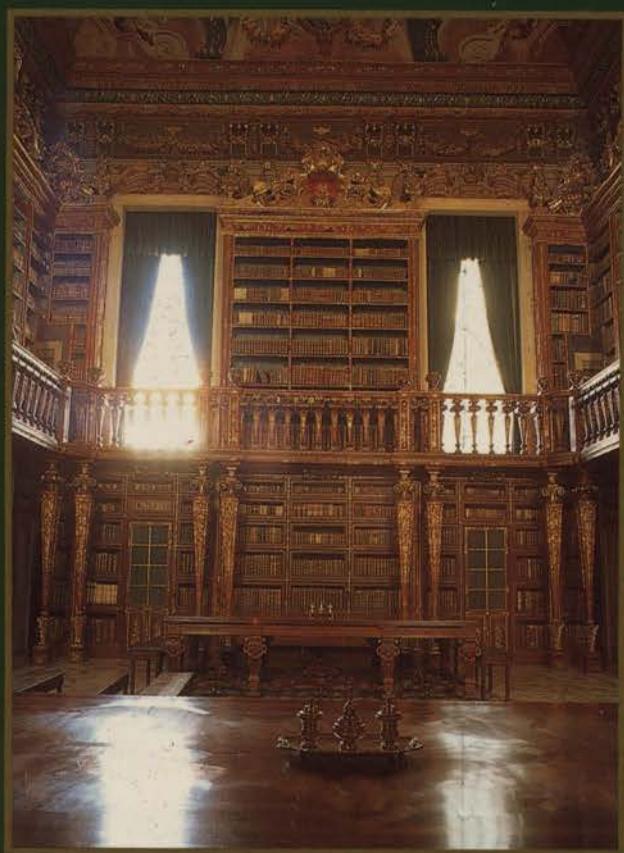


REVISTA DE HISTÓRIA DAS IDEIAS 12

UNIVERSIDADE



INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS

COIMBRA 1990

O CULTO CÍVICO DE D. PEDRO IV E A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA LIBERAL

Os grandes homens e o ideal panteónico no século XVIII

Como bem salientou Mona Ozouf, a Revolução Francesa, ao apropriar-se da memória dos *grandes homens* para fazer dela uma pedagogia ao serviço do seu ideal, ter-se-á limitado a politizar uma prática que lhe era anterior (1). Desde cedo, uma das maiores preocupações intelectuais do século XVIII incidiu na inventiva de uma nova memória colectiva centrada na celebração dos méritos dos *grandes homens*. Tal memória quis-se plural, quer na concepção aberta de *grande homem* que perfilhou, quer na riqueza tipológica das suas possíveis incarnações. Mas também se afirmou, imediatamente, como uma atitude mais sensível ao canto da exemplaridade do que à realidade concreta da história e, por isso, apta a atenuar as contradições e a congregar diferenças, ao mesmo tempo que não se restringia a um local exclusivo de evocação e, quanto às fórmulas laudatórias, a um único cânone estético. Em suma: antes da Revolução se ter apropriado da memória dos *grandes homens* para dela fazer uma pedagogia específica, o século XVIII imaginou-os de um modo mais livre e diversificado (2).

O *grande homem*, no imaginário setecentista, foi visto não só como um «par», isto é, como alguém que passou a fazer parte de uma «república» de talentos e de virtudes, mas também como uma personalidade cujos méritos não eram definidos por linhagens ou explicados através de uma carismação sobrenaturalmente legitimada. O elogio

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Queríamos agradecer à nossa colega e amiga Dr.^a Isabel Vargues as preciosas informações que nos deu para a feitura deste trabalho.

(1) Cf. Mona Ozouf, «Le Panthéon. L'École Normale des Morts», Pierre Nora et al., *Les Lieux de Mémoire — I — La République*, Paris, 1984, p. 139 e ss.

(2) Cf. *Idem*, *ibidem*, p. 142. Nós mesmos desenvolvemos esta questão no trabalho *A Militância Laica e a Descristianização da Morte em Portugal (1865-1911)*, vol. 2, Coimbra, 1988, pp. 892-98.

do *grande homem* — que se tornou comum no seio das Academias desde os meados da centúria (3) — passou a ser um género de oratória coexistente com o elogio do rei, e o seu conteúdo denota uma inequívoca alteração na escala de valores sociais que, entretanto, se foi definindo, ainda que com ritmos desiguais, nos vários países europeus ocidentais. Nenhum monarca ou nobre, só pelo facto de o ser, tinha o direito de se considerar merecedor daquela qualificação. Pode mesmo sustentar-se que a argumentação justificativa funcionava ao contrário: seriam os *grandes homens* que, a partir do mérito, nobilitavam os reis, consagrando-os na assembleia dos «imortais». O povoamento do novo Eliseu imaginário (recorde-se o de Saint-Pierre) obedecia a uma escolha claramente anti-hereditária (4): o *grande homem* sê-lo-ia graças, sobretudo, às suas próprias obras. Por conseguinte, contra os privilégios de nascimento, o triunfo das novas modalidades de imortalização anunciava uma carreira aberta aos méritos e aos talentos.

Mas o direito à imortalidade também já não se confundia com a ideia estrita e comum de herói. Este, geralmente guerreiro, seria o homem do instante salvador, da acção individual miraculosa, enquanto no novo imaginário haveria também lugar para o filósofo, o legislador, o literato, o artista, o cientista, o político e, obviamente, para o militar. A personalidade do *grande homem* passa a ser apresentada como a resultante de um esforço de auto-aperfeiçoamento e o seu valor é medido à luz dos méritos da sua participação na edificação de um tempo histórico acumulativo que, inexoravelmente, estaria a impelir a humanidade para uma crescente perfeição.

Ora, se no período anterior à Revolução, este culto assentava no postulado jusnaturalista e, por isso, ecuménico, do «bem comum», com o surto revolucionário e com a conseqüente crença de que a França estaria investida de uma missão emancipadora de dimensão universal, o culto dos *grandes homens* foi sobrepolitizado e «nacionalizado», passando a fornecer o suplemento de sacralidade laica necessário ao preenchimento do vazio deixado pela aventura des cristianizadora em ordem a criar-se um novo capital simbólico capaz de consolidar um novo consenso social (5). É assim certo que, independentemente dos seus fracassos imediatos, a Revolução Francesa acabou por funcionar como uma espécie de laboratório espontâneo de muitas ideias e atitudes que, somente no século XIX, encontrarão as condições sociais adequadas

(3) Cf. Jean Jacques Tatin, «L'Homme du Peuple au Panthéon», *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, t. XXVII, Octobre-Décembre, 1985, pp. 537-560.

(4) Cf. Abade de Saint-Pierre, *Discours sur les différences du grand homme et de l'homme illustre*, Paris, 1735.

(5) Cf. Mona Ozouf, *ob. cit.*, p. 143 e ss.

à sua plena desenvolvimento. Estão neste caso as festas nacionais e o culto cívico dos mortos consubstanciado na secularização de Sainte Geneviève e na criação, em 1791, do Panteão Nacional. Por tudo isto, não surpreende que, quando A. Comte integrou a concepção dos *grandes homens* numa filosofia da história fundante de uma nova religião, se tenha limitado a levar às últimas consequências a administração política dos *grandes homens* já praticada pela Revolução, acasalando-a com o ritualismo exigido pela sensibilidade romântica e pelo crescente apelo à memória (familiar, grupal, nacional) como instância escatológica. De facto, bem vistas as coisas, os novos cemitérios do século XIX plasmaram, no campo familiar, a prática de uma rememoração justiciadora que o Panteão antecipou ao nível dos *grandes homens*. Compreende-se, deste modo, que Portelet tenha escrito no frontispício de Sainte Geneviève a máxima: «Aux grands hommes, la patrie reconnaissante» (6).

Independentemente da ganga dogmática e ritualística da religião comtiana da humanidade, o evolucionismo historicista e a concepção de *grande homem* que a sustentavam foram penetrando na maneira como, no decurso do século XIX, se compreenderá a função social do culto cívico dos mortos. Cada vez mais, o *grande homem* pouco terá a ver com a definição atomística dada por Carlyle (7), ou com a representação do herói subjectivo que o primeiro romantismo exaltou, dado que a grandeza do indivíduo, se promanava da sua energia e do seu esforço (W. Ostwald) (8), só teria efeitos históricos quando a sua individualidade conseguisse perscrutar a direcção da história e fundir-se com o pulsar da infinita evolução da «alma» de um povo ou da humanidade.

Em Portugal, também se assiste, sobretudo a partir dos anos 60 e 70, à hegelianização (Antero de Quental) ou à sociologização (Teófilo Braga) da ideia setecentista de *grande homem*, agora elevado a *representative man* de uma época, ou melhor, a uma espécie de *medium* do tempo, voz através da qual as exigências progressistas da história (9) se revelam em saberes, criações estéticas e práticas diversas, convidando o presente e o futuro a descodificá-la a fim de lhe conferir exemplaridade e a transformar em imperativo de acção. E foram os positivistas — Teófilo Braga (10), Manuel Emídio Garcia, entre ou-

(6) Cf. Fernando Catroga, *ob. cit.*, vol. 1, pp. 60-61; vol. 2, pp. 895-896 e 955 e ss.

(7) Cf. Thomas Carlyle, *On heroes, hero-worship and the heroic in history*, London, 1907. (a 1.ª ed. desta obra saiu em 1841).

(8) Cf. W. Ostwald, *Les Grands Hommes*, Paris, 1912.

(9) Cf. Fernando Catroga, *ob. cit.*, pp. 896-897.

(10) Cf. Teófilo Braga, *Os Centenarios como Synthese affectiva nas sociedades modernas*, Porto, 1884, p. 182 e ss.

tros — que melhor fundamentaram esta visão de *grande homem* e a respectiva ritualização cívica. Na verdade, aplicando à compreensão do devir histórico o paradigma do conhecimento científico-natural, sustentavam que os *grandes homens* seriam o produto de uma evolução anterior, cuja acção seria improficua se viesse a manifestar-se em época diferente, ou em meio adverso. Assim, à luz da relação causa-efeito e do peso da condicionalidade, não seriam tanto os *grandes homens* a criarem os factos e a história, mas o contrário. Daí que os seus serviços prestados à humanidade fossem menores quando comparados com a herança legada pela evolução histórica. De qualquer modo, um indivíduo elevava-se àquele estatuto quando revelava capacidades para conhecer o passado e o presente, de modo a pressentir e a prever, pela teoria ou pela acção prática, «a direcção fenomenal do futuro», impelindo e dirigindo o povo «na sua conquista e realização» (11).

