mercedários, na região da Cachoeira: «Cantou-se o *Te Deum*: e os escravos e escravas cantárão o Bendito sejas, e outras modas com tanta graça, e doçura, que não pude suster as lagrimas; [...] e sempre experimentei este effeito, todas as vezes que os ouvi em dois dias, que alli me demorei.» Na vila de Cameté, na casa grande do mestre-de-campo João de Moraes Betencourt onde havia um olaria completa, um engenho de açúcar e extenso plantio de cacauais, foi bem acolhido, a 13 de Janeiro de 1787, e do que se passou na capela, «feita ao modo antigo», insufficiente para a família de mais de 300 almas, conta: «Cantarão-se aqui os obsequios Divinos com a maior perfeição; vozes lindissimas, e muitas, estilo nobre; tinham luzes de solfa inspiradas por um sujeito da mesma casa (o filho mais velho, e que a governa, moço prendado, muito habil na dita faculdade, e no toque de diversos instrumentos): gostei infinito de ouvir cantar ao som do bandolino o Bemdito sejaes por cinco diferentes modos, todos engraçadissimos: huma mulata de cincoenta annos sobressahia incomparavelmente.» A 18 do mesmo mês, na fazenda da viúva do mestre-de-campo Pedro Sequeira, houve missa, escreve o prelado, «em cujo tempo me regalei de ouvir cantar as filhas, e outras pessoas da Casa o *Tantum ergo*, e diferentes Lettras sagradas com bellissima harmonia, que me pareceo estar ouvindo as Freiras no seu Côro»²⁴⁵.

É certo que o declínio da música sacra se acentuou com a supressão das ordens religiosas. O clero diocesano era incapaz de lhe manter, no geral, a qualidade. Ao passado pertencia um rico património que, no segundo quartel do século XVI, atingira um dos momentos altos, sendo por toda a parte cultiva-

da, se não for mera lisonja o elogio de Luis de Milán no prólogo de *El maestro* (1536), dedicado ao príncipe D. João, quando afirma ser Portugal «la mar dela musica: pues enel tanto la estiman: y tambien la entienden»²⁴⁶. Quanto à sagrada, coral e instrumental, manteve-a, difundiu-a e deu-lhe qualidade o culto religioso que, onde fosse celebrado e praticado, na metrópole e além-mar, era a sua própria razão de ser.

Participação

QUESTÃO PERTINENTE, embora de dificultosa como desejável resposta, seria conhecer qual a exacta participação dos fiéis no canto litúrgico. Se o latim era um entrave, e com realismo os reformadores evangélicos procuraram ultrapassá-lo, optando pela língua vernácula, não será, porém, legítimo aceitar-se que o povo se mantinha passivo durante os ofícios divinos. Só uma elite, por certo, como o duque de Bragança D. Teodósio I (1563-1630), segundo informa o cronista da Província da Piedade, Frei Jerónimo de Belém, podia assistir «com os Religiosos no Coro aos Offícios Divinos rezando igualmente com elles, e cantando as Missas e Vésperas»²⁴⁷. E, se é exacto que colhe a observação de D. João IV, no escrito *Defensa de la musica moderna* (1649), de que em seu tempo sucedia «estarem quinhentas pessoas reunidas numa igreja e não haver entre elas vinte ou trinta *que entiendan el latin que se canta*»²⁴⁸, ficava ainda espaço bastante para haver, ao menos, uma sofrível participação da assembleia. Poder-se-á aceitar sem esforço que as brevíssimas fórmulas aclamatórias, laudatórias e deprecatórias, de fácil fixação pelo hábito de escutá-las, acabassem por entrar em uso em muitas igrejas onde o canto litúrgico tivesse lugar, tais como: *Amen, Aleluia, Et cum spiritu tuo, Deo Gratias, Gloria Patri, libera nos Domine, misere nobis*. Bem mais difícil era o *Tantum Ergo* e algum motete eucarístico latino vulgarizado; e da missa: *Kirye eleison, Sanctus, Agnus Dei*, sempre, no entanto, ao alcance de uma aprendizagem pelo povo iletrado, se pacientemente o ensinassem. E uma vez caído na memória colectiva, a frequente repetição, ao longo do tempo, acabaria por tornar mecânico o seu uso. Dessa antiga tradição, quase até aos dias de hoje chegada, restam vestígios de humorismo burlesco, propiciado por um idioma em desuso no quotidiano, de fala difícil e incompreensível para o vulgo, que perpassa nos diálogos vicentinos de Frei Paço e Bastião em *Tragicomédia dos agravados* (1533) e, a propósito da reza de matinas, entre o cura e o filho Francisco na farsa *Clérigo da Beira* (1526), e em múltiplos e chocarreiros ditos plebeus²⁴⁹.

O vernáculo — letras das melodias — teve, porém, cabimento na devoção dos fiéis e na liturgia e paraliturgia dos ofícios e celebrações, fora e dentro do recinto sagrado. Os cânticos religiosos aí estão no cancionero popular e em livros devotos. Circunstâncias a dar-lhes origem não escasseavam: romagens de peregrinos a santuários e capelas, ladários, procissões eucarísticas e penitenciais, vias-sacras, missões, etc. Abundam os cânticos tradicionais centrados no culto do Espírito Santo, de Cristo, da Virgem e dos santos, por ocasião de vigílias e festividades.