Como na obra dos *grandes homens* é a história que se revela, a aferição da sua magnitude pertencerá à posteridade. Evocá-la será comemorá-la: o *grande homem* emerge investido de uma exemplaridade típica e de uma capacidade profética que se imporia seguir e escutar. No entanto, com isso, o presente paga aos defuntos ilustres a sua dívida de reconhecimento, não por mero prazer necromântico, mas para, como reconheceram Goulemot e Eric Walter, lhes extorquir uma *mais valia* simbólica. Sombras exemplares, os grandes antepassados caucionam a acção dos vivos, inscrevem-na numa tradição, mas ligam-na ao universal (12).

Os Panteões Nacionais

Os panteões nacionais representavam o cume da nova escala imortalizadora. Como se terão institucionalizado os Campos Elíseos do Estado moderno? Já se descreveram alguns dos seus pressupostos. Mas, se é de aceitar a sua inserção na mesma tendência que levou à sobrevalorização pedagógica do culto dos mortos — que o cemitério-museu oitocentista expressará de um modo claro (13) —, não se deve esquecer, por outro lado, que os panteões modernos continuaram confinados a espaços fechados e, de certo modo, sacralizados, embora pretendessem construir uma alternativa nacional aos velhos panteões

(11) Manuel Emídio Garcia, «Marquez de Pombal», in *O Marquez de Pombal. Obra comemorativa do centenário da sua morte mandada publicar pelo Club de Regatas Guanabarenses do Rio de Janeiro*, Lisboa, 1885, pp. 128-29. Cf. Fernando Catroga, *ob. cit.*, vol. 2, pp. 895-896.

(12) Cf. Jean-Marie Goulemot et Eric Walter, «Les centennaires de Voltaire et Rousseau», Pierre Nora *et. al.*, *ob. cit.*, pp. 407-408.

(13) Sobre esta questão, vejam-se Philippe Ariès, *L'Homme devant la Mort*, Paris, 1977, p. 468 e ss.; Michel Vovelle, *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, 1983, p. 564 e ss.; Fernando Catroga, *ob. cit.*, p. 679 e ss.

que glorificavam e individualizavam somente a sepultura das altas dignidades da Igreja e da nobreza. Dir-se-á que se pretendeu responder mais democraticamente — todos os cidadãos poderiam, pelo menos potencialmente, a ele aspirar — ao modo tradicional como a nobreza e o alto clero se serviam da memória para legitimar as suas linhagens e os seus poderes corporativos.

De facto, outra conclusão não se pode tirar da secularização de Sainte Geneviève (1791) e das imediatas panteonizações de Voltaire (1791) e de Rousseau (1794) e, depois, de alguns heróis da Revolução (Marat, Lepeletier, por exemplo). Já vimos que isso levou ao estreitamento da escala axiológica que julgava o direito à imortalização, politizando excessivamente a anterior tendência glorificante dos *grandes homens* que os círculos iluministas foram narcisisticamente cultivando tendo em vista uma cuidada gestão da sua própria posteridade (14).

Em Inglaterra, porém, a consolidação dos panteões seguiu um curso diferente. Desde o século XI que, em Westminster, eram sepultados grande parte dos reis e outros membros da nobreza à volta do túmulo de Eduardo, o Confessor. Com os séculos, o critério foi-se alargando. No século XVII, juntaram-se-lhes os grandes poetas ingleses (Chaucer, Spencer, Dryden, Tennyson, etc.), levando à formação do Poet's Corner no interior da abadia. No século XVIII, essa glória estendeu-se a outras actividades intelectuais (actores, historiadores, músicos, cientistas — entre os quais Newton — e, naturalmente, políticos) (15). Isto denota que, em Inglaterra, tudo se processou dentro de uma linha evolutiva e coexistente — no fundo, reflectindo o próprio processo de transformação da sociedade inglesa —, enquanto que, em França, a radicalidade do processo revolucionário gerou a necessidade de se produzir uma nova simbologia adequada à legitimação e reprodução da nova ordem revolucionária.

Com efeito, a liquidação do Antigo Regime exigia um novo capital simbólico. O Panteão — ligado à emergência das festas (16) e dos cultos cívicos reordenadores do novo sentido que se queira imprimir ao tempo e ao espaço (17) — deve ser visto como uma criação em que a razão política confessa ser imprescindível o recurso ao rito para reforçar as novas sociabilidades. É que, se o desmoroamento dos elos sociais tradicionais deixou o indivíduo cada vez mais atomizado, só a linguagem imagética e apelativa poderia levá-lo ao reconhecimento

(14) Cf. Jean Claude Bonnet, «Naissance du Panthéon», *Poétique*, vol. 33, Févriér, 1978, p. 46 e ss.

(15) Cf. Vítor Manuel Lopes Dias, *Cemitérios, Jazigos e Sepulturas*, Porto, 1963, pp. 109-110.

(16) Cf. Mona Ozouf, *La Fête Révolutionnaire, 1789-1799*, Paris, 1976.

(17) Cf. Bronislaw Baczko, «Le Calendrier Républicaine», Pierre Nora, *et. al.*, *ob. cit.*, p. 37 e ss.

da sua nova inserção na comunidade nacional. Por isso, se o legislador fazia leis para o povo, os cultos cívicos tinham por função social preparar o povo para as leis (18).

Foi, a nosso ver, esta estratégia que presidiu à versão revolucionária do anelo iluminista consagrador dos *grandes homens*. Mas se, no período anterior a 1789, essa expectativa, numa subversão da imagem cristã da morte (19), projectava a posteridade de um modo doce e olímpico, com a Revolução assiste-se a uma maior heroicização política do culto (20). Mesmo as apoteoses de Voltaire e de Rousseau em Sainte Geneviève têm de ser vistas nesse horizonte: tratava-se de enaltecer dois precursores da Revolução e de elevá-los a símbolos nacionais.

Dá que se possa afirmar que as pretensões consensualistas do culto cívico panteónico visavam sapor a influência do simbolismo religioso — nomeadamente a sua hagiografia — e criar um outro capaz de «sacralizar» um poder que se legitimava em termos exclusivamente profanos. Isto é, o modelo francês foi explicitamente descristianizador e, por isso, não espanta que a posteridade tenha visto a gênese do Panteão como um dos frutos do jacobinismo, o que impediu a sua aceitação sem controvérsias. Ao contrário, transformou-se, até hoje, num lugar de ruptura (21) entre os franceses, pois nele continua a pairar a sombra da Revolução Francesa e a separação entre as «duas França». E nem o alargamento dos critérios de avaliação do mérito feito no decurso da III República com a apoteose de cientistas como Claude Bernard (1878), Berthelot (1907) e de escritores como Vítor Hugo (1885), Renan (1892), Zola (1908) conseguiu cumprir essa tarefa (22). A França tradicional continua a contrapor Notre Dame a Sainte Geneviève secularizada.

D. Pedro e o Panteão Nacional

Em Portugal, encontramos exemplos de glorificação dos *grandes homens* segundo o modelo das Academias setecentistas no seio de agrêmiações congêneres (Academia de História e, sobretudo, Academia das Ciências) (23). Mas parece-nos indiscutível que a articulação desta atitude com o culto panteónico só ganhou alguma relevância com o arranque do liberalismo. Com efeito, a morte do primeiro grande líder da revolução liberal portuguesa — Manuel Fernandes Tomás (19

(18) Cf. Mona Ozouf, *ob. cit.*, p. 16.

(19) Jean-Claude Bonnet, *art.º cit.º*, p. 64.

(20) Mona Ozouf, «Le Panthéon...», Pierre Nora *et. al.*, *ob. cit.*, p. 156 e ss.

(21) *Idem*, *ibidem*, p. 162.

(22) Cf. Avner Ben-Amos, «Les Funérailles de Victor Hugo. Apothéose de l'événement spectacle», Pierre Nora, *et. al.*, *ob. cit.*, p. 517.

(23) Cf. Fernando Catroga, *ob. cit.*, pp. 359-361.

de Novembro de 1822) —, no auge do processo, criou o primeiro grande momento propício à consolidação de um culto cívico que poderia paradigmaticamente a memória necessária à consolidação do novo regime. É assim que, em elogio fúnebre proferido na Sociedade Literária Patriótica, o então jovem e radical escritor Almeida Garrett antevia que o cadáver de Manuel Fernandes Tomás, «ungido e embalsamado, seria conservado como relíquia preciosa de liberdade e de glória» (24). Ora, apesar de todas estas intenções, o certo é que o túmulo de Manuel Fernandes Tomás acabou por sofrer vários atentados, incluindo a profanação, e disso não se deve culpar, exclusivamente, a recessão miguelista, pois será preciso esperar pela década de 80 — sessenta anos após a sua morte — para encontrarmos uma relativa reabilitação da sua memória por iniciativa, sintomaticamente, dos republicanos, então apostados em recuperar as tradições da esquerda liberal (25).