O beneditino Frei André Dias, que morreu bispo de Mégara após 1441, no *Livro das laudes e cantigas espirituais*, em gótico quatrocentista, incluiu letras adaptadas, traduzidas ou influenciadas pelas *lodi* (laudes) italianas, sendo de atender que essas cantigas, em sua intenção, «destinavam-se à confraria do *boo senhor Deus Jhesu*, na igreja de S. Domingos de Lisboa, para ali serem cantadas», como o texto refere: «Viinde ora e viinde todos vos outros confrades e servos da confraria do *boo Jhesu*, e comigo estes melodyosos cantares, hymnos, prosas e laudes, que aquy em este livro conpiley e escrevy aa honrra do boom Jhesu, [com] altas vozes cantade, baylade, dançade, orade, tangede, em orgoons, em atabaques, com trombas, com anafuis, com guytarras, com alaudes e com arrabiis, ante o seu altar.»²⁵⁰ E, embora se desconheça como, na prática, os irmãos as executavam, se em dois coros alternados, em *solfa*, ou ao jeito da salmodia monástica, o certo é estarem impregnadas «de antigos motivos litúrgicos, com ecos de hinos e sequências latinas, além de invocações de ladainhas ou cousa parecida»²⁵¹. Contudo, estes cantos e danças assim presentes onde, por vezes, o inconveniente e reprovável adregava aparecer nestes sagrados lugares, podiam conduzir a excessos que a hierarquia eclesiástica ten-

tava atalhar, sobretudo quando se tratava de vigílias. Era esse o propósito do sínodo bracarense de 1477, reunido por D. Luís Pires, que decretou «sub penna descuminhom assy homens como molheres, como eclesiasticos e seculares que por conprir sua devaçom quiserem teer vigilia em algũa egreja ou moesteiro, capela ou irmida, nom seja ousado fazer nem consentir, nem dar lugar que se hy façam jogos, momos, cantigas nem bailhos nem se vistam os homens em vistiduras de molheres, nem molheres em vistiduras de homens, nem tangam sinos nem canpãas nem orgoons nem alaudes, guitarras, viollas, pandeiros nem outro nem hum estormento nem façam outras desonestidades pellas quaaes muitas vezes provocam e fazem viir a ira de Deus sobre sy e sobre a terra»²⁵². Por norma, as vigílias que se celebravam na véspera das festividades litúrgicas, Natal, Páscoa, Pentecostes, etc., integravam a hora canónica de matinas, sendo o longo tempo até à missa solene entrecortado pelos três nocturnos, com a salmodia e lições próprias do officio do dia, e o espaço-pausa entre eles aberto era preenchido por leituras espirituais («livros de sanctas estorias») em linguagem ou por uma espécie de representação dramática de harmonia com o sentido místico da festa, como se pode ver na vigília de Natal de 1576 que Filipe II e D. Sebastião passaram no mosteiro de Guadalupe: «em as matinas houve chançonetas entre cada lição e acabado cada nocturno houve uma comédia, ou farsa cada diferente em que entravam os capados [cantores castrados], uns como pastores e no fim de cada um uma música, isto houve no fim de cada nocturno, e no fim dos nocturnos veio um moço com uma guitarra e cantou muitos versos [romances ou seguidilhas] em louvor dos Reis que vieram adorar dizendo que eram 3 em quantidade, mas estes eram dois maiores em qualidade e riqueza, e que Nossa Senhora os trouxera a sua casa, e os ajuntara para nela consultar coisas para seu serviço. A missa foi cantada de canto de orgão com muitas chançonetas, e os Reis estiveram com muito gosto, e prazeres e risos a todas as horas. [...] e logo começaram a missa de canto de orgão no coro, e os orgãos e cantou-se muito contraponto: algum de alguns capados, um frade contrabaixo e o corneta; ao levantar a Deus houve uma graciosa chansoneta, etc.»²⁵³. Semelhante entreacto sagrado tivera já lugar, comprovando a tradição, a 25 de Dezembro de 1500, na corte portuguesa de D. Manuel, como noticiou Ochoa de Isaga em carta aos Reis Católicos: «Despues, a las ocho oras vino el señor rey a la camara de la señora reyna [D. Isabel, filha dos monarcas espanhóis], y fueron a los maytines [matinas], de la misma manera que fueron a las viesperas; y el señor rey, dexando a la señora reyna en la tribuna, deçendio abaxo, donde estava puesto su sitial com cortinas; Y oyeron los maytines solepemente, com horganos y chançonetas y pastores, que entraron a la sazón en la capilla dançando y cantando “gloria yn eçelsis Deo”»²⁵⁴.