As lutas entre liberais e miguelistas provocaram uma galeria martiriológica que os vencedores, a partir de 1834, não deixarão de invocar. Aqui, interessa-nos, tão-somente, analisar a incidência do culto cívico dos mortos em relação a D. Pedro IV, o grande vencedor da guerra civil e o inaugurador de uma nova ordem política e social: o liberalismo, consubstanciado na Carta Constitucional outorgada aos portugueses em 1826 e na legislação promulgada pelo seu governo ainda durante a guerra. A sua morte prematura (24 de Setembro de 1834), somente com 36 anos incompletos, no auge da glória e no início da consolidação do novo regime, tinha de provocar grandes preocupações entre os liberais tanto mais que as notícias acerca do agravamento da sua doença, já manifestada durante o cerco do Porto — e os frequentes desmentidos oficiais —, contribuíram para se criar um clima de expectativa e de ansiedade. Em 15 de Setembro, sentindo a iminência da morte, D. Pedro começou a ditar o seu segundo testamento (o primeiro havia sido escrito em Paris, e tinha a data de 21 de Janeiro de 1832). No dia 17, recebeu, resignado, os sacramentos, e, no dia 18, o bispo S. Luís leu na Câmara dos Deputados uma carta do rei a dar conta de que o seu estado de saúde o inibia «de tomar conhecimento dos negócios públicos» (26). A notícia destes factos circulava por Lisboa e a opinião pública encontrava-se excitada «pela incerteza do que, relativamente aos negócios do estado, viria a suceder» (27). Assim, quando, finalmente, veio a falecer (24 de Setembro), o país não foi apanhado de surpresa, mas o sentimento de orfandade em que o novo regime ficava, aliado à aura de heroicidade fundadora que reco-

(24) Almeida Garrett, *Obras de Almeida Garrett*, vol. 1, Porto, 1963, p. 950.

(25) Cf. Fernando Catroga, *ob. cit.*, vol. 2, pp. 934-935.

(26) In Alberto Pimentel, *A Côrte de D. Pedro IV*, 2.^a edição revista pelo autor, Lisboa, 1914, p. 248.

(27) *Idem, ibidem*, p. 247.

bria o defunto, explica o imediato aparecimento de projectos que visavam garantir a eternização monumental e panteónica da sua memória.

No entanto, a vontade testamentária de D. Pedro foi clara: «não quero que o meu enterro seja feito com outra pompa além das honras que se costumam praticar aos enterros dos generais» (28). E, se compararmos os seus últimos instantes e o seu funeral com, por exemplo, o do seu antepassado D. João V, encontramos a grande distância que medeia entre o apogeu do espectáculo barroco da morte e a adopção de uma simplicidade mais consentânea com os princípios liberais. Depois de encomendada «a alma a Deus e Virgem Maria, debaixo do seu santíssimo título da Conceição, e a todos os santos e santas com a especialidade ao do [seu] nome» (29), D. Pedro despediu-se, nos dias que antecederam a sua morte, da família mais próxima, dos seus ministros, criados e do exército liberal simbolizado na presença do mais antigo dos seus marechais (duque da Terceira) e de um soldado (o açoriano Manuel Pereira) (30) do heróico regimento português de Caçadores 5, a quem deu um abraço «para repartir com os seus camaradas» (31) — recorde-se que D. Pedro era coronel daquele regimento. Em suma: a morte de D. Pedro reproduziu o quadro da morte do Justo: «Tudo está consternado, — todos os corações angustiados (...), só a grande alma do herói está sossegada e tranquila (...), o semblante é o semblante do justo» (32). Porém, para alguns, esta cena tem algo de patético e, de certo modo, emblemático no que concerne à personalidade do rei. Foi assim que, para um estrangeiro como Licknowski, que visitou Portugal oito anos depois, não deixava de ser «singular que o aposento em que faleceu D. Pedro se denomine a sala de D. Quixote, e seja ornada com cenas tiradas das aventuras do Cavaleiro da Triste Figura» (33), e que o momento supremo da despedida tenha acontecido quando, românticamente, rogou à esposa «que envie o seu Cora-

(28) In *O Conimbricense*, XXVI anno, n.º 2655, 4-I-1873, p. 2. O testamento foi feito, em Lisboa, a 17 de Setembro de 1834.

(29) *Ibidem*, pp. 1-2.

(30) Foi tal a comoção sofrida por este soldado que, por muito tempo, ficou a parecer de ataques nervosos.

(31) Marquês de Resende, *Elogio Historico de Sua Magestade Imperial o Senhor D. Pedro, Duque de Bragança pronunciado na Academia Real das Sciencias de Lisboa, em sessão ordinaria de 13 de Julho de 1836*, Lisboa, 1837, p. 87. Na versão de Alberto Pimentel, D. Pedro terá dito ao soldado com voz ofegante: «Transmite aos teus camaradas este abraço em sinal de justa saudade que me acompanha neste momento, e do apreço em que sempre tive seus relevantes serviços» (Alberto Pimentel, *ob. cit.*, p. 254).

(32) José Vieira de Sousa, *Oração Funebre, que, nas exequias de Sua Magestade Imperial o senhor D. Pedro IV, Duque de Bragança e Regente de Portugal, celebradas na Capella de Nossa Senhora da Lapa, na Cidade do Porto, recitou no dia 24 de Setembro de 1857*, Porto, 1857, pp. 17-18.

(33) In Oliveira Martins, *Portugal Contemporâneo*, vol. 2, Lisboa, 1953, p. 148.

ção aos leais amigos Portuenses, e o mande depositar naquela Cidade Heróica» (34).

O corpo foi para o tradicional panteão dos Braganças, em S. Vicente de Fora. Foi na noite de 27 de Setembro que se pôs em marcha «o Enterro simplesmente de General» (35). Antes do féretro sair de Queluz, «subiu o mais antigo dos Marechais do exército ao quarto onde a Rainha e toda a sua Augusta Família se achavam encerradas para um breve e tocante discurso, a cada passo interrompido pelas lágrimas do orador e dos circunstantes (...) Chegando o enterro a uma das portas da Cidade saíram a encontrá-lo mais de mil pessoas, todas de tochas acesas, as quais, sem cerimonia, nem etiqueta, nem precedência, como convinha a um acompanhamento tão magestosamente popular, se encaminharam ante o coche fúnebre até ao Real Jazigo com religiosa razão de Estado fundado sobre os ossos dos companheiros de armas do Primeiro Afonso. *Aqui chegávamos, quando a Artilharia trovejou toda simultaneamente como dando o último Vale*» (36).

Estamos perante um cerimonial miscigenado, em que o antigo se mistura com algo que tem já a ver com a mentalidade romântica. E se se tiver presente a dimensão do funeral propriamente dito, não se pode dizer que tenha sido um acontecimento espectacular e apoteótico (37) — como a transladação dos restos mortais de Napoleão (1840) ou o funeral de Wellington (1852) —, embora nele seja forte a «religiosa razão de Estado». Afinal, D. Pedro morreu num momento em que já eram claras as divergências entre os sectores liberais, e a sua própria pessoa não fugia à contestação, como a que ocorreu na noite de 27 de Maio de 1834. As suas concessões e clemências aos derrotados miguelistas estiveram na origem da pateada e do tumulto no Teatro de S. Carlos, de onde foi obrigado a evadir-se «correndo a toda a brida diante da turba que o apupava, apedrejando a carruagem» (38).

(34) Marquês de Resende, *ob. cit.*, p. 86.

(35) A 27 de Setembro, a *Gazeta* publicava o aviso oficial - datado de 28 - do funeral em termos respeitadores da vontade de D. Pedro: «Igualmente se participa por ordem do governo a todas as pessoas, que foram avisadas para os actos fúnebres do enterro de Sua Magestade Imperial o Senhor Duque de Bragança, que abrindo-se ontem 25 o testamento de Sua Magestade Imperial, em que ordenava que o seu corpo fosse dado à sepultura sem outra pompa mais que aquela que se costuma praticar com os generais, Sua Magestade Fidelíssima, tendo em atenção a esta última vontade do seu augusto Pai, houve por bem que o caixão seja levado ao coche por generais, e da mesma sorte colocado no túmulo, e levado ao lugar do depósito dos reais corpos em S. Vicente, devendo consequentemente a Corte limitar-se à assistência que Sua Magestade Fidelíssima espera que façam a estes actos em obséquio ao augusto Príncipe falecido». (In Alberto Pimentel, *ob. cit.*, p. 261).

(36) Marquês de Resende, *ob. cit.*, p. 92. Cf. António Feliciano de Castilho, *Tributo Portuguez à Memoria do Libertador*, Lisboa, 1836, p. 41.

(37) Cf. Michel Vovelle, *ob. cit.*, p. 680 e ss.

(38) Oliveira Martins, *ob. cit.*, p. 146; Alberto Pimentel, *ob. cit.*, p. 214.

Todavia, a morte consagra e desculpa, e julgamos indiscutível que, perante o fantasma do regresso do inimigo comum, a morte de D. Pedro IV gerou em todos os liberais uma sensação de orfandade, que se revelou imediatamente no decorrer do funeral: a multidão de espectadores, que abriram alas para o féretro passar, «considerava-se atingida, orfandada pela morte do imperador. Morreu o *pai do povo*: era a frase mais repetida, que exprimia a dor popular» (39). Por isso, só a representação mitificada do seu exemplo poderia suprimir esta insegurança e unir o que já estava dividido.

Olhando para o espectáculo da morte e dos funerais de D. Pedro, há que perguntar se, na prática, o novo regime não dava continuidade a atitudes que vinham de séculos atrás, o que parece sugerir que, ao contrário da Revolução Francesa, não se sentia a necessidade de se fomentar um culturalismo cívico de novo tipo. E a Igreja de S. Vicente de Fora nem sequer pôdia ser equiparada, por inteiro, a Westminster, já que, tradicionalmente, o direito à sepultura *ad sanctos* individualizada estava ali limitado aos Patriarcas de Lisboa e à família real.

Sintomaticamente, foi nesta conjuntura que, em Portugal, se iniciou a revolução dos cemitérios — leis de 1835 —, não sendo de admirar, assim, que, a par de sinais precursores, continuassem arraigadas as representações e os comportamentos tradicionais em relação à morte e ao culto dos mortos (40). E só isto explica que o enterramento de D. Pedro não se enquadre, por inteiro, no funeral barroco, embora o que aconteceu no Porto, entre 5 e 7 de Fevereiro de 1835, aquando da entrega do seu coração (41), tenha constituído um autêntico segundo funeral de características barrocas evidentes. Os tiros de canhão, os toques dos sinos, as colchas de luto dependuradas nas janelas, o préstito encabeçado pelas confrarias da cidade num total de mais de um milhar de homens, a passagem por entre alas de soldados (num total de sete a oito mil homens), o espectáculo da multidão, a distribuição de esmolas a quinhentos e cinquenta e nove pobres da cidade, criaram, na descrição do *Diário do Porto* (9-II-1835), o «quadro novo e único», «novo, porque o seu assunto não tem precedente; único, por esta ser a primeira ocasião em que o Porto se viu obrigado a rojar publicamente pelas ruas consternadas, o manto do luto mais solene» (42).