Parece não oferecer dúvida que já desde a Idade Média o canto com letra em vernáculo entrava nos officios litúrgicos, quer entrecortando a hora de matinas, quer substituindo mesmo o *introitus*, *gradual* e *offertorium* da missa, com lugar ainda após a elevação e na altura da comunhão de algum motete. Este ou o vilancico eram as formas musicais que melhor se prestavam a afervorar a devoção e a propiciar a participação dos fiéis. Como os autos terminavam por um vilancico, de sabor popular, o refrão que o compunha e encerrava o tema seria até o elemento facilitador da participação da assembleia numa resposta em coro. Daí o aproveitamento deste no canto litúrgico que tornava mais atraente a assistência ao culto religioso. O findar do século XVI parece assinalar o crescente aumento do vilancico religioso. Os mestres-de-capela desde a real à das sés e conventos de nomeada tinham obrigação de compô-los para as solenidades maiores como o Natal, Corpo de Deus, Epifania, Páscoa, Ascensão, Pentecostes, Natividade e Conceição de Nossa Senhora, «e um grande número de festas de santos, com particular relevo para os santos locais e o patrono do convento»²⁵⁵. Conhecem-se exemplos de celebrantes e pregadores que, por ocasião do próprio acto litúrgico, intervieram na execução destes vilancicos, como em Fevereiro de 1603 na chegada das reliquias de São Teotónio à Sé de Viseu e em certa cerimónia em que o cruzio Frei Francisco da Esperança, após descer do púlpito, ajudou «a cantar hũa

chançoneta aos músicos ao levantar a Deus na Missa»²⁵⁶. Esta conduta, aliás, estava em consonância com o espírito da Reforma tridentina patente nos países ibéricos cujas autoridades eclesiásticas, no entender de Vieira Nery, tentariam assim «encorajar a afluência popular às cerimónias litúrgicas utilizando simultaneamente a tática católica tradicional de reforçar o lado espectacular do ritual e a estratégia protestante de recorrer a textos em língua vernácula que facilitassem a identificação dos fiéis com o culto»²⁵⁷. E porque não também a participação activa, viável sem dúvida em assembleias culturalmente homogéneas? Seria mesmo de aceitar, nos meios urbanos mais populosos, que, pelo século além, sucedesse o que o musicólogo napolitano Domenico Pietro Cerone escrevia em 1615 de olhos no ambiente que lhe era familiar: «[...] hallame personas tan indeuotas, que (por modo de hablar) non entran en la Yglesia vna vez el año; las quales (quiza) muchas vezes pierden Missa los dias de percepto, solo por pereza, por no se leuantar de la cama; y en sabiendo que ay Villancicos, no ay personas mas deuotas en todo el lugar, ni mas vigilantes, que estas. Pues no dexan Yglesia, Oratorio ni Humilladero que no anden, ni les pesa el leuantarse a media noche por mucho frio que haga, solo para oyrlos»²⁵⁸. D. João IV possuía em sua biblioteca musical 2309 vilancicos, sendo muitos de Gaspar Dias e de Frei Francisco de Santiago²⁵⁹. Pareceu, no entanto, a não poucos puristas digno de lamentar-se ver os templos palco do desrespeitoso canto. Recorda Vieira Nery que, nos séculos XVI e XVII, certos «textos de vilancicos sagrados constavam muitas vezes de diálogos em que intervinham um número variável de personagens correspondendo a tipos dos dois impérios ibéricos e impérios ultramarinos — pastores e camponeses de todas as regiões geográficas e de todos os grupos étnicos e linguísticos da península, como ciganos, Árabes, Índios da América e escravos africanos». Daqui nasceria, por exemplo, o denominado vilancico negro²⁶⁰. Ao contemporizar-se com gostos populares duvidosos, o vilancico religioso foi-se degradando, estética e moralmente, o que levou D. João V a proibir, em 1716, que se cantasse na Capela Real e, sete anos depois, nas igrejas paroquiais de Lisboa e no país, baseando Mário Sampaio Ribeiro nesta medida régia a hipótese do incremento alcançado pela arte dos presépios²⁶¹.

Na música religiosa extralitúrgica, devem referir-se por sua antiga tradição e enraizamento na devoção popular as cantatas e danças simbólicas da Procissão do Corpo de Deus; a encomendação das almas; o canto do bendito no acompanhamento do viático (o Senhor fora) e por ocasião das trovoadas; os cânticos da reza da noite em família; as loas do Natal e Reis e dos *martírios* ou *calvários* na Quaresma²⁶²; os cânticos marianos, desde as *excelências*²⁶³ aos de louvor e prece à Virgem nas romarias à Senhora da Peneda, da Agonia, da Abadia, do Porto d'Ave, dos Remédios, de Cárquere, do Almurtão, de Nazaré, da Póvoa, da Escada, da Atalaia, de Aires, da Piedade; os santorais a São João de Braga, de São Torcato, Santo António, São Bento da Porta Aberta, São Gonçalo de Amarante, etc.; os penitenciais por ocasião das missões e, em particular, as ladainhas cantadas de Nossa Senhora e dos santos. O matiz folclórico e a distribuição geográfica desta infinda panóplia são grandes, e inegável a «variedade e riqueza das suas expressões», em que os arcaísmos múltiplos, da letra e melodia, atestam origens perdidas no tempo de impossível identificação cronológica, alguns chegados até hoje²⁶⁴. A encomendação das almas, relacionada com o culto do Purgatório, lugar de purificação antes da entrada no céu, mais frequente em Novembro por ser o mês dos fiéis defuntos e na quadra quaresmal, era feita em grupos de homens e mulheres, nos adros das igrejas ou em lugares altos da povoação, para que se pudesse ouvir este canto em fabordão, monótono e lamentoso, convite ao recolhimento e à oração pelos mortos. O musicólogo Manuel Faria viu uma antiga (século XVIII?) e anónima *Encomendação das Almas*, por certo ainda conservada, que reputava de peça única, «proveniente de Barcelos [Colegiada], em polifonia bem abarrocada», como julgava ser pelo «seu baixo cifrado de pouca clareza e menos utilidade». Tratando-se, de facto, «de um motete sobre texto vernáculo de uma tradicional jaculatória popular, em prosa rítmica portanto, e não em verso, como seria normal, segundo a técnica de musicação dos correspondentes textos litúrgicos latinos, de uma elocução