Apesar do cariz religioso da cerimónia — o coração ficou depositado na capela-mor da igreja da Lapa dentro de um mausoléu de gra-

(39) Alberto Pimentel, *ob. cit.*, p. 261.

(40) Cf. Fernando Catroga, *ob. cit.*, p. 680 e ss.

(41) No dia 28 de Setembro, o coração de D. Pedro foi depositado na capela do Paço das Necessidades, onde se conservou até 4 de Fevereiro de 1835, dia em que, entregue ao marquês de Ficalho e ao barão de Campanhã, foi enviado para o Porto. Cf. Alberto Pimentel, *ob. cit.*, p. 262.

(42) In *O Conimbricense*, XXIV anno, n.º 2501, 15-VII-1871, p. 1.

nito —, parece-nos evidente que o ineditismo não tem a ver tanto com o espectáculo, mas com um cerimonial que também implicava, a pretexto da parte mais nobre do corpo, a sacralização cívica de uma memória. Tratava-se, de certo modo, de uma secularização e de uma variante do culto do «sagrado coração». Por outro lado, o tom apoteótico da manifestação e a romagem que provocou nos dias seguintes mostram a intenção de tornar o relicário num centro cultural colocado ao serviço da legitimação da ordem monárquico-constitucional. Em 1836, um jornal cartista do Porto incentivava os liberais a irem meditar à volta da «*Urna sepulcral* que possui aquele coração grande», a fim de recordarem «como fomos grandes, quando ele palpitava» (43).

A evocação de D. Pedro remetia para o carisma da fundação, se não de uma pátria, pelo menos de um regime que pretendia cumprir a essência das verdadeiras tradições históricas e consumir a unidade nacional à volta do Estado-Nação. Daí que, logo a 25 de Setembro de 1834, em sessão da Câmara dos Pares, D. Filipe de Sousa Holstein tivesse proposto o levantamento de um monumento como «testemunho de Gratidão Nacional à Memória de Sua Magestade, o Senhor D. Pedro IV, Rei de Portugal e Algarves, e depois Regente do Reino, em nome da Rainha, a Senhora D. Maria II». E, significativamente, as suas referências explícitas deveriam dizer essencialmente respeito à nobilitação da acção política e cívica do rei: «serão mencionados neste Monumento, os Benefícios recebidos pela Nação Portuguesa da mão do sobredito senhor, a saber: 1.º a Generosa Concessão da Carta Constitucional em 29 de Abril de 1826; 2.º a Restauração das liberdades Pátrias, e do Trono Legítimo da Rainha, por meio da Gloriosa Campanha começada em 8 de Julho de 1832, e terminada em 27 de Maio de 1834» (44). E Sousa Holstein concluía a sua proposta deixando em aberto a escolha da matéria, forma e local em que o monumento devia ser erigido.

Ora, não deixa de ser igualmente significativo que, numa das sessões imediatas, os ajudantes de campo de D. Pedro tenham apresentado, à mesma Câmara, um aditamento que, ao eleger o Porto como o local apropriado para se levantar o monumento, pretendia consagrar o principal feito da guerra civil — em 1837, D. Maria II, sob proposta de Garrett e de Passos Manuel, chamará ao Porto «Cidade Invicta» —, ao mesmo tempo que imaginava D. Pedro no cume de um panteão a ser povoado por pequenas estátuas dos seus principais chefes militares. De facto, o monumento seria «uma coluna de granito de forma

(43) *O Artilheiro*, s. n.º, 6-II-1836, p. 1.

(44) *Ibidem*, n.º 230, 19-X-36, p. 3; Henrique de Campos Ferreira Lima, «Monumentos a D. Pedro IV em Lisboa e no Porto (Apontamentos para a sua história)», *Portucale*, vol. 17, n.º 101-102, Set.-Dez., 1944, p. 147.

colossal», que se elevaria da Torre da Marca, sítio visível da terra e do mar, o que simbolizaria o facto de as armas às suas ordens «terem triunfado em ambos os elementos». O granito da coluna deveria ser «extraído das pedreiras que existem nas linhas do Porto», e a estátua colossal, a colocar sob a coluna, seria modelada no bronze «e fundida das peças de artilharia tomadas aos rebeldes pelas forças às Ordens de Sua Magestade Imperial». No peito da estátua, depositar-se-ia o coração do rei, e «os terrenos adjacentes à coluna monumental» seriam «convertidos em jardins públicos», de onde se elevariam «modestos monumentos aos guerreiros mortos na defesa da pátria, e da liberdade» (45). Como se vê, a ideia apontava para a criação de um autêntico panteão liberal enaltecendor, sobretudo, da gesta guerreira que derrotou o absolutismo.

No entanto, estes projectos não tiveram sequência. Sucederam-se as propostas e as nomeações de comissões (46) até à inauguração das estátuas a D. Pedro, no Porto e em Lisboa, em 19 de Outubro de 1866 e 20 de Abril de 1870, respectivamente. E para as explicações deste atraso não bastam as razões de índole financeira, pois pensámos que as divergências acerca do modelo monumental a adoptar e, principalmente, as lutas entre as facções à volta da apropriação e da gestão da memória do Imperador também contribuíram para o arrastamento da homenagem e para o abandono de projectos que chegaram a ser iniciados.

Com efeito, em Setembro de 1836, a esquerda liberal tomava o poder e derogava a Carta Constitucional, pondo em seu lugar — até à elaboração de um novo texto constitucional — a Constituição feita pelas Cortes entre 1821-22. Se isto, na prática, significava a invalidação da obra de D. Pedro, tal facto não impediu que o setembrismo tenha procurado recuperar a memória do rei, exaltando a sua heroicidade revolucionária. Para esse efeito, tentou concretizar um projecto de imortalização em que é clara a influência do modelo panteónico francês. Os setembristas tinham consciência de que um novo regime só se consolidaria se conseguisse criar uma nova consciência nacional aglutinada à volta de valores e de símbolos capazes de gerarem um novo consenso. Daí que, entre outras propostas, a fundação do Panteão Nacional surgisse correlacionada com as reformas do ensino superior, médio e secundário (Liceus), da literatura e do fomento do teatro e das belas-artes. A par da escola pública e da literatura secularizada e ressuscitadora das raízes culturais do povo (Idade Média), a evoca-

(45) In Henrique de Campos Ferreira Lima, *art. o. cit. o.*, p. 148.

(46) Para uma descrição bem informada dos vários projectos em honra de D. Pedro e das vitórias liberais, veja-se o já citado artigo de Henrique de Campos Ferreira Lima.

ção da exemplaridade do passado, lida numa perspectiva progressista, seria, assim, crucial para a radicação e interiorização da nova ordem numa sociedade em que continuava a ser forte a atracção pelas ideias, valores e comportamentos de Antigo Regime (47).

De facto, outra ilação não se pode extrair do decreto de 26 de Setembro de 1836 (recorde-se que, curiosamente, o aniversário do funeral de D. Pedro passava a 27). Aí se mandava escolher um edifício nacional digno de nele serem guardadas «as Cinzas dos *grandes homens* mortos depois do dia vinte e quatro de Agosto de mil oitocentos e vinte» (48) — data do início da revolução liberal portuguesa — e se defina como último juiz de imortalização a própria nação através dos seus representantes parlamentares. Todo o cidadão de mérito, que reunisse aquelas condições, podia ser escolhido desde que houvesse falecido, minimamente, há quatro anos. Mas, uma outra lei, ainda de 26 de Setembro de 1836, fundamentava de um modo mais completo a dimensão cívica e nacional que se pretendia dar às novas consagrações panteónicas. S. Vicente de Fora seria o espaço em que se instalaria o novo Panteão Nacional, pelo que, a par da sua função religiosa, a velha Igreja passaria a ser, também, o templo da «memória dos Varões Ilustres que por suas virtudes e feitos gloriosos se tornaram credores do reconhecimento nacional, engrandecendo o nome Português, e grangeando a admiração e respeito de todos os países da terra, e bem assim a servir de estímulo aos que nos séculos futuros se possam fazer merecedores de semelhante honra» (49).

Para os sectores do liberalismo cartista mais conservador, esta proposta foi denunciada com o argumento de ser inspirada pelo jacobinismo, isto é, pelos «inimigos do (...) País» e «amigos de Robespierre» (50), e teria como intenção última usar a memória de D. Pedro para fins revolucionários. Na verdade, o preâmbulo do decreto setembrista, que criava o Panteão Nacional, justificava-o, antes de mais, pela necessidade de serem condignamente glorificadas as memórias de Camões e de D. Pedro IV. E é neste contexto que o jornal *O Cartista* sustentava que, se o decreto «não é loucura do Snr. Ministro do Reino [Passos Manuel], é pelo menos escárnio dos mártires da pátria (...) O nome de D. Pedro é nele profanado, e a memória dos seus valentes companheiros ludibriada» (51).

(47) Cf. Fernando Catroga, *ob. cit.*, vol. 2, p. 966.

(48) *Enciclopédia Luso-Brasileira*, Lisboa, s.d., vol. 20, p. 192; *Diário do Governo*, n.º 230, 28-IX-1836, p. 1009.

(49) *Ibidem*.

(50) *Periodico dos Pobres*, n.º 237, 5-X-1836, p. 3.

(51) In *ibidem*, n.º 239, 7-VIII-1836, p. 2. Cf. também *O Artilheiro*, n.º 265, 30-XI-1836, p. 3.

A luta entre cartistas e setembristas reflectia-se, deste modo, na apropriação do passado e da gestão das relíquias dos seus maiores. Mas é um facto que as prevenções mais conservadoras pecavam por exagero quando equiparavam os decretos setembristas a uma simples cópia do modelo francês. A circunstância de se indicar S. Vicente de Fora sem qualquer proposta secularizadora é o sinal de que se procurava alcançar uma solução adequada ao catolicismo liberal e anti-ultramontano que enformava o pensamento religioso do constitucionalismo monárquico. Em consequência, se é certo que a proposta veiculava uma expectativa de immortalização do *grande homem*, através da mediação da memória colectiva e nacional, cuja matriz é de teorização francesa, é também verdade que, mesmo os radicais, tinham no seu horizonte o exemplo de Westminster, como a posição de Almeida Garrett bem ilustra.

Perante a inconsequência da legislação setembrista sobre o Panteão que ele próprio inspirou, Almeida Garrett retomou, em 1838, a defesa do projecto, embora sugira um outro local. Sublinhando o sentido «nobre, nacional, útil, exequível e necessário» (52) da ideia, lembrava que só um espaço próprio e dignificado, que pudesse funcionar como o «nosso Westminster» (53), e em que se depositariam o «nobre e precioso relicário de tudo quanto fosse glória de nome português» (54), poderia alimentar o preito da rememoração. Em tal cenário, a evocação ritual das ideias e obras exemplares seria um lenitivo «para tanto ânimo que decai» e faria «renascer talvez o antigo entusiasmo português pela glória, que morreu afogado nas teorias utilitárias» (55). O palco para tais evocações cívico-pedagógicas já não seria S. Vicente de Fora, mas sim Sta. Maria de Belém, o que se compreende, pois Garrett tinha sobretudo em mente a glorificação de Camões, o cantor da gesta da nação lusitana e do império, dando assim continuidade a uma revificação que já vinha de 1817, isto é, dos primórdios do romantismo. Significa isto que a memória e exemplaridade de D. Pedro estavam a sofrer uma rápida degradação?

As Estátuas de D. Pedro

Foram vários os alvitreiros que tiveram por objectivo fazer perdurar a recordação de D. Pedro através da edificação de monumentos e de estátuas. Já conhecemos os de Sousa Holstein e o dos antigos ajudan-

(52) Almeida Garrett, *Frei Luiz de Sousa. Um Auto de Gil Vicente. Edição segundo as primeiras edições revistas pelo auctor com um prefacio de Teophilo Braga*, Porto, s.d., pp. 159-160.

(53) *Idem, Camões*, 6.^a ed., Lisboa, 1863, p. 216.

(54) *Idem, ibidem*.

(55) *Idem, Frei Luiz de Sousa, cit.*, pp. 159-160.

tes de campo do rei liberal. Todavia, outros foram lançados, e a sua análise permite surpreender as ideias e os valores neles plasmados. Assim, em 22 de Outubro de 1834, Saldanha informava a Câmara dos Pares que o arquitecto Possidónio Narciso da Silva tinha oferecido um desenho de uma coluna colossal que, sem imitar a de Trajano ou a de Napoleão, deveria ser levantada na Praça do Rossio⁽⁵⁶⁾. Registe-se a sugestão de um monumento constituído por uma estátua a assentar numa coluna — símbolo de virtudes cívicas — e a primeira escolha do Rossio. Teria esta última alguma coisa a ver com a sobrevivência do exemplo vintista, período em que o local passou a ser designado, ainda que transitoriamente, por *Praça da Constituição*, e onde, em 15 de Setembro de 1821, D. João VI lançou a primeira pedra do monumento⁽⁵⁷⁾ em honra da revolução de 1820, iniciativa que, naturalmente, o absolutismo veio a destruir e a bloquear?

Na sessão de 4 de Outubro de 1834, a Câmara dos Deputados solicitou ao governo a construção de um monumento. O Ministério do Reino incumbiu o pintor Joaquim Rafael dos respectivos projectos. E, pela descrição do próprio autor, fica-se a saber que se iria erguer uma coluna dórica, sobre a qual se colocaria «o distinto libertador caracterizado na Virtude do Amor da Pátria em acção de, com a dextra, dar a Paz e Liberdade aos Portugueses, principiando da Base até ao Colarete, em sentido vertical, todas as campanhas seguidas por épocas desde 4 de Outubro de 1828 até 16 de Maio de 1834, ganhas em completa vitória pelo Exército Libertador, e por cima destas cintas uma Coroa de Louro»⁽⁵⁸⁾. Como se vê, a par do significado cívico — a doação da liberdade —, os feitos militares continuariam a ter um relevo significativo. Não admira, pois o fim da guerra civil ainda estava próximo.

Em 1836, a ideia é reafirmada pela facção mais radical do setembrismo. Com efeito, na sessão da Sociedade Patriótica Lisbonense, realizada em 13 de Outubro, foram apresentados dois projectos de homenagem a D. Pedro. Esta iniciativa levantou polémica acerca da «conservação da memória do imortal D. Pedro»⁽⁵⁹⁾, tendo os liberais do Porto lançado algumas iniciativas neste sentido: entre 1835-1836, construiu-se um jazigo para guardar o seu coração e, em 3 de Abril de 1836, a Câmara Municipal aprovou um projecto de monumento, mas sem consequências. Em 1862, abriu-se de novo um concurso para o mesmo efeito. Dos sete concorrentes, venceu o projecto do francês Anatole Calmels — versão menos movimentada e heróica da estátua

(56) Cf. Henrique de Campos Ferreira Lima, *art.º cit.º*, p. 150.

(57) Cf. Rocha Martins, «O Monumento a D. Pedro IV e o Imperador Maximiliano do México», *Revista Municipal de Lisboa*, I ano, n.º 1, 1940, p. 21.

(58) In Henrique de Campos Ferreira de Lima, *art.º cit.º*, p. 151.

(59) *O Artilheiro*, n.º 241, 1-XI-1836, p. 5. (em anexo)

equestre que Louis Rochet fizera entre 1856 e 1862, para o Rio de Janeiro (concretizando-se, assim, uma proposta que datava de 1824-1825 ⁽⁶⁰⁾). A inauguração da estátua portuense ocorreu em 19 de Outubro de 1866 ⁽⁶¹⁾. Finalmente, a Cidade Invicta garantia a eternização de Pedro através de um modelo de heroicização em que, sem os arrebatamentos do paradigma carioca, é visível o enaltecimento da gesta militar que, diga-se, teve o Porto como palco principal.

Em Lisboa, foi aberto um concurso público para a edificação de uma estátua em 1842. Mas somente em 1851 se começou a erguer, no Rossio — entretanto baptizado *Praça de D. Pedro IV* —, um pedestal, a que o povo desde logo chamou de *galheteiro*, destinado a uma estátua nunca executada ⁽⁶²⁾. De 1858, conhece-se um outro projecto, da autoria de Calmels. Porém, em 25 de Fevereiro de 1864, uma portaria mandava demolir o *galheteiro* e abrir um novo e definitivo concurso internacional, que veio a ser disputado por oitenta e sete projectos. Foi aprovado o de Davioud e Robert e, segundo fontes da época, cerca de vinte mil pessoas terão visitado a exposição das maquetes concorrentes ⁽⁶³⁾ (em exposição a partir de 22 de Março de 1865). Finalmente, a 28 de Abril de 1870, com todas as honras de Estado, o monumento foi inaugurado. Ora, também aqui D. Pedro perdia em relação a Camões, pois, em 1867, já tinha sido inaugurada a estátua do Épico, a primeira a ser elevada em Lisboa cem anos após a edificação da de D. José, na Praça do Comércio. Trinta e seis anos demorou Lisboa a pagar a sua dívida para com D. Pedro. É que, no dizer de um articulista da década de 60, «faltava-lhe a viva fé, o entusiasmo fogoso que borbulha nos corações portuenses» ⁽⁶⁴⁾.

Comparando as datas da edificação do monumento com a do falecimento de D. Pedro, tem de se concordar que se está perante um período significativo, realidade que pode ser explicada pelos fracassos financeiros em que se saldaram as várias subscrições nacionais, entretanto abertas, e pelas frequentes mudanças de governo. Todavia, certos meios liberais contestavam a ideia da estátua, e chegou-se a defender que se dignificaria melhor a memória do rei-soldado se o dinheiro fosse

⁽⁶⁰⁾ Sobre as vicissitudes da construção da estátua de D. Pedro no Rio de Janeiro, veja-se Stanislaw Herstal, *Dom Pedro. Estudo Iconográfico*, vol. 1, S. Paulo, 1972, p. 218 e ss.

⁽⁶¹⁾ Cf. Henrique de Campos Ferreira Lima, art. *o cit. o*, pp. 154-155; «O Monumento de D. Pedro IV no Porto», *Arquivo Nacional*, II ano, n.º 78, 7-VII-1933, pp. 406-407.

⁽⁶²⁾ Cf. José-Augusto França, *A Arte em Portugal no século XIX*, vol. 1, Lisboa, 1966, pp. 330-336.

⁽⁶³⁾ Cf. I. de Vilhena Barbosa, «Novo Projecto de Monumento a Sua Magestade Imperial o Sr. D. Pedro IV», *Archivo Pitoresco*, vol. 8, 1865, pp. 49-50 e 81-82.

⁽⁶⁴⁾ I. de Vilhena Barbosa, «Projecto de Monumento a Sua Magestade Imperial o Sr. D. Pedro IV», *Archivo Pitoresco*, vol. 7, 1864, p. 66.

investido no fomento da educação — Herculano propunha a sua aplicação na reconstrução da Escola Politécnica, que, entretanto, havia ardido (65) — e das letras (A. Feliciano de Castilho) (66). E pode dizer-se que foi precisamente quando o novo regime estava consolidado, as facções que se tinham combatido até à nova guerra civil (1846-47) estavam mais conciliadas, e se assistia ao triunfo dos novos barões liberais e da política do fomento protagonizada pela Regeneração e por Fontes Pereira de Melo, é que ficaram reunidas as condições para a edificação das duas estátuas (67).