tão perfeita [...]», confessava não poder «deixar de lamentar a excessiva modéstia do autor que não se atreveu a escrever» o seu nome nesta «polifonia descomplicada e espontânea [...], vasada numa harmonia tão intencionalmente expressiva e numa forma tão bem architectada e de perfeito equilíbrio»²⁶⁵. No Brasil de hoje, chegam-se a rastrear casos desta piedosa prática, como na comunidade rural de Morro Vermelho (Caeté, Minas Gerais), de carácter processional e dramatizado, a acusar óbvio sincretismo²⁶⁶.

As missões populares, a reflectir a atmosfera genuína da nossa religiosidade colectiva do barroco, incluíam procissões de penitência, que chegavam a durar seis horas, como se verifica no relato de uma realizada em Setúbal, no ano de 1741, a que imensa multidão de penitentes arrependidos se associou a rezar e entoar cânticos e refrães: «Saiu pelas 6 horas da noite e recolheu-se cerca das 11; iam-se cantando com harmoniosas e compungidas vozes: *Senhor, Deus misericórdia* e, de quando em quando no fim de cada pratica, a musica cantava *tibi soli peccavi* somente, mas com tal ternura de vozes que a todos compungia.»²⁶⁷ Na pedagogia pastoral desta actividade missionária, a música em ritmo de fabordão e terceiras de fácil aprendizagem e execução era um psicológico auxiliar da acção dos pregadores. Na missão jesuítica de 1624, em Alcácer do Sal, o padre saía sempre da Misericórdia «em direcção à igreja matriz com boa obra de musica e acompanhado de muita gente que com outra que já la estava esperando faziam um fermoço auditório». De resto, jesuítas e oratorianos, por exemplo, iam para essas missões levando irmãos coadjutores e meninos órfãos, «adestrados no catecismo e cânticos da paixão» e outros, fáceis de fixar, no intuito não apenas de substituírem os profanos, mas também de servirem de veículo aos ensinamentos religiosos, e que se transmitiram por gerações. De frequência muito significativa são as notícias de «terços cantados à noite, publica e particularmente», desde 1760 até ao advento do regime liberal, em conhecidos e coevos relatos de missionários²⁶⁸. Será de notar que muito deste cantar religioso em vernáculo teve continuidade nas novenas, tríduos e devoções vespertinas de domingos e dias santos, em incremento na era oitocentista, havendo chegado a nossos dias.

Ocupando os pregadores franciscanos lugar de primeiro plano entre os das demais ordens que a estas lides apostólicas se entregavam, o *canto* capucho dos arrábidos, melodia próxima do fabordão, simbiose de cântico gregoriano e música popular harmonizada por «duas vozes inferiores em quartas e sextas paralelas», marcada pela lentidão, seria um recurso musical nos cânticos a exprimir dor e arrependimento que os frades cantavam e faziam o povo cantar. Porventura sobremaneira afim à emoção reactiva da gente simples, rústica e urbana, e mais exequível a grupos de pessoas, não raro muito numerosos, a manifestarem-se em uníssono coral de vozes e sentimentos, era o canto das ladainhas, deprecativas ou laudativas, na expressão do invariável e breve refrão. Música para povo rude e, por isso, *canto de lavradores*, se lhe chamou²⁶⁹. Imemorial é o seu uso, comum aliás às comunidades bíblico-judaica e pagã, no seio da Cristandade. Há-as marianas, e também de todos e de um só santo em particular, rezadas e cantadas, dentro e fora dos officios litúrgicos, diante de uma imagem e em procissões, no mar e em terra, na igreja e em família, igualando a sua popularidade a do padre-nosso e ave-maria, glória e jaculatórias. A melodia litaníaca é de fácil aprendizagem, curta e emotiva. Recomendava-se, por isso, em momentos de júbilo e pranto, nos *cercos* e *clamores* das terras do Norte, e nas grandes desgraças que sobrevinham. O povo recitava-as, chorando e cantando²⁷⁰. O investigador Mário Martins coligiu várias que se cantavam em *lingoagem* em Portugal e no mundo português, na África, Índia e Brasil, tendo-se generalizado a ladainha laureteana, aprovada por Sisto V, em 1587, que no reino deve ter entrado por meados de Quinhentos, a ponto de se haver imposto até com a ajuda do Santo Officio que, em 1601, decretou que apenas as ladainhas de Nossa Senhora do santuário italiano do Loreto podiam ser as oficialmente cantadas²⁷¹.