Ora, por elas, pode-se testemunhar o perfil dominante que a posteridade desenhou da personalidade de Pedro. A estátua equestre do Porto, apesar da sua conotação guerreira, transmite uma tranquilidade que contrasta com a empolgada heroicidade do seu modelo brasileiro referenciador de um grito independentista (68). A de Lisboa, em nome da estética do lugar, deu relevância ao pedestal e à coluna, pois, no cume, a estátua ocupa somente cerca de 1/7 da altura do monumento. D. Pedro IV, vestido de uniforme de general com manto, insígnia da realeza, tem a sua cabeça coroada de loiros, e, na mão direita, a Carta Constitucional, enquanto a mão esquerda se encontra apoiada na espada. Logo a seguir à base, isto é, no segundo envasamento em pedra de lioz, emergem as quatro figuras que simbolizam a Prudência, Justiça, Fortaleza e Moderação (69), valores que, bem vistas as coisas, expressavam exemplarmente a mundividência do constitucionalismo conservador que acabou por hegemonizar o liberalismo português. Por outras palavras: a sua postura tinha em vista enobrecer mais as virtudes cívicas do que as guerreiras, no claro propósito de

(65) Cf. Alexandre Herculano, «A Eschola Polytechnica e o Monumento», *Opusculos*, 2.^a ed., t.º V; Lisboa, s.d., p. 199.

(66) A. F. de Castilho, «Monumento a D. Pedro, A Semana, vol. 2, n.º 5, Fevereiro, 1851, pp. 67-68. No entanto, caso não fosse aceite esse alvitre, Castilho sustentava que o monumento deveria ser um braço de bronze a soerguer-se da terra. O poeta, já em 1834, havia escrito que «o padrão de D. Pedro de Alcântara sê-lo-á a história dos seus poucos anos; ela tem de cansar a pena dos mais laboriosos Escritores» (A. Feliciano de Castilho, *ob. cit.*, p. 41).

(67) Para a análise do sentido da edificação de estátuas na cidade de Lisboa, numa projecção do que estava a acontecer nos novos cemitérios-museus, veja-se Fernando Catroga, *ob. cit.*, vol. 2, pp. 980-989. Para o caso francês, veja-se Maurice Agulhon, *Histoire Vagabonde*, vol. 1, Paris, 1988, pp. 101-206.

(68) A par da estátua do rei, também existe um monumento à independência do Brasil erguido em Ipiranga. A sua pedra fundamental foi lançada em 1825, mas só ficou concluído em 1893, já sob a República. As vicissitudes por que passou a sua construção parecem denotar a existência de divergências acerca do modelo de heroicidade a ser plasmado. Acabou por ser escolhida a estátua equestre mais adequada ao enaltecimento do herói guerreiro. Cf. Horácio Costa, «Monumento do Ipiranga», *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 295, Abril-Junho, 1972, pp. 161-163.

(69) Cf. *O Conimbricense*, XXIII anno, n.º 2377, 7-V-1870, pp. 1-2.

ser um símbolo de união nacional e de recalçamento da memória da guerra civil. É que, como afirmava a comissão nomeada em 1864, se «os monumentos equestres são com plausível fundamento reservados para os conquistadores, para os guerreiros famosos, para os homens que sobretudo se ilustram por façanhas militares», o sentimento público aconselhava a escolher, «entre as muitas virtudes do Senhor D. Pedro, as virtudes cívicas, de preferência às guerreiras (...) Considerando o Imperador como soberano, celebrava-se, entre todos os actos da sua vida, a outorga da Carta Constitucional, que sem dúvida é o mais notável, lucrava-se também, e não é esta razão de pequena mostra, evitar a recordação das guerras civis, que forçosamente se haviam de comemorar, se quisessemos considerar o Imperador como guerreiro» (70).

A mitificação da personalidade de Pedro

A construção da exemplaridade de D. Pedro, levada a efeito após a sua morte e à custa do silenciamento dos seus defeitos, foi modelada pelo interesse em carismar historicamente a fundação da nova ordem simbolizada na mitificação da heroicidade militar e do apego à liberdade do dador da Carta Constitucional. Se tomarmos como amostragem os elogios fúnebres proferidos entre 1834 e 1880, na Igreja da Lapa, no aniversário do seu falecimento, encontramos um conjunto de tópicos, muitas vezes anualmente repetidos — como é tipo de toda a retórica ritualista —, que ilustram bem as coordenadas essenciais que presidiram àquela mitificação. E a análise faz imediatamente destacar a veemência com que se sublinhava o cariz fundador da sua acção, pois, amiúde, é qualificado como o verdadeiro «Pai da Pátria» (71). Esta missão inauguradora ganhava verosimilhança com o recurso retórico a duas comparações: uma interna (D. Afonso Henriques), e outra externa (Napoleão). Isto é, «desde o Primeiro dos Afonsos nenhum Rei jamais foi tão chorado como D. Pedro IV» (72). E a analogia com

(70) In Stanislaw Herstal, *ob. cit.*, vol. 3, p. 711. Este passo é transcrito do *Relatório apresentado a Sua Excellencia o Ministro das Obras Publicas pela Comissão nomeada em 25 de Fevereiro de 1866...*, 2 vols., Lisboa, 1868. O sublinhado é nosso.

(71) Luís Moreira da Silva, *Oração Funebre nas Exequias de S. M. I. O Senhor D. Pedro d'Alcantara de Bragança e Bourbon, Duque de Bragança e Regente de Portugal, na Santa Casa da Misericórdia do Porto em 16 de Outubro de 1834*. Porto, 1835, pp. 20-25; José Vieira de Sousa, *Oração Funebre que nas exequias de sua Magestade Imperial o Senhor D. Pedro IV, Duque de Bragança e Regente de Portugal, celebradas na Real Capella de Nossa Senhora da Lapa recitou em 24 de Setembro de 1858*, Porto, 1858, p. 8.

(72) Domingos da Soledade Silos, *Oração Funebre, que, nas exequias anniversarias pela infausta morte de sua Magestade Imperial o Senhor D. Pedro recitou na Real Capella de Nossa Senhora da Lapa em 25 de Setembro de 1843*, Porto, 1843, p. 20.

a figura de Bonaparte implicava, de uma maneira directa ou indirecta, o seu posicionamento em relação ao impacto da Revolução Francesa.

É certo que esta última filiação surge mais explicitamente nos finais da década de 60, logo, numa conjuntura em que o regime se sentia seguro e já não se temia o radicalismo. Em 1867, um orador afirma-a claramente do púlpito da Igreja da Lapa: «1789», dizia ele, «é a data gloriosa desse período (de filosofia e de raciocínio); a liberdade era o pensamento generoso dos cavalheiros, que tanto se distinguiram no último quartel do século 18.º (...) A liberdade é a independência proclamada por Washington nos Estados Unidos da América! (...) A liberdade é a coragem, com que os Girondinos sobem ao cadafalso, entoando a Marselhesa no festim mortuário (...) Senhores; uma nova sociedade germinava nos sulcos da revolução (...) para derrubar a sociedade antiga». E, «quando a revolução francesa se tinha tornado mais memorável nos faustos da história, veio à luz da existência, em 1798, o filho primogénito do Snr. D. João 6.º e da Snra. D. Carlota Joaquina» (73). Embora este orador não simpatizasse com Napoleão, o certo é que outros panegiristas entendiam que o Corso representava a consumação da obra revolucionária, e que a sua gesta imperial e guerreira permitia afirmar que ele esteve para a formação da nova França como D. Pedro esteve para a formação do Brasil e do Portugal modernos.

Todavia, as relações entre D. Pedro e a Revolução são caracterizadas de modos diversos. Para um orador de 1880, «D. Pedro aceitou, sem dificuldades, os princípios generosos que a França proclamava» (74), e, para um outro, «as Águias Francesas tão sedentas de sangue, com os ceptros e coroas, da terra as arrebatavam, e a seu belo prazer sobre testas indígenas as colocavam. Prófugos os Reis receberam a primeira lição» (75). Significa isto que a Revolução Francesa ter-lhe-á ensinado que só a liberdade objectivava os valores essenciais dos Evangelhos — esta tónica, sob influência de Alexandre Herculano, está particularmente presente nas Orações proferidas a partir da década de 60 —, e ter-lhe-á mostrado que o poder não é um valor

(73) Manuel Ribeiro de Figueiredo, *Discurso, que, no trigesimo terceiro anniversario da morte de sua Magestade Imperial o Senhor D. Pedro Quarto, celebrado no Porto na Real Capella de Nossa Senhora da Lapa recitou em 24 de Setembro de 1867*, Porto, 1867, pp. 16-17.

(74) Manuel de Sousa Rocha, *Oração Funebre que nas exequias do Senhor D. Pedro IV, celebradas no Porto na Real Capella de Nossa Senhora da Lapa e estando presente o Exm.º e Revm.º Snr. D. Americo, Cardeal Bispo do Porto, recitou a 24 de Setembro de 1880*, Porto, 1880, p. 11.

(75) Domingos da Soledade Silos, *Oração Funebre, tributada terceiro e sucessivo anno à memoria de sua Magestade Imperial o Senhor D. Pedro d'Alcantara de Bragança e Bourbon nas exequias anniversarias que no dia 24 de Setembro de 1845 se celebrarão no Real Templo de Nossa Senhora da Lapa da Cidade do Porto, por seu auctor*, Porto, 1845, p. 13.

absoluto. Por isso, tanto lutou para instaurar a liberdade, como soube igualmente abdicar do ceptro quando os imperativos históricos o exigiam. E esta heroicidade abnegada, traduzida na mitificação do seu papel na independência do Brasil, na abdicação do trono imperial, bem como nas lutas liberais em Portugal, dar-lhe-ia um estatuto superior ao do próprio Napoleão. Em 1842, afirmava o liberal e futuro bispo de Viseu, António Alves Martins: «Napoleão foi grande na verdade, fez uma época sua: porém houve um português, o Muito Alto e Poderoso Senhor D. Pedro, Duque de Bragança, que foi maior, porque fez seu o século XIX» (76). E vinte e quatro anos após a sua morte, um outro orador retomava a comparação: «assim como Napoleão se pode dizer o filho da antiguidade e da revolução, assim D. Pedro se pode dizer o filho da história e da ideia, o filho do oceano e da América» (77). Por outras palavras, e como afirmava um outro elogio de 1845: «o Senhor D. Pedro excedeu os Príncipes e os Heróis que a História conta e a Fama canta, foi o LIBERTADOR DA PÁTRIA, e este só epíteto será indelével nos anais da História. As estátuas, os padrões, os monumentos acabarão, e após eles ficará a memória do Homem. Dois conta o nosso século: Portugal o seu *Pedro*..., a França o seu *Napoleão*» (78).

Nesta exaltação paradigmática, a grandeza de Pedro tinha radicado no seu apego à liberdade e no reconhecimento da soberania nacional dos povos comprovada pelo contributo dado à independência do Brasil. O realce desta faceta é uma constante (79) nos elogios fúnebres e na apreciação global dos seus méritos, o que, naturalmente, passava pelo silenciamento das razões efectivas que o levaram a abandonar o trono brasileiro. A própria iconografia revela o mesmo enaltecimento, como se pode ilustrar com o quadro do rei que, a 8 de Maio de 1835, foi inaugurado na Sala dos Capelos da Universidade de Coimbra (80). Segundo o seu autor — o pintor João Baptista Ribeiro —, optou-se pelo «fiel retrato do Herói dando a Carta Constitucional, abdicando duas coroas, e deixando cair o Manto Real, que já ocupa toda a base do quadro que se estende em todas as direcções, para fazer sen-

(76) António Alves Martins, *Elogio Funebre, de sua Magestade Imperial o Senhor D. Pedro IV, Duque de Bragança recitado na Real Capella da Lapa do Porto no dia 24 de Setembro de 1842*, Porto, 1842, p. 9.

(77) Francisco de Moura Seco, *Discurso Funebre pronunciado nas exequias de D. Pedro IV, na Real Capella de Nossa Senhora da Lapa da Cidade do Porto a 25 de Setembro de 1876*, Porto, 1877, p. 21.

(78) Domingos da Soledade Silos, *ob. cit.*, p. 20.

(79) António Alves Martins, *ob. cit.*, p. 10; Domingos da Soledade Silos, *ob. cit.*, pp. 7-8; Manuel de Sousa Rocha, *ob. cit.*, p. 11.

(80) Sobre a inauguração do quadro no dia do aniversário da entrada do exército liberal em Coimbra, veja-se *O Conimbricense*, XXVII anno, n.º 2789, 18-IV-1874, p. 2 e n.º 2790 de 21-V-1874, pp. 2-3.

tir a ideia de que se deriva daquele acto da Soberania Nacional; e então o Senhor D. Pedro IV ostenta-se Rei Homem, fardado de General em Chefe do Exército Libertador, com as bandas de Grão-Mestre das Três Ordens Militares, característica indispensável de Imperante Português» (81).

No entanto, se tudo isto é verdade, pensamos não errar se sustentarmos que a estratégia última de todas estas práticas evocativas tinha como fito construir uma imagem que fosse adequada à atenuação das contradições do novo regime e que, numa sociedade baseada no cidadão, possibilitasse a diluição dos antagonismos na vivência de momentos de comunhão nacional. Se isto é claro no projecto setembrista de criação do Panteão Nacional, é igualmente detectável nas cerimónias evocativas da memória de D. Pedro, em particular nas que foram celebradas na Igreja da Lapa. A sua grande virtude política tinha sido saber «amalgamar os Partidos; harmonizar as opiniões; formar do Povo Português um Povo de irmãos; e de toda a Nação uma só Família» (82). Por conseguinte, os seus restos mortais, e sobretudo a relíquia do seu coração, deviam ser avidamente venerados como «o prisma que reúne todas as cores políticas: hoje [data do décimo primeiro aniversário do seu falecimento] não se trata de partidos» (83). Daí que o orador de 1860 exaltasse «os nobres exemplos, que nos ofereceu uma vida, que foi consagrada toda à virtude. Amemos a religião, a liberdade, e a pátria, como as amou D. Pedro (...) Deus quer que subamos ao altar da pátria, que vale mais de que uma opinião, e que façamos lá o sacrifício das paixões rúfns, e dos preconceitos pertinazes, e das ideias inveteradas» (84).

Eternidade e Esquecimento de D. Pedro

À luz de tudo o que ficou exposto, pode sustentar-se que o estudo de «encorporação subjectiva» (A. Comte) de D. Pedro IV fornece um bom exemplo das tentativas para se socializar uma nova memória, que se queria nacional, onde ganha um peso decisivo a gestão da posteridade que, sem ainda colidir com o seu enquadramento religioso, já implicava a secularização das expectativas que tinham na memória colectiva a instância escatológico-histórica decisiva. Aliás, a dupla di-

(81) João Baptista Ribeiro, *Explicação acerca dos retratos do Senhor D. Pedro IV, e da Senhora D. Maria II, feitos por... para a Universidade de Coimbra*, Coimbra, 1835, p. 1.

(82) Luís Moreira da Silva, *ob. cit.*, p. 18.

(83) Domingos da Soledade Silos, *ob. cit.*, p. 10.

(84) Joaquim Alves Mateus, *Oração, que nas exequias de sua Magestade Imperial o Senhor D. Pedro IV, celebradas no Porto na Real Capella de Nossa Senhora da Lapa recitou a 24 de Setembro de 1860*, Porto, 1861, p. 22.

mensão (escatologia transcendente e imanente) perpassa com clareza em alguns elogios. Ao enaltecer-se o *grande homem*, sabia-se que, «com a mão da execração ou de saudade, vêm as gerações futuras exarar sobre os túmulos dos reis o seu imparcial epitáfio, legando à posteridade a sua memória» (85); mas, no caso de D. Pedro, tinha-se como certo que «o túmulo abriu-lhe dois templos; o templo da eternidade no céu; o templo da glória na terra. Para o cristão reserva Deus a felicidade sem fim na sua mística e eterna cidade..., para o herói reserva a pátria o panteão magnífico da história; a admiração das gerações futuras. A eternidade é o prémio de Deus; a imortalidade é o prémio do homem» (86). Terá o futuro confirmado o optimismo do padre Joaquim Alves Mateus que, em 24 de Setembro de 1860, afirmava que, se «vinte e seis anos passaram sobre as suas cinzas; passarão ainda vinte e seis séculos; e ele será sempre jovem na glória e na imortalidade» (87)? Pensamos que não, apesar do dia 24 de Setembro ter passado a ser feriado nas repartições públicas (87).

Os sinais de degradação da memória de D. Pedro cedo começaram a preocupar os seus mais acérrimos defensores. Em 1859, Mendes Leal lamentava-se que, «em torno do imperador tem ido sucessivamente caindo a geração que o acompanhou nas fadigas, nos lances, nos trabalhos e nas batalhas. A essa geração e ao seu chefe devemos o que somos hoje no concílio das nações livres. Mas a indiferença quase tem apagado as lembranças, talvez para escusar a gratidão. Triste condição do tempo, ou do desamor humano» (88). Ora, esta confissão denota algo que as dificuldades detectadas na construção dos monumentos já tinha insinuado: o culto cívico de D. Pedro, se, no impacto do seu falecimento, foi pensado como sendo capaz de mobilizar uma grande afectividade colectiva e uma paixão duradoura, nas décadas seguintes, a sua vivificação ficou confinada aos seus descendentes e aos antigos companheiros de armas (Caçadores 5, Batalhão da Rainha), cada vez mais raros e desgostosos, e, sobretudo, à Irmandade da Lapa, depositária do seu coração e gestora da celebração anual das exéquias no aniversário do seu falecimento. E, numa conjuntura em que se ia consolidando, nas principais cidades, o novo culto romântico dos mortos centrado na individualização da sepultura, na estruturação da necrópole em termos homólogos à urbanização da cidade, na gestão da memória feita pela célula familiar, e que apelava

(85) José Vieira e Sousa, *ob. cit.*, p. 6. Veja-se também, F.B.C.M., *Epicedio à infausta e deplorada morte do Senhor D. Pedro de Alcantara, Duque de Bragança oferecido à Nação Portuguesa por seu auctor*, Lisboa, 1834, p. 8.

(86) Francisco de Moura Seco, *ob. cit.*, p. 37; José Vieira e Sousa, *ob. cit.*, p. 15.

(87) Contra a retórica enaltecadora da figura de Pedro se insurgiu veementemente Ramalho Ortigão em Setembro de 1881. Cf. Ramalho Ortigão, *As Farpas*, vol. 11, Lisboa, 1956, pp. 119-20.

(88) Joaquim Alves Mateus, *ob. cit.*, p. 9.

à rememoração através de constantes visitas ao cemitério, o cultualismo à volta dos restos mortais de D. Pedro tinha ainda algo de Antigo Regime — era administrado por uma Irmandade — e revelava-se incapaz, mesmo no Porto, de conquistar a intensidade afectiva que os seus prosélitos sonharam ser digna da sua heroicidade.

Será isto um sintoma, ainda que indirecto, das dificuldades de legitimação da nova ordem constitucional, numa população tradicionalista e que via os liberais como estrangeirados e pedreiros-livres? Para Oliveira Martins, o drama quixotesco de D. Pedro residia no facto de ter sido «aclamado nos papéis», mas «condenado nos corações», enquanto D. Miguel, «fulminado pelas Cortes, pelas gazetas», foi «adorado ainda e sempre, até ao fim, por uma população infeliz, vencida e muda, caçada a tiro pelos desvios das serras» (89). Julgamos que, se esta asserção pode ser válida para as zonas rurais do país, ele não é por inteiro aplicável às cidades. De qualquer modo, é indiscutível que o tempo esfriou o ardor da evocação a um ponto tal que esta perde quando a comparamos com o culto cemiterial dos mortos e, em concreto, com as homenagens anónimas que um poeta romântico, sepultado no cemitério situado por detrás da Igreja da Lapa, recebia. Referimo-nos a Soares dos Passos, o cantor dos «noivados do sepulcro», falecido em 8 de Novembro de 1860: como acontecia em Paris com a sepultura de Musset, «aconteceu o mesmo com a jazida de Soares dos Passos, no cemitério da Lapa. Rosas, violetas, murtas e raminhos de ciprestes floriam a campa do poeta que cantara os noivos abraçados na mesma sepultura. Junto ao mausoléu que recolhe o coração de D. Pedro IV ajoelharam os reis todas as vezes que iam ao Porto; prestavam-se-lhes homenagens nas suas exéquias, mas não apareciam as pétalas. Nem mesmo um pequenino ramo o engalanava numa saudade. O dinasta comovera menos do que o poeta, embora os portuenses o tivessem amado» (90).