Cantar é rezar duas vezes, diz o rífonário. E, quer em solfa erudita, polifónica e instrumental, quer em espontâneas melodias populares, Deus e sua corte celeste foram abundantemente louvados, tal a inundação de música religiosa que proliferou em Portugal e seu império ultramarino.

NOTAS

- ¹ MARTINS – O teatro litúrgico, p. 23.
- ² *Ibidem*, p. 24.
- ³ *Ibidem*, p. 25-26.
- ⁴ *Ibidem*, p. 26-30.
- ⁵ *Ibidem*, p. 39-44.
- ⁶ *SYNODICON Hispanum*, vol. 2, p. 90.
- ⁷ Cit. MARQUES – *Sínodos bracarenses*, p. 298-299.
- ⁸ *SYNODICON Hispanum* – vol. 2, p. 21.
- ⁹ FRÈCHES – *Le theatre*, p. 21.
- ¹⁰ *Ibidem*, p. 11-12.
- ¹¹ *Ibidem*, p. 22.
- ¹² SOARES – *A arquidiocese*, p. 569.
- ¹³ COSTA – *História do bispado*, vol. 3, p. 350-351.
- ¹⁴ MIGUEL – *Entremezes*, p. 65-67.
- ¹⁵ BLANQUET – *Teatro y Musica*, p. 32-33.
- ¹⁶ VICENTE – *Compilaçam*, p. 13.
- ¹⁷ VASCONCELLOS – *Teatro popular*, p. XXIII.
- ¹⁸ GUERREIRO, in VASCONCELLOS – *Teatro popular*, p. XXII-XXIII.
- ¹⁹ VASCONCELLOS – *Teatro popular*, p. XXIII.
- ²⁰ SARAIVA – *Gil Vicente*, p. 206.
- ²¹ Ver o denso volume póstumo VASCONCELLOS – *Teatro popular*, I (Religioso).
- ²² FRÈCHES – *Le theatre*, p. 67.
- ²³ *Ibidem*, p. 206 e 213.
- ²⁴ *Ibidem*, p. 209.
- ²⁵ RODRIGUES – *Hagiografia*, p. 217-234.
- ²⁶ IDEM – *Auto de Santa Bárbara*, p. 3 e 5.
- ²⁷ GOMES – *Poesia*, p. 41.
- ²⁸ *Ibidem*, p. 77-100, 120-121.
- ²⁹ FRÈCHES – *Le theatre*, p. 61-62.
- ³⁰ Ver PERICÃO – *Literatura*, p. 331-346.
- ³¹ RODRIGUES – *A formação*, p. 454.
- ³² FRÈCHES – *Le theatre*, p. 113.
- ³³ *Ibidem*, p. 127.
- ³⁴ Cf. RODRIGUES – *A formação*, p. 463-489; FRÈCHES – *Le theatre*, p. 138-145.
- ³⁵ *Ibidem*, t. II, vol. I, p. 464.
- ³⁶ *Ibidem*, p. 476.
- ³⁷ FRÈCHES – *Le theatre*, p. 110.
- ³⁸ MARTINS – *Teatro quinhentista*, p. 16-17.
- ³⁹ BRITO – *História*, p. 441-442.
- ⁴⁰ MARTINS – *Teatro quinhentista*, p. 18.
- ⁴¹ *SYNODICON Hispanum*, vol. 2, p. 254.
- ⁴² MARTINS – *Teatro quinhentista*, p. 38.
- ⁴³ *Ibidem*, p. 39.
- ⁴⁴ *Ibidem*, p. 41-42.
- ⁴⁵ *Ibidem*, p. 35.
- ⁴⁶ IDEM – *Teatro sagrado*, p. 176.
- ⁴⁷ GODINHO – *Relação*, p. 233.
- ⁴⁸ MARTINS – *Teatro sagrado*, p. 178.
- ⁴⁹ *Ibidem*, p. 179-180.
- ⁵⁰ *Ibidem*, p. 183.
- ⁵¹ *Ibidem*, p. 183.
- ⁵² *Ibidem*, p. 185-186.
- ⁵³ *Ibidem*, p. 186.
- ⁵⁴ *Ibidem*, p. 188-190.
- ⁵⁵ *Ibidem*, p. 179.
- ⁵⁶ *Ibidem*.
- ⁵⁷ LEITE – *Introdução do teatro*, p. 395.
- ⁵⁸ *Ibidem*, p. 396.
- ⁵⁹ *Ibidem*, p. 402.
- ⁶⁰ *Ibidem*, p. 406.
- ⁶¹ *Ibidem*, p. 404.
- ⁶² *Ibidem*, p. 405 e 408.
- ⁶³ *Ibidem*, p. 404-407.
- ⁶⁴ MARTINS – *Teatro sagrado*, p. 158.
- ⁶⁵ *Ibidem*, p. 166.
- ⁶⁶ Cf. RODRIGUES – *A formação*, p. 469-472; FRÈCHES – *Le theatre*, p. 140-143.
- ⁶⁷ LEITE – *Introdução do teatro*, p. 403.
- ⁶⁸ Cf. MARTINS – *Teatro quinhentista*, p. 55; IDEM – *Teatro sagrado*, p. 158.
- ⁶⁹ Cf. RODRIGUES – *A formação*, p. 468; FRÈCHES – *Le theatre*, p. 139-144.
- ⁷⁰ LESSA – *Música*, p. 87-88.
- ⁷¹ GENRO – *Festa do Corpo*, p. 57 e 60.
- ⁷² SOARES – *A arquidiocese de Braga*, p. 553.
- ⁷³ *Ibidem*, p. 569.

- ⁷⁴ *Ibidem*.
- ⁷⁵ GENRO – *Festa do Corpo*, p. 63.
- ⁷⁶ PENTEADO – *Peregrinos*, p. 180.
- ⁷⁷ *Ibidem*, p. 181.
- ⁷⁸ *Ibidem*, p. 182.
- ⁷⁹ *Ibidem*, p. 183.
- ⁸⁰ GENRO – *Festa do Corpo*, p. 76.
- ⁸¹ DE INVOCATIONE, veneratione et reliquiis sanctorum, et sacris imaginibus. In *LES CONCILES œcuméniques*, t. II-2, p. 1572-1577.
- ⁸² *Ibidem*, p. 1575.
- ⁸³ *Ibidem*, p. 1575-1577.
- ⁸⁴ CASTRO – Reflexos estéticos, p. 157-185; GONÇALVES – A legislação sinodal, p. III-III4; ROCHA – Dirigismo, p. 187-202.
- ⁸⁵ *CONSTITUÇÕES synodales do bispado de Viseu*, 1684, p. 123-124.
- ⁸⁶ *DICIONÁRIO da arte barroca*; PENTEADO – *Peregrinos*, p. 148-150; PEREIRA – *Arquitectura barroca*.
- ⁸⁷ CONVENTO da Cartuxa de Évora, p. 9-75.
- ⁸⁸ *CONSTITUIÇÕES sinodais de D. Frei Amador Arrais*, p. 117.
- ⁸⁹ PEREIRA – *Arquitectura barroca*, p. 23-25.
- ⁹⁰ BEBIANO – *D. João V*; PIMENTEL – *Arquitectura e poder*.
- ⁹¹ MOREIRA – *Jerónimos*.
- ⁹² *CRÓNICA do felicíssimo Rei D. Manuel*, Parte I, p. 124-125.
- ⁹³ MUCHAGATO – *Jerónimos*, p. 69.
- ⁹⁴ PEREIRA – A charola, p. 154-155.
- ⁹⁵ PEREIRA – *A obra silvestre*.
- ⁹⁶ PEREIRA – *Arquitectura barroca*, p. 34-35.
- ⁹⁷ *Ibidem*, p. 36.
- ⁹⁸ Coimbra: 1951, t. VIII, p. 136-137.
- ⁹⁹ PIMENTEL – *Arquitectura e poder*, p. 227, 230-231, 233.
- ¹⁰⁰ ALVES – Igreja dos clérigos, p. 122-125; PEREIRA – *Arquitectura barroca*, p. 108-III.
- ¹⁰¹ COUTO – Origem das procissões, p. 48-49, 100-101.
- ¹⁰² CORREIA – *Basilica da Estrela*, p. 179-181.
- ¹⁰³ GONÇALVES – *História da arte*; MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA – *Ídolos e imagens*.
- ¹⁰⁴ O controlo produzido pela Igreja não pode alargar-se até à afirmação de um exclusivismo na produção dos temas. Veja-se, como exemplo, as produções relativas ao corpo que Vítor Serrão analisa e que se mantiveram para lá das normas. SERRÃO – Entre a *Maneira*, p. 16-57.
- ¹⁰⁵ *CONSTITUIÇÕES sinodais de D. Frei Amador Arrais*, p. 137.
- ¹⁰⁶ *CONSTITUIÇÕES synodales do arcebispado de Lisboa*, 1656, p. 333.
- ¹⁰⁷ *CONSTITUIÇÕES synodales do bispado de Viseu*, 1684, p. 123-124.
- ¹⁰⁸ *CONSTITUIÇÕES synodales do bispado de Leiria*, 1601, p. 86 v.
- ¹⁰⁹ *Catálogo...* Lisboa: António Ribeiro, 1581, p. 646.
- ¹¹⁰ «Le retable, cette forme d'art typiquement post-tridentine don't la définition revient dans cent ordonnances pastorales!», BRUN – Le christianisme, p. 238.
- ¹¹¹ Vols. 5 a 9 dirigidos respectivamente por Pedro Dias, Dagoberto Markl, Vítor Serrão, Carlos Moura e Nelson Correia Borges. Lisboa: Alfa, 1986-1987.
- ¹¹² Dirigida por Paulo Pereira. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995, vols. 2 e 3.
- ¹¹³ DIAS – *A escultura maneirista*; DIAS – *O Fydias*; *ESTUDOS sobre escultura*.
- ¹¹⁴ CANONES de sanctissimo missae sacrificio. *LES CONCILES œcuméniques*, t. II-2, p. 1497.
- ¹¹⁵ MARTINS – Trono eucarístico, p. 30.
- ¹¹⁶ *Ibidem*, p. 31.
- ¹¹⁷ RODRIGUES – Capela de S. João Baptista, p. 424-427; IDEM – *A capela de S. João Baptista*.
- ¹¹⁸ *Ibidem*, p. 161.
- ¹¹⁹ *Ibidem*, p. 161-222.
- ¹²⁰ RODRIGUES – Colecção de S. João Baptista, p. 426.
- ¹²¹ *Ibidem*, p. 83-160.
- ¹²² *DO GESTO à memória: Ex-votos; ESTÓRIAS de dor esperança e festa*.
- ¹²³ EM AGRADECIMENTO ao mesmo conde [Conde de Resende]. *Obras completas*, p. 20, apud ARAÚJO – A pintura popular, p. 27.
- ¹²⁴ CANONES de sanctissimo missae sacrificio. *LES CONCILES œcuméniques*, t. II-2, p. 1493.
- ¹²⁵ *SYNODICON Hispanum*, vol. 2, p. 288.
- ¹²⁶ PEREIRA – *Visitações de Santiago*, 1967-1969, p. 210.
- ¹²⁷ VALENÇA – *A arte musical*, p. 14.
- ¹²⁸ *Ibidem*.
- ¹²⁹ *SYNODICON Hispanum*, vol. 2, p. 83, 87.
- ¹³⁰ *Ibidem*, p. 146, 361.
- ¹³¹ NERY; CASTRO – *História da música*, p. 21-23, 31-45; VALENÇA – *A arte organística*, p. 72-82.
- ¹³² VALENÇA – *A arte organística*, p. 15.
- ¹³³ *Ibidem*, p. 64.
- ¹³⁴ D. DUARTE – *Leal conselheiro*, p. 411-412.
- ¹³⁵ *SYNODICON Hispanum*, vol. 2, p. 249-250.
- ¹³⁶ D. DUARTE – *Livro dos conselhos*, p. 209.
- ¹³⁷ *Ibidem*, p. 179-180.
- ¹³⁸ *Ibidem*, p. 215-217.
- ¹³⁹ *Ibidem*, p. 90.
- ¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 210.
- ¹⁴¹ D. DUARTE – *Leal conselheiro*, p. 410.