Pensamos que esta afirmação encerra duas ilações relevantes: a primeira diz respeito à maior paixão e intensidade das recordações românticas dos entes queridos circunscritos ao âmbito amoroso e familiar; ao contrário destes, os cultos cívicos são mais colectivos e abstractos e, por isso, mais frios; a segunda indica o lugar privilegiado que a literatura começava a ocupar no cenário das nossas hagiografias cívicas (91). Relembre-se que, já antes da revolução vintista (em 1817), os pré-românticos iniciaram a recuperação da figura de Camões e, por outro lado, se os setembristas lançaram a ideia do Panteão Nacional para homenagearem D. Pedro IV e os heróis liberais, é também verdade que ti-

(89) J. da S. Mendes Leal, «Uma Página Solta», *Revista Contemporanea de Portugal e Brasil*, vol. 1, 1859, p. 109.

(90) Oliveira Martins, *ob. cit.*, p. 147.

(91) «O coração de D. Pedro IV», *Arquivo Nacional*, I anno, n.º 39, 7-X-1932, p. 13.

nham em mente nobilitar, sobretudo, a memória de Camões. Julgo que este movimento é tributário das mutações ocorridas na idealização do *grande homem*. É certo que a grandeza do próprio D. Pedro surge, em alguns casos, justificado à luz de critérios que ultrapassavam a linhagem ou a mera heroicidade individual, definida em termos mediáticos: o *grande homem* é o que dá voz à história, isto é, «não é a nobreza do nascimento que engrandece o homem, não é o esplendor do trono que exalta o príncipe» (92). E D. Pedro, por outro lado, «é mais do que um herói guerreiro; é mais do que um vulto político; é a personificação de uma época, é a encarnação de uma evolução histórica, de uma regeneração social, em que está empenhada a humanidade inteira» (93).

Ora, é indiscutível que a evolução central das últimas décadas do século XIX — onde não foi despicienda a influência do positivismo — fez regredir o enaltecimento das gestas individuais de natureza político-militar. Mesmo os monumentos aos mortos da guerra terão cada vez mais um significado colectivo — vejam-se os monumentos aos mortos da Guerra Peninsular (1907) e da 1.ª Guerra Mundial, ou o monumento ao soldado desconhecido da 2.ª Guerra. O enquadramento positivista, entre outros, explicitou esta tendência, e não foi preciso cair nos exageros da religião da humanidade para se perceber como, em França, os esforços visando radicar o maior consenso possível à volta do Estado-Nação se concretizaram nas leis escolares de Jules Ferry (escola laica, gratuita e obrigatória), e exigiram, igualmente, todo um conjunto de cerimónias que irão fixar os rituais da «missa republicana» (centenários, paradas militares, hino, bandeira tricolor, *Marianne*, feriado de 14 de Julho, panteonizações de *grandes homens*, sobretudo cientistas e escritores, e, de entre todos, de Vítor Hugo — 1885).

Em Portugal, algo de parecido aconteceu nas últimas décadas do século. E deve-se à paulatina hegemonia cultural dos positivistas e republicanos o fomento de um conjunto de manifestações de índole evocativa que irão culminar na institucionalização, de facto, dos Jerónimos como Panteão Nacional, ou melhor, como «altar cívico da Pátria» (94). Relevantemente, o primeiro momento dessa glorificação aconteceu em 1880, no decurso do centenário de Luís de Camões, com a entrada solene dos seus presumíveis restos mortais (e dos de Vasco da Gama) no velho mosteiro de Belém. Ao Épico, seguiram-se as panteonizações de Alexandre Herculano, João de Deus, Almeida Garrett, todos poetas e escritores. A literatura mostrava-se, assim, adequada à criação de uma hagiografia cívica mais consensual do que a formada por militares ou políticos. Por outro lado, o carácter metafórico das obras e dos próprios autores evoca-

(92) Cf. Fernando Catroga, *ob. cit.*, vol. 2, pp. 941-953.

(93) José Vieira de Sousa, *ob. cit.*, p. 15.

(94) Francisco de Moura Seco, *ob. cit.*, p. 37.

dos dava-lhes uma capacidade de adaptação às várias leituras que o presente (e os respectivos poderes) iam fazendo do seu significado. Deste modo, não admira que o grande investimento panteónico português se tenha centrado em Camões ⁽⁹⁵⁾, processo que, iniciado no pré-romantismo, recebeu actualização com os liberais românticos, com os republicanos, com o salazarismo e, nos nossos dias, com o regime democrático. E este, ao fechar o ciclo imperial, reinterpreta Camões e junta à mitologia nacional um outro poeta: Fernando Pessoa.

Se a glorificação de D. Pedro surgia, nos anos seguintes à sua morte, como uma exigência paralela à de Camões, o futuro foi trazendo, paulatinamente, o seu esquecimento — em Lisboa, o seu nome nem sequer conseguiu impor-se ao nome tradicional de Rossio, destino habitual dos atropelos cometidos, em nome da imortalização política, contra as toponímias tradicionais. (O mesmo aconteceu no Porto). E a sua evocação foi tendo, cada vez mais, menos capacidade de atracção e de aglutinação de consensos. Descontando a velha separação entre miguelistas e liberais, a história mostra quanto foram sangrentas, pelo menos até aos fins da década de 40, as lutas entre cartistas e setembristas e, nos últimos anos do século XIX e princípios do século XX, ganhou força o combate dos republicanos e anarquistas contra a própria Monarquia Constitucional. Por isso, se, na primeira fase do regime, a gestão da memória de D. Pedro se compatibilizava com a estratégia tendente a recalcar as contradições existentes no seio da família liberal, e tinha como intenção última solidificar a identidade entre o regime monárquico e a Nação, com o crescente peso dos republicanos — que culminará na vitória da República em 1910 —, ela somente dirá respeito à fundação de um regime e ao poder de uma casa dinástica — a Casa de Bragança. E, embora o republicanismo tenha procurado encorporar a tradição liberal, essa valorização historicista privilegiou, principalmente, a corrente vintista e setembrista, as suas datas e os seus grandes heróis burgueses e civis (Manuel Fernandes Tomás, José Ferreira Borges, Passos Manuel, José Estêvão e outros). E, por outro lado, a legitimação das suas origens democráticas remetia para os primórdios da nacionalidade, nomeadamente para as lutas populares pelas franquias municipais e pela independência (1383, 1640), enquanto o horizonte das suas promessas regeneradoras, num contexto em que se começa a casar a questão colonial com um novo nacionalismo, encontrava em Camões a expressão máxima do génio de um povo e o cantor de um momento de grandeza — as Descobertas — que a Monarquia tinha feito decair e que só a República poderia fazer reviver ⁽⁹⁶⁾.

O salazarismo não alterou substancialmente muita da mitologia nacional criada pelo republicanismo. Pode mesmo sustentar-se que se limi-

⁽⁹⁵⁾ Cf. Fernando Catroga, *ob. cit.*, vol. 2, pp. 941-53.

⁽⁹⁶⁾ *Idem, ibidem*, pp. 906-921.

tou a dar-lhe uma conotação ainda mais nacionalista, pois o culto de Camões compatibilizava-se optimamente com as necessidades de legitimação épica e histórica de um império que se afirmava como sendo multi-racial e pluri-continental. Simultaneamente, deu uma maior ênfase ao mito da fundação, simbolizando-o, não num período e na acção de um povo, mas nos méritos de um homem (D. Afonso Henriques) carismados pela religião. E fez tudo isto através de uma sugestão que convidava, algumas vezes explicitamente, à analogia com a personalidade e a acção de Salazar. Ora, num regime de matriz tradicionalista e anti-liberal, pouca abertura poderia existir para a revivência de um rei tido por liberal e pedreiro-livre.

Esta viagem sobre a posteridade de D. Pedro IV mostra que o projecto de panteonização e o desejo da incorporação na mentalidade popular falharam relativamente. A nova ordem sociopolítica, que o liberalismo carreava, necessitava de uma simbologia capaz de ajudar à unificação do novo poder burguês. Mas, num país velho de séculos, e num processo revolucionário que se saldou por compromissos, a intenção de secularizar um fundador não podia ter o mesmo sentido que encontramos na panteonização dos *grandes homens* que simbolizam a criação das novas nações modernas. Para estas, é ideologicamente crucial a materialização do ponto *omega* da sua história e a preservação das relíquias capazes de incentivar a fusão ritualista com esse acto primordial e, através dela, solidificar a ainda instável unidade nacional. Daí o aparente paradoxo: a função cívica do culto dos restos mortais de D. Pedro, sonhada pelos liberais portugueses, a ter alguma razão de ser, não seria em Portugal, mas no Brasil e, mais concretamente, em Ipiranga. Assim, quando em 1972, na conjuntura dos 150 anos de independência do Brasil (97), o governo de Marcelo Caetano aceitou entregar, com pompa e na presença dos Presidentes das Repúblicas de ambos os países, o cadáver de D. Pedro à Nação brasileira tomou uma opção lógica. E, conquanto o gesto fosse motivado por interesses políticos que não nos cumpre aqui analisar (comunidade luso-brasileira, depreciação das guerras de independência das colónias africanas), acaba por revelar uma atitude de desafecção alicerçada na certeza de que o acto não iria suscitar grande polémica na opinião pública portuguesa.

(97) É verdade que os republicanos, em relação aos Jerónimos, tiveram uma atitude ambígua. Por um lado, não contestavam os *grandes homens* que ali tinham sido glorificados; mas, por outro lado, tinham os olhos postos no modelo francês e sustentavam ser necessário depositar os ossos dos grandes portugueses num espaço completamente secularizado. Para isso, um governo da República escolheu, em 1916, um lugar próprio: Santa Engrácia. Mas os atrasos das obras, e outros factores, fizeram com que, de facto, os Jerónimos continuassem a ser o verdadeiro «altar da pátria». Daí que, sintomaticamente, os ossos de Fernando Pessoa tenham sido recentemente para aí trasladados, e não para o Panteão.

(98) Cf. Marques Gastão, *A Entrega dos Restos Mortais de D. Pedro IV e a Nação Portuguesa (Depoimentos e Entrevistas)*, Lisboa, 1972.