- 142 *Ibidem*, p. 411-412.
 143 LATINO – Os músicos, p. 6.
 144 BRANCO – *História da música*, p. 78.
 145 ZURARA – *Crónica*, p. 273.
 146 BRANCO – *História da música*, p. 79.
 147 NERY; CASTRO – *História da música*, p. 12-15.
 148 STRUNK, cit. in *Ibidem*, p. 20.
 149 MARQUES – *A arquidiocese de Braga*, p. 193 e 371.
 150 RIBEIRO – *Aspectos musicais*, p. 6.
 151 *Ibidem*, p. 9.
 152 *Ibidem*.
 153 *Ibidem*, p. 13.
 154 VALENÇA – *A arte musical*, p. 13-14.
 155 *Ibidem*, p. 17.
 156 NERY; CASTRO – *História da música*, p. 22-23.
 157 ALEGRIA – *O ensino e prática*, p. 92-93.
 158 *Ibidem*, p. 95-96.
 159 *Ibidem*, p. 97.
 160 *Ibidem*, p. 99.
 161 *Ibidem*, p. 98.
 162 *Ibidem*, p. 107, 109.
 163 *Ibidem*, p. 74.
 164 NERY; CASTRO – *História da música*, p. 36.
 165 CARNEIRO – *A música em Braga*, vol. 3, p. 255-256.
 166 ALEGRIA – *O ensino e prática*, p. 45-46.
 167 CARNEIRO – *A música em Braga*, p. 138-139.
 168 NERY; CASTRO – *História da música*, p. 35.
 169 *Ibidem*, p. 63-64.
 170 ALEGRIA – *O ensino e prática*, p. 52-53.
 171 NERY; CASTRO – *História da música*, p. 31-33.
 172 COSTA – *História da cidade*, vol. 3, p. 353-354.
 173 ALEGRIA – *O ensino e prática*, p. 80-81, 113-120.
 174 VALENÇA – *A arte organística*, p. 130.
 175 *Ibidem*, p. 57.
 176 LESSA – *A música*, p. 84.
 177 *Ibidem*, p. 93-96; IDEM – *Apontamentos*, p. 101-111.
 178 *Ibidem*, p. 138-141, 240-245; MARQUES – *Aspectos culturais*, p. 20-22.
 179 ALEGRIA – *O ensino e prática*, p. 54.
 180 NERY; CASTRO – *História da música*, p. 39, 58-59.
 181 VALENÇA – *A arte organística*, p. 218-220.
 182 *Ibidem*, p. 50.
 183 *Ibidem*.
 184 *Ibidem*, p. 21-22.
 185 *Ibidem*, p. 54.
 186 *Ibidem*, p. 236-237.
 187 NERY; CASTRO – *História da música*, p. 54-55.
 188 VALENÇA – *A arte organística*, p. 238.
 189 VINHAS – *A Igreja*, p. 83.
 190 *Ibidem*, p. 155.
 191 *Ibidem*, p. 261.
 192 VALENÇA – *A arte organística*, p. 132-134.
 193 CARNEIRO – *A música em Braga*, p. 361-362.
 194 CARNEIRO, p. 70, 78, 82; COSTA – *História da cidade*, vol. 3, p. 350.
 195 VALENÇA – *A arte organística*, p. 73, 282, n. 119.
 196 CARDOSO – *A missa filipina*, p. 193.
 197 NERY; CASTRO – *História da música*, p. 47-48.
 198 RODRIGUES – *A formação*, p. 490.
 199 *Ibidem*, p. 491.
 200 *Ibidem*, p. 491-492.
 201 VALENÇA – *A arte musical*, p. 55; NERY; CASTRO – *História da música*, p. 89-90.
 202 CARNEIRO – *A música em Braga*, p. 311-313.
 203 VALENÇA – *A arte musical*, p. 57.
 204 CARNEIRO – *A música em Braga*, p. 57.
 205 VALENÇA – *A arte musical*, p. 58.
 206 NERY; CASTRO – *História da música*, p. 59-60.
 207 LATINO – *Os músicos*, p. 8.
 208 *Ibidem*, p. 60-64; BRANCO – *História da música*, p. 127-128 *passim*.
 209 *Ibidem*, p. 80-81.
 210 *Ibidem*, p. 81-82.
 211 *Ibidem*, p. 82.
 212 *Ibidem*, p. 87.
 213 *Ibidem*, p. 90.
 214 DODERER – *O fenómeno*, p. 627.
 215 DODERER; FERNANDES – *A música*, p. 77.
 216 Cf. CÂMARA – D. João V, p. 60.

- 217 Ver *ibidem*, p. 60-65.
- 218 DODERER; FERNANDES – A música, p. 79.
- 219 DODERER – O fenómeno, p. 629.
- 220 *Ibidem*, p. 627; NERY; CASTRO – *História da música*, p. 104-105.
- 221 BRANCO – *História da música*, p. 222.
- 222 Cit. in CÂMARA – D. João V, p. 62.
- 223 FARIA – Música em Braga, 1974, p. xxviii; (1977-1978) p. 507.
- 224 VALENÇA – *A arte musical*, p. 59.
- 225 *Ibidem*.
- 226 *Ibidem*, p. 60-61.
- 227 *Ibidem*, p. 66.
- 228 VIEIRA – *Cartas*, vol. 1, p. 286.
- 229 RODRIGUES – *A formação*, p. 493.
- 230 VALENÇA – *A arte musical*, p. 52-53.
- 231 *Ibidem*, p. 67.
- 232 *Ibidem*, p. 53.
- 233 REGO – *História das missões*, p. 154-157.
- 234 *Ibidem*, p. 257.
- 235 *Ibidem*, p. 150.
- 236 XAVIER – *Cartas e escritos*, p. 53.
- 237 RODRIGUES – *A formação*, p. 492.
- 238 PINTO – *Peregrinação*, p. 195-196.
- 239 RODRIGUES – *A formação*, p. 494-495.
- 240 *Ibidem*, p. 492.
- 241 TINHORÃO – *Música popular*, p. 145.
- 242 WILLEKE – *Missões*, p. 33.
- 243 LEITE – *História da Companhia*, vol. 9, p. 172.
- 244 VALENÇA – *A arte organística*, p. 143-144; IDEM – *A arte musical*, p. 62.
- 245 BRANDÃO – *Memórias*, vol. 1, p. 222, 224-225, 227, 233-234, 251 e 254.
- 246 DODERER; LATINO; GAIO; ALVARENGA – *Música e músicos*, p. 9.
- 247 VALENÇA – *A arte musical*, p. 49.
- 248 BRANCO – *História da música*, p. 147.
- 249 GONÇALVES – *O latim dos padres*, p. 8.
- 250 MARTINS – *Nossa Senhora*, p. 96.
- 251 *Ibidem*, p. 98-99.
- 252 *SYNODICON Hispanum*, vol. 2, p. 99.
- 253 BRANCO – *História da música*, p. 165.
- 254 FERREIRA – *Da música*, p. 214.
- 255 BRITO – *As origens*, p. 35.
- 256 NERY; CASTRO – *História da música*, p. 73.
- 257 *Ibidem*, p. 72.
- 258 Cit. in *Ibidem*, p. 72.
- 259 BRITO – *As origens*, p. 36.
- 260 IDEM – *Canções, vilancicos*, p. 23.
- 261 BRITO – *As origens*, p. 40.
- 262 ALMEIDA – *Entremezes*, p. 49.
- 263 *Ibidem*, p. 52-53.
- 264 GIACOMETTI; LOPES-GRAÇA – *Cancioneiro popular*, p. 9; LEÇA – *Música popular*, p. 50, 143-145, 183 *passim*.
- 265 FARIA – Música em Braga, p. 509.
- 266 MAHAFOUD – *Encomendação das almas*, p. 301-306.
- 267 SANTOS – *Missões populares*, p. 648.
- 268 IDEM – *As missões do interior*, p. 98, 101, 107, 115.
- 269 MARTINS – *Nossa Senhora*, p. 199.
- 270 *Ibidem*, p. 77-78.
- 271 *Ibidem*, p. 207-208.